Untersuchungen

über die

Religion und die Gottheiten der Phönizier,

mit Rücksicht
auf die verwandten Culte der Carthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und der Aegypter.

Von

Dr. F. C. Movers,
Professor an der Universität zu Breslau.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1841.

Die Phönizier.

Von

Dr. F. C. Movers,

Professor an der Universität zu Breslau.

Erster Band.

Untersuchungen über die Religion der Phönizier, mit Rücksicht auf die verwandten Götterdienste der heidnischen Israeliten, der Carthager, Syrer, Babylonier und Aegypter.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1841.

Vorrede.

Die Untersuchungen des vorliegenden Werkes wurden zunächst veranlaßt durch das wissenschaftliche Bedürfniß des Verfassers, in einem noch wenig erforschten, fast unbekannten Gebiete der orientalischen Alterthumskunde sich selbst Licht zu verschaffen. Die Wichtigkeit des so sehr vernachläßigten Gegenstandes, das rege Interesse unserer Zeit für derartige Studien, dann verwandte Erscheinungen, namentlich die ausgezeichneten paläographischen Forschungen von Gesenius, reizten zu einer umfassenden Behandlung, und die vielen Schwierigkeiten, welche auf jedem Schritte zu bekämpfen waren, weit entfernt, die Forschungslust zu hemmen, ermunterten nur noch mehr, die gleich anfangs sich bietenden Entdeckungen und Resultate weiter zu verfolgen und möglichst allseitig zu sichern.

So wurde nach mehrjährigem, ununterbrochenem und mit steigendem Interesse fortgesetztem Studium dieser erste Band vollendet, den ich hiermit der wohlwollenden Aufnahme der Freunde und Kenner des Alterthums anempfehle. Er umfaßt die Untersuchungen über die Religion der Phönizier mit nothwendiger Rücksicht auf die Culte der stammverwandten Völker. Ein zweiter Theil wird sich mit der Kritik der vorhandenen Bruchstücke der phönizischen Geschichte, mit den Kolonisationen

und mit dem Handelsverkehre des berühmten Volkes beschäftigen und von geringerm Umfange sein.

Was nun den Inhalt dieses Bandes betrifft, so kann ich wohl in Betracht der mannigfaltigen Schwierigkeiten, welche die Natur des Gegenstandes, die überaus dürftigen und oft unsichern Quellenangaben und der Mangel an brauchbaren Vorarbeiten mit sich bringen, billige Nachsicht in Anspruch nehmen. Selders zwar vor mehr als 200 Jahren erschienenes, aber noch immer unübertroffenes Büchlein **De Diis Syris Syntagmata II. Londini 1617.**, Münter's fleißige Arbeiten über die Religion der Karthager und der Babylonier sind als Compilationen schätzbar, ermangeln aber selbst der Vollständigkeit und auch der Genauigkeit, so daß das Material zum großen Theile noch herbeigeschafft werden mußte. Die Theologen, Bibelexegeten und Archäologen der neuern Zeit, welche sich zunächst mit dem Culte und den Gottheiten der heidnischen Israeliten befaßten, haben die Forschung so wenig weiter gefördert, daß sie vielmehr die Ideen von den, in der heiligen Schrift erwähnten Gottheiten mehr oder weniger falsch oder einseitig aufgefaßt und nur dazu beigetragen haben, die dürftigsten Vorstellungen von den Religionen des alten Asiens zu verbreiten. Wenn man nach ihnen weiß, daß alle Asiaten die sieben Planeten verehrten, vor allen andern den Jupiter und die Venus als glückbedeutende, den Saturn und Mars als unglückverkündende Gestirne, so hat man bei dieser ohnehin unwahren, das Wesen der Religion und der Gottesidee verkennenden Ansicht, die Summe aller religiösen Begriffe der hochgebildeten Völker des alten Orients. Vor solcher Mißkennung der Religionsideen des Alterthums haben sich die Verfasser der mythologischen Lehrbücher, welche sich mit Erforschung auch der phönizischen Religion beschäftigten, zwar verwahrt, allein da ihnen die Kenntniß der Sprachen

und des Alterthums der orientalischen Völker fehlte, so konnte es ihrer Seits an andern, fast noch größern Mißgriffen nicht fehlen, zumal da sie, namentlich Creuzer und Görres, die Ersten waren, welche das Studium der orientalischen Religionen und der Mythologie in neuerer Zeit unter uns anregten, und eine kritische Erforschung des Einzelnen ja auch nicht in dem Plane und Geiste ihrer Werke lag.

Bei diesem Standpunkt der Forschung mußte überall erst fester Boden gewonnen oder eine neue Bahn gebrochen werden. Um kurz anzudeuten, was der Leser von meinem Buche zu erwarten hat, so wurde der schon benutzte Apparat nach den Quellen revidirt und um ein Bedeutendes vermehrt. Viele Götternamen sind zum ersten Male vorgelegt und erklärt, oder durch eine sichere Etymologie gedeutet, wodurch über die Ideen mancher Gottheiten ein neues Licht sich verbreitete. Zu der erstern Klasse rechne ich z. B. Belitan oder Baaliton, Serach, Kyris, Archaleus, Jolaus oder Jubal, Naama oder Remanun, Saosis, Chaldos, Malcander, Doto, Azael, Thyandrites; zu der zweiten unter andern Kyris, Chusarthis, Jurmubel, Kadmus, Jao, Linus, Zavan, Salambo, Alibat, Tauthe, Amorka und die übrigen kosmogonischen Potenzen der Babylonier. Möglichste Sorge war ferner, die Begriffe von den Gottheiten vollständig zu entwickeln. In dieser Hinsicht war von meinen Vorgängern, welche die betreffenden Notizen meist nur als archäologischen Apparat nachschleppen, noch gar wenig geschehen. Man lese z. B. Münter's Mittheilungen über die höchste Gottheit der semitischen Stämme, den sogenannten Saturn, der zugleich als Beispiel angeführt werden kann, wie es dem wissenschaftlichen Studium der asiatischen Religionen noch an jeder soliden Grundlage mangelt; denn alles was man von der Fülle der Ideen, welche sich an

diesen höchsten Gott des Semitismus knüpfen, einstweilen zu sagen weiß, besteht darin, daß er „das große Mißgeschick" gewesen sei. — Sodann erhielten andre Gottheiten, welche bisher unbeachtet geblieben sind, ausführliche Untersuchungen, wie Jao — dessen Identität mit Jehova ich stillschweigend widerlegt zu haben glaube — Anka oder Athene, Kadmus und Harmonia oder Chusarthis, Jubal oder der sogenannte Jolaus. Ueberhaupt habe ich, was der Leser nicht verkennen wird, die am wenigsten erforschten und schwierigsten Partieen mit der meisten Vorliebe behandelt, anderes aber, welches von minderer Bedeutung schien, oder worüber ohnehin schon zu viel gesagt war, fast mit Stillschweigen übergangen. — Bei dem engen Zusammenhange der semitischen Religionen unter einander wurden — was auch in Betracht der dürftigen Quellen ohnehin von selbst sich verstand — die Vorstellungen von den verwandten Gottheiten überall verglichen. Synkretismus und Theokrasie, den gewöhnlichen Fehler der Mythologen, wird man mir hoffentlich mit Grund nicht Schuld geben können; vielmehr drang ich überall darauf, die Ideen der verschiedenen Gottheiten von einander zu scheiden, wofern nicht die Theokrasie schon in der Auffassung der Gottesidee im Semitismus ihren tiefern Grund hatte. Auch in dieser Beziehung galt es, vor vielen Irrthümern mich zu verwahren, welche über die bekanntesten Gottheiten allgemein obwalten. Wie gangbar und doch so grundlos ist z. B. die Ansicht, daß die altphönizische und israelitische Aschera die Astarte der Zidonier, die karthagische Göttinn der unzüchtige Dämon des Libanon sei! Wo aber schon im Alterthum fremdartige Elemente in den Begriff der Gottheiten aufgenommen waren, da schlug sich zur Erklärung meist den historischen Weg ein, der sich bei tieferer Forschung immer als der richtige bewährte, z. B. bei der Astarte, welche wirklich in jüngerer Zeit, aber nicht überall, dem Adonis sich angeschlossen hat und so zur Baaltis geworden ist.

Endlich mache ich noch auf einen Umstand aufmerksam, der für viele Untersuchungen maßgebend war und für die ganze Mythologie der Vorderasiaten und selbst der Griechen von der größten Wichtigkeit ist. Der Zusammenhang der ostasiatischen Religionen mit den semitischen tritt immer deutlicher hervor und es kann, wie ich glaube, dermalen schon als eine ausgemachte Thatsache angesehen werden, daß seit der assyrischen Periode das ganze Götterwesen im vordern Asien, zuerst in Babylonien und dann weiter in den Ländern am Mittelmeer bis nach Aegypten hin, sich vielfach umgestaltet und die indopersische Religion einen überwiegenden Einfluß auf den ganzen religiösen Ideenkreis der betreffenden Völker ausgeübt habe. Die Beweise liegen im Ganzen wie im Einzelnen, z. B. in der Verbreitung des Cultus des Sandan und der Tanais, selbst des Adonis überall vor und die Erscheinung darf um so weniger befremden, da sie unter ähnlichen Umständen seit der makedonischen Periode sich in anderer Weise wiederholt. So ist die Aussicht auf eine dereinstige vollständigere Kunde auch der semitischen Religionen erweitert, da im östlichen Asien durch die Entzifferung der assyrischen Keilschrift eine neue Quelle der orientalischen Alterthumswissenschaft sich eröffnet, nnd vielleicht dürfte Manches, was nach richtigen Prämissen hier erschlossen oder nur schüchtern vermuthet worden ist, schon in der nächsten Folge seine urkundliche Gewißheit erhalten. Bei dieser überall im Buche hervortretenden Ansicht von dem Zusammenhange der asiatischen Religionen war es mir um so schmerzlicher, selten auf die Religionsideen der Indus Rücksicht nehmen zu können, da, wie jedem Unbefangenen einleuchtet, die in Deutschland bekannt gewordenen Schriften über die indische Religionen der Zuverläßigkeit noch sehr entbehren.

Leider ist bei meiner weiten Entfernung vom Druckorte eine Menge Druckfehler und Correcturversehen entstanden! Die wich-

tigern sind am Schlusse angezeigt; da manche sinnstörend sind oder mehre Male wiederholt vorkommen (z. B. Hülle statt Hütte in der Uebersetzung der Stelle Amos. 5. 26., Hisuthrus statt Xisuthrus), so bitte ich beim Gebrauch des Buchs sie zu berücksichtigen. Die oft auf seltsame Weise in die hebräischen Consonanten gerathenen Punkte wolle man übersehen.

Breslau im Mai 1840.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Capitel.

S. 1—55.

Zweites Capitel.

S. 56—88.

Drittes Capitel.

Die Religionsschriften der Phönizier. S. 89—155.

Viertes Capitel.

Der philonische Sanchoniathon. S. 116—147.

Fünftes Capitel.

Allgemeine Ansicht der phönizischen Religion S. 148 — 168.

Sechstes Capitel.

Baal und die Baalim S. 169 — 190.

Siebentes Capitel.

Adonis S. 189—253.

auch wohl Lucifer 233—234. Conjunction des Osiris mit Adonis in Alexandrien, Byblus, Amathus im Zeitalter der Ptolomäer 235—238.

Mythische Umgebung des Adonis. Sein Vater, Phoenix, nach Hesiod Thias, König der Assyrer, (nicht Syrer — wie S. 239 vermuthet wurde, —) nach Panyasis, oder der unzüchtige Kinyras, hergeleitet vom assyrischen Sandakes nnd Thanake und in die oberasiatische Mythe verflochten. 238—241. Die Mythen vom Kinyras, dem Stifter des unzüchtigen Mylittencultes 242—244.

Der Linus in Verbindung mit Adonis. Er war eine in ganz Vorderasien übliche Klageweise (naenia) bei den Aegyptern, die ihn aus Phönizien herleiten, mythisch der eingeborne Sohn des ersten Königs (Belus), Linus, Ailinus auch in Griechenland genannt und mit den Adonien und Adonis combinirt 244—246. Er entspricht so dem Adoniasmos (Weh, Adonis und ist der gewöhnliche Weheruf Ai-lanu, Ai-lenu, (Weh uns!) die Klage um die Hinfälligkeit des eigenen Lebens, die sich in die Trauer der um den früh verstorbenen Adonis mischte 246—247. Die Mythen von ihm als eingebornen Sohn weiter verfolgt 247—253.

Achtes Capitel.

El, Bel, Belitan oder Saturnus S. 254—321.

El, Bel oder Belitan, dem der Stern Saturn heilig war, nennen alle Quellenberichte und Mythen die erste Gottheit der Semiten. 254—256. Der in verschiedenen Formen vorkommende Name Belitan, Bolathen, Baaliton heißt der alte, der ewige Bel 256—257. Mit diesem Namen verbindet sich die Mythe vom Reiche des alten Belos, des ersten Königs und Urahns aller semitischen Stämme. Die Mythe von seiner Burg in Babel, Phönizien, Libyen, auf den Makaren u. s. w. 257—261. Er führt den Namen Belitan als anfangsloses Urwesen, in welcher Beziehung er auch Chaldos, Aldos, Aldemios (die Zeit), Ulom (die Ewigkeit), Baal-Ulom (Herr der Ewigkeit) genannt wird 261—262. Mythisch galt er als Greis bei den Karthaginensern und den alten Arabern, die ihn als solchen darstellten und Hobal (den Alten), Abod (Vater der Zeit) benannten 262—263. Diese Idee von einem Urwesen in den Ansichten der Babylonier vom alten Bel weiter verfolgt: er ist das unoffenbarte Urwesen vor der Weltschöpfung, entsprechend dem Amun der Aegypter, bei den Lybiern Amun-Bal-Iton genannt, welcher sich in dem zweiten Bel reproducirt 263—268.

Bel als Demiurg in den Kosmogonien der Phönizier und Babylonier. Er ist das geistige Licht- und Lebensprincip, neben der Naturgöttin, welche kosmogonisch als die todte Materie des Chaos gedacht wurde und personificirt Tauthe oder Amorka heißt 268 ff. Auch die phönizische Religion

läßt ihn bald mythisch, bald nach seiner Idee in demiurgischer Thätigkeit auftreten. Die erste Klasse der Kosmogonien, die mythischen des Sanchoniathon S. 270—275, jene der zweiten Art bei Eudemos mit Zugrundlegung der babylonischen erklärt; die gemeinsame Idee von Bel als dem pneumatischen Princip, von der Mylitta oder Naturgöttin als der chaotischen Materie, Tauthe und Baau (das Tohu und Bohu der Genesis) in ihnen vorwaltend 275—286.

Bel als Welterhalter und Weltbeherrscher nach dem Gesetze (Thuro, Doto) der Harmonia (Chusarthus); die andern Götter regieren nach seinem Rathschlusse über die angewiesenen Länder und Völker 286—278. Diese Ideen aus den Bildern und Symbolen des Gottes erläutert das Bild des Hobal in der Kaaba; das von Taaut angefertigte „Symbol der Herrschaft" des Saturn 287—289. Die Saturnussäulen des altphönizischen Cultes. Der in mannichfach verschiedenen Formen vorkommende Name Chijun, Chon, Keiwan bezeichnet eine Säule, welche, mit Capital versehen und ohne eine Last zu tragen, den Gott als Träger der Welt- und Himmelsordnung bezeichnet. 289—293. Die Säule Jachin, die Himmelssäulen des Chon oder Herakles 293—296. Erklärung eines, von Apion beschriebenen, symbolischen Apparats angeblich im mosaischen Culte des Typhon-Saturnus. 296—299.

Die Vorstellungen vom El-Saturnus als einem heiligen und gerechten Wesen, Unrecht und Sünde verabscheuend, dessen Rache nur durch Hingabe des Liebsten und Theuersten gesühnt werden kann. Die Menschenopfer, welche ihm in der Eigenschaft als Moloch dargebracht wurden. 299—304. Dreierlei Klassen derselben: alljährliche Reinigungsopfer an einem bestimmten Tage; — bei bevorstehenden großen Unternehmungen — Jungfrauenopfer bei Gründung einer Stadt — bei großen Unglücksfällen 301—303. Die alljährliche Gedächtnißfeier des Opfers von Saturns einzigem Sohne 303—305. Die Mythe vom umwickelten Betyl, den Saturn verschlingt 305—306.

Weitere Charakteristik der Idee des Gottes als eines heiligen und reinen Wesens. Blutsühnungen. Castrationen. Reinheit des Tempels und Makellosigkeit der Opfer. 306—307. Die Gegensätze in den Vorstellungen vom Saturn und der ihm zur Seite stehenden Mylitta. 307—309. Die astrologische Ansicht vom Planeten Saturn als Unglücksgestirn gewürdigt. 309—311. Geschichtliche Entwicklung der Ideen vom El Saturnus und sein Verhältniß zum hebräischen Jehova 312—321.

Neuntes Capitel.

Moloch und die ihm verwandten Feuergötter. S. 322—384.

Die Feuergottheiten der vorderasiatischen Völker gehören sämmtlich dem oberasiatischen Culte an 323—324. Der altisraelitische Moloch und der Stammgott der Ammoniter Malcham, Mileom ist historisch zu unterscheiden von dem Moloch, welchem seit der assyrischen Periode im Thale Hinnom geopfert wurde 324—325. Dieser Gott ist der gehörnte Milichos, der Kriegsgott der Numidier, welcher bei Diodor Dionysos' bei Virgil der Stifter des lybischen Feuerdienstes Jarbas, sonst Herakles heißt 325—327. Moloch ist das Opferfeuer, welches die Kinder verzehrt, auf Baals Höhen und Jehovas Altären 327—328 Der Durchgang durch das Molochfeuer, ein Verbrennen der geweihten Kinder, entbindet von den Schlacken des Körpers und vereinigt die Seele mit der Gottheit 328—330. Erläuterung dieser Vorstellung aus der Mythe vom Kinde des Malcander und der Astarte, welches durch Feuer des Körpers entbunden wird, aus der religiösen Ansicht bei den Kinderopfern, Feuerlustrationen und Selbstverbrennungen 329—330.

Andere Feuergötter der Semiten. Der Gott der Moabiter Camosch heißt mit anderm Namen Ariel, ein Wort, welches sonst den heiligen Feuerheerd bezeichnet; weit verbreitete Spuren dieses semitischen Gottesnamens 333—337. Die von den Edomitern und den benachbarten arabischen Stämmen verehrten Götter, von den Griechen Dionysos genannt, Urotol (Feuer Gottes), Dusares (Herr des Feuers), Sair, (Feuer), Thyondrites (Herr des Feuers). —

Der Feuerdienst seiner ältesten Heimath Chaldaea und Assyrien 339—340. Der Gott des Feuers heißt hier Azar, Asar, Sar-Azar, Nergal-Sar-Azar, Adar Adrammelech, die weibliche Göttin Azara, Namen, welche mit dem Culte nach Babylonien, nach Samarien (durch assyrische Colonisten), nach Byblus und auch nach Lydien und Kleinasien verpflanzt wurden 340—343.

In Carthago und in Tyrus hieß er Hhamman, Baal-Hhamman, wurde neben der Tanais oder Coelestis verehrt, ist einerlei mit Herakles oder dem mythischen Stifter des Feuerdienstes Usov, welcher die nach seinem Namen genannte, göttlich verehrte Smaragdsäule Hhamman im Heraklestempel zu Tyrus aufgestellt hat. 343—346. Die Säulen Hhammanim bei den alten Israeliten. 346. Kombination dieses Hhamman oder Chaman mit dem Apollo Chomaeus, Bel-Emath, der babylonischen Trias, mit dem Apollo Komaeus, welcher neben Vesta in Naukratis verehrt wurde, mit dem äthiopischen Choum und Emathion. 346—347. Zurückführung auch dieser Namen des Feuergottes auf die Heimath des Feuerdienstes, wo

bei den assyrisch-persischen und indoskythischen Völkerschaften Amanus und Tanais in den Pyretheen verehrt wurden 347—348.

Die Mythen vom Er, Zoroaster oder dem durch den Thierkreis fahrenden, auf einem Scheiterhaufen verbrannten Gott der Pamphylier, verglichen mit einer Fabel vom Cham oder Zoroaster, der durch das Feuer des Orion verbrannt und von den Persern als Gott verehrt sei; dieser Name des Herakles wird auch in Phönizien nachgewiesen, wo er Zohar, Zorus, Azorus hieß. Der mythische Zoroaster eine auch in Babylonien verehrte Gottheit. 349—353.

Die Cultusweisen, welche den Feuergottheiten der syrisch-phönizischen und assyrisch-chaldäischen Völkerschaften gemeinschaftlich waren. 1) Feuersäulen, nachgebildet in den Säulen von Stein 353—355. — 2) Die goldene Kapelle, mit den Heiligthümern des Gottes 355—358. 3) Gewisse theokratische Formen: a) die Idee vom Gotte als dem Könige seines Volkes 358—359. — b) das Priesterwesen im Zusammenhange mit dem Feuerculte. 359—361. — c) Priesterliche Abzeichen, wodurch der dem Moloch Geweihte als Eigenthum der Gottheit bezeichnet wurde. Die Haarschur zu Ehren des Saturn oder Dionysus 361—362. Die Beschneidung 362—363. — d) Die Weihung der menschlichen Erstgeburt zum Opfer oder zum Priesterdienst. 363.

Weitere Darstellung der Vorstellungen vom Moloch. Im Verhältniß zu den übrigen Licht- und Feuergöttern ist er nicht das Feuer blos als das heilige, reinigende Element, sondern die zerstörende Feuerflamme, deren Symbol die Säule von Stein ist 363—364; sein Stern der Feuerplanet Mars 364—365. Er wird zum Typhon, von den Israeliten in dieser Eigenschaft schon in Aegypten verehrt. — Die Eselsopfer, — rothe Rinder, — der Bock des Azazel, dessen Name mit dem Aziz in Edessa, dem solarischen Mars, mit dem Azael in Damask verglichen wird 365—371. —

Die Identität des Dionysos, dem in älterer Zeit in Griechenland, da wo phönizischer Einfluß Statt fand, gleichfalls Menschen geopfert wurden 371—373. Die Stiersymbolik des Moloch und der ihm beigesellten Melechet. 373—384.

Conjunction mit der Mylitta oder Venus, mit der er gemeinschaftlich und zwar durch Unzucht verehrt wurde, 382—384.

Zehntes Capitel.

Baal und Herakles als Moloch S. 385—414.

Die Idee des Herakles. Die mythische Vorstellung von ihm als Sonnengott schon in Hirams Zeit, der zuerst das Fest der Auferweckung

durch Iolaus im Wintersolstitium feiern ließ, dann in der Ansicht der israelitischen Baalsdiener nachgewiesen 385—387. Unterschied der beiden tyrischen Gottheiten, welche Herakles genannt werden. 387—388. Der vorzugsweise sogenannte Herakles ist die mythische Manifestation des höchsten Gottes, welche zuerst in ihrer mythischen Fassung von dem ungleichartigen Brüderpaar Usov, dem Feuergott Mars (Moloch oder Hammon) und Hypsuranios (Saturn, Chon), den beiden Personifikationen der zwei verschiedenen Seiten in seinem Begriff nachgewiesen wird 393—399. Dieselbe Idee im Culte zu Tyrus und anderswo sich ausdrückend 399—400.

Entwicklung der Idee des Herakles und Baal als Moloch Mars, oder als zerstörendes Princip.

Er wird als Mars bezeichnet, Moloch, Baal-Moloch genannt 400—401., und als Moloch auch verehrt: 1) Der Feuercult 401—402—; 2) die Conjunction mit der Melechet, Tarais oder weiblichen Feuergöttin 402—403. — 3) gleiche Cultusweise beider a) Die Blutsühnungen 403.— b) Jungfräulichkeit der Priester und Priesterinnen 403—404. — c) die gleichen Opfer: α) Hunde 404—406. — β) wilde Thiere, besonders Hirschkühe als stellvertretende Sühnopfer 406—408. — γ) Menschenopfer 408—409.

Der tyrische Herakles als solarischer Moloch 409—413, der punische und altkanaanitische als Saturnus-Moloch 413—414.

Elftes Kapitel.

Herakles als Chon oder Bel-Saturn. S. 416—450.

Die zweite Hauptseite in dem Begriffe des Herakles, wonach er das erhaltende Princip oder Chon, Saturnus ist.

Vorläufige Untersuchung über den lybischen und ägyptischen Herakles, welcher der altphönizische ist 415—417. Die phönizischen Namen, Chom, Sem. 417. Makar, Makeris. So wird der lybische und ägyptische Herakles genannt, der aber auch von Phönizien und Cypern an überall sich im Mittelmeer nachweisen läßt 417—420. Erklärung dieses Namens, welcher von der Harpe des Saturn entlehnt ist 421—425. Ein vierter Name, auch des Saturn, Chon, Gigon, (Chijon) als Bezeichnung des ägyptischen Herakles erscheint auf numidischen Inschriften als Baal-Chon 425—427. Vergleichung dieses numidischen Makar und Chon mit den als ein Wesen neben einander verehrten Moloch und Chijun bei den Israeliten. 427—428.

Herakles, der Vertreter des alten Bel oder Saturn, dem er auch nach Namen und Idee als wohlordnendes und erhaltendes Princip gleichkömmt 427—428. Die Mythen von seinen Kämpfen für Erhaltung der Weltordnung im Dienste des höchsten Gottes 429. Als Kampfhel-

den bezeichnen ihn die Namen Archal (Ar obsiegt), Israel (Gotteskämpfer), Jarubbaal, Jaribolus (Baal siegt) 430—434. Er besiegt die Unholde durch seine Weisheit, welche ihm, dem Akmon, oder Philosophos Tyrios, personificirt als Athene und Hermes, im Kampfe zur Seite stehn und, wie sonst dem Saturn, die Waffen überliefern 434—434. Aehnliches Verhältniß des Jubal und Aesculap 434. Der befreundete Jubal und der feindliche Typhon. 434—435. Die typhonischen Gestirne: die beiden Hunde, die Hydra, der Krebs, der nemäische Löwe bewältigt. 436—438. Ob die Kämpfe ursprünglich auf den Thierkreis sich bezogen? 439—440. Fernere Mythen von der Besiegung typhonischer Wesen: der erymanthische Eber, Antaeus 440—441; die ihm feindselige Mondgöttinn, der Gegensatz zum Typhon 441—443. Der Kampf mit dem Tode, Muth, die Gärten der Hesperiden 442—443. Rückblick auf diesen hellenisirten Mythenkreis. Spätere Bekanntschaft der Griechen mit der Idee des phönizischen Herakles, auch als Sonnenhelden. In wie fern er als solcher Sonnengott war? 443—444.

Fernere Parallele des Herakles mit dem Belitan. Gott der Zeit 445—447, Ordner der Jahreszeiten, Regenspender; Beförderer der Fruchtbarkeit; Gottheit des Ackerbaues und der Obstbaumzucht 447—450.

Zwölftes Capitel.

Herakles als Sandan S. 451—498.

In Folge der Verschmelzung des oberasiatischen Molochdienstes mit dem syrischen Mylittenculte wird Herakles, der Sohn des Libanon, wie sonst Adonis, durch Unzucht verehrt 451—453. Daher die weit verbreitete Sitte, daß die Frauen beim Culte des Herakles, Männer die Mylitta durch Kleidertausch nachahmen. 453—458.

In dieser Eigenschaft heißt er Sandan, Sandon, Sandakes, Sandokes bei den Assyrern, Persern (vgl. noch die übersehene St. Her. VII. 195), Lydiern, Cilicern, Kappadociern und Phöniziern, und ist dann unter verschiedenen andern mythischen Namen ein Held im Weibergewande 458—461. Dieser Sandan ist der assyrische Mars und Kriegsgott, neben der Tanais verehrt, der große Sardanapal genannt 461—468. Bei den Griechen der fabelhafte Ninus-Ninyas neben der Göttinn Semiramis 468—470, der Jäger und Feuergott Nimrod-Orion. 470—474. Commodus als Sandan den assyrischen Thierjäger im Purpurkleide nachahmend 474—475. Der lydische Name desselben Kandaules in Beziehung auf Orion 474—477. Commodus als Sandan den Beinamen Apalä führend; Erklärung des Wortes Sardan-Apal 477—479. Parallelen und Vergleichungen zwischen Herakles und Orion 479—480.

Der assyrische und lydische Mythenkreis vom Sandan und den entsprechenden Namen Sardanapal, Ninus-Ninyas und Semiramis aus den Gebräuchen bei den Sakäen oder dem zu Ehren des Sandan und der Tanais gefeierten Hüttenfeste erklärt. Die verschiedenen Nachrichten über dieses in ganz Asien gefeierte Fest 480—483. Parallelen zu diesem Hüttenfeste 483—486. Der Festkönig, ein zum Tode verurtheilter Sklave, hieß Zogan, von dem Purpurkleide Zoga; der andere gleichbedeutende Name des Kleides Kotte mit Kotys, Kottyto und dem phrygischen Sardanapal Andro-Kottes, Sandro-Kottos kombinirt. 486—489. Der Name Sandan und Sandrokottus erklärt 489—490. Der fünftägige Festkönig unter den Frauen des königlichen Harems repräsentirt den Sardan oder Sardanapal 490—492. Die Festkönigin, eine Sklavinn des Harems, wird in der Mythe die Sklavinn Semiramis und Amphole 492—493. Beschreibung eines solchen Sakäenfestes beim Propheten Ezechiel 493—496. Der Zogan wird beim Schlusse des Festes als Sandan verbrannt 496—497. Das Fest beim Aufgange des Orion gefeiert. 497—498.

Dreizehntes Capitel.

Die Ophionen. S. 499—538.

Sie personifiziren den Κόσμος nach verschiedenen Gesichtspunkten und vereinigen in ihrem Begriff die Vorstellung der Intelligenz, weshalb sie Verfasser der heiligen Bücher sind. 499.

Taaut der mythische Thoyt oder Hermes ist der Κόσμος oder οὐρανός, ein Symbol eine kreisförmig gewundene Schlange, was auch sein Name bedeutet 500—501. Er wird als οὐρανός neben Gè verehrt. 501. Zusammenhang mit der Idee der Weisheit und Intelligenz, die er personifizirt. 502.

Der Agathodaemon, eine lebendige Schlange, entsprechend dem ägyptischen Kneph. 502. Verhältniß zum Kakodämon Typhon und zum Taaut 503—504. Phönizisch heißt er Surmobel, die Belsschlange, welche sich zum Bel verhält, wie Kneph zum Amor und die Schlange mit dem Sperberkopf als höchster Gott der assyrisch-persischen Religion. 505—507.

Thuro oder Doto, beigenannt Chusarthis oder Harmonia 507—508. Der Halsband der Harmonia, ein Schlangenreif, ihr Gewand ein Symbol des Κόσμος, in phönizischen Tempeln zu Gabala und Amathus; die griechischen Mythen von denselben sind phönizischen Ursprungs 509—512. Das Verhältniß der Thuro als des personificirten Gesetzes der Weltordnung zum Kosmokrator Saturn und zur Venus, mit der sie in Conjunction verehrt wurde. 512—513.

Kadmus oder Kadmiel. Weitere Untersuchung über Harmonia in Verbindung mit Kadmos, der in phönizischen Mythen an die Stelle des Ta-

aut, des griechischen Hermes tritt. 513—515. Die Flucht des Kadmus und der Harmonia, die Schlangenmetamorphose, das Fest der Vermählung im Agenorium zu Tyrus. 515—516. Kadmus, phönizisch Kadmon, heißt der Alte, ist der γέρων Ὄφιων, „die alte Schlange." 516—518. Kadmus, Ophion und die Schlangen Buchstabenerfinder 518—519. Kadmus, Städtegründer und Kolonieenführer 519—520. Der Name Kadmiel bezeichnet sein Verhältniß als Hermes oder Taaut zum El oder Saturn. 520—522.

Der Kakodämon Typhon im Gegensatz zu den andern Ophionen. Sein phönizischer Name 522—523; sein ihm heiliger Fluß Axius, Orontes, Ophites, 523. Die Idee desselben in den griechischen und ägyptischen Mythen, welche phönizischer Herkunft sind. 523—525. Verhältniß zum Saturn der Phönizier. 525.

Esmun, der ächte Kabir auch Tat, der Schlangenträger Aesculap, ist der, die Planetenbahnen umschließende, Fixsternhimmel, 528—529. Vergleichungen mit dem entsprechenden ägyptischen, babylonischen und persischen Gotte 529—530. Die Mythe von ihm als schönem Jüngling und Sohn einer der 7 Titaniden, welche der Polarstern ist 530—532. Verhältniß zur Göttermutter 532—533. — Heilgott, Verhältniß zum Helios 533—534. Der Löwentragende Aeskulap in Askalon 534—535. Vergleichung der phönizischen Schlangengötter mit Sarapis, welcher nach Namen und Herkunft eine assyrisch-chaldäische Gottheit ist. 535.

Iolaus, fälschlich für einen in Carthago verehrten Heros gehalten, identisch mit Esmun, heißt phönizisch Iubal, Iol, unter welchem Namen ihn auch die Mauren verehrten. Erklärung dieses Namens. 536—538.

Vierzehntes Capitel.

Iao. 539—558.

Dieses mysteriöse Wesen der phönizischen Religion wird in einem von Cornelius Labeo commentirten Orakel des Apollo Clarius für Sol und Dionysos erklärt. Jablonsky's Ansicht mit Lobeck verworfen 539—540. Über mysteriöse Namen in den orientalischen Religionen. 540—541. Das Trigrammaton *IAΩ* von dem ältesten phönizischen Hierophanten angeblich erfunden 541. Iao, die Sonne in den vier Jahrzeiten in weiterer Bedeutung, in engerer, als „der zarte Iao", die herbstliche Sonne, ist Adonis. Begründung dieser Ansicht 541—545. Der Name in verschiedenen Formen in den Dionysien vorkommend; Deutung derselben 545—549. Eine dritte Klasse von Nachrichten über Iao als den mysteriösen Gott der Chaldäerlehre, Sabaoth, „die Sieben", der oft mit Jehova

Fünfzehntes Capitel.

men des letzten Namens 586—587. Als befruchtendes Element ist ihr das Wasser heilig 587—589, der Fisch als Symbol der, aus dem feuchten Elemente zeugenden Naturkraft 587—589, daher ferner die zeugungskräftigen Thiere, der Phallus 593. Der orientalische Name der Göttinn Tiratha bedeutet selbst Lingam, pudendum muliebre 593. Die verschiedenen Formen des Namens aus der abweichenden Aussprache erklärt 594—595. Weiteres über die Verehrung des Lingam in Syrien; die Circel Benot, Symbole der Mylitta 595—597. — Die syrische Göttinn ein Pantheon 597—599. Besonders in der Luna und der Venus als den der Zeugung aus dem Leben günstigen Gestirnen verehrt. 598—599. Im Gegensatz zum Saturn die Bona, misericors Dea (Anna). 599—600.

Sechszehntes Kapitel.

Die weiblichen Gottheiten mit siderischer Potenz. S. 601—650.

Verschiedene Modifikationen der Astarte. 601—602. Die Astarte der Zidonier 602—603. Gewöhnlicher Irrthum, daß die Aschera für Astarte, die karthagische Göttinn für die Mylitta zu halten sei 603—605. Unterscheidung zwischen der Astarte, welche als Luna und jener, welche vorzugsweise im Planeten Venus verehrt wurde 605—607.

Die karthagisch-zidonische Göttinn als numen virginale, die Feuergöttin Melechet, entsprechend der persischen Artemis, deren Namen Tanais sie führt 607—609.

Dido oder Elissa, keine historische Person, ist die Astarte als δαίμων Κοεχηδονίων 609—611. Ihre mythologische Umgebung der Vater Bel, die Schwester Anna, der Venus entsprechend, Jarbas, ihr Buhle, sonst Milichus und Dionysos genannt. Pygmalion in Cypern neben der Urania und in Gades, Sichaeus, neben ihr, wahrscheinlich als Memnon, verehrt; Aeneas ist Sandan-Herakles. Das Feuerfest der Göttinn 611—613. Tanais, Tanit anderer Name der karthagischen Göttinn. 615—616. Sie ist das numen patrium und die Kriegsgöttinn der Perser und alten Assyrer 618—621., entsprechend der karthagischen Göttinn als Luna, als jungfräuliches Wesen und Feuergöttinn 621—622. Gleichmäßige Ausbreitung ihres Cultes mit der Herrschaft der Assyrer 622—625. Die vielen abweichenden Namensformen 625—630. Ihr Cult in Babylonien und Kleinasien mit dem der Mylitta verschmolzen 630—631.

Die Semiramis, Astarte oder Urania von Askalon; sie ist nicht das Fischweib Derketo. 631—632. Ihre Tauben, ihr Charakter als Kriegsgöttinn der Philister — als Luna und Mannweib gedacht. Ihr Name Zerviha; die Verschmelzung ihres Cultes als Astarte mit dem der Tanais seit der assyrischen Periode 631—636.

Siebenzehntes Capitel.

Andere Gottheiten. S. 651—671.

Achtzehntes Capitel.

S. 672—690.

Erstes Capitel.

Verhältniß der Phönizier zu den übrigen semitischen Volksstämmen. Wichtigkeit ihrer Religion. Verbreitung derselben über die Küstenländer und Inseln des Mittelmeeres, 1) durch die Uebersiedelung phönizischer Stämme, 2) durch den Handelsverkehr.

Die an dem Küstenstriche Palästinas wohnenden Völkerschaften, welche wir, den Griechen folgend, mit dem jedoch vielfach verschieden gebrauchten Namen Phönizier zu benennen pflegen, gehörten zum semitischen Volksstamme, von dem in einer Zeit, die über den Anfang unserer Geschichte hinausreicht, theils über Syrien von Norden, theils über Arabien von Süden her, einzelne Horden allmählig eingewandert, und allem Anschein nach erst im Verlauf mehrer Jahrhunderte zu festen Wohnsitzen in Palästina gelangt waren. Von dem Landesnamen Canaan (d. i. Niederland, im Gegensatze zu Aram, Hochland) hießen sie Canaaniter, die nach den Angaben der mosaischen Bücher ein einziges, aber in viele Stämme getheiltes Volk waren, deren alle eine königliche Regierungsform hatten, in ummauerten Städten wohnten, zur Zeit der Invasion der Israeliten eine bedeutende Bevölkerung ausmachten, und, wie viele Gründe anzunehmen erlauben, schon damals einen für so alte Zeiten hohen Grad der Cultur erreicht hatten. Von den Israeliten, und schon vor dem Einfalle derselben durch ähnliche Nomadenzüge (vgl. Deut 2. Gen. 10, 18. 19. 14, 5), zum Theile aus ihren Wohnsitzen verdrängt, und in die anliegenden Länder und Inseln hinübergeworfen, wo der auf ihren Stammvater gelegte Fluch der Knechtschaft (Gen. 9, 26. 27.) in Erfüllung ging, zum Theile aber völlig aufgerieben, schwinden schon früh-

zeitig die meisten Stämme ganz aus der Geschichte, und von dem ganzen Volke blieben in Palästina nur die Canaaniter am Meere übrig, die sich unbesiegt und frei in ihren festen Städten und auf den kleinen Inseln an der Küste behaupteten.

Hier wohnte in dem Gebiete der Städte Zidon und Tyrus der angesehenste und mächtigste Stamm der Canaaniter, die Zidonier, die man, wenn einmal statt Canaaniter der Name Phönizier beibehalten werden soll, um aber auch manche durch ihn leicht veranlaßte Irrthümer zu vermeiden, zidonische Phönizier, ihre Nachbarn gegen Norden Syrophönizier, die gegen Süden philistäische Phönizier nennen könnte. Die Zidonier sind das berühmte Handelsvölkchen der alten Welt, welche, wie der Name andeutet, die alte gemeinsame Lebensweise der canaanitischen und aller semitischen Stämme frühzeitig verlassen und aus Nomaden Fischer, צדנים, geworden waren; ein Name, der dann auf die älteste Ansiedlung, Zidon, überging, zunächst aber nicht die Bewohner dieser Stadt, sondern den ganzen Stamm bezeichnet, der innerhalb des spätern Stadtgebietes von Tyrus und Zidon wohnte (vgl. Gen. 10, 15. I. Kön. 16, 31. mit Ioseph. Antiq. VIII. 13, 2.), und an ersterer Stelle, wegen seiner Macht und seines größern Ansehns der Erstgeborne, in der Völkerfamilie der Canaaniter heißt. So hoch hinauf auch unsere Nachrichten reichen, lernen wir phönizische Zidonier in dem bezeichneten Gebiete als ein Volk und unterschieden von den benachbarten Stämmen kennen. Ein König beherrschte in ältester Zeit das kleine Land, zuerst von Zidon (vgl. Richt. 1, 31. 3, 3. Jos. 11, 8. 19, 28), dann wahrscheinlich seit Hiram oder einem seiner nächsten Vorgänger von Tyrus aus (vgl. II. Sam. 5, 11. I. Kön. 5, 15. 20. II. Kön. 16, 31. Ioseph. Antiq. VIII. 13. 2. IX. 6. 5. Eupolemus bei Eusebius praep. evang. IX. 31.) bis später als Zidon von Tyrus zur Zeit des Salmanassars abgefallen war (Ioseph. Antiq. IX. 14. 3.) zuerst im Jeremia (25, 22. 27, 3.) und dann bei den Klassikern (Herod. VIII. 67. VII. 98. Arrian. II. 15. 16.) Könige beider Städte genannt werden. Und so war auch, so lange Tyrus mit Zidon nur ein Königthum bildete, eine Gottheit, die Astarte der Zidonier (I. Kön. 11, 5.), die Schutzgöttin des ganzen Stam-

mes, deren Cult nach den Colonien, wie nach Carthago, übertragen wurde. Ueber das Gebiet der Zidonier gegen Süden hinaus wohnten in alter Zeit nach Gen. 10, 19. keine Canaaniter, womit die Nachrichten der Profanschriftsteller übereinstimmen, welche die südlich liegenden Städte der Phönizier zum Theil als spätere Colonien derselben bezeichnen. Auch die Weise des Cultus ist hier weiter an der Küste hinauf und im Libanon schon eine andere, nämlich der lascive Adonis- und Mylittendienst, der in Syrien zu Hause ist, sich aber im Culte der zidonischen und karthagischen Götter nicht nachweisen läßt. Wir nennen deswegen die den Zidoniern nördlich an der Küste und im Gebirge wohnenden einzelnen Völker mit dem gemeinsamen Namen Syrophönizier, weil schon seit alter Zeit Völker von canaanitischer Abstammung mit den hier früher angesiedelten Syrern oder Aramäern sich vermischt hatten. Die Bibel erwähnt hier, dem Gebiete der phönizischen Zidonier zunächst, das Land der Gibliter (Jos. 13, 5.), die sie aber nicht zu den Canaanitern (Gen. 10, 16. ff. u. a. St.) zählt, und bei denen gleich schon der so berüchtigte Baaltiscult diese Unterscheidung rechtfertigt. Der Hauptort dieses Stammes, der nach dem Namen Gibli, d. i. Bergbewohner, vorzüglich seinen Sitz im Libanon hatte, war Gebal, bei den Griechen Byblus (vgl. Gesenius Thesaurus Tom. I. p. 258.), und wahrscheinlich gehörte dazu auch Berythus, bei Eusebius und Nonnus Beroe, beide Städte gleich berühmt durch ein hohes Alter, durch viele Mythen, die aus Sanchoniathon, Nonnus, Plutarch und Lucian bekannt sind, und schon frühzeitig von Königen beherrscht, von denen aus alter Zeit Abibal in Berythus und der mythische Cinyras in Byblus erwähnt werden. Die übrigen phönizischen Städte weiter gegen Norden waren entweder Coloniestädte der Zidonier: Arvad (Strabo XVI. 2. 361.), Botrys (Ioseph. Antiq. VIII. 13. 2), Tripolis (Strabo l. c. 363.) werden als solche bezeichnet; oder standen doch, wie ein Theil der syrophönizischen Stämme im Libanon und die Gibliter, unter ihrer Botmäßigkeit (vgl. I. Kön. 5, 32. Ezech. 27, 9.). Dagegen waren die südlichen Nachbarn der phönizischen Zidonier, die Philister oder Chreter, nie, so viel alle Nachrichten des biblischen und klassischen Alterthums

ergeben, von ihnen abhängig, ein freies kriegerisches Volk, den Hebräern besonders in der Richterzeit und gleichzeitig (nach Iustin. XVIII. 3.) selbst den Zidoniern furchtbar, und auch dadurch von ihnen so wie von den Syrophöniziern unterschieden, daß die Nationalgöttinn (vgl. Richt. 16, 23. I. Sam. 6, 2. ff.) als Dagon oder in Fischgestalt verehrt wurde. Seitdem sie, aber erst in nachmosaischer Zeit, ihr Gebiet פלשת, welches dem ganzen Lande den Namen Palästina gab, eingenommen hatten, erscheinen sie als ein einziger eng verbundener Volksstamm, von fünf Oberhäuptern סרנים beherrscht, die in den Städten Gat, Ekron, Askalon, Asdod, Gaza ihren Sitz hatten. In früherer Zeit werden wir sie gleich weiter als ein Wandervolk kennen lernen, wodurch sie, aber wohl nur im Auslande, den Namen פלשתים, von פלש, äthiopisch falasa, wandern, erhielten, denn sie heißen außerdem noch im A. T. כרתים, und dies mag, da jener Name ihnen erst später gegeben werden konnte, der ältere und einheimische gewesen sein.

Diese an der palästinensischen Küste angesiedelten, der Vertilgung und Auflösung entgangenen Ueberreste eines ehmals großen und mächtigen Volkes sind nur ein Theil, nur vereinzelte Zweige eines Volksstammes, von dem der kanaanitische, dem sie entsproßten, gleichsam ein früh verdorrter Ast war, des sogenannten semitischen, der von Alters her in Vorderasien, von den Ufern des Tigris bis ins Innere von Kleinasien, vom persischen Meerbusen bis an das Gestade des Mittelmeeres seine anfänglich noch nicht festen Wohnsitze hatte, aber, wenn man nach der gemeinsamen, dialektisch nur verschiedenen Sprache, nach der anfänglichen nomadischen Lebensweise der Semiten urtheilen darf, einst auf einem kleinern Gebiete zusammen wohnte. Die Sage giebt die Küste des erythräischen Meeres bei Babel dafür aus. Hier wohnte nach den heiligen Büchern der Babylonier noch vor dem Thurmbau durch die Giganten eine Menge allerlei Völker, denen der dem erythräischen Meere entsteigende Oannes die Anweisung zu einem gesitteten Leben gab (Berosus p. 48.); vom erythräischen Meere her stammten nach eigener Angabe die Phönizier (Herod. VII. 89. I. 1), und es leidet keinen gegründeten Zweifel, daß diese seit Herodot oft wieder-

holte Sage nach jener der Babylonier und gleichfalls der Hebräer (Gen. 11, 1. ff.) näher bestimmt werden muß.

Da diese durch das Band einer gemeinsamen Abstammung und einer gleichen Sprache so eng verbundenen Volksstämme der Semiten außerdem noch von den ältesten Zeiten an einen regen Verkehr mit einander unterhielten, so ist es nicht zu verwundern, daß auch die Vorstellungen von den Göttern und deren Verehrungsweise bei den einzelnen Völkerschaften überall wesentlich dieselben waren. Diejenigen Gottheiten, welche an den Küsten des Mittelmeeres und überall wohin ihr Cult weiterhin verpflanzt war, die höchste Verehrung genossen, erscheinen mit denselben Namen und ähnlichen Begriffen auch an den Ufern des Euphrats. Wie auch der Baal in Babel, Tyrus, Carthago, Gades, und die den Phöniziern wie Babyloniern gemeinsame Astarte nach andern Lokalitäten und je nach der verschiedenen Stufe geistiger und religiöser Bildung der sie verehrenden Völker sich im Einzelnen anders gestalten mochten: die Grundideen von den Gottheiten und die des ganzen religiösen Systems finden sich überall in gleicher Weise vor; und so lange diese Völker ihre nationale Selbstständigkeit bewahrten, ja so lange das Heidenthum unter ihnen bestand, dauerte auch unter ihnen wesentlich derselbe Glaube, dieselbe Weise der Gottesverehrung, und dieselben Schutzgötter, denen die Erbauer von Zidon und Tyrus ihre Städte geweiht hatten, blieben es unter demselben Namen mehr als anderthalb tausend Jahre nachher, als schon die Sprache der Phönizier lange erloschen war.

Wenn nun die Religion eines Volkes von so alter Bildung und von so bedeutendem Einfluß auf die gesammte Cultur der alten Welt wie die Semiten das wissenschaftliche Interesse überhaupt im hohen Grade in Anspruch nimmt, so eignet sich die Auffassungsweise der semitischen Gottheiten bei den Phöniziern vor jener bei den verwandten Stämmen vorzugsweise zu einer besondern Behandlung, weil die Quellen verhältnißmäßig noch am reichlichsten fließen. Sie spricht eine solche auch am meisten an, erstens, weil die Phönizier, insbesondere die zidonischen die gebildetsten von allen semitischen Stämmen waren, zweitens, weil kein Volk des Alterthums überhaupt so tief und nachhaltend

auf die Cultur der alten Welt eingewirkt hat. Wenn sie auch vielleicht den erstern Vorzug mit den alten Babyloniern theilen sollten, und sich über die Bildung der in der Mitte zwischen semitischen und indopersischen Völkern stehenden Assyrer aus Mangel an Quellen kein sicheres Urtheil bilden läßt, bis erst die in dem Schutthaufen des alten Ninus noch vergrabenen Denkmäler hier vielleicht den Mittelpunkt altasiatischer Cultur entdecken lassen, von dem aus auch der religiöse Ideenverkehr zu den Medopersern, den Lydiern und Kleinasiaten einer, und zu den Semiten anderer Seits seine Richtung nahm: so kömmt doch den Phöniziern jedenfalls der Ruhm zu, nicht nur im höchsten Alterthum schon eine bedeutende Stufe der Bildung erreicht, sondern auch länger als alle ihnen anverwandten Völker behauptet zu haben. Als auf der Stätte des gewaltigen Ninus nur noch ein Schutthaufe mit dem berghohen Grabmal des großen Sardanapal den vorüberziehenden Karawanen der Wüste zum Wegweiser diente (**Athenaeus. lib. XII. p. 529.**); als längst Babel „eine große Oede die große Stadt" war (**Strabo XVI. 1. p. 336.**), wetteiferten noch die Phönizier fast ein halbes Jahrtausend nicht nur in Kunstfertigkeiten, sondern auch in Wissenschaften mit den gebildetsten Völkern. In den phönizischen Städten blühten bis in die spätern Zeiten des römischen Reichs philosophische Schulen (vgl. **Strabo l. c. p. 367.**), aus denen nicht selten Schriftsteller hervorgingen, die der Philosophie und Theologie eine neue Richtung gaben. Thales und Zeno waren phönizischer Herkunft, ersterer wenigstens seiner Mutter nach, letzterer ein Chittäer; Antipater, Meleager, Apollonius jun., Heraclit, Marinus, Paulus, Porphyrius, Marinus waren aus Tyrus; Diodotus, Boethus, Zeno jun., Dionysius aus Zidon; Lupercus, Taurus, Mnaseas, Lysanias aus Berythus; Aspasius, Philo Herennius aus Byblus. Was man auch von Urweisen der Phönizier Ochus und Mochus oder Moschus, welche Probleme der griechischen Philosophie behandelt haben sollen, von dem Alter ihrer Religionsschriften halten möge, die nach ihrem Vorgeben Hierologen durch Commentare erläutert hatten, welche so alt wie die Stammväter des phönizischen Volks selbst waren (**Sanchon. p. 40. Orelli**); so ist wenigstens ein Rühmen auf

große Weisheit bei ihnen uralt, denn schon im A. T. kommen die Tyrier und Byblier in dieser Weise vor (Zach. 9, 2. Ezech. 28, 4 ff.). Besonders rühmten sie ihre Einsicht in religiöse Dinge vor den Griechen. Hat doch Apollo selbst dies in dem Orakel: *Πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν* bei Iulian. orat. VII. p. 220. bezeugt. Julian stimmt bewundernd ein (Orat. V. p. 134.). Und so preisen vom herumziehenden Kaufmann (Pausan. VII. 23. 6.) bis auf den atheistischen Philosophen Philo Herennius, der in seinem Sanchoniathon den Satz durchführt, daß die Griechen ihre Götterlehre erst von den Phöniziern empfangen haben, sie auf Kosten der Griechen ihre ältere und tiefere Einsicht in die Theologie, worin ihnen wenigstens die Neuplatoniker Recht gaben, deren Theosophie, wie bei Julian und Jamblichus, von ihnen zum Theile erborgt ist.

Dieser Ruhmredigkeit der Phönizier das Wort zu führen, und mit Philo die religiösen Ideen bei den Griechen und andern Völkern aus Phönizien erst herkommen zu lassen, wird schwerlich Jemand übernehmen mögen. Die eigenen Aussagen der Phönizier und anderer in solchen Sachen einseitig oder partheiisch urtheilender alter Schriftsteller haben an sich ebensowenig Werth, als die ähnlichen patriotischen Anmaßungen anderer Völker, z. B. der Aegypter, daß die Götter erst von ihrem Lande aus nach Griechenland gekommen seien (Herod. II. 50.), oder der Juden, welche die Lehrer des Pythagoras (Origenes contra Celsum lib. I. pag. 13.) und Aristoteles (Clemens Alexandr. strom. I. 15. pag. 358.) gewesen sein, und die Griechen nach Eupolemus die Grammatik, die Phönizier und Griechen die Buchstabenschrift gelehrt haben wollen (Cyrillus contra Iulian. pag. 231.). Wenn man aber die vielen Elemente phönizischer Religion schon in alter Zeit bei andern Völkern wahrnimmt, und sich in der Geschichte zeigt, daß zwischen ihnen und dem Lande der Phönizier von Alters her ein enger Zusammenhang Statt fand, so modifizirt sich das Urtheil über die Phönizier ganz anders, wie über das Vorgeben der mit ihnen in gleicher Hinsicht concurrirenden Juden und Aegypter, und es stellt sich als unzweifelhafte Gewißeit die Thatsache heraus, daß kein

asiatisches Volk auf die religiösen Ideen anderer Völker so bedeutsamen Einfluß ausgeübt hat, als die Phönizier.

Die Länder, mit denen sie vorzüglich in Verbindung standen, waren die Küstengegenden und Inseln des Mittelmeeres; vor allen Aegypten, Libyen; in Kleinasien: Cilicien, Lycien, Carien und Lydien; die größern Inseln: Cypern, Rhodus, Creta; und die Küsten Griechenlands. Die Art und Weise aber, wie eine Verpflanzung phönizischer Gottheiten und religiöser Vorstellungen geschah, war in alter Zeit Uebersiedelung phönizischer Stämme, später Handelsverkehr der phönizischen Zidonier. Wir wollen beide Punkte mit möglicher Kürze erörtern, und zuförderst nur noch den Einfluß ihrer Religion auf ihre nächsten Nachbarn, die Hebräer, bezeichnen.

Die Aneignung der Religion und des Cultus der Landesgottheiten Palästinas von Seiten der Hebräer war eine Folge ihrer Einwanderung und ihrer engen Verbindung mit den Landesbewohnern, unter und neben denen sie ihre Wohnsitze genommen hatten. Schon in der ältesten Zeit, als die Scheidewänd zwischen Monotheismus und Polytheismus noch nicht so schroff war, als noch der El Eljon des Königs und Priesters von Salem für den Hebräergott galt, opferten die Stammväter des hebräischen Volks an den Cultusstätten der Canaaniter, wo ein heiliger Baum (Gen. 13, 18. 21, 33.) oder Berg (Gen. 22, 2.), eine Quelle (Gen. 21, 27 ff.) oder Betyl (Gen. 18, 18.) sich befand, und hier waren noch lange nachher die beiden Völkern gemeinsamen heiligen Oerter, z. B. die große Höhe in Gibeon oder Gibea (II. Sam. 21, 4. ff. I. Kön. 3, 4.), der Morijah der Jebusiter oder auch die Berge Carmel und Thabor (vgl. w. u.) Nach Aegypten verpflanzt, lernten sie von einem hier angesiedelten phönizischen Stamme den Cult des Moloch und Chijun (Mars und Saturn) kennen (Amos. 5, 26.), den sie, mit dem Jehovadienste verschmolzen, noch in Palästina lange beibehielten, ungeachtet des mosaischen Gesetzes, welches die rohesten Formen dieses Naturdienstes verpönte (vgl. Levit. 18, 21.); andere aber auch, wie die von der Erstgeburt und der Beschneidung, mit weiser Nachgiebigkeit (vgl. Matth. 19, 8.) unter Modifikationen aufnahm; daher aber auch statt eines phönizischen

Moloch nun von dem an diesem Dienst gewöhnten rohen Haufen um so leichter ein Jehova-Moloch mit Menschen- und besonders Jungfrauen- und Kinderopfern verehrt und gesühnt werden konnte. In Palästina angesiedelt, traten die Israeliten allmählich mit den übrig gebliebenen Canaanitern in religiöse Gemeinschaft, huldigten dem Baal, der Aschera und der Astarte (Richt. 2, 11. 3, 7.), oder auch nahmen sie den Cult der benachbarten Stämme an, unter denen (Richt. 10, 6.) auch die Zidonier genannt werden. Später führte Salomo, vielleicht in Folge des mit seinem Freunde Hiram abgeschlossenen Bundes, den Dienst der zidonischen Astarte in Jerusalem ein (I. Kön. 11, 5.), und erst Josia räumte die Opferstätte weg (II. Kön. 23, 13). In Folge einer Verbindung des samaritischen Königs Ahab mit der Tochter Ithobaals, des Königs der Zidonier, riß nicht lange nachher zidonischer Cult zuerst im Reiche Israel, darauf, ebenfalls durch Verschwägerung zunächst veranlaßt, auch in Juda ein (I. Kön. 16, 31. II. Kön. 8, 27), und machte sich in beiden Staaten durch blutige Verfolgungen der Jehovadiener als Staatsreligion geltend; wie noch später in Antiochus Epiphanes Zeit mit solchem, auch der karthagischen Religion eigenthümlichen Fanatismus der Dienst des tyrisch-antiocheniſchen Herakles in Jerusalem eingeführt wurde. Seit der Einführung des phönizischen Cultes unter Ahab konnte er, nach so vieljähriger Dauer der Regentschaft seines Hauses, ungeachtet der blutigen Reactionen in beiden Reichen (II. Kön. 10, 11. 11, 18.) nicht mehr völlig ausgerottet werden, und dauerte, namentlich in dem größern Reich, unter merkwürdiger Theokrasie bis zum Exile fort; denn Jehova, hier (ein anderer Adonis-Osiris-Aion) schon früher als Moloch-Apis verehrt, wurde nun außerdem noch Baal, dem man die weibliche Naturgöttin Aschera als πάρεδρος beigesellte. So viel hier nur im Allgemeinen, um den Einfluß der phönizischen Religion auf jene der Hebräer als von den ältesten Zeiten her bedeutsam nachgewiesen zu haben; im Einzelnen w. u.

Wir wenden uns nach Westen. Wenn dem Oriente ein Einfluß auf die Entwickelung der Künste, Wissenschaften und religiösen Ideen der westlichen Völker zugestanden werden muß,

so ist es auch über jeden Zweifel gewiß, daß vorzüglich Phönizier in dieser Beziehung Vermittler zwischen Orient und Occident waren. Andere früh gebildete Völker des Orients, die Babylonier, die Syrer, die Aegypter konnten vermöge ihrer abgeschlossenen Lage und ihrer Beschränktheit auf die Heimath nie einen bedeutenden Einfluß auf die westlichen Länder erlangen. Keines der genannten Völker konnte, durch gewaltsame Erschütterungen aus seinen heimathlichen Sitzen verdrängt, auf den Inseln und Küsten im Westen eine Zufluchtsstätte suchen, da keines ein seefahrendes Volk war und auch nach allen Seiten hin zu Lande der Weg zu einer andern Heimath offen stand; keines von ihnen trat auch jemals auf andere Weise, z. B. durch Handelsverkehr, mit dem Westen in überseeische Verbindung. Nur bei den Phöniziern war beides schon von alter, vorhistorischer Zeit her der Fall. In einer Zeit, aus der meist nur noch dunkle Sagen und wenige historische Nachrichten bis auf uns herüberreichen, war Palästina ein Sammelplatz von Völkern, die aus dem Süden von Arabien, aus dem Norden von Syrien und dem höhern Asien her, hier zusammentrafen, und die Anwohner am Meere an die anliegenden Küsten und Inseln oder auch weiter zu Lande nach Kleinasien, Aegypten und Libyen verdrängten. Dies ist nicht Vermuthung, sondern vielfach bewährte historische Thatsache. Cypern wurde sehr früh von Canaan aus bevölkert; nach Aegypten drangen erobernd die nächst anwohnenden Hirtenstämme Palästinas; Creta wurde nach biblischen Nachrichten von den Chreten oder Philistern in Besitz genommen; Libyen lange vor den ersten Anlagen zidonischer Kaufleute von einem semitischen Stamme besetzt; und da in so alter Zeit ein freiwilliges Verlassen der Heimath ganz ungedenkbar ist, so ergiebt sich von selbst, daß solche Uebersiedelungen einzelner Stämme durch Wanderungen anderer veranlaßt waren, wie die älteste Geschichte Palästinas sie kennt. Wir wollen hier nicht in eine Untersuchung über die Wohnsitze der einzelnen canaanitischen Stämme eingehen, die das Resultat liefern würde, daß einige aus ihren ältern Sitzen von Süden nach Norden verdrängt worden waren, andere je nach verschiedenen Abtheilungen in ganz entlegenen Gegenden wohnten, die Namen anderer nur

noch in der Sage vorkommen, und verweisen nur auf die ausdrücklichen Angaben von ältern Bewohnern Canaans, als die in Moses Zeit dort befindlichen, von einer ältern Zerstreuung derselben, als jener durch die Israeliten, in den schon zu Anfang dieses Capitels citirten Stellen, auf die Einwanderungen der Stammväter des Volkes der Hebräer, der Ammoniter, Moabiter, Edomiter von Oberasien her, oder auf die Tradition von einem gleichzeitigen Zuge oberasiatischer Völker nach Palästina (Gen. 14, 1. ff.) Noch bis in die Zeit der Richter dauerten solche Wanderungen fort, wodurch ein Volksstamm den andern von seinem heimathlichen Boden gegen einen dritten forttrieb; und als kaum die Israeliten die Canaaniter aus dem Lande verdrängt oder aufgerieben, erschienen die Philister, deren fünf Seranim in den fünf Städten der Pentateuch noch nicht kennt, sondern einen König des ganzen Stammes mehr südlich in Gerar; dann die Amalekiter, die Midianiter, die „wie Heuschrecken" ganz Palästina bedeckten (Richt. 6, 15.), während ungefähr gleichzeitig syrische Völkerschaften von Norden her eine Zeitlang sich festsetzten. (Richt. 3, 8. 10). Bei so vielen und lang dauernden Erschütterungen Palästinas durch Völkerzüge, bald von Syrien, bald von Arabien oder über Aegypten her, ist es schon kaum zweifelhaft; daß einzelne am Meere wohnende Stämme an den Küstengegenden des Mittelmeeres sich eine neue Heimath aufgesucht hatten, andere von den hier angesiedelten Phöniziern, etwa wie die Libyophönizier, deren Hanno 30,000 an der Zahl an die Westküste Afrikas übersiedelte, in andere Gegenden verpflanzt worden waren. Die Angaben der heiligen Schrift und die der Profanschriftsteller geben dazu die ausdrückliche Bestätigung. Wenn nach jener Stelle des Thucydides die alten Bewohner der meisten Inseln von carischem und phönizischem Stamme waren (I. 8.), die noch vor dem trojanischen Kriege von den Hellenen überall verdrängt wurden, so weiß die Genesis in dem Segen Noes dasselbe, wie ich anderswo ausführlicher nachgewiesen habe (Zeitschrift für Theologie und Philosophie H. XVIII. S. 97—101. J. 1836). Es ergeben aber die einzelnen Nachrichten eine mehrfache Ausbreitung phönizischer Stämme nach den westlichen Gegenden hin, die sich in drei verschiedenen

Richtungen längs den Küsten und Inseln des Mittelmeeres verfolgen läßt. Ich hebe hier folgende Hauptpunkte hervor.

Die erste Hauptrichtung, in der mit der Verbreitung phönizischer Stämme auch der Cult ihrer Gottheiten weiter nach Westen hin vertragen wurde, geht längs den südlichen und westlichen Küsten Kleinasiens und den anliegenden Inseln, und läßt sich bis nach Thrazien hin verfolgen. Cypern, ein Zufluchtsort der Phönizier bei den Eroberungszügen der Assyrer und Babylonier (vgl. Jes. 23, 1.), empfieng mit den zahlreichen Kolonien auch den Cult der Aphrodite von den anliegenden Küsten. In Paphos war er nach der Priestersage von Phöniziern aus Philistäa, von Aschkalon, gestiftet (Herod. I. 105. Pausanias I. 14.); nach einer andern Sage hatte der Priesterkönig Cinyras, der Stifter des unzüchtigen Mylittendienstes in Byblos und im Libanon, auch die Tempel und Städte, wo er in Cypern herrschte, vom syrischen Phönizien her begründet. (vgl. w. u.). Als gegen die Zeit des trojanischen Krieges die Griechen über die Inseln und Küsten des Mittelmeeres sich ausbreiteten, und auch Cypern von ihnen besetzt ward (Herod. VII. 91. Strabo XIV. 6. p. 243), wo nach der Sage die Phönizier sich „vor Agamemnon" nach Amathus zurückgezogen hatten (Theopompus bei Photius Bibl. p. 120. Bekk.), konnte die Insel „ein Sohn Javans" (Gen. 10, 4.) genannt werden (vgl. Odyss. XVII. 443), bis Hiram sie wieder eroberte (Joseph. Antiq. VIII. 5, 3. Contra Apion. I. §. 18. vgl. Virgil. Aen. I. 642), vermischte sich der Götterdienst der Hellenen mit dem phönizischen, wie in Salamis, wo dem Zeus (Lactant. institut. I. 21.) und der attischen Agraulus Menschenopfer gebracht wurden (Porphyr. de abstin. lib. II. p. 198. Rhoer.); oder die Ankömmlinge eigneten sich den Cult der phönizischen Götter völlig an, wie in dem durch sie besetzten Paphos. (vgl. Strabo XIV. 6. p. 244.). Von Cypern aus, welches die Griechen schon frühzeitig des Handels wegen besuchten (Homer. Odyss. I. 184), verbreitete sich dann der phönizische Aphroditencult unter Vermittelung der hier angesiedelten Griechen um so leichter nach Westen hin; denn daß er vorzüglich von Cypern und nicht sowohl unmittelbar von Phönizien her nach Griechenland und weiterhin in die westlichen

Gegenden gelangt ist, erhellt ja schon aus dem Namen Cypra bei den Pelasgern, Κύπρις bei den Griechen, und daraus, daß von Alters her die Hauptstätten des cyprischen und nicht des phönizischen Aphroditencultes bei ihnen bekannt und von Dichtern gepriesen werden (Odyss. IX. 366. Hymn. in Ven. v. 60); und so finden sich auch ausdrückliche Zeugnisse, daß er dorther nach Aegypten kam. (Athen. XV. p. 676. Apollod. III. 14. 3). — Wie hier die Griechen selbst den Cult der Phönizier, den sie in den ältern Colonien derselben vorfanden, in ihr Vaterland zurücktrugen, so war es auch wohl mit Cilicien der Fall, wo Phönizier und Griechen schon in sehr alter Zeit zusammentrafen. Cilir war nach der Mythe Sohn des phönizischen Agenor, Bruders der Europa und des Cadmus, der sich in Cicilien niederließ. (Herod. VII. 92. Apollod. III. 1. 1.). Die Hauptstadt Tarsus war eine Kolonie der Arabier (Dio Chrysosth. orat. Tom. II. p. 20. Reiske.). Da aber außer dieser, gewiß ächt historischen Nachricht noch andere Colonialsagen von Tarsus vorkommen, wonach Assyrer, Sanherib nach Berosus, Sandan und Sardanapal nach der Mythe (s. w. u.) oder Archiver, Perseus oder Triptolemus, (Chron. Pasch. T. I. p. 71. Strabo XIV. 5. p. 228.) die Stadt gegründet hätten, und in Cilicien seit dem achten Jahrhundert wirklich Griechen und Assyrer zusammentrafen (vgl. Berosus p. 63. Richter. Hieronym. Comment. ad Amos. 1, 1.), so wird auch hier wie gewöhnlich bei den ältern Colonien der Griechen am Mittelmeere die Vermittelung nothwendig, daß zuerst Phönizier die Stadt, welche für eine der ältesten in der ganzen Welt ausgegeben wird (Nonnus Dionys. XLI. 85.), gegründet haben, die dann von den Assyrern erweitert (vgl. Berosus l. c. mit Arrian. II. 5.) und zuletzt von archivischen Colonisten in dauernden Besitz genommen wurde. Wie bedeutend aber in älterer Zeit der Einfluß von Phönizien her in Cilicien gewesen sein muß, ergiebt sich zur Genüge daraus, daß noch zu Ende der persischen Zeit, nach den zahlreichen phönizischen Münzen von Tarsus und andern cilicischen Städten (Gesenius Monumenta p. 270.) die phönizische Sprache hier geredet wurde, wo doch griechische Colonien längst das ganze Land besetzt hatten. Griechischer und

phönizischer Cult hat sich darum auch hier auf eben so seltsame Weise mit einander verschmolzen, wie in Cypern. Die Hauptgottheiten der Stadt Tarsus zählt Dio Chrysosthomus in seinen beiden Reden an die Tarsenser an zweien Stellen auf: Herakles, Perseus, Apollo, Athene, orat. XXXIII. T. I. p. 407. und: Perseus, Herakles, Apollo, orat. XXXIV. T. II. p. 1. Herakles, welcher, dieser Stellung nach, neben Perseus die erste Gottheit war, ist aber nicht der hellenische, sondern entspricht in jeder Hinsicht dem tyrischen Baal-Herakles oder Melkarth. Zuförderst ist er ebenso Baal-samim, den die Griechen in Tyrus den olympischen Zeus nennen (darüber weiter unten), und wird daher auf Münzen mit der Inschrift בעל תרז, Baal von Tars, auf einem Thron sitzend und mit dem Scepter in der Hand wie der griechische Olympier dargestellt. (Gesenius Mon. Tab. 36. Nro. A. B.). Er gilt ferner als Melkarth oder πολιοῦχος. Dio Chrysosthomus nennt ihn an der erstern Stelle den ἀρχηγὸς von Tarsus, und ἀρχηγέτης ist ja in der Melitensis I. griechische Uebersetzung von dem phönizischen מלקרת. Außerdem aber vereinigen sich mit ihm die assyrischen Vorstellungen vom Sandon oder Sardanapal, dem Herakles in Weibertracht, und es wurde ihm in dieser Eigenschaft alljährlich nach Dio l. c. ein Fest der πῦρα gehalten, wie es aber auch in Tyrus und Gades gefeiert wurde (s. w. u.). Ebenso eigenthümlich, halb hellenisch, halb phönizisch-assyrisch war der Cult der andern von Dio genannten Gottheiten. Perseus, der hier bestimmt der assyrische Gott ist (Herod. VI. 53.), wurde wahrscheinlich unter seinem Attribute, der Harpe, die auf Münzen von Tarsus aus Hadrians Zeit vorkömmt, verehrt (vgl. Eckhel sylloge Num. vet. Tab. V. n. 5. p. 47.), Apollo aber mit dem Dreizack dargestellt (Dio Chrysosthom. T. II. p. 1), und ein ihm heiliges Schwert unter Feierlichkeiten im Cydnus abgewaschen. (Plutarch. de def. orac. 41.); Athene endlich ist nach Berosus l. c. die assyrische Göttinn, deren Tempel Sanherib hier erbaute, die Tanais, Thanake oder Astarte, die ebenfalls wie in Tyrus und in Assyrien neben Sandon oder Sandakes auch in Cilicien verehrt wurde (Apollod. III. 14, 3. und überhaupt w. u.), aber in Tarsus bei den hier angesiedelten Archivern gewiß für die

Athene galt, wie sie ohne Zweifel aus einem phönizischen Gott mit dem Dreizack diesen Apollo machten, die Harpe eines andern, wahrscheinlich des Saturn, mit jener des archivischen Heroen für einerlei hielten und darum ihn, den Perseus, als Gott verehrten.

Solche Vermengung griechischer und phönizischer Religion, wie sie in Cilicien und in Cypern vorkömmt, mag zugleich zum Beispiel dienen, wie die Griechen in ihren neuen Colonien an den Küsten und Inseln im Mittelmeere, wo sie mit den Phöniziern zusammentrafen, und diese entweder verdrängten oder neben ihnen sich ansiedelten, den Cult der phönizischen Lokalgottheiten mit dem ihrer vaterländischen Götter zu vereinigen wußten; oder wie überhaupt sie, die überall ihre eignen Götter wieder zu finden meinten, und jene fremder Völker nach dem Namen nur der ihrigen zu benennen pflegten, die Götterlehre und Mythologie der Phönizier und anderer Völker sich angeeignet haben, um zugleich einen richtigen Maaßstab für ähnliche Fälle dieser Art zu besitzen, wie sie sich in andern ehemals phönizischen Colonien wiederholen, wo man so häufig gräzisirte phönizische Götter antrifft.

Fortsetzung.

Wenn sich hinsichtlich Ciliciens nicht mit Sicherheit bestimmen läßt, ob man die Ansiedlungen der Phönizier von dem Handel der Zidonier oder wahrscheinlich von einem hierher in alter Zeit verschlagenen canaanitischen Volksstamme, unter dem sich später handelnde Zidonier niederließen, herleiten soll, so tritt bestimmt der zweite Fall mit einem weiter westlich an der kleinasiatischen Küste wohnenden Volke ein, den Solymern. Sie redeten nach Choerilus (bei Josephus contra Apion. I. 22; über diese von Josephus falsch auf die Hierosolymitaner bezogene Stelle s. Bochart Canaan p. 362.) die phönizische Sprache; die Gegend ihrer Niederlassung hieß Phönizien (Plutarch. Alexander. cap. 17. Q. Smyrnaeus III. 243.); und auch ihr Cult war phönizisch; denn nach Plutarch (de def. orac. cap.

21.) verehrten sie am meisten den Saturn, der von dort, wie überall von den Küsten des Mittelmeeres, wo er in alter Zeit von Phöniziern verehrt war, sich wegbegeben hatte, wohin? wußten die Lycier bei Plutarch nicht zu sagen. Der ganze Stamm verschwindet nämlich schon frühzeitig ganz unter den benachbarten Völkern. Choerilus konnte sie wohl als Dichter unter die Armeen des Xerres aufnehmen, allein Herodot kennt sie in dieser Weise nicht, und hält sie für Milyer (I. 173.), andere für Pisidier oder Lycier (Plin. II. N. V. 27. Strabo XIV. 3. p. 217.), und das Richtigste ist, daß sie nach Eratosthenes (Plin. II. N. V. 30.) ganz aus Asien verschwunden sind, weil sie theils in den schweren Kämpfen mit den verbündeten Hellenen und Lyciern, wie Homer (Il. VI. 184. 204. vgl. Herod. I. 173.) andeutet, aufgerieben, theils mit den Milyern, Lyciern und Pisidiern schon in alter Zeit zusammengeschmolzen waren. Da sie bei Homer und Choerilus als ein mächtiges, kriegerisches Volk geschildert werden, so ist an eine zidonische Handelskolonie gewiß nicht zu denken, sondern anzunehmen, daß sie, aus Phönizien verdrängt, entweder über Cilicien oder zur See an der asiatischen Küste einen Zufluchtsort gesucht hatten, aber hier ein „Knecht Japhets" Gen. 9, 27. geworden waren. Die Herkunft und der Cult anderer kleinasiatischer Völker an diesem Theil der Küste liegt sehr im Dunkeln; indeß finden doch überall sich Spuren, die auf eine Verwandtschaft der Religion mit der phönizischen hindeuten, z. B. bei den Lyciern, deren Sarpedon (Sarphadan = Mar-Saveh?) die Griechen von Creta herkommen lassen, der aber in Lycien, in Cilicien und sonst als Apollo Sarpedonius, und so eine Diana Sarpedonia in Cilicien (Strabo XIV, 5. p. 233.) verehrt wurde, oder Bellerophontes, welcher, wie es scheint, der lycische Baal-jarob oder Jarob-baal war. Am unzweideutigsten tritt die Verwandtschaft bei der lydisch-phrygischen Religion hervor, deren Hauptgottheiten die Kybele mit Attes, die Tanais-Astarte, die feindlichen Brüder Adrastus und Agathon, der weibische Sandan neben der grausamen Omphale ganz in ähnlicher Weise bei den Phöniziern sich wieder finden, und außer dieser merkwürdigen Uebereinstimmung im Einzelnen, die sich bis auf die Mythen erstreckt, nähert sich der lydische Cult

bis auf den Mylittendienst und das Gallenwesen so auffallend dem phönizischen, oder vielleicht genauer gesagt, dem syrophönizischen, wie wir ihn in Byblus, am Libanon und weiter in Syrien kennen, daß nothwendig ein Zusammenhang zwischen beiden Völkern in alter Zeit anzunehmen ist. Nur wird man bei den Lydiern und andern im Innern von Kleinasien wohnenden Völkern diese Verwandtschaft nicht erst von den Küsten Palästinas, sondern von einem Zusammenhange mit den Semiten überhaupt herzuleiten haben, zu denen nach der Völkertafel der Genesis die Lydier (10, 22.) gehörten, die darum den Bel als den Urahn aller semitischen Königshäuser mit jenen gemeinschaftlich hatten. (Herod. I, 7). Jedoch scheint auch zwischen Palästina und Lydien unmittelbar ein Völkerverkehr Statt gefunden zu haben. Die lydischen Sagen wissen von einer Erbauung Askalons durch Askalos (**Xanthus** und **Nicol. Damascenus** bei **Steph. B. de urb.** *Ασκάλων*), von einem Siege des Mopsus über die Atergatis zu Askalon, die dieser räthselhafte, kleinasiatische Amazonenbezwinger mit ihrem Sohne *Ἰχθύς*, d. i. **Dagon** in den See bei Askalon gestürzt habe (**Xanthus** bei **Athen. lib. VIII. p. 346.**). Wenn hier keine bloße etymologische Combination zu Grunde liegt, so läßt sich umgekehrt viel wahrscheinlicher annehmen, daß die Philister, diese Pelasger Canaans, von ihren Küsten her in alter Zeit mit den Lydiern irgend in feindliche Berührung gekommen sind, und daß nur der lydische Nationalhaß jene Mythe ersonnen habe. — Mit den Lydiern waren die **Carier** verwandt, die Lydus, Car und Mysus für Brüder ausgaben und mit den Lydiern und Mysiern ein Heiligthum zu Mylasa hatten, wo die ihnen gemeinschaftliche Stammgottheit der Labrandeus mit dem Doppelbeil verehrt wurde (**Herod. I. 171**). Wenn es nun darum zwar wahrscheinlich ist, daß die Carier, die aber in späterer Zeit ein Mischvolk waren, ursprünglich dem semitischen Stamme angehörten, so nöthigen viele Gründe sie nicht wie die Lydier aus dem Innern Asiens, sondern aus Palästina herzuleiten, und sie für einen phönizischen oder canaanitischen Volksstamm zu halten, der auf den Inseln im Mittelmeer sich herumtrieb, und zuerst hier, dann, durch die Hellenen vertrieben, in Carien mit Völkern lelegisch-pelasgischen

Stammes sich verschmolzen habe. Die Gründe sind der Hauptsache nach kurz folgende. In Carien selbst waren sie Eindringlinge unter Lelegern, die sie unterworfen und zu denen sie, wohl in älterer Zeit, in einem Verhältniß standen wie die Lacedämonier zu den Heloten (vgl. gegen Herodot I. 171 das Zeugniß des carischen Schriftstellers Philippus von Theangela bei Athen. lib. VI. 271. Hom. II. X. 428.). Sie wohnten zuerst auf den Inseln und Küsten des Mittelmeeres, besonders in Creta, von wo sie durch die dorische Völkerwanderung nach Carien verdrängt wurden (vgl. Thucydid. I. 8. Diodor. V. 84. vgl. 60. Herod. I. 171. Mela I. 16); aber auch in ihre ältere Wohnsitze waren sie als ein kriegerisches, eroberndes Volk eingedrungen, und nicht die alten lelegischen Inselbewohner (vgl. bes. Thucydid. l. c.). Dazu redeten sie eine von diesen unterschiedene Sprache (Hom. Il. II. 667.), in der z. B. Kar = כר das Schaf bedeutete (Hesych. s. v.), mit der zwar viele griechische Wörter in späterer Zeit sich gemischt hatten (Philipp. bei Strabo XIV. 2. p. 209), die aber den Griechen unverständlich war (Herod. VIII. 155. I. 171. 172). Steht es also fest, daß sie weder auf den Inseln noch in ihren spätern Kolonien zu Hause waren, nach Sprache und Abstammung sich von den Javaniten unterschieden, mit den Lydiern aber verwandt waren, so ist schon nicht abzusehen, wofür man sie halten soll, wenn nicht für Canaaniter. Dafür spricht nun aber noch insbesondere folgendes. Carien wurde nach Corinna und Bacchilides (bei Athen. lib. IV. pag. 174.) Phönizien genannt, wofür kein anderer Grund gedenkbar ist, als daß die Bewohner phönizischer Herkunft waren. Sie hatten ferner dieselben Trauergebräuche wie die Phönizier und wahrscheinlich auch (nach Athen. l. c.) die Adonien mit ihnen gemeinsam. Ihre Religion hat ebenfalls vielfache Verwandtschaft mit der phönizischen. Bei Opferfesten zerschnitten sie sich, wie es in Palästina Gebrauch war (I. Kön. 18, 28.) mit Messern (Herod. II. 61.) und opferten wie die Phönizier (Iustin. XIX) dem Mars Hunde (Arnob. adv. Gentes lib. IV. p. 189.), wodurch sie sich zugleich als von dem medopersischen Volksstamm verschieden verrathen. Auch die Namen ihrer Hauptgottheiten kommen mit den phönizischen überein: ihr Chrysaor und

Osogo (Strabo. XIV. 2. p. 204.) finden sich wohl in den phönizischen Chrysor und Usov (Sanchon. p. 16. 18.) wieder, und der lydisch carische Labrandeus in Mylasa ist wahrscheinlich der Arselis oder Arsalus, welcher hier in der Mythe genannt wird, wo dann jenes eine kleinasiatische, dieses חרש אל, Gottesbeil, eine semitische Bezeichnung desselben Sinnes wäre; jedenfalls aber ist dieser Labrandeus für eine phönizisch-syrische Gottheit zu halten (s. w. u.). Bewährt sich nun die canaanitische Abkunft der Carier, so ist es auch kaum noch zweifelhaft, daß sie von den Chreten כרתי oder Philistern herstammen. Diese kennen wir nach alttestamentlichen Nachrichten als ein von Palästina auf die Inseln des Mittelmeers ausgewandertes und später wieder dorthin zurückgekehrtes Volk; als die Sitze beider Völker wird Creta angegeben; beide als ein kriegerisches Wandervolk beschrieben, die zugleich als Söldner dienten, die Carier schon bei Minos, dessen Schiffe sie bemannten, (Herod. I. 171.) in Aegypten, (Herod. II. 152. 153.) auf Cypern (Herod. V. 111.) und wahrscheinlich auch in den Handelskolonien der Phönizier (Thucyd. I. 8.); die Chreti und Philister aber bei den alten Israeliten schon in Davids Zeit (II. Sam. 8, 18. 15, 18. 20, 7. 23. vgl. Lakemacher observ. philolog. Part. II. p. 38. Ewald Grammatik. S. 297.). Der Name selbst ist endlich nach diesen Voraussetzungen als Beweis in Anspruch zu nehmen, denn כרי wechselt im A. T. mit כרתי vgl. II. Sam. 20, 23. I. Kön. 11, 4. 19 mit II. Sam. 8, 18. Die Creten oder Cureten gelten auch um ihres Namens willen für Carier (Herod. I. 171.) und so kommen auch verschiedene Formen von Κεροάται, Καρυάτης, Καρυαῖος vor (Syncellus. p. 178. Steph. B. s. v. Schol. ad Stat. IV. 225.). Will man aber auch diesen ganzen Beweis der phönizischen Abkunft der Carier nicht gelten lassen, so wird man doch anerkennen müssen, daß der mit dem phönizischen so nah verwandte Cult der Carier in alter Zeit über die Inseln und Küsten des Mittelmeeres, wo dieses weitverbreitete seefahrende Volk nach Thucydides gemeinschaftlich mit den Phöniziern seine Wohnsitze genommen hatte, einen gewiß bedeutenden Einfluß auf die Religion der lelegisch-pelasgischen Urbewohner ausgeübt habe.

*

Weiter westlich an der kleinasiatischen Küste, wo die Mythen von den Amazonen die Wanderungen der kleinasiatischen Göttin, ich meine die Verbreitung des Cultus der großen Artenis, der Am-aza אם עזה, starke Mutter, feiert, läßt sich zwar überall Einfluß der semitischen Religion nachweisen, der aber wahrscheinlich aus dem Innern Kleinasiens über Lydien und Phrygien und weiterher von Assyrien, abzuleiten ist; desto wichtiger ist es am Pontus, in Thrazien und den benachbarten Inseln neben phönizischem Culte, Nachrichten von phönizischen Ansiedelungen anzutreffen, die wie bei den Cariern zu tief in das Alterthum zurückgehen und nach allen Spuren zu bedeutend gewesen sind, als daß hier überall nur an phönizische Handelskolonien gedacht werden könnte, und nicht vielmehr eine Ausbreitung des phönizischen Volksstammes überhaupt anzunehmen ist. Doch mag die Gründung von Pronectus und Mariandyne durch Phoenix (Steph. B. de urb. *Πρόνεκτος*. Euseb. Chron. p. 30. 36. Syncellus p. 299.) dem ältern Zeitalter des zidonischen Handels angehören. Höchst merkwürdig ist in diesen Gegenden die Mythe vom blinden Seher Phineus, des phönizischen Stammvaters Agenors Sohn, der bald nach Thrazien (Diod. IV. 43. Apollod. I. 9. 1.), bald nach Bithynien (Apollon. Argon. II. 178.) versetzt wird, ohne Zweifel, weil hier verschiedene Orte Phinion und Phinopolis (Steph. B. s. v. Plin. H. N. IV. 1.) waren. Sie läßt sich mit möglicher Gewißheit auf ehmalige Bergwerke der Phönizier in diesen Ländern beziehen. Phinon, פינן, war ein schon in der Genesis vorkommendes und noch in Diocletians Zeit bearbeitetes Bergwerk Palästinas (daher פינן ,פונן Dunkelheit) und wirklich müssen die in Thrazien und Bithynien gelegenen Orte danach benannt sein, denn sonst ist es unerklärbar, wie die Mythen den phönizischen Phineus mit dem Bergbau in diesen Gegenden kombiniren können. Nonnus, der ihn von Agenor vor Cadmus nach Thrazien schicken läßt, wo er sich mit der Oreithyia, der Amazonenkönigin, vermählt, nennt ihn *κομόωντα βαθυπλούτοισι μετάλλοις* Dionys. II. 687. und nach den Argonautensagen hat Phineus seine beiden Söhne in die Erde vergraben lassen, wo sie unaufhörlich mit Geißelhieben geschlagen wurden (Diod. IV. 43. 44.), was

deutlich sich auf die grausame Behandlung der Sklaven in den phönizischen Bergwerken bezieht, die, wie Diodor (V. 38.) erzählt, durch die Peitsche der Aufseher zur rastlosen Arbeit genöthigt wurden, wie es in Diokletians Zeit ähnlich mit den zu den Gruben im palästinensischen Phinon verurtheilten Christen geschah. (Vgl. Hieronym. opp. Tom. II. p. 442: Fenon, ubi aeris metalla damnatorum suppliciis effodiuntur cf. p. 424.). Bergbau betrieben Phönizier an diesen Küsten schon in sehr alter Zeit. Nach der Cadmusmythe schickte Agenor auch den Thasus aus, um die Europa aufzusuchen, der sich auf der Insel Thasus oder Thassus, wie Andere schreiben, bei Thrazien niederließ (Apollodor. III. 1. 1.), und hier hatten Phönizier nach Herodot. II. 48 vor Alters Bergwerke angelegt, deren Einrichtung noch in seiner Zeit, wo sie erschöpft waren, ihm bewundernswerth erschien. Wie bedeutend diese Niederlassung war, würde daraus erhellen, daß nach Herodots Angabe in Tyrus dieser tasische Herakles einen Tempel hatte, wenn nicht wahrscheinlich hier ein Mißverständniß obwaltete, und Herodot einen Baal-Tarsis verwechselt hätte (s. w. u.). Auch auf dem Festlande in Thrazien wurden die Metallgruben zuerst durch Phönizier eröffnet, denn Cadmus, der sich zuerst in Thrazien niederließ und von da zu Lande nach Böotien zog (Apollod. III. 3. 4.), hat hier am Berge Pangaeus nach der Sage zuerst die Goldbergwerke und das Schmelzen des Goldes erfunden (Plin. H. N. VII. 57.).

Nur bei so mannichfachen Spuren von phönizischen Ansiedlungen in diesen Gegenden kann es nicht auffallen, daß in den Städten am Pontus und Bosporus, in Thrazien und auf den benachbarten Inseln bis nach Macedonien hin der Cult phönizischer Gottheiten sich geltend machte und bis in die spätere Zeit sich erhielt, wie kaum irgend anderswo bei andern Völkern. Zuförderst finden wir die Adonien gefeiert in Macedonien, die Herakles hier schon gemißbilligt haben soll (Suidas οὐδὲν ἱερόν.), ferner in Bithynien, wo Adonis Mars war (Proculus Paraphr. Tetr. l. II. p. 97) dann in Mariandyne (Pollux. Onom. II. 8.); und nach Musäus (Hero und Leander v. 42 ff.) kamen zu der Feier derselben in

Sestus aus nah und fern die Festbesucher herbei. Der Gott von Lampsacus konnte daher auch zu einem Sohne des phönizischen Adonis gemacht werden (Schol. od Apollon. Argon. I. 932.). Zweitens Heraklesdienst, vorzüglich auf Thasos, wo nach Herodot II. 44. die mit Cadmus ausgezogenen Phönizier den Tempel desselben erbaut haben sollen. Von dort vorzüglich scheint sich der Cult weiter bis nach Macedonien verbreitet zu haben, dessen Könige den Herakles als besondere Schutzgottheit ansahen, und es könnte sehr wohl eine Sage von der Herkunft des Gottes den Alexander veranlaßt haben, ihm in Tyrus zu opfern, (Arrian. II. 16.) wenigstens ist anzunehmen, daß Theorien zum tyrischen Heraklesfeste auch aus diesen Gegenden noch lange zur alten Metropolis gesandt wurden, da wir von Byzanz aus in später Zeit eine solche in Tyrus antreffen (Achilles Tatius Erot. II. 15.). Drittens die Verehrung der Astarte oder der דהרת, ʒʒ; *Ζαρῆις* bei Hesychius, die jedoch allen Semiten und auch den Persern gemeinschaftlich ist, und bald für Venus bald für die persische Artemis ausgegeben wird. In Samothrake hieß die Grotte, wo ihr Hunde, wie ihrem Gegenpart dem Mars, geopfert wurden, nach ihrem Namen *Ζήρυνθος* (Lycophron. v. 77. Nonnus Dionys. XIII. 400. u. a. vgl. Bochart Canaan. p. 397.). *Ζηρύνθια* hieß die thrazische Venus, *Ζήρυνθος* eine nach ihr genannte Stadt und eine ihr heilige Grotte (Etym. M. *Ζηρύνθια*. Steph. B. *Ζήρυνθος*); *Ζειρήνη* wurde sie in Macedonien genannt (Hesych. s. v.). Viertens der Dionysusdienst, besonders in Thrazien, von wo er sich, wie überhaupt die Religion der alten Thrazier in verschiedenen Richtungen nach Griechenland und nach Kleinasien verbreitete. Er scheint sich noch lange in Thrazien in der dem Oriente eigenthümlichen rohen Weise als Molochsdienst und mit Menschenopfern, die ihm in älterer Zeit auch in Griechenland gebracht wurden, erhalten zu haben, und kam, wie Herodot II. 49. dies auch hinsichtlich Griechenlands behauptet, gewiß erst durch Vermittelung der Phönizier hin. Einen bedeutenden Wink giebt dafür, daß die schon aus Homer bekannte Mythe vom Lycurgus, der aber höchst wahrscheinlich der thrazische und arabische, durch Menschenopfer gesühnte Dionysos oder Urotal, Dhusair ist,

nicht selten auch nach Arabien verlegt wurde (vgl. Zoega Abhandlungen von Welker S. 20.), und wirklich deutet auch sein Name Bassareus eine solche Herkunft an. Bassarae sind die, wie dieser Bassareus in Fuchs- und Parderfelle gekleideten phrygisch-thrazischen Bacchae; Bassarim hießen thrazisch diese Felle (nach Cornutus zu Persius I. 100. Lobeck Aglaophamus. p. 293.), was, wie jeder Kenner semitischer Sprachen bemerken wird, בשרים in der arabischen Bedeutung des Wortes بشر, Fell, ist. Der andere Name des phrygisch-thrazischen Dionysos Sabos scheint gleichfalls der aus Saba herkommende Sakäenkönig סבאי bei Ezechiel (23, 42. über diese St. v. u.) und der in Arabien verehrte Sabi (bei Plin. H. N. XII. 32.) zu sein. Einen arabischen Dionysus in Thrazien und Phrygien zu finden, kann aber nach den Aufklärungen, die wir über die Wanderungen arabisch-paläſtinensischer Stämme nach Westen weiter unten geben, gar nicht auffallen. Endlich zeigt sich ein Einfluß phönizischer Religion auf Thrazien und die anliegenden Inseln, besonders in dem Kabirendienste auf Lemnos, Imbros, namentlich auf Samothrake, wo bekanntlich die drei Hauptkabiren mit dem vierten Kadmiel (vgl. Mnaseas bei dem Scholiasten zu Apollon. Argon. I. 913) oder Hermes-Kadmus verehrt wurden, die auch nach Herodot V. 7. in Thrazien (er meint aber wohl die Küstengegenden) die alleinigen Gottheiten waren. Wir machen hier nur einstweilen auf den phönizisch-thrazischen Kabiren Kadmiel, den mythisch gewordenen Cadmus als Kolonienstifter auch in diesen Gegenden aufmerksam. Hier wohnte er nach der Mythe bei den Griechen zuerst, bald in Thrazien, bald in Samothrake, und zog dann dem wegweisenden Stier folgend zu Lande (Apollodor. III. 3. 4.) nach Böotien, wo er wie in Thrazien und sonst in Asien, in Libyen und Phönizien ebenfalls als der Stifter einer Colonie, des siebenthorigen Thebens galt, und wohl nur darum von Thrazien her geholt wurde, weil man ihn auch hier in den phönizischen Niederlassungen dafür ansah.

So wichtig es wäre, der alten Kolonialsage der Thebaner hier tiefer nachzugehen, und daneben den Einfluß der phönizischen Religion in Böotien, an andern Punkten Griechenlands und auf

den Inseln des Mittelmeeres nachzuweisen, wo ebenso wie in der Richtung nach Thrazien und dem Bosporus, über Rhodus und Creta bis zum Festlande und zum Peloponcs überall auf den Inseln und Küsten Spuren phönizischen Cultes, sei er nun mittelbar oder unmittelbar, von Palästina oder von andern Punkten des Mittelmeers hin gelangt, in älterer und jüngerer Zeit sich vorfinden: so verbietet es doch der Zweck dieser Abhandlung, im Allgemeinen nachzuweisen, wie orientalischer Cult durch Phönizier nach dem fernen Westen gelangte, auf eine so umfassende Untersuchung einzugehen. Auch hat ein neuer Geschichtsforscher diesen Gegenstand schon vielseitig und scharfsinnig erörtert, Plaß in der Vor- und Urgeschichte der Hellenen Th. I. S. 72 — 156., der aber mit Heeren und Böttiger die Handelskolonien der Phönizier in ein zu hohes Alterthum setzt, und nur (im Widerspruch mit Thucydides I. 8.) vermittelst dieser einen Einfluß auf Griechenland anzunehmen scheint, da doch nach dem, was wir von dem zidonischen Handel aus Homer wissen, dieser in alter Zeit nicht so gar bedeutend gewesen sein kann. Nur mit den beiden Inseln, welche nächst Cypern die bedeutendsten des Mittelmeeres und alte Wohnsitze kanaanitischer Stämme waren, mit Rhodus und Creta, erlaube ich mir, besonders im Interesse der alttestamentlichen Exegese, eine Ausnahme. Der nächste Punkt, den die durch Javan später unterworfenen oder vertriebenen Söhne Canaans von den kleinasiatischen Küsten aus weiter westlich hin erreichten, war die Insel der Rhodanim (I. Chr. 1, 7. vgl. Gen. 10, 4), von wo aus Caphtor, der ehmalige Wohnsitz der Chreten oder Philister, bei hellem Wetter schon gesehn werden konnte, und von dem wir annehmen dürfen, daß er noch eher als Creta den im Mittelmeere umherziehenden Stämmen Palästinas bekannt und von ihnen besucht war. So fehlt es denn auch nicht an verschiedenen Nachrichten aus dem klassischen Alterthum, daß Rhodus in alter Zeit Colonisten aus Canaan (daher vielleicht der Name *Γνῆς* eines alten Volkes auf Rhodus bei **Steph. B. s. v. *Χνᾶ*** in **Philo's Sanchon. p. 40.** erhielt (vgl. **Ergeas Rhodius bei Athenaeus lib. VIII. p. 359. sq. Conon bei Photius p. 141. Bekker.**) die zum Theile hier (nach **Diodor. V. 58.**) sich mit den Eingebornen vermischten,

wie es ja überall auch der Fall gewesen sein muß, wo die in dem Zeitalter des trojanischen Krieges sich ausbreitenden Hellenen ältere phönizische Ansiedler antrafen, und wie es auch namentlich von den Phöniziern in Thera oder Calliste, welches gleichzeitig mit Paphos, Thasos und Melos gestiftet war (Syncellus. p. 299.) berichtet wird (Herod. IV. 147.). Dies bewährt sich durchaus an dem Culte der Rhodier, der so viele Eigenthümlichkeiten vor allen andern griechischen, und so manche Uebereinstimmungen und Erinnerungen an den phönizischen bietet, daß hier keinem Zweifel Raum bleibt zu der Annahme, es sei ein phönizischer Götterdienst dem spätern griechischen vorangegangen, von dem dieser ebenso wie in Cilicien und auf Cypern nur ein auf einem ältern Stamme eingeimpftes Pfropfreis war. Einzig in seiner Art ist hier bei Griechen der Sonnendienst, denn sonst wurde Helios ebensowenig als Kronos bei ihnen wie andere Gottheiten verehrt, als etwa auf Cypern, wo sein Bild neben Zeus, aber gewiß gleichfalls nach phönizischer Weise, auf einem Altare gestellt war. (Iulian. orat. V. in solem. p. 167.). Nach solcher synkretistischer Vermengung phönizischer und griechischer Religion war ihr Helios auch Apollo und Dionysos (Dio Chrysostom. orat. Tom. I. pag. 692.), und letzterer galt ihnen auch zugleich für Adonis und Attes (Euseb. H. E. III. 23.). Die Sonne hatte hier ihren Wagen (die Stellen bei Meursius Rhodus I. 15.), wie in Hierapolis und im Tempel zu Jerusalem, und das ganz in babylonischem Geschmack ausgeführte Idol, der rhodische Coloß, deren von Alters her hier viele gewesen zu sein scheinen (vgl. l. c.) entspricht einer Seits der ehernen Statue des durch Menschenopfer verehrten sol-Talaios auf Creta, dann aber dem Idole des Moloch bei den Karthaginensern, und in Babylonien dem von Daniel und den Chronographen erwähnten gigantischen Bilde des Baal-Thureus, neben dem das heilige Feuer brannte, und dem unter dem Lärm einer wilden Musik Menschenopfer gebracht wurden. Eben so ächt phönizisch ist der Dienst des Saturn, dem auf Rhodus noch in späterer Zeit am sechsten Metageitnion, also wohl wie in Phönizien, in Afrika und Aegypten wegen der Hitze des Sommers, alljährlich ein Mensch geopfert wurde. (Porphyrius de

abstin. l. II. p. 197.). Gewiß war es auch nur eine Uebertragung des canaanitischen Namens, daß der höchste Berg auf der Insel Atabyrion oder Tabyrion (Appian. XII. 27.) hieß, dessen beide Formen mit und ohne das prosthetischen א bekanntlich auch vom Tabor vorkommen. Er war wie in Palästina ein heiliger Berg, auf dessen Spitze sich der Tempel des *Ζεὺς Ἀταβύριος* oder *Ταβύριος* (Appian. l. c.) befand. Dieser soll nach der Mythe von Creta aus gestiftet sein (Diodor. V. 59. Apollodor III. 2, 1.); wahrscheinlich aber nur nach einer Kombination des hier üblichen Stierkultus mit dem cretensischen Zeus; denn im Heiligthum des Tabyrios befanden sich eherne Ochsen, die brüllten, wenn der Insel ein Unglück bevorstand (Schol. ad Pind. Olymp. VII. 87. Tzetzes Chiliad. IV. cap. 30, 8. Meursius. I. 8.); oder (nach Cyrill. adv. Iulian. III. p. 88.) ein Stier des Zeus, der in menschlicher Sprache Orakel ertheilte. Zeus aber hieß hier Paian (Hesych. s. v.), wie Esmun, der auf den Berghöhen verehrte Himmelsgott der Phönizier (s. w. u.). Hinsichtlich ihres Dionysosdienstes wissen wir aus Hesychius, daß sie die aus Feigenholz geschnitzten Phallen (*συκίνους φάλητας*) *Θυωνίδας* (daher Dionysos Thyonaeus Appian. Cynag. l. 27.) nannten, was offenbar mit תאנה, Feigenbaum, zusammenhängt. Der Cult und Tempel der Athene zu Lindus war von Aegypten aus (aber durch Phönizier s. w. u.) gegründet (Diod. V. 58. Herod. II. 182.); phönizische Weihgeschenke, die man dem Kadmus beilegte, wurden hier aufbewahrt (Diod. l. c.); und wie die Stadt Lindus eine später hellenisirte Neith-Isis, wofür sie Amasis erkannte, verehrte, so war in Rhodus ein Tempel der Isis, wenn nicht gar in der Stelle des Appian XII. 27. 28., nach einer nicht seltenen Unbestimmtheit des Ausdrucks, statt Lindus Rhodus zu gebrauchen (Heffter Götterdienste auf Rhodus H. II. S. 8.), der nah am Gestade befindliche Isistempel mit dem von den Danaiden am Ufer erbauten (Marm. Arund. epoch. 9.) Tempel der lindischen Athene einerlei ist. Nach so vielen Spuren phönizischen und phönizisch-ägyptischen Cultes auf dieser Insel wird man um so eher geneigt sein, die ganz eigenthümliche Opferweise des Ackerstieres auf Rhodus (worüber weiter u.), mit ähnlichen phönizischen und

ägyptischen Gebräuchen zu parallelisiren. Endlich haben die Sagen von Rhodus wie von Creta das Eigenthümliche, daß, wie in Aegypten und Phönizien, die Theogonien lokal, und zugleich zu einer Culturgeschichte der Insel geworden sind. Ich erinnere nur an die besonders aus Diodor und Strabo bekannten rhodischen Sagen von den Telchinen und den sieben kabirischen Heliaden. (Ἡλιάδες heißen sie jedoch vielleicht richtiger bei Conon Narrat. Photius. p. 141. und im Etym. m. s. Ῥαδάμανθυς, und wären dann die Kinder des Ilos, die übrigens nicht bloß auf Rhodus, sondern auch auf Creta, hier in die Mythen vom Stiergotte verflochten, vorkommen (Dio Chrysosth. Orat. T. I. p. 570.), welche anderswo Daktylen, Cabiren, Corybanten, Kyklopen heißen, und ähnlich den alten Gottheiten der germanischen Völker, als Kobolde und Spukgestalten überall da ihr Wesen trieben, wo ehmals altphönizische Ansiedlungen und Stätten ihres Cultes gewesen waren.

Nächst Rhodus und Cypern war unter den Inseln des Mittelmeeres Creta ein Hauptsitz phönizischer Ansiedler. Die Lage der Insel war für eine Verbindung mit den nördlichen und südlichen Küsten Palästinas ganz geeignet. Längs den kleinasiatischen Küsten wohnten überall in Cilicien, Lycien und Carien phönizische Stämme, von denen einzelne Abtheilungen gewiß schon frühzeitig über Rhodus, welches so vielfach in mythischer Zeit mit Creta in Berührung kommt, durch Küstenfahrt den Weg nach Creta gefunden hatten. Daß die gegenüberliegenden afrikanischen Küstenländer, von Aegypten an bis nach Libyen, ebenfalls in alter Zeit durch palästinensische Volksstämme besetzt waren, ist nicht weniger zweifelhaft (s. w. u.); und so war auch dorther eine Uebersiedelung auf das Inselland leicht. Daher nennt die Sage es als einen alten Wohnsitz barbarischer Völker, die Minos von da nach Carien, Lycien, Syrien und Palästina und Afrika (Tacit. Hist. V. 2.) vertrieben habe (vgl. die Belege bei Meursius Creta. III. 3.). Welche aber diese alten Bewohner waren, darüber geben die biblischen Schriftsteller einen Wink, welche Philister oder Chreten von Caphtor nach Palästina zurückkommen lassen: Jehova hat sie von dort wie die Israeliten aus Aegypten zurückgeführt, Amos 9, 7. und Caphto-

rim drangen in das spätere philistäische Gebiet ein, wo sie die Avvim vertilgten und an ihrer Stelle wohnten (Deut. 2, 23. Jer. 47, 4.). Seit Lakemachers (Observat. philol. T. II. p. 11. sqq.) und Calmets (Biblische Abhandl. übersetzt von Mosheim Th. IV. S. 1. ff.) Untersuchungen über diesen Gegenstand versteht man jetzt unter Caphtor gewöhnlich Creta, während die alten Uebersetzungen und Erklärer dafür Cappadocien mit einer Uebereinstimmung geben, die aber jetzt weniger mehr imponirt, seit durch Lassen die orientalische Schreibart Katpatuk in den Keilschriften von Persepolis entdeckt ist (die altpers. Keilinschriften S. 88); denn daraus konnte unmöglich von Semiten Kaphtor verstümmelt werden, und es ist klar, daß die Alten den Namen der ihnen schon unbekannten Gegend nur aus dem Gleichklang errathen haben. Desto mehr Gewicht erhält die andere Ansicht, welche sich vorzüglich darauf stützt, daß die Philister auch Kreter heißen nämlich כרתי, (woraus sich die Form Curetis Plin. H. N. IV. 20. erklärt, vgl. Ezech. 25, 16. Zeph. 2, 5. I. Sam. 30, 14.), und daß nach Jerem. 47, 4. Caphtor eine Insel gewesen sei. Dazu kommen nun noch Spuren einer Verbindung Philistäas mit Creta. Zuförderst der Cult des Mar in Gaza (s. w. u.), den man für den in Creta gebornen Zeus und ihn *Ζεὺς Κρηταγένης* nannte (Spanheim de usu et praest. num. p. 669. Paulus Diaconus bei den Bollandisten Tom. V. p. 655.), doch ohne Zweifel darum, weil hier ebenfalls die kretische Mythe von diesem Mar ging, daß er von den drei Cureten oder Kabiren bei seiner Geburt bewacht worden sei. Ferner ist es beachtenswerth, daß Gaza (nach Stephanus B.) Minoa nach Minos genannt war, daß nach Tacitus die Juden aus Creta vertrieben waren, in Verwechselung mit den Philistäern (aber nach Tacitus Angabe wohl eher wegen der Ähnlichkeit der Juden mit dem Namen Ida). Dies sind vorzüglich die von Lakemacher und Calmet für die Herkunft der Philister von Creta entwickelten Gründe; deren Schwäche wir jedoch gern eingestehen wollen, und es ließ sich fast ebenso wahrscheinlich machen, daß Caphtor die Insel Cythere, welches nach Herodot von Philistäern gegründet wurde, oder auch daß Cypern, wo Paphos von ihnen herrührte, darunter

zu verstehen sei, welches, mit nicht unwahrscheinlicher Verstümmelung von כפתור, nach Plinius, Stephanus B., Eustathius und Phurnutus Kryptos hieß, und wo auch ein Cythere genannt wird. Man lege darum ein beliebiges Gewicht auf obige Ansicht, halte aber doch das für unsern Gegenstand wichtige Zeugniß des A. T. fest: daß der bedeutende Stamm der Philister, welcher nach Sprache und Abstammung ursprünglich Palästina angehörte, von dem in vormosaischer Zeit schon eine Abtheilung in der Gegend von Gerar wohnte, und eine andere sich im Alterthum über die Küsten des Mittelmeeres von Cypern an bis nach Cythere im Pelopones verbreitet hatte (s. w. u.), sich auf irgend einer Insel oder Küste des Mittelmeers festgesetzt habe; dann aber auch: daß Creta ein altes Colonienland Canaans, ehe noch die Zidonier an ferne Handelsstationen dachten, sehr wahrscheinlich von diesen Chreten, die dann der Insel den Namen gegeben, entweder unmittelbar oder erst von den kleinasiatischen Küsten aus besucht und kolonisirt worden sei. Hier aber wurde ihnen nach Amos ein ähnliches Loos zu Theil, wie den Israeliten in Aegypten, und einem nach Oberasien deportirten Stamm der Aramäer; doch hat Jehova, dessen gütige Fürsehung alle Völker auf gleiche Weise umfasset, sie aus „der Knechtschaft Japhets" befreit und sie ihrem Heimathslande Philistäa wiedergegeben. Dies ist der Sinn der Stelle bei dem Propheten Amos, und so sehr ich bedauere, durch neue und entscheidende Gründe für die gewöhnliche Ansicht einer Beziehung auf Creta eine bedeutende Lücke in der alten Geschichte nicht ausfüllen zu können, so wollte ich doch die Ungewißheit andeuten, und begnüge mich mit dem allgemeinen Resultate für westliche Colonisationen der Philistäer, und immerhin sehr wahrscheinlich in Creta.

Außer den oben erwähnten Spuren einer alten Verbindung zwischen Creta und den philistäischen Phöniziern finden sich noch manche beachtenswerthe Sagen des Alterthums, in denen sich die Kunde von einem ehmaligen Zusammenhange mit dem phönizischen Küstenlande noch lange erhalten hat. Vorzüglich merkwürdig ist die Sage von den Rhadamanen bei Nonnus. Sie sind bei ihm die alten Thalassokraten Cretas,

die durch Minos vertrieben, am arabischen Meerbusen sich niederließen, und denen Dionysos den Auftrag gab, die Schiffe für seinen indischen Feldzug zuzurüsten und zu bemannen (**Dionys. XXI, 304. ff.**). Er schildert e als ein der Schiffbaukunst und der Seefahrt erfahrenes Volk, welches zuerst im Mittelmeere und später im arabischen Meerbusen umherschweifte, und die Gewässer beherrschte (**XXXVI. 420. XXXIX. 8. ff. LVI. 408.**), was auch der Name רדיבין, wenn er, wie kaum zu bezweifeln, semitisch ist, besagt, und es scheint also, daß diese dem Nonnus eigenthümliche Nachricht (die schwerlich aus den griechischen Sagen von Creta geflossen ist, denn sonst würde sie den Schriftstellern über die alte Geschichte Cretas und ihren Epitomatoren Diodor und Strabo wohl nicht entgangen sein) aus der alten Mythe der Phönizier geflossen sei, die er so häufig in der Dionysiaca benutzt hat. Wir haben also wahrscheinlich hier von Seiten der Phönizier eine Bestätigung der Nachricht hebräischer und biblischer Schriftsteller über eine Ausbreitung von den Küsten Palästinas über das Mittelmeer nach Creta. Andere Sagen oder Mythen bezeugen die Uebertragung phönizischen Cultes nach der Insel. Die Britomartis oder Diana der Cretenser soll aus Phönizien dorthin gekommen sein (**Antonin. Liberalis Metam. 40.**), was auch der letzte Theil des Wortes auffallend bestätigt, denn Marti, מרתי, meine Herrin, wie das gleichbedeutende Baalti, בעלתי, ist das femininum von Mar, oder Marna מרנא unser Herr, des Gottes von Gaza. Es läßt sich auch schon nach der Analogie von Baal und Baalti, Molech und Melechet annehmen, daß auch von Mar ein weiblicher Göttername Marthi und Marthana, unsere Herrin gebildet sei, da beide bei einer heidnisch-jüdischen Secte der Gnostiker in Palästina vorkommen, die zwei Weiber, Marthus und Marthana als Incarnationen von Gottheiten verehrten. (**Epiph. haer. p. 12. 135. Origen. adv. Celsum. p. 280.**); und vielleicht steht noch näher mit der kretischen Diana der in carthagischen Concilienacten vorkommende punische Ortsname Maraza (מרעזה, starke Herrinn, wie Am-aza, starke Mutter), welcher in der griechischen Uebersetzung *Μαρδιανὰ* heißt (**Harduin Acta Concil. Tom. I. p. 171.**). Sonst wird zwar

Βριτόμαρτις, virgo dulcis, schon von alten Schriftstellern erklärt (Solinus c. 17.) von *βριτὺ*, welches (nach Hesych.) dulcis und *μάρτις*, welches virgo bei den Cretern geheißen haben soll (vgl. Selden de Diis Syris p. 215.); allein obschon das erstere wahr sein mag, so läßt sich wohl richtiger annehmen, daß eben nur Diana, wie die karthagische Coelestis und die zidonische Astarte, virgo genannt wurde, und daher die Uebertragung oder der Mißverstand, als ob jede Jungfrau *μάρτις* heiße, entstanden sei. Eine andere noch merkwürdigere Mythe von der Uebertragung phönizischen Cultes nach Creta ist die vom Raube der phönizischen Europa durch den cretensischen Stier, welche wahrscheinlich auf eine Verbindung des Dienstes der Astarte, welche die Priester in Zidon für die Europa ausgaben und die auf einem Stiere reitend auf zidonischen Münzen dargestellt wurde (Lucian de Syria Dea §. 4.), mit dem kretischen Stierdienste sich bezieht (s. w. u.). Doch um diesen Gegenstand nicht über Gebühr auszudehnen, erinnern wir, zum Beweise eines altphönizischen Cultes auf Creta, kurz an die Mythen von diesem kinderfressenden Minotaur — wahrscheinlich einem Idol in Menschengestalt mit einem Stierkopfe vgl. Apollod. III. 1, 4. wie der israelitische Moloch beschrieben wird, zu dem sich eine unersättliche Venus = Pasiphae gesellt; — an das Mährchen von einem ehernen Riesen Talôs, der alltäglich dreimal Creta unwandert, und die gestrandeten Fremden in seinen glühend gemachten Armen brät, in dem Böttiger (Ideen zur Kunstmythologie B. I. S. 358.) schon ein in Creta aufgestelltes Idol des kretischen Sonnengottes oder Zeus Talaios (Talôs war Name der Sonne, und *Ταλαιὸς* hieß Zeus auf Creta, Hesych.) gefunden und es mit dem Bilde des Saturn in Carthago und bei den alten Israeliten verglichen hat, in dessen glühende Arme die ihm bestimmten Kinder gelegt wurden, — und dem in Creta nach Istrus die Cureten Kinderopfer gebracht hatten (Porphyrius de abst. lib. II. p. 202. Rhoer.); ferner überhaupt an die kretischen Göttergeschichten, die gewiß aus alten Erinnerungen an einen ehmaligen phönizischen Cult auf dieser Insel entstanden sind, und sich, wie in Phönizien und Aegypten an die alten Stätten desselben knüpften, wo in Grotten die Feste des Todes

und der Geburt der Gottheiten von den nach palästinensischer Sitte bewaffneten Dienern derselben gefeiert wurden; — endlich an so manche hier gleichfalls geschichtlich gewordenen Namen phönizischer Götter. Ich erwähne nur die drei Brüder Minos, Sarpedon, Rhadamanthys: der letztere ist in Aegypten Beherrscher des Amenthes nämlich רד המות - המוה der Tod ohne Artikel מות ist Sanchoniathons *Μούθ* oder Pluto (p. 36.) derselbe wieder mit Mantus, wie ebenfalls Pluto bei den Etruskern hieß; Sarpedon, שר פדן Herr der Ebene, ist kleinasiatische Gottheit in Lycien und Cilicien; und hiernach kann auch Minos, der erste und zweite des Namens, der, wie sonst Zeus, neben Ganymedes, oder als Gatte der Pasiphae, als Liebhaber der Britomartis, als Vater der Ariadne — lauter weibliche Götternamen — vorkömmt, der in Antiochien einen Tempel hatte (vgl. Libanius bei Meursius Creta p. 127.), wohl nur eine phönizisch-kretische Gottheit gewesen sein, vielleicht der alttestamentliche Baal-Meon, Herr der Himmelswohnung (בעל-מעון; st. מעון kömmt auch die Form מעין Mein, Min im A. T. vor), welcher dem Baalsamim entspricht) und es wird somit nicht wenig wahrscheinlich, daß die drei Götterbrüder bei den alten Bewohnern von Creta die göttliche Trias bildeten: Minos, der Baal-Mein, בעל מעין der Herr des Himmels, — Sarphadan, der Fürst der Erde, — Rhadamanthys, der Beherrscher des Amenthes.

Fortsetzung.

Creta, welches mit einer phönizischen Bevölkerung von Kleinasien und Palästina seinen orientalischen Götterdienst empfing, der vorzüglich von da durch Colonisationen nach dem Festlande Griechenlands und nach andern Küstenorten des Mittelmeeres vertragen wurde, gleicht in dieser Stellung zu Phönizien und zu andern Ländern Aegypten. Dieses Land, dessen Priester schon lange vor Herodot die Meinung zu verbreiten und, nicht selten auf Kosten der Wahrheit, zu unterhalten wußten, als sei die Religion aller Völker erst von ihnen ausgegangen, ist

zwar nach Sprache, nach der äthiopischen Herkunft der Bewohner und nach dem abstrusen Charakter des ächtafrikanischen Thierdienstes, von dem semitischen Volksstamm ganz verschieden; allein es wird doch mit jedem Fortschritte der altasiatischen Mythologie und Götterlehre immer klarer und gewisser, daß die Gottheiten der Semiten, namentlich die der Phönizier, auch in Aegypten sich wiederfinden, und sich hier nur unter der Thiermaske verborgen haben. Es muß daher für die Religion beider Völker von Wichtigkeit sein, die geschichtlichen Verhältnisse zu ermitteln, unter denen eine solche Aneignung des semitischen und phönizischen Götterglaubens bei den Aegyptern vor sich gehen konnte. Wir müssen zu diesem Zwecke hier zuförderst darauf dringen, der historisch beglaubigten Thatsache von einem uralten Zusammenhange zwischen Palästina und Aegypten mehr Gewicht beizulegen, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt. Es ist so gewiß wie irgend ein Ereigniß der alten Geschichte, daß in dem Zeitraume von 2000 bis 1600 v. Chr. von Philistäa her Phönizier sich in Unterägypten niedergelassen haben, die erst nach langen Kämpfen mit den Eingebornen verdrängt, sich nach verschiedenen Seiten hin nach den Nordküsten Afrikas, dann übers Mittelmeer und nach Griechenland hin ausgebreitet haben. Wir sehen aus den Nachrichten der Genesis, über das Leben der Patriarchen, daß Unterägypten ehmals für die Nomadenstämme Palästinas zur Zeit des Mißwachses ein gewöhnlicher Zufluchtsort war, wohin sie mit ihrer ganzen Habe zogen, und hier in den Weidegegenden an dem Gebirge Mokattem nicht selten auf längere Zeit sich aufhielten vgl. Gen. 12. u. 41. Auch kommen wohl Beispiele vor, daß die nächsten palästinensischen Gränzbewohner Beutezüge nach Unterägypten unternahmen (vgl. I. Sam. 30, 13. Gen. 16, 3. Noch in der persischen Zeit machten sie von den Schlupfwinkeln in den Sümpfen des Nilthales aus die Gegend unsicher, und konnten selbst Angriffe auf größere Städte glücklich ausführen (vgl. A. Tatius III. 3. sqq. Heliodor. Aethiop. I. 1. sqq.). So hatte sich nach den Annalen der Aegypter ein kriegerisches Nomadenvolk von dem benachbarten Philistäa nach Unterägypten übersiedelt, wo es in Memphis ein Reich gründete, dessen Könige die funfzehnte, sechszehnte und siebenzehnte Dynastie des Manetho

bilden (Africanus bei Syncellus p. 113.), und 512 Jahre in Aegypten herrschte. (Iosephus contra Apion. I. 41.). Alte Schriftsteller haben sie bekanntlich oft mit den Israeliten verwechselt und es ist wenigstens gewiß, daß die Zeit des Aufenthaltes derselben in Aegypten mit der Herrschaft dieser sogenannten Hyksos zusammenfällt, sehr wahrscheinlich aber, daß die Einführung und Vertreibung jener mit der Herrschaft dieser in einem Zusammenhange steht, den auch die Nachrichten des Pentateuchs genugsam andeuten (vgl. Erod. 1, 8. 10. 11.). Da wo Manetho Glauben verdient, in der auf schriftlichen Urkunden beruhenden Angabe über die Dynastien, nennt er sie Phönizier (Syncellus l. c.) bei Iosephus l. c. Araber, was aber keinen Widerspruch begründet, denn bekanntlich wird das an Aegypten gränzende Gebiet der Philister bald zu Phönizien, bald zu Arabien, oder auch zum palästinensischen Syrien gerechnet, und Philister wohnten namentlich in alter Zeit unmittelbar an der Gränze Aegyptens. Gen. 20, 1. ff. 25, 15. Für unsern Gegenstand ist es nun von bedeutendem Interesse nachzuweisen, daß eben die Philister oder Chreten, die wir schon an verschiedenen Punkten im Mittelmeere auf Caphtor, nach Herodot in Cythere, in Paphos, und nach Xanthus in Verbindung mit den alten Lydiern angetroffen haben, diese Phönizier des Manetho sind. Dafür sprechen nun, außerdem, daß hier die zidonischen Phönizier gar nicht in Betracht kommen, noch folgende Gründe. Erstens. Bei Herodot II. 128. erscheinen sie unter dem mythischen Namen Philitis, einem Hirten der in Unterägypten seine Heerden weidete, als die Hyksos, die verhaßten Erbauer der Pyramiden, deren Namen die Aegypter nicht nennen mochten, hier herrschten. Hier hätten wir dieselbe Namensform, die auch statt פלשתי von Davids פלתי vorkömmt (Ewald Gr. Grammatik. S. 292.) und sich vielleicht noch in einem andern mythisch gewordenen Namen wiederfindet; oder sollte nicht der Name des phönizischen Phalanthus, der nach der rhodischen Sage einst in Jalysus wohnte, aber von dort vertrieben wurde (Ergeas Rhodius in d. a. St.), auf diese überall an den Küsten im Mittelmeere vertriebene Philiti zurückgehn? — Zweitens der Name der Philister bei den ägyptischen Uebersetzern des A. T., die sie Ἀλλοφυλοι

und ihr Land γῆ Ἀλλοφύλων nennen. Es ist zwar die allgemeine Ansicht, daß die LXX hier eine palästinensische Tradition von der fremden Herkunft der Philister in der Uebersetzung ausdrücken; allein erstens wäre ja diese Meinung falsch, da Philister nach ihrer Sprache und nach dem Namen ihres Landes, welches Zeph. 3, 5. כנען heißt, keineswegs Fremdlinge in Palästina waren, und nach Amos 9, 7. auch nicht dafür angesehen wurden; zweitens läßt sich bei dem bekannten Charakter dieser Version in historischen Dingen gar nicht wahrscheinlich annehmen, daß sie eine wohl kaum bekannte, oder doch nicht beachtete Ansicht über die Philister so konstant in den Bibeltext übertragen hätten. Käme die Uebersetzung nur einmal vor, oder nur in einem biblischen Buche, so könnte man sie für die Grille eines gelehrten Alexandriners halten, aber so, da sie die gewöhnliche ist, muß man nothwendig annehmen, daß Ἀλλόφυλοι der allgemein gebräuchliche Name des Philistervolks in Aegypten war, der sich von der Sage ihrer Fremdherrschaft herschrieb. Diodor nennt so die Hyksos: ἀλλόφυλοι und ἀλλοεθνοί (Fragm. lib. XL. bei Photius. pag. 380. Bekker); Manetho: Φοίνικες ξένοι in dem Texte aus Afrikanus bei Syncellus p. 113.; aber πολέμενες ἦσαν ἀλλόφυλοι Φοίνικες heißt es bei ihm im Texte aus Eusebius, p. 114., wo ἀδελφοὶ Φοίνικες offenbar Schreibfehler ist. Hierzu kömmt drittens, daß in der Völkertafel der Genesis die Philister mittelbar, sei es nun, nach einer wahrscheinlich an unrechter Stelle eingeschalteten Randglosse, durch die Casluchim, oder durch die Caphtorim, aus Aegypten hergeleitet werden 10, 14. wozu dem Verfasser gewiß nur ein ihm bekannter historischer Zusammenhang zwischen beiden Völkern die Veranlassung sein konnte, denn eine sprachliche Verwandschaft fand zwischen ihnen nicht Statt. Viertens bezieht sich auf die Auswanderung der Hyksos nach Philistäa die Angabe des Polemo bei Eusebius praep. evang. l. X. c. 11. und Syncellus p. 120. Daß ein Theil des ägyptischen Kriegsheeres zur Zeit des argivischen Königs Phoroneus aus Aegypten ausgezogen, nämlich: οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ οὐ πόρρω Ἀραβίας ὤκησαν, wo nur Philistäa verstanden werden kann vgl. Herod. I. 105. III. 91. Aehnlich Tacitus, der

hier nach dem gewöhnlichen Irrthume die Hebräer und Hyksos nicht scheidet: Sunt qui tradant, Assyrios convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propriora Syriae coluisse rura. Hist. V. 2. vgl. noch Manetho bei Ioseph. contra Apion I. 14. 27., der mit derselben Verwechselung die Hyksos in Palästina sich ansiedeln läßt. Ein später Nachklang der alten Sage findet sich bei Abulfeda, welcher weiß, daß die ägyptischen Pharaonen von den Amalekitern herstammten, deren ein Theil (die Canaaniter) von Moses und Josua in Syrien vertilgt seien (Hist. anteislam. p. 179. Fleischer). Hier schließen sich fünftens bestätigend und ergänzend die Sagen an von der ehmaligen Macht und der bedeutenden Herrschaft der Philister: von Joppe am Mittelmeere soll sich bis ans erythräische Meer ihr Reich erstreckt haben (Conon bei Photius pag. 138. vgl. Tacitus Hist. V. 2.), womit zugleich die oben erwähnte Sage von den Rhadamanen zusammenstimmt. Nach einer andern tiefer in die Geschichte ihrer Oberherrschaft in Aegypten eingreifenden Nachricht herrschten Phönizier in Cadmu's Zeit vom ägyptischen Theben aus über einen großen Theil Asiens (Conon l. c. p. 137.), oder Phönir und Cadmus kamen von Theben nach Syrien, wo sie in Zidon und Tyrus herrschten (Syncellus p. 288.) oder was der Wahrheit am nächsten kömmt, die Ἀλλόφυλοι haben sich nach ihrer Vertreibung theils nach Palästina, theils unter Cadmus und Danaos nach Griechenland gewendet. (Diodor. I. 28. fragm. lib. XL.) und, was die Priester in Aegypten dem Herodot erzählten, Phönizier haben aus Theben zwei Priesterinnen geraubt, deren eine sie nach Delphi, die andere nach Ammonium brachten (II. 54.), wobei sie offenbar nur jene Phönizier gemeint haben können, welche von Unterägypten her das ganze Land verwüsteten, nach Manetho selbst die Heiligthümer nicht schonten, und Weiber und Kinder in die Gefangenschaft schleppten. (Bei Iosephus contra Apion. I. 14.). Endlich treffen mit diesem Resultat die Combinationen der Griechischen und Hebräischen Genealogien zusammen, denn nach einer höchst merkwürdigen Uebereinstimmung hat zufolge der erstern der Urahn aller Semiten, der alte Bel-Saturn, Vater des Ae-

gyptus und Danaus, zuerst in Aegypten geherrscht, von wo auch sein Bruder Agenor, der Stammvater der Phönizier, oder auch Phönix und Cadmus sich nach Phönizien begaben. (Apollodor. III. 1. 4. Malala. pag. 30. Chron. Pasch. pag. 76. Syncellus. p. 288. Pausan. IV. 23. 10. Diod. I. 28. L. Ampel. Lib. memor. cap. 11.); nach der Völkertafel der Genesis aber war Canaan ein Bruder von Mizraim und Sohn des Ham (10, 6.), wobei der Verfasser von der sprachlichen Verwandtschaft Canaans mit den Semiten absieht, und, ebenso bei den Chittäern, V. 3., einzelnen arabischen Stämmen V. 7., den Philistern V. 14., Elam, Assyrien V. 22.), sie nach einem geschichtlichen Zusammenhange ethnographisch neben einander stellt.

Diese Thatsache, daß canaanitische Völkerschaften besonders aus dem zunächst an Aegypten gränzenden Philistäas sich ein halbes Jahrtausend in Unterägypten behaupteten, wo sie in Memphis ein Königthum stifteten und zu Zeiten die Beherrscher des ganzen Landes waren, macht nun die Folgerung unabweisbar, erstens: daß die Religion dieser Fremdlinge auf die ägyptische von bedeutendem Einflusse gewesen sei. Man pflegt zwar sich dieselben als ein rohes Hirtenvolk zu denken, aber gewiß mit Unrecht. Die Canaaniter und besonders die Philister waren ein kriegerisches Volk, in festen Städten wohnend, die nach ihrem hohen Alter mit den ägyptischen wetteifern konnten, vgl. Num. 14, 23. Der Philisterkönig in Gerar hatte einen Feldherrn Gen. 21, 22. 26, 26., und also eine Armee schon in Abrahams Zeiten, und die große Menge ihrer Kriegswagen, welche den Hebräern als einem Hirtenvolke unbekannt und so gefährlich war (vgl. Richt. 1, 16. I. Sam. 13, 5. Jos. 11, 4. 17, 16.), zeigt, daß sie das Kriegshandwerk schon frühzeitig eingeübt hatten. So erscheinen sie auch bei Manetho und auf den Abbildungen der Monumente von Theben, auf denen die Erstürmung ihrer Tyhonischen Burg Avvarim dargestellt ist, und wo ihre Schlachten durch Kriegswagen geliefert werden, von denen Heeren (Ideen Th. II. Bd. II. S. 256.) die Bemerkung macht, daß die der Hyksos immer drei, jene der Aegypter nur zwei Krieger tragen, womit die Sitte bei den Hebräern, die doch von den Canaanitern entlehnt ist, merkwürdiger Weise zusam-

menstimmt, denn von diesen dreien Wagenkämpfern kömmt die Bezeichnung ihres Anführers שליש her (vgl. Gesenius s. v.). Sie waren zweitens auch ein seefahrendes Volk. Dies ergiebt sich schon aus dem, was oben von den ältesten überseeischen Kolonisationen der Phönizier gesagt worden ist, und namentlich wird ja auf die philistäischen Phönizier die Anlage von Cythere, Paphos, Creta und wahrscheinlich auch von Jalysus auf Rhodus durch jenen Phalanthus zurückgeführt, zu der man noch wohl die Stiftung von Mariandyne (hergeleitet von Mar und Adon, מרי אדון? dann wäre der dortige Mars-Adonis wohl nur der philistäische Mar?) durch Phönizier (s. o.), zu rechnen hat, denn die Mariandyner sind nach dem Chron. Pasch. p. 51. Abkömmlinge der Philister. Besonders wichtig ist die Nachricht des Herodot von einer Kolonisation der Philister auf Cythere, weil sie den Betrieb der Purpurfärberei bei ihnen voraussetzt, und somit auf einen ähnlichen Zustand ihrer Industrie und ihres Handels schließen läßt, wie bei den zidonischen Phöniziern. Dasselbe gilt von Herodots Erzählung über die Priesterinnen von Theben, die durch Sclavenhandel in ferne Gegenden kamen. Und sollten die vielen Sagen von einer Thalassokratie der Kreter unter Minos nicht viel eher auf diese philistäischen Chretim auf Kreta, die Rhadamanen des Mittelmeeres zu beziehn sein, als auf die spätern dorischen Kolonisten? Die Vermuthung ist nicht zum ersten Male aufgestellt, und jedenfalls gebührt ein Theil des Ruhmes auch hier den Vorgängern der Hellenen. Ob ferner nicht die Seeschlachten auf den Mauern des Pallastes von Medynat-Abu und auf denen von Karnak sich auf die Einfälle dieser seefahrenden Canaaniter beziehn? Dürfte es nicht mehr Wahrscheinlichkeit haben, namentlich das Wandgemälde von Medynat-Abu, wo eine ägyptische Flotte von einer Landarmee unterstützt die feindlichen Schiffe von einer Landung in Aegypten abwehrt, eine solche Beziehung zu geben und dazu etwa Manethos Angabe von der Seemacht des Sethosis, den Manetho in die Zeit des Danaus stellt, zu vergleichen, womit er Cypern und Phönizien bekriegte (Ioseph. contra Apion. I. 15.), als mit Heeren, (a. a. O. S. 298.) und Ritter (Erdkunde Th. I. S. 743.), diese Feinde für In-

dier zu halten? Die Bedenklichkeiten, welche Heeren gegen Seegefechte der Aegypter am Mittelmeere erhebt, sind durch das Gesagte wohl beseitigt, und erwiesen waren die philistäischen Hyksos, nach Herodot II. 128. die Erbauer der Pyramiden, kein so uncultivirtes Nomadenvolk, wie man aus dem Namen Hyksos (Hirten), wahrscheinlich Name der verachteten Hirtenklasse, zu folgern scheint. Um so mehr läßt sich darauf dringen, seit ihrer langen Herrschaft in Unterägypten den Einfluß her zu datiren, den die Religion der Phönizier auf jene der Aegypter ausgeübt hat. Sie schildern freilich diese ἀλλόφυλοι als Feinde ihrer Religion, welche die Tempel zerstörten oder verschlossen (vgl. Herod. II. 128. mit Manetho l. c. I. 14.), die Altäre und Bildsäulen der Götter zertrümmerten, die heiligen Thiere tödteten (l. c. I. 26.); allein in dieser Hinsicht stehen sie den Persern gleich und vielleicht war die Rohheit und Gottlosigkeit, welche ihnen, bei Manetho nicht ohne Einfluß des Nationalhasses gegen die Hebräer, die Aegypter zur Last legten, nichts anders, als daß sie die von den Aegyptern heilig gehaltenen Thiere schlachteten (vgl. Onkelos zu Gen. 43, 32.). Dagegen läßt sich, nach der Willfährigkeit zu schließen, mit welcher die Aegypter sich die Gottheiten anderer Völker und besonders die von Fremdherrschern ihnen aufgedrungenen (man denke nur an Sarapis!) anzueignen pflegten, annehmen, daß die Religion dieser Semiten einen bedeutenden, und man kann zugleich wohl sagen, wohlthätigen Einfluß auf die der Aegypter ausgeübt habe, in wiefern wenigstens ein noch so roher Natur- und Gestirndienst eine weit höhere Stufe des religiösen Bewußtseins voraussetzt, als der unnatürliche Thierdienst, der wahrscheinlich damals noch in jener Weise bei den Aegyptern herrschte, wie man ihn noch jetzt bei den afrikanischen Negervölkern antrifft. Man wird im Allgemeinen nicht irren, wenn man, wo es sich darum handelt, die phönizischen Elemente in der ägyptischen Religion zu ermitteln, an dem Satze festhält, daß bei dem ägyptischen Natur- und Gestirndienst, wo er mit den Religionsideen der Phönizier oder der vorderasiatischen Völker in einer Weise zusammentrifft, daß eine Entlehnung auf der einen oder andern Seite angenommen werden muß, die Verwandschaft von einem

Einfluß der semitischen Religionen unter Vermittelung der Phönizier herrührt, und nicht umgekehrt, wie man gewöhnlich zu zu glauben geneigt ist. Die Richtigkeit dieser Behauptung bewährt sich durch folgende Betrachtung. Die Religion der Phönizier ist zugleich die des großen semitischen Volksstamms, die sich wieder vielfach verwandt an jene der indopersischen Völker anschließt: Namen und Begriffe von Gottheiten, Symbole, Cultusweisen und manche religiöse Vorstellungen sind schon in alter Zeit von Indien an über Assyrien, Babylonien, Aram bis nach Kleinasien verbreitet, und finden sich ebenso in Phönizien, aber auch in Aegypten wieder. Man hat also, um einen Erklärungsgrund für derartige Uebereinstimmungen anzugeben, entweder alle vorderasiatische Religionen in Abhängigkeit von der ägyptischen zu bringen, oder dem Semitismus insbesondere durch Phönizien Einfluß auf Aegypten einzuräumen. Die erstere Ansicht ist bekanntlich sehr beliebt. Aegypten gilt den Mythologen und Alterthumsforschern als die Heimath aller Religion im Westen und Osten. Man pflegt wohl mit Indien eine Ausnahme zu machen und nimmt hier den Ausgangspunkt alles religiösen Glaubens und Wissens an. Von Indien her haben sich zur See Priesterkolonien zuerst nach Meroe begeben, die dann nach Aegypten übersiedelten, von wo sie Missionen weiter ins Innere Asiens bis an die Gränze Indiens veranstalteten. Diese Hypothese ist aber zu sehr Chimäre, als daß man sie im Ernste widerlegen dürfte, und es genügt, ihr die einzige Thatsache entgegen zu stellen, daß der Gang der Cultur und die Verbreitung religiöser Ideen, auch jener der alten Völkerwanderungen von Osten nach Westen und nicht rückwärts ist; anderer Seits aber, daß eine Cultivirung Aegyptens unmittelbar von Indien her, oder auch von dort über Aethiopien, mindestens gesagt, völlig unerweislich ist, und aus einer Verwandtschaft indischer und ägyptischer Religion, die sich bei allen asiatischen nachweisen läßt, nicht folgt. So lange also der Satz sich bewährt, daß Religion und Cultur ihren Gang nach Westen nahm, sind wir, um das Problem einer Verwandtschaft der asiatischen Religionen zu lösen, angewiesen, den ältesten Völkerwanderungen nachzuspüren, wie es hinsichtlich des semitischen Volksstammes von Babylonien bis

ins Innere von Aegypten von uns geschehn ist. Um nun hier festzustellen, welchen Einfluß von dorther der Semitismus ausgeübt hat, wäre der primitive Charakter semitischer und ägyptischer Religion anzugeben, und wofern beide sich wesentlich unterscheiden, würde dann im Allgemeinen mit Sicherheit die Ermittelung der fremden und später hinzugekommenen Elemente geschehen können. Die Religion beider Völker war aber Naturdienst, jedoch darin ihrem Grundwesen nach verschieden, daß die eine auf Thierdienst, die andere auf Verehrung der Gestirne basirt ist; denn die Grundlage der Religion der Aegypter kann um so sicherer für Thierdienst ausgegeben werden, da sie einem Volksstamme angehörten, dem afrikanischen Negerstamme, der von Alters her sich auf dieser Religionsstufe erhalten hat. Da nun hier, an der Scheide zwischen asiatischen Völkerschaften und afrikanischen, sich das, was das Wesen der Religion bei beiden ausmachte, mit einander vermischt hat, in wiefern die Gottheiten der Aegypter in Thieren und auch in Gestirnen verehrt wurden, so läßt sich im Allgemeinen annehmen, daß siderische Elemente von Phönizien her erst in die ägyptische Religion eingedrungen sind. Nach diesem Grundsatze werden wir z. B. schon von vorn herein geneigt sein, den planetarischen Dienst der sieben Kabiren mit dem achten Smun oder Esmun für phönizisch zu halten, wenn auch nicht die besondern Gründe hinzukämen, daß die Gestalt dieser Idole, wie die Namen אשמון, כבירים, phönizisch sind, der Cult sich nur bis auf Cambyses Zeit an einem Orte erhielt, der als der ehmalige Sitz des phönizischen Reiches angegeben wird, nämlich Memphis, und daß die Verbreitung desselben überall sonst nur an Küstenorten und unter phönizischem Einflusse sich nachweisen läßt. Zweitens wird man dahin zu rechnen haben solche Cultusformen und Gottheiten, die durchaus der syrophönizischen Religion eigenthümlich und charakteristisch sind, z. B. der Mylitten- und Molochdienst. Auch diese verschwinden ebenso, wie die Kabiren von Memphis schon allgemach ganz aus der ägyptischen Religion. Die sich preisgebenden Schwestern des cyprischen Adonis kommen in Aegypten ums Leben, sagt die Mythe (Apallod. III. 14, 3.). Allein, daß in alter Zeit in Aegypten unzüchtiger Mylittendienst sehr verbreitet

war, ergiebt sich aus dem doppelten Grunde, daß die Israeliten ihn dort kennen lernten, weswegen das mosaische Gesetz so oft ihn berücksichtigt, und daß selbst die Priesterin in Theben bis zu ihrer Verheirathung eine Kedescha sein mußte (Strabo XVIII. 1. p. 463.). Die Rohheit dieses canaanitischen Cultes mit der Unnatur des ägyptischen verschmolzen, zeigt sich noch in späterer Zeit auf gräßliche Weise in der öffentlichen Preisgebung der Frauen an den Bock von Mendes (Herod. II. 46.). Hinsichtlich des ägyptischen Molochdienstes und der beiden ihn charakterisirenden Gebräuche, Menschenopfer und Exsectionen, gemildert in den Beschneidungen, bieten die Nachrichten des A. T. einen sichern Maßstab. Moloch scheint nach dem, was wir aus Amos 5, 26. und dem Pentateuch wissen, in alter Zeit namentlich in Unterägypten, wo die Israeliten wohnten, und früher ja ein Reich der Phönizier bestand, vorgeherrscht zu haben; daher das Mährchen vom Busiris, einem alten Könige von Aegypten oder (nach Diodor. I. 17.) Statthalter des Osiris, in der Gegend am Mittelmeere, der die gelandeten Fremden dem Zeus opferte (was die Mythe von Cypern herleitet Apollod. II. 5. 11., weil hier in Amathus dem *Ζεὺς ξένιος* der Fremdling geopfert wurde) und in dessen Namen von *βοῦς* und *Ὄσιρις* sich Erinnerungen an die menschenfressenden Stiere der Phönizier erhalten zu haben scheinen. Bis auf Amosis wurden in Heliopolis nach Manetho bei Porphyrius (de abst. II. 56.) täglich drei Menschen geopfert. Später war die Sitte in Aegypten selten, aber nicht völlig unbekannt, wie Herodot II. 45. behauptet, sondern nach Manetho wurden noch zu Bubastis zur Zeit der Sommerhitze Menschen verbrannt (Plutarch. de Is. 73.), also durchaus nach der Weise Canaans und Libyens (s. w. u.). Selbst der Name hat sich bis in die späteste Zeit in der ägyptischen Religion erhalten und *Μόλοχ*, nach seinem siderischen Charakter der Feuerplanet Mars, kömmt noch in einem arabisch-koptischen Planetenverzeichnisse vor. (Seiffarth Systema Astronomiae Aegyptiacae p. 12.). Drittens sind von Phönizien her jene Gottheiten der Aegypter gekommen, die unter demselben semitischen Namen auch von den Phöniziern und andern sprachverwandten Völkern verehrt wurden. Ecla-

tante Fälle dieser Art sind, wo dieselben Götternamen hier in Palästina, dort wieder bei phönizischen Libyern und dann auch in Aegypten vorkommen, wie Chon, Chijun, Chewan, ferner Makar, Makeris, Magoras, Bocharus, und wahrscheinlich auch Ammun, Ammon oder Baal-Ammon. Ferner gehören dahin die von beiden Völkern verehrten Typhon, die Gottheit der Hyksos, nach den Angaben der Aegypter, dessen Name und ältere Mythe nach Phönizien spielt, wo ihm der gleichnamige Fluß Typhon, Ophitites Drakon (צפון, טפון) heilig war; dann die die ihm entgegenstehenden Agathodämonen und Schlangengötter Taaut oder Thoyt, Tat, Athotis (טוט, טיט arabisch طوط, طيط) mit andern Namen Kadmon, Ophion, Surmubel (הנחש הקדמון, הורמובל); die kosmogonischen Tauthe oder Baauthe, oder Buto, Baau, Baoth, βυθός (בהו, בהות, בהותא), wahrscheinlich auch Anubis, Nebo, Anebo (נבו, הנבו), und selbst Osiris אסר auf phönizischen Inschriften und so häufig in assyrischen Königsnamen. Endlich viertens hat man dem Gesagten zufolge im Allgemeinen auf Rechnung eines phönizischen Einflusses auf Aegypten zu setzen, wenn die hier verehrten Gottheiten, Göttersymbole oder religiösen Gebräuche sich nicht nur bei Phöniziern, sondern in den vorderasiatischen Religionen überhaupt wieder finden. Dies ist z. B. der Fall mit den Ideen von der weiblichen Naturgöttin Isis, oder der syrischen Göttin und den verschiedenen Modifikationen derselben, der Athor, Astarte, Athara, oder auch der Anaitis, Tanais, Athenais, Neith, Nitocris. So ist auch der Stier- und Phallencult in ganz Vorderasien und auch in Indien gebräuchlich, das Schwein gilt überall als dämonisches Thier, die Tauben sind der Venus heilig, u. dgl. mehr. — Dieses wird vorläufig genügen, um auch hinsichtlich Aegyptens nachgewiesen zu haben, daß die Ausbreitung des phönizischen Volkes nach Westen hin die Verbreitung phönizisch-semitischer Götterdienste zur Folge hatte, obgleich auch wieder namentlich hier nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann, ob die Aneignung des Einzelnen in jener Zeit der philistäisch-phönizischen Herrschaft in Aegypten zurückgeht, da ein Einfluß der phönizischen Religion auf die ägyptische im Wege des Handelsverkehrs noch später lange fortdauerte.

Die Ansiedlung phönizischer Stämme in Unterägypten, bis

gegen das Jahr 1600 v. Chr., wo sie nach verschiedenen Gegenden hin zerstreut wurden, ist aber noch aus einem zweiten Grunde in der Cultur- und Religionsgeschichte der alten Welt von Wichtigkeit; denn es kann doch kaum zweifelhaft sein, daß diese Vertreibung der Phönizier aus Aegypten wieder in Zusammenhang steht mit der Ausbreitung derselben in ungefähr gleicher Zeit über die Inseln und Küstengegenden des Mittelmeeres und mit den Kolonialsagen von Danaus und Cadmus. Die biblischen Nachrichten vereinigen sich hier wieder mit denen der Profanschriftsteller. Wie der Phönizier Cadmus nach den oben angeführten Stellen wohl von Aegypten her nach Griechenland kömmt, so gehen die von Caphtor heimkehrenden Philister vgl. Amos. 9, 7. Deut. 2, 23. nach Gen. 10, 13, 14. von Aegypten aus, wo nun das Resultat einer anderswo ausgeführten Untersuchung zusammenstimmt, daß die Philister erst im Zeitalter der Richter ihre fünf Städte von den Israeliten erobert haben (vgl. meine Untersuchung über die historischen Beziehungen in der Völkertafel der Genesis in der Bonner Zeitschrift H. XVIII. S. 123 ff.). Sie waren also, von den Aegyptern vertrieben, nach Caphtor gesegelt, wo sie, in einem wahrscheinlichen Koloniallande Schutz fanden (vrgl. Jes. 23, 12.) und hatten sich, von dort durch die im Mittelmeere sich ausbreitenden Hellenen verdrängt, nach Palästina zurückgezogen. Auch die altphönizischen Kolonien in Libyen scheinen über Aegypten vorzüglich hingelangt zu sein. Seit den paläographischen Untersuchungen von Gesenius steht es fest, daß die Numidier und Mauritanier die phönizische Sprache redeten; allein darin werden dem verdienstvollen Sprachforscher und Paläographen wohl wenige Recht geben, daß er ihre uralten Ansiedelungen erst von den zidonischen Handelsniederlassungen herleitet (Monum. phoen. p. 12). Sie behaupten selbst mit ihrer Gottheit Makar vom Oriente her zu Schiffe gekommen zu sein, eine Sage die wir dadurch weiter unten zu möglicher Gewißheit erheben, daß wir von den Küsten Palästinas und Cyperns an bis nach Sicilien und Afrika hin überall den Namen und den Cult dieses Makar in altphönizischen Kolonien am Mittelmeere nachweisen. Nach Augustinus gaben die punischen Bauern, auf die Frage:

Wer sie seien, sich nicht für Zidonier, sondern für Canaaniter aus. Auf dieser Sage von einer Herkunft aus Canaan beruht es auch, wenn die christlichen Numidier die zu Tigisa befindlichen Säulen des Herakles, welche schon Philostratus (Icon. II, 21.) erwähnt, damit kombinirten und, die Inschrift nach der Bibel erklärend, sie für ein Denkmal ausgaben, welches ihre aus Canaan vertriebenen Vorfahren gesetzt hatten. (Procopius de bello Vandal. lib. II. cap. 10. Tom. I. pag. 450). Ganz ähnlich ist eine andere Combination der numidischen Sage mit der Bibel bei Abulfeda (Hist. Anteislam. p. 176), wonach die Berbern die Nachkommen der Canaaniter sind, die nach dem Tode des Königs Dschaluth (Goliath) ihre Heimath verlassen, und sich in Mauritanien angesiedelt hatten, wo vielleicht eine Erinnerung an die philistäische Abkunft sich erhalten hat, wie bei Tacitus (Hist. V. 2.), welcher erzählt, daß die Juden von Creta durch Minos vertrieben, sich theils nach Afrika, theils nach Palästina begeben hatten (vgl. Diodor. IV. 17). Wenn nun zwar durch diese übereinstimmenden Angaben es nicht zweifelhaft ist, daß die Mauritaner und die Numidier den Weg zur See über Creta nach Libyen gefunden hatten, wo sie sich mit den Eingebornen mischten, aber doch den allen Semiten gemeinsamen Cult des Milichus und Belus, bei ihnen als Ammon-Belithon, Bel-Chon und Bel-Makar verehrt, beibehielten; so hat es doch auch viel innere Wahrscheinlichkeit, daß sie zum Theil über Aegypten nach Nordafrika sich verbreitet haben, und dies wird bestätigt durch die mythische Geneologie, wonach der ägyptische König Bel also hergeleitet wird: Epaphus (der Stiergott) und Memphis, — Poseidon (als libyscher Gott, Herod. II. 56.) und Libye, deren Söhne der (phönizische) Agenor und der (libysche) Belus sind, letzterer den Aegyptus und Danaus zeugend. Apollod. II. 14. Der kanaanitische Cult des Baal-Ammon, vgl. Hohesl. 8, 11., der über Egypten nach Libyen seinen Weg nahm, ebenso die Wanderungen des Herakles führen auf dasselbe Resultat. Es läßt sich also mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß ein Theil der in Unterägypten angesiedelten und von dort vertriebenen philistäischen Phönizier zur See über Creta, dem wahrscheinlichen Caphtor, nach Palästina zurückkehrte, ein zweiter

aber zu Lande nach den nordafrikanischen Küsten, so weit als der libysche Makar, nämlich bis an die Säulen (Procopius l. c. Diod. III. 74.) gelangte, von wo vielleicht einzelne Abtheilungen bis nach Spanien übersetzten (vgl. Bochus bei Plin. H. N. XVI. 79). Eine zweite Richtung, in der von Aegypten her die Phönizier sich zerstreuten, geht über Rhodus nach dem Pelopones. Wir nehmen dafür die in neuerer Zeit zwar bestrittene aber von Heffter (Götterdienste auf Rhodus H. II. S. 44—78) siegreich vertheidigte Colonialsage von Danaos in Anspruch. Sind nur die beiden jetzt nicht mehr zu bezweifelnden Nachrichten des Alterthums, diese Colonisation in Argos unter Danaos Namen gegen 1600 v. Chr., dann die vielfach bewährten Angaben Manethos über die ägyptischen Dynastien historisch vollkommen gewiß, so folgt mit Nothwendigkeit schon, daß auch Diodors Bericht über Danaus, der mit den Ἀλλοφύλοις zugleich vertrieben sei, auf gleiche Geltung Anspruch machen könne, und daß die Colonisation des Danaos weniger eine ägyptische als vielmehr eine phönizische war. Wie bestimmt und verläßlich sind aber hier nicht die einzelnen Umstände, welche die gewiß in Griechenland selbst aus alten Erinnerungen entstandene Mythe beibringt! Danaos, ein Sohn nicht eines ägyptischen, sondern des semitischen Stammvaters Belus, flieht vor den Söhnen des Aegyptus, zuerst nach Rhodus, womit die phönizischen Colonialsagen bestätigend übereinstimmen und zugleich die Angaben von den Wanderungen der Telchinen von Rhodus nach Argos, von dem telchinischen Athenebild des Danaus in Lindos eingreifen. Auch kann das mythische Element in der Sage nur richtig verstanden und gewürdigt werden, wenn man dazu die Angaben über die phönizischen Ansiedlungen unter den Aegyptern zur Basis nimmt. Epaphus, sonst der Stiergott von Memphis, vermählt sich mit der Tochter des Nilus, der Memphis, der Hauptstadt der phönizischen Hyksos, und zeugt mit ihr die Libye, welche, wie sonst der Nationalgott von Rhodus mit der Insel gleichen Namens, sich wieder dem libyschen Poseidon vermählt, dessen Sohn der phönizisch-libysche Belus ist, der zuerst in Aegypten herrscht, und hier den, nach gemeiner Sage aus diesem Lande herstammenden phönizischen Agenor zum Bruder, den

Aegyptus und Danaus aber zu Söhnen hat. Nun verschmilzt die Mythe weiter auf merkwürdige Weise die Sagen von der Verbindung phönizisch-arabischer Völker mit den Aegyptern. Der Vater Belus weiset dem Aegyptus Arabien zum Aufenthalt an, wo dieser mit einer arabischen Gattinn zehn Söhne, mit einer phönizischen deren sieben und mit einer tyrischen noch andere zeugt, die sich mit den Töchtern der Memphis — wo die Tyrier nach Herod. II, 112. eine bedeutende Ansiedlung hatten — verehlichen. Danaus aber, den man mit dem punischen דן ,אדן zu kombiniren versucht wird, wird zum Herrn über Libyen von Bel bestellt, gewiß nur darum, um ihn, im Gegensatz von Aegyptus mit dem der Mythe nur aus Libyen bekannten Bel und den Puniern noch enger zu verbinden. Der libysche Danaus, den wir nach unserer Kenntniß einen Phönizier nennen würden, zeugt lauter Töchter, Aegyptos nur Söhne, die sich mit einander vermählen sollen; aber in der Brautnacht ermordet die Tochter Canaans die Söhne der Aegypter, womit die Mythe die Uebergewalt der erstern andeutet. Freilich verlegt sie das Letztere nach Argos, aber doch wohl nur nach der spätern Fassung; denn so verliert sie allen Sinn und Haltung. Der Hauptzweck der Mythe bleibt aber deutlich und unbestritten: den unglücklichen Ausgang verschiedener Völkerverbindungen in Aegypten zu schildern, in deren Folge zuletzt ein nichtägyptisches Volk über das Meer nach Argos sich wegzubegeben genöthigt war; und die Art, wie dem Dichter die Punier in Libyen und Phönizien durcheinandergehn, scheint ein Beweis des hohen Alters zu sein. (vgl. Apollod. II. 1. 4—5).

Schluß.

Hiermit schließen wir die älteste Periode des Einflusses der semitisch-phönizischen Religion auf den Westen vermittelst der Wanderungen phönizischer oder vielmehr canaanitischer Volksstämme. Solche Verbreitungen dieses Volkes, wie sie die dürftigen Ueberreste der historischen Tradition melden, müssen Statt gefunden haben, um es erklärbar zu finden, wie schon in uralter

Zeit der Cult so mancher Gottheiten des Semitismus bis in den entferntesten Westen sich verbreitet hat: des Saturn, Dionysos, der Kabiren, des Aesculap, Herakles, Mercur, Adonis, der Artemis, Athene, Persephone, Hecate u. a., deren Verehrung bei den westlichen Völkern meist ein zu hohes Alter anspricht, als daß man, wie es wohl zu geschehen pflegt, sie aus dem Zeitalter des tyrisch-zidonischen Handelsverkehrs ableiten dürfte, dessen Richtung ohnehin auch nicht sowohl nach Griechenland als nach Aegypten, dem nördlichen Afrika, Sicilien und Hispanien ging. Indeß kann doch bei der allen Völkern des Alterthums eigenen Vorliebe für ungewöhnliche Cultusweisen und neue Gottheiten der Einfluß der Religion der Phönizier, die überall Handelsverbindungen unterhielten und ihren heimathlichen Götterdienst nach jeder Colonie und Handelsniederlassung verpflanzten, nicht bedeutend genug angeschlagen werden, selbst für Griechenland. Bei der Gründung einer neuen Colonie wurde zugleich mit der Erbauung der Stadt auch ein Heiligthum der Gottheit angelegt, welche in der Mutterstadt als Schutzgottheit verehrt wurde. So wird es von der Stiftung von Gades (Iustin. XLIV. 5.), von Thasus (Herod. II. 44.), wo der tyrische Melcarth verehrt wurde, ferner von den Kolonisationen des Cinyres zu Aphaca, Paphos und Amathus (vgl. w. u.), von der Stiftung Carthago's (Virgil. Aen. I. 446.) erzählt, und darnach versicherten die tyrischen Priester dem Herodot l. c., daß der Tempel des Herakles und die Stadt auf Inseltyrus gleichzeitig erbaut worden seien. Ein Priester, dem die Sorge für die aus dem Tempel der Schutzgottheit der Mutterstadt in die Kolonie übertragenen Heiligthümer oblag, begleitete die Auswanderer (vgl. Iustin. XV. 4. 5. XLIV. 5. Schol. ad Thucyd. I. 25. Münter, Religion der Karthager S. 55.), und der Cult wurde nach der Weise der Mutterstadt auch in der neuen Heimath eingerichtet (vgl. Herod. II. 44. Diodor. V. 20. Arrian. Expedit. Alexand. II. 16. Appian. VI. 2). So wurde besonders von Tyrus der Dienst des Herakles in die zahlreichen Kolonialstädte verpflanzt, und außer Thasus, Gades, Carthago (Iustin. l. c.) Antiochien (vgl. w. u.), Tarsus, Amathus, Erythrae. Heraklea in Sicilien, würde noch wohl manches andern Hera-

Aea, namentlich manche Stadt am Pontus sich als tyrische Gründung ausweisen; wenn nicht überall die Griechen die später von ihnen besetzten altphönizischen Niederlassungen aus Eitelkeit und patriotischem Interesse sich angemaßt, und es für eine Schande gehalten hätten von Barbaren herzustammen, wie es Dio Chrysosthomus in seiner Rede an die Tarsenser bemerklich macht: πότερον ὑμᾶς Ἀργείων ἀποίκους, ὡς λέγετε, φήσει τις, ἢ μᾶλλον ἐκεῖ Ἀραδίων, καὶ πότερον Ἕλληνας ἢ Φοινίκων τοὺς ἀσελλγεστάτους. (Tom. II. p. 20). Wenn sie darum auch die Nachrichten von einer ältern phönizischen Stiftung unterdrückten, wie in Cypern auf Thasus gewiß ist, so erbten sie doch von ihren Vorgängern den einmal eingeführten Cult der Lokalgottheiten, und es wird so erst die auffallende Erscheinung erklärbar, wie in so manchen Handelsstädten am Pontus und Bosporus, auf den Inseln im Mittelmeere, in Sicilien und Unteritalien phönizische Götter mit griechischen Namen, aber mit barbarischen Gebräuchen und unter orientalischen Attributen und Symbolen verehrt werden konnten.

Aber nicht nur nach den eigentlichen phönizischen Kolonialländern und Städten wurden ihre Götterdienste verbreitet, sondern überhaupt nach den bedeutendern Handelsplätzen und den größern Städten der ganzen bekannten Welt. Phönizier, die sich des Handels wegen im Auslande aufhielten, treffen wir überall an, in und außerhalb Hellas, an den Küsten in ihren Schiffen, wie auf dem festen Lande. In den größern Handelsörtern hatten sie eigene Quartiere inne, oder bildeten eine eigene Kaufmannsgilde. So ist es noch jetzt in den Handelsstädten im Oriente, und so war es auch die Sitte bei andern handeltreibenden Völkern. Die Damaszener hatten Stadtquartiere in Samarien, und die Israeliten in Damask (II. Kön. 20, 34.), beide in den Hafenstädten am rothen Meere, (vgl. II. Kön, 16, 6. Joel. 4, 19. Jes. 2, 16.). Eine antiochenische Kaufmannsgilde wohnte in Ptolemais, wo sie das Münzrecht hatten, wie die noch erhaltenen Münzen mit der Inschrift: Ἀντιοχέων τῶν ἐν Πτολεμάιδι bei Eckhel Num. Antioch. p. 54. sq. zeigen; eine andere hielt sich in Jerusalem auf. II. Macc. 4, 18. ff. Man denke, um zugleich den Einfluß zu ermessen, den die Phönizier

in dieser Beziehung auf die Religionen anderer Völker ausübten, an die Juden und ihre Synagogen im ganzen römischen Reiche! Was von der Verbreitung des Juden- und Christenthums, welches bekanntlich so durch Vermittelung des Handelsverkehrs zuerst überall sich ausbreitete, gilt in ähnlicher Weise von alten Zeiten her von der Religion der Phönizier. In Aegypten kennt Homer Phönizier, die sich des Handels wegen dort aufhielten (Odyssea XIV. 288.) und früher noch Herodot. (I, 1.); in Memphis war den Tyriern ein eigenes Quartier eingeräumt (Herod. II. 112. vgl. Apollod. II. 1. 5.), und sie unterstützten die Handelsunternehmungen des Pharao Necho durch ihre Bekanntschaft mit den Fahrten auf dem erythräischen Meere (Herod. IV. 42. II. 158.). In Griechenland macht Herodot mit phönizischen Handelsleuten bekannt, die hier bleibende Wohnsitze hatten (II. 104. III. 107. Thucyd. II. 69.). Eine Gilde tyrischer Kaufleute und Schiffer war nach einer Inschrift (bei Wheeler, Voyages T. I. p. 84. Münter a. a. O. S. 43.) in Theben, ebenso in Attika, in Puteoli nach dort gefundenen Inschriften. Ueberall nun, wo solche Handelsniederlassungen der Phönizier vorkommen, läßt sich auch gemeiniglich ein Einfluß ihrer Religion nachweisen. Zu Jerusalem, wo sie vorzüglich den Fischhandel betrieben (Neh. 13, 16. Zeph. 1, 10. 11.), und im Bezirke des Tempels ihre Buden aufschlugen (Zach. 14, 21.), besaßen sie ein eigenes Quartier, Machtesch genannt, dessen Einfluß auf Sitten und Cult den Fluch des Propheten auf sich zog (Zeph. 1, 11. vgl. 8. 9.) Im neuen Samarien war ein bedeutender Theil der Einwohner Zidonier (Ioseph. Antiq. XI. 8. 6.), von denen der dortige Cult des Ζεὺς ὕψιστος oder des El-Eljonn gewiß herrührte (vgl. w. u.); und in Jerusalem wohnten zu gleicher Zeit Kaufleute, die den Dienst des antiochenisch-syrischen Herakles begünstigten, und auf deren Betrieb Theorien zu den fünfjährigen Festen nach Tyrus gesandt wurden (vgl. II. Macc. 4, 7. 18. ff). Das Heiligthum der fremden Aphrodite (Athor) mitten im Tyrierlager zu Memphis nebst dem Hain des Proteus und dem anliegenden Hephästos- und Kabirentempel (vgl. Herod. II. 112. 154. 178. III. 37.) ist offenbar so erst im Wege des starken Handelsverkehrs mit Aegypten entstanden, und von dort scheint

der Cult, der in Aegypten wie in Phönizien mit dem Stierkopfe dargestellten gehörnten Astarte עשתרות קרנים (vgl. Gen. 14, 5. mit Sanchon. p. 34.) weiter ins Innere von Aegypten sich verbreitet zu haben. Besonders scheint Naucratis, wo auch in Zeiten, da Aegypten den Fremden gesperrt war, freier Handelsverkehr Statt finden durfte (Herod. II. 179.), ein Sitz phönizischen Cultes gewesen zu sein, und der hier vorzugsweise verehrte phönizische Schrifterfinder und Handelsgott Taaut wurde wohl hier zuerst zum Aegypter. Hier finden wir ferner einen Apollo Komaeus neben Vesta, oder Baal-Chamman neben Tanais (Athenaeus. lib. IV. p. 149.), und, von Cypern her eingeführt, den Dienst der Urania. Wie leicht sich von Küsten- und Hafenörtern phönizischer Cult dann weiter ins Innere des Landes verbreitete, und nach andern Gegenden von Handelsleuten und Eingebornen vertragen wurde, darüber haben wir ein lehrreiches Beispiel an der Stiftung des Tempels auf Cythere. Hier, wo noch später wie in benachbarten Häfen Phoenicus ein Landungsplatz für Phönizier war, hatten sich, um an den lakonischen Küsten Purpurfischerei zu betreiben, Philistäer aus Askalon niedergelassen, wo sie ein Heiligthum der Urania gründeten, die wie in Cypern (Hesychius Ἔγχειος, Ἀφροδίτη Κύπριοι) bewaffnet dargestellt war (Pausan. III. 23. 1.), wie sie denn in Philistäa Kriegsgöttin war (I. Sam. 31, 10.). Dieses Heiligthum wird nun für das älteste in Griechenland ausgegeben (Pausan. I. 14. 6. III. 23. 3. Herod. I. 105. Diod. V. 55. 57.) und von da verbreitete sich nicht nur Aphroditenkult nach dem Innern des Peloponnes (vgl. Pausan. III. 15, 8. 17, 5. 26, 1. II. 19, 6.), sondern überhaupt finden sich an diesen Küsten phönizische Bräuche, Götterbilder und Culte, die der Perieget mit jedem Schritte nachweiset, wie an keiner Küstengegend von ganz Griechenland, von denen ich nur, außer den lakonischen Dioskuren, an Ares- Dionysos neben der blutigen Artemis-Tanais, den Schlangengott zu Epidaurus, an die Ueberbleibsel des philistäischen Fischcultes zu Anguiae (Pausan. III. 21, 5.) an den Ammon, den Apollo Karnius בעל קרנים zu Gythion (16, 17.) an die vier, dem Pausanios fremdartigen Kabiren, oder Patäken zu Brasiae (24, 4.) erinnern will, oder auch an die sieben pla-

netarischen Säulen auf dem Wege von Sparta nach Arkadien, bei denen, so wie auf der Höhe Taleton (von *Ταλαῖος*?) dem Helios Pferde geopfert wurden, wobei Pausanias schon der persischen Sitte sich erinnert (20, 9. vgl. 5.); an das verschleierte und gefesselte Bild der Venus-Morpho (15, 8.), der nur noch die Darstellung der Venus-Archaitis gleich kommt, und an so manche andere fremdartige Bilder und Göttersymbole, die sich hier, so wie anderswo auf den Vorgebirgen, an den Küstenörtern und auf den nahe am Festlande gelegenen Inseln von Griechenland, auf denen Phönizier am liebsten sich festzusetzen pflegten (Thucydid. VI. 2.), aus alter Zeit erhalten haben mögen. Nicht selten war die Aufstellung eines phönizischen Idols, wie hier zu Cythere, oder eines Kabiren und Patäkenbildes, welches Phönizier überbracht, oder welches aus phönizischen Städten herbeigeholt war, die Veranlassung zu einem neuen Götterdienste. So hatte ein griechischer Kaufmann den Cult der paphischen Göttin dadurch nach Naukratis verpflanzt, daß er ein spannenlanges Bild der Venus von Cypern, die ihn auf den Seefahrten als Patäke beschützt, in einem Tempel aufgestellt hatte (Athonaeus lib. XV. p. 676.). Einen ähnlichen Fall berichtet Pausanias (VII. 5. 3.). Erythräer nahmen ein Patäkenbild des Herakles von Tyrus auf ihrem Schiffe mit in die Heimath, und verehrten von da an den tyrischen Gott nach phönizischer Weise. Wie viel andere Fälle der Art mögen vorgekommen sein, zumal da es nicht zweifelhaft ist, daß die Phönizier mit kleinen Idolen Handel trieben!

Auch Schmucksachen, die zidonischen *πέπλοι*, auf denen phönizische Göttermythen dargestellt waren, die Hals-, Ohr- und Fingerringe, die zugleich als Amulette dienten und Symbole von Gottheiten waren, von den Phöniziern überall feil geboten; die kleinen Götterbildchen, welche an berühmten Wallfahrtsörtern, wie in Paphos und Hierapolis, an die Pilger vertheilt wurden (vgl. Ammian. XXII. 12. Lucian. de Syria Dea §. 49.), konnten dazu dienen, den phönizischen Cult oder Mythen weiter zu vertragen. Ein Beispiel der Art werden wir weiter unten an dem Gewande und dem Halsbande der Harmonia nachweisen.

Auf Rechnung des phönizischen Handels kömmt namentlich

die Verbreitung des unzüchtigen Cultes der Aphrodite in griechischen Handelsplätzen, besonders in Corinth, wo die Hetären der Venus heilig waren, und ihr Gewerbe als Hierodulen oder Kedeschen trieben (Athenaeus lib. XIII. pag. 573.). Eine genauere Untersuchung würde hier wohl das Resultat liefern, daß Sklaven, im Alterthum den Griechen unbekannt (vgl. Athen. l. VI. p. 263. sqq.), vorzüglich von Phönizien her nach Hellas kamen. Sie raubten Menschen an fremden Küsten (vgl. Odyssea XIV. 289. Ilias XIV. 322.) oder kauften die Kriegsgefangenen von den benachbarten Stämmen, bei deren Kriegen sie die Armee als Sklavenhändler begleiteten (Joel 4, 3. 6. I. Macc. 3, 41.); verkauften sie weiter als Sklaven oder lieferten sie als Hierodulen an die Heiligthümer in fremden Ländern ab. Die Sage, daß Phönizier geraubte Priesterinnen nach Ammonium und Delphi verkauft, und der Chor der Phönizierinnen im Trauerspiele gleiches Namens von Euripides, welche von Tyrus nach Delphi zum Tempeldienst gehen, dient als Maaßstab für die Verbreitung dieser Sitte schon im Alterthum. Sie kauften aber auch in andern Ländern, besonders in Griechenland und Jonien schöne Frauen und Mädchen auf, um sie entweder in die Harems der morgenländischen Fürsten abzusetzen (vgl. Athenaeus lib. XII. pag. 531.), oder auch sie zum Mylittendienst in und außer ihrem Lande als Kedeschen zu verwenden. Eine Buhlerin heißt deswegen נכריה, זרה, eine Fremde im A. T. und peregrinae nennt auch Donat (zu Terent. Eunuch. I. 2. 27.) die Hetären, jene Ambubajen, die unter Aufsicht eines Magister ihr Gewerbe zur Bereicherung des phönizischen Kaufherrn trieben. Daß schon die Philistäer ihre Kedeschen von den Phöniziern eintauschten, wissen wir aus Joel 4, 3., und noch in späterer Zeit wurden in Italien und Griechenland Schiffsladungen von Hetären auf den Markt nach Cypern gebracht (Terent. Adelph. II. 4, 16.), wo damit, ohne Zweifel von Phöniziern, ein starker Handel nach Asien getrieben, und wahrscheinlich denn auch die Mylittenheiligthümer in Cypern, Phönizien, Syrien und so auch die griechischen Handelsplätze damit versehen wurden. Selbst manche Namen griechischer Hetären bei Lucian und Athenaeus deuten noch auf ursprünglich phönizische Herkunft; so hieß Lais mit andern Namen

Leaena, Leontion, was phönizische Uebersetzung des erstern Wortes, nämlich ליש ist; Petla, Fotis = פת, und die Namen Melitta, Meletho, Milta, Thalatta Astra, Kottina gehen offenbar auf Mylitta, Thalath, Astarte, Kotys.

Die Art des syrisch-phönizischen Götterwesens und Cultus, jetzt dunkel und mysteriös, mit vielen Ceremonien und äußerm Pomp begangen, dann die wildesten Ausschweifungen und unnatürliche Laster unter den Schutz der Gottheiten stellend, mußte einen für dergleichen überall empfänglichen Haufen finden, oder auch für die eine oder andere Seite desselben geneigt machen. So ging es in alter Zeit den Israeliten, später den Griechen und Römern, als sie Phönizien und Syrien kennen lernten. Die Einen lockte die verborgene Weisheit, die Offenbarungen der Zukunft an, welche die Priester und Propheten versprachen, oder die tiefere Einsicht in das Wesen der griechischen Gottheiten, womit sie sich brüsteten, wie den für die phönizische Theologie begeisterten, schwärmerischen Julian. Andere ließen sich von der Pracht und dem ungeheuern Pomp, unter dem von Tausenden der Priester und Hierodulen der heilige Dienst begangen wurde, hinreißen, so daß sogar die römischen Legionen in Syrien dadurch zur Wahl eines syrischen Priesters zum Imperator bestimmt wurden (vgl. Herodian. V. 3.). Noch Andern endlich gab die Religion das Privilegium zu allen Ausschweifungen, die mit den syrophönizischen Göttern und den umherziehenden Banden von Cinäden und Ambubajen schon lange vorher, ehe der tolle Elagabal den Versuch machte, die Religion seiner Heimath in Rom zur ausschließlich herrschenden zu machen, nach den Hauptstädten der alten Welt und nach Italien gelangt waren, wo schon Juvenal (Sat. III. 63.) klagt: **Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes**, womit man hinsichtlich der Israeliten Stellen der Propheten (vgl. Jerem. 2, 18. 20. parallelisiren kann.

Solche Verbreitung ihres Götterkultes feiern die Phönizier in ihren Mythen, in denen Astarte mit Recht die ganze Welt durchwandert, Bel-Saturn überall da, wo Semiten wohnten, ein Königreich und Regentenhaus gründet, Herakles über das Mittelmeer oder Aegypten nach Libyen bis an die Säulen se-

mitische Volksstämme führt, oder selbst als Archaleus seinen Tempel in Gades gründet (Etym. M. Γάδειρα), Athene von Phönizien her nach Attica wandert, und der weise Taaut in dem gelehrten Aegypten sein Königthum erhält.

Zweites Capitel.

Einfluß der ägyptischen, assyrisch-persischen, chaldäischen und griechischen Religion auf die phönizische.

Hier bietet sich anschließend noch eine andere Frage zur Erörterung an, nämlich die nach dem Einflusse, den die Religion fremder Völker, mit denen die Phönizier von Alters her in Verbindung waren, hinwiederum auf die ihrige ausgeübt hat. Daß ihre Religion ungeachtet aller Stätigkeit im Ganzen doch vielfache Veränderungen im Einzelnen erlitten und mancherlei Einflüsse während der langen Zeit ihrer Dauer von außen her erfahren habe, wer wagte nur dies zu bezweifeln? Ihr ausgebreiteter Verkehr gab ihnen Gelegenheit, mit den Religionsideen der entferntesten Völker, entweder in deren Heimath selbst, oder an fremden Stapelplätzen Bekanntschaft zu machen, und einem leichtbeweglichen Handelsvolk fehlte gewiß auch nicht der Sinn für alles Neue und Fremde in religiösen Dingen, der überhaupt dem Alterthum und besonders den Vorderasiaten eigenthümlich ist, deren Religionswesen in späterer Zeit den Anblick einer Verwirrung und Vermengung der verschiedenartigsten orientalischen und occidentalischen Religionen darbietet. Läßt sich nun auch bei unsern dürftigen Quellenberichten nicht gerade immer im einzelnen ermitteln, was? wie viel? und von wannen her? dies und jenes in die Religion der Phönizier eingedrungen sei, so ist es doch schon von Wichtigkeit, im Allgemeinen einen

derartigen Einfluß bestimmter Völker nachweisen zu können. Wir erörtern zu diesem Zwecke noch kurz das Verhältniß zu Aegypten, zu Assyrien, Babylonien, Persien, und zuletzt zu den Griechen.

Wir haben oben gesehn, daß schon in alter Zeit Berührungen zwischen den Völkerschaften Palästinas und Aegyptens Statt fanden, die aber auch nach ihren Folgen weniger für die Gestaltung der phönizischen als der ägyptischen Religion wichtig gewesen sein können, und so kann auch auf die Sage von den Zügen des Sesostris und die scheinbar historische Nachricht von der Unterwerfung Cyperns und Phöniziens durch Sethosis (Manetho bei Ioseph. contra Apion. I. 15.) wenig Gewicht gelegt werden, da sie nur als Heerzüge erscheinen, die keinen andauernden Einfluß auf die Religion der Völker, die sie betraf, ausgeübt haben können. Dagegen mußten die Handelsverbindungen, welche die Phönizier zu Wasser und zu Lande von Alters her mit Aegypten unterhielten, desto bedeutender in dieser Hinsicht sein; nur läßt sich nicht gerade der Zeitpunkt ermitteln, von wo an Zidonier als Händler in Aegypten auftraten. Jedoch kann mit Gewißheit angenommen werden, daß sie schon in vormosaischer Zeit Aegypten kennen gelernt hatten. Seinen Vorrang vor allen andern kanaanitischen Stämmen in damaliger Zeit verdankte Zidon seinem Handelsverkehre; am Mittelmeere unterhielt es eine Handelsflotte (Gen. 49, 13.), und hatte wahrscheinlich schon die Caravanenplätze an der großen Straße vom Mittelmeere über Hamat nach dem Innern Asiens besetzt (Richt. 18, 7.). Auch fand in alter Zeit gewiß ein freier Verkehr mit Aegypten Statt. Die Handelsstraßen nach Aegypten sind schon in dem ältesten Buche des A. T. die auch später bekannten, und Midianiter, wie später Israeliten, ziehen freien Verkehrs nach Aegypten (Gen. 37, 25. I. Kön. 10, 28.). Daß auch Homer dort handelnde Phönizier, Herodot phönizische Heiligthümer mitten in dem Quartiere der Tyrier zu Memphis kennt, haben wir schon oben gezeigt. Mehr als alles dieses spricht aber schon die einzige Thatsache, daß die von Hiram unternommenen Tempelbauten nach ägyptischen Mustern erbauet sind, wenigstens läßt sich wohl ein Rückschluß auf den Baals- und Astartentempel in

Hier kann ich im Vorbeigehn eine Vermuthung nicht unterdrücken. Sollten die phönizischen Schiffer, welche als Handelsartikel Affen und Pfauen aus Ophir zurückbrachten, (vgl. I. Kön. 10, 22.) nicht zuerst den Glauben von der Heiligkeit dieser Thiere von einer Küste des erythräischen oder persischen Meerbusens nach Westen verpflanzt haben? Es ist kaum glaublich, daß die Phönizier diese Thiere aus einer andern Ursache, als um ihrer Heiligkeit willen, (denn der Affe war es bekanntlich in Aegypten, der Pfau in Samos) so weit hergebracht hätten, und wenigstens den Griechen sind Affen und Pfauen durch Phönizier zuerst bekannt geworden, da die Namen κῆπος und ταῶς aus קוף und תכי, und diese aus dem Malabarischen Kapi und togei, erst in die griechische Sprache gekommen sind. Die Pfauen in Samos wie die bunten Tauben auf Cypern, und so die Affen in Aegypten waren also wohl in Phönizien zuerst heilig? Oder wäre die Affenverehrung in Aegypten Veranlassung zu einer ähnlichen Ansicht in Phönizien gewesen?

Seit dem Wachsthum und der Ausbreitung der großen asiatischen Reiche schloß sich Phönizien, wie die übrigen kleinern palästinensischen Staaten, enger an Aegypten an; und mit dem zunehmenden Handelsverkehr wird auch die religiöse Gemeinschaft zwischen beiden Völkern fester, der Eintausch ägyptischer Gebräuche immer bemerklicher. Während die biblischen Nachrichten über den phönizisch-israelitischen Cult nicht berechtigen, einen bedeutenden Einfluß von Aegypten vor der assyrisch-babylonischen Periode anzunehmen, erfahren wir um diese Zeit einen für ihren Synkretismus höchst wichtigen Fall durch Herodot. Die Phönizier, versicherte er (II. 104. vgl. 36.), und die palästinensischen Syrer haben nach eigenem Geständnisse die Beschneidung von den Aegyptern angenommen; jene Phönizier aber, welche des Handels wegen sich in Helles aufhalten, ahmen die ägyptische Sitte nicht mehr nach, und lassen ihre Kinder unbeschnitten. Zwar hat Herodot hier mit seiner nur zu gewöhnlichen Ungenauigkeit zu viel gesagt, wenn er den palästinensischen Syrern, worunter er die Juden versteht (vgl. II. 159.), ein solches Bekenntniß beilegt, was nie ein Jude, namentlich in jener Zeit, in Rücksicht auf die göttliche Einsetzung der Sitte, machen würde; desto zu-

verläßiger ist aber seine Angabe, in so weit sie nur die Phönizier betrifft, deren Aussage ihn nur verleiten konnte, dasselbe auch von der ihm bekannten Beschneidung der Juden zu halten. Nun waren aber nicht nur die nächsten Nachbarn der Phönizier, die Philister unbeschnitten (I. Sam. 17, 26. 14, 6. 31, 4. II. Sam. 3, 14.) und die alte Sitte in Palästina bei den Nichtjuden schon in Jeremias Zeit nicht mehr üblich (vgl. Jer. 9, 25.); sondern von den Phöniziern behauptet dieses noch insbesondere Ezechiel. 32, 30. Also kann die Beschneidung von ihnen erst in der Zwischenzeit angenommen worden sein. Dafür spricht, Herodots Angabe als wahr vorausgesetzt, ein zweiter Grund. In allen ihren westlichen Colonien, an der afrikanischen Küste, in Spanien, Sicilien, Griechenland, auf den Inseln, die sämmtlich der frühern Zeit angehören, kömmt nicht die allermindeste Spur davon vor, und doch war der Gebrauch zu eigenthümlich, zu auffallend, als daß nicht irgend ein Römer oder Grieche, und selbst Herodot dessen Erwähnung gethan haben sollte. Selbst ihr Eingeständniß, daß sie die Beschneidung erst von den Aegyptern gelernt hatten, spricht für die Neuheit; denn sicher würden sie dieselbe als phönizisch in Anspruch genommen haben, wenn der ἱερὸς λόγος von der Einsetzung der Beschneidung durch Saturn (Sanchon. p. 36.) schon bekannt gewesen wäre. Eine so späte Annahme dieser Sitte, welche nicht einmal bei den Aegyptern allgemein gebräuchlich war, sondern nur bei den Priestern und etwa denjenigen, die sich einer besondern Heiligkeit beflissen, verliert aber das Auffallende und erscheint in ihrem rechten Lichte, wenn man bedenkt, daß die Einführung in die Zeit des regsten Verkehrs mit Aegypten fällt, und dabei beachtet, daß der Ruf seiner Beschneidung dem phönizischen Kaufmann bei dem bigotten Aegypter gewiß einen Vorzug vor dem hellenischen gab. Wie also die Handelspolitik sie in Aegypten bewog, sich der schmerzhaften Operation der Beschneidung zu unterwerfen, so war es ebenfalls kaufmännische Schmiegsamkeit, warum sie in Griechenland dieselbe wieder aufgaben. Sie sind hier ganz die jüdischen Handelsleute, die aus Furcht vor dem hellenischen Spott sich Vorhäute erkünstelten! Wir werden ähnliche Fälle mehr finden.

Unter Apries, und später unter Amasis noch einmal, fiel Phönizien mit dem Koloniallande Cypern durch Waffengewalt in die Hände der Aegypter (Diod. I. 68. Herod. II. 161. 182.) Die Folgen zeigen sich an beiden Orten gleich: in Soloe wird ein Isistempel gebaut (Strabo XIV. 6. p. 245.), Adonis in Amathus nimmt auch den Charakter zugleich des Osiris an. Jedoch läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, welche Modifikationen der alten Gottheiten gerade damals vorgingen, denn später in der ptolemäischen Zeit dauert der Einfluß, nur wohl noch in verstärkter Weise, fort. Die phönizische Religion verliert immer mehr ihren eigenthümlichen Charakter und Haltung, die sie der ägyptischen zum Opfer bringt, und nur das Aufhören der Nationalität und des alten Glaubens macht es erklärbar, wie sie offenbar den Handelszwecken untergeordnet werden konnte; wenigstens wird man es schwerlich blos der Indifferenz gegen die Nationalgottheiten und der bloßen Liebe zu neu aufgekommenen Culten beilegen dürfen, wenn, seit die Ptolemäer den Sarapisdienst in Alexandrien eingeführt hatten und begünstigten, die phönizischen Kaufleute ihre Söhne Sarapion nennen, wie auf der ersten malteſischen Inschrift zwei Brüder, deren Vater und Großvater heißen, oder auch, daß nach dem alexandrinischen Adonis-Osirisdienste jener von Byblus gemodelt, die Baaltis nun zur Isis, Adonis zugleich auch zum Osiris wird. Sonst haben solche Umänderungen der Gottheiten wohl andere Zwecke im Hinterhalt; sollte es nicht hier auf den Beifall und auf Handelsvortheile von Seiten der Ptolemäer abgesehn sein? Genug indeß, wir sehen im Fortgange die Religion der Phönizier immer mehr ägyptisirt; ihr Taaut wird auf Münzen mit dem Ibis dargestellt (Eckhel Doctr. num. vet. Tom III. p. 391.); phönizische Denkmäler, nicht nur solche die in Aegypten, sondern an Handelsstationen im Mittelmeere gefunden werden, sind mit ägyptischer Bildnerei verziert (vgl. Gesenius Mon. Phoen. p. 226. p. 304.); der Tempel zu Heliopolis ist ganz in diesem Stile ausgeführt (O. v. Richter S. 86.), und es könnte darum nicht auffallen, wenn die im Sanchoniathon zu Grunde liegenden Religionsschriften der Berythier aus einem hermetischen Buche geschöpft wären, was wenigstens entschieden mit einem Theile von

Sanchoniathons Fragmenten der Fall ist (s. w. u.). Dem Philo stehen auch Aegypter und Phönizier nach ihrer Religion ziemlich gleich, vgl. p. 8. p. 46.; womit man einverstanden sein kann, ohne übrigens unserer Ansicht etwas zu vergeben, nach welcher eine ältere und tiefer begründete Abhängigkeit des Religionssystems der Aegypter von jenem der Phönizier anzunehmen ist, und eine Verschmelzung der von Alters her einander verwandten Elemente in späterer Zeit um desto leichter erklärbar wird.

Fortsetzung.

Ohne daß sich ein Einfluß von Phönizien her auf die östlichen asiatischen Völker nachweisen oder wahrscheinlich machen ließe, finden sich schon im tiefsten Alterthume Spuren, daß die Religionsansichten dieser vermittelst alter Völkerzüge bis an die Küsten Palästinas gelangt sind. Man erinnere sich, daß die Stammväter der Hebräer von der Ostgränze der semitischen Völkerschaften eingewandert waren, und wie nachhaltig bis in die späteste Zeit diese Herkunft für den religiösen Ideenkreis, besonders für die heilige Sage dieses Volkes blieb. Aber auch Ammoniter, Moabiter, Edomiter kamen eben dort her, und es läßt sich mit allem Grunde von ihnen ganz dasselbe schließen, wie von den Hebräern. Ihre Feuergötter, der ammonitische Moloch, den auch die Hebräer in Aegypten verehrten, der moabitische Ariel oder Chamos, gehören nach Assyrien; und dorther werden sie, da ein Volk „seinen Gott nicht vertauscht," (Jerem. 2, 11.) schon in uralter Zeit den Cult nach Palästina mitgebracht haben. Die Geschichte weiset also für den nach seinem ganzen Charakter für assyrisch zu haltenden Feuerdienst des Moloch, der sich in Canaan mit Baal verschmolz, die erforderliche Auskunft an, daß er durch alte Völkerzüge nach Westen gekommen sei. Selbst das weibliche, dem Moloch beigesellte Wesen, die Astarte der Zidonier, ist sicher keine Gottheit, deren Begriffe sich erst in Palästina oder in Syrien gebildet hätten. Nach ihrem Namen ist sie nicht semitisch, und sie muß für ursprünglich einerlei mit jener

weiblichen Gottheit gehalten werden, deren Cult von Oberasien bis übers Mittelmeer sich verbreitet hat, und die bald persische Artemis, Anaitis, Tanais, Athenais, Athene und mit andern Namen genannt wird. Der Götterglaube war das dauerndste Gut der alten Völker, und wenn sich der Name oder die Idee einer Gottheit im Osten und Westen im Ganzen gleichmäßig vorfindet, so ist das wahrlich nicht mehr zu bewundern, als wenn sich ein unbedeutendes Wort aus alter Zeit her in verschiedenen Sprachen erhalten hat. Außer diesen beiden Gottheiten mögen manche Mythen, Traditionen und religiöse Vorstellungen schon in der Urzeit nach Palästina aus Oberasien verpflanzt sein, und sich, wie es mit den Hebräern der Fall war, später durch nähere Bekanntschaft mit dem Osten mehr erweitert und vervollständigt haben. Nach den ältesten Wanderungen der Völker erfahren wir zuerst aus dem A. T., daß in Abrahams Zeit die Canaaniter dem Könige von Elam dienstbar wurden, der mit den Königen von Ellasar, von Sinear und einem dritten nicht genannten im Kriege sie überwunden hatte (Gen. 14, 2. vgl. 1.). Eine wahrscheinlich darauf bezügliche Nachricht findet sich bei den Chronographen, welche, wohl ursprünglich nach Berosus, berichten, daß in Cekrops Zeit Chaldäer die Phönizier bekriegt haben (**Eusebius p. 28. Syncellus p. 290.**), und auch Manethos ägyptische Angaben scheinen hier einzugreifen (vgl. **Ioseph. contra Apion. I. 14. 15.**). Für Palästina schwindet aber von nun an Assyrien und Babylonien ganz aus der Geschichte, und wird von den biblischen Schriftstellern nicht einmal mehr genannt, bis seit der Mitte des achten Jahrhunderts die Assyrer zuerst die kleinern aramäischen Staaten, dann ganz Palästina bis auf Inseltyrus unterwerfen, und unter Asarhaddon oder Arerdis erobernd bis Theben in Aegypten vordringen, dessen Einwohner das Loos der Deportation trifft, nicht minder wie einzelne Stämme der Israeliten, (vgl. Nahum. 3, 8. ff. mit **Berosus p. 88.**). Man muß den Einfluß, den von nun an und in der folgenden chaldäischen und persischen Zeit das asiatische Götterwesen über die syrisch-phönizische und selbst ägyptische Religion ausübte, abmessen nach dem, was wir von den Veränderungen im Götzendienste der Israeliten aus eben dieser Zeit

wissen. Seit dem ersten Auftreten der Assyrer in Judäa unter Ahaz nimmt dieser eine ganz andere Richtung; der alte phönizische Cult wird zwar zuerst noch beibehalten, aber neben ihm gewinnt allmählig der assyrische Feuer- und Gestirndienst die Ueberhand, bis in den letzten Jahren des jüdischen Königthums Baal und Aschera, so wie die zidonische Astarte ganz verschwunden sind, und nur noch das Himmelsheer, die Sonne und die Himmelskönigin verehrt werden. Seit der mosaischen Zeit wird die Verehrung des Feuergottes Moloch bis auf diese Periode nicht mehr erwähnt; er mag sich mit abgöttischem Jehovacult im Zeitalter der Richter verschmolzen haben; aber selbstständig dauerte er in Israel nicht mehr fort, sonst würden die Gräuel desselben gewiß von den biblischen Schriftstellern, welche so oft des andern Götzendienstes Erwähnung thun, nicht verschwiegen sein (der ammonitische Gott, an den man vielleicht erinnern möchte, wurde von den Israeliten nicht wie Moloch verehrt, wenigstens wird er von dem τεκνοραιστής unterschieden s. w. u.). Als aber die assyrischen Feuergötter Adarmelech und Anammelech (vgl. II. Kön. 17, 31.) bekannt wurden, nahm zuerst Ahaz die kanaanitische Sitte wieder auf, wie der biblische Schriftsteller bemerkt (vgl. II. Kön. 16, 3.), und von nun an wird erst das Thal Hinnom mit den Kinderopfern erwähnt, die dem Baal als Moloch hier dargebracht wurden (vgl. II. Kön. 23, 10. II. Chron. 33, 6. Jer. 7, 31. 32. 19, 1. Ezech. 16, 20. 23, 37.). Ferner ist in allen Büchern des A. T., welche vor dieser Periode abgefaßt sind, keine Spur von einem Gestirndienste; nicht als wenn die phönizischen Götter nicht auch eine siderische Bedeutung gehabt hätten, sondern weil dieses Element nur ein untergeordnetes war; und die früher nicht vorfindlichen Ausdrücke, „Sonne, Mond, Sterne und das ganze Heer des Himmels anbeten" werden jetzt erst sehr häufig: II. Kön. 23, 5. Jer. 8, 2. Deut. 4, 19. 17, 3. Zeph. 1, 5. II. Kön. 17, 16. 21, 4. 23, 4. Jer. 19, 13. II. Chr. 33, 5. Man wird zwar unter diesen Citaten das Deuteronomium bemerken; allein die Fassung desselben gehört auch in die assyrische Periode, obschon es nach seinem Geist und wesentlichen Inhalt gewiß mosaisch ist. Dieser assyrische Gestirndienst, dessen Einführung dem Ahaz und Manasse

beigelegt wird, war nicht Idololatrie, wie der israelitisch-phönizische oder babylonische Cult, sondern reiner Gestirndienst. Die Sonne hatte, wie bei den Persern und in Hierapolis nur den heiligen Wagen und Rosse (II. Kön. 23, 11.), und der biblische Schriftsteller, welcher ausführlich a. a. O. V. 4. von der Wegschaffung des Götzenapparates in Josias Zeit handelt, und die phönizisch-israelitische Idololatrie des Salomo immer von dem Gestirndienste des Ahaz und Manasse unterscheidet, erwähnt keiner Bilder der Sonne, des Mondes, des Thierkreises und des Himmelsheeres, sondern nur der zu ihrem Dienste bestimmten Geräthe, vgl. V. 4. 5. 12.; spricht aber daneben von der Zerstörung der seit Alters her beliebten Ascheren und der Baalsidole an den frühern Cultusstätten V. 6. 13. 14. 15. Vielmehr wurde auf den Dächern, wie bei den arabischen Nabatäern (Strabo lib. XVI. c. 4. p. 441. vgl. Zeph. 1, 5. II. Kön. 23, 12. Jer. 19, 13) oder im Tempelraume in den beiden Vorhöfen, welche ohne Dach waren, den Gestirnen unter freiem Himmel geräuchert; denn so erst wird verständlich, wenn berichtet wird, Manasse habe außer andern Altären in den Vorhöfen Altäre dem Himmelsheere erbaut (II. Kön. 21, 4. 23, 12.); Ahaz aber habe die verdeckte Sabbatshalle (מוסך) wegen des Königs von Assyrien weggeschafft, (II. Kön. 16, 18.) den Altar von seiner Stelle verrückt (V. 14.); und Manasse hatte nach II. Chron. 33, 16. den früher weggerückten Jehovaaltar später wieder „zurechtgestellt" (ויכן wo das Kri falsch ויבן geändert hat). Die Anbetung geschah unter Contemplation der Gestirne, wobei man sich beugte (Deut. 4, 19.) und die Priester ganz so wie die Magier, die sie Ezech. 8, 16. 17. vorstellen, das Reis (Barsom) an ihre Nase halten, mit dem Antlitz der Sonne zugewandt, vgl. l. c. Daß nun der assyrische Gestirndienst durchaus von dem phönizischen und babylonischen Bilderdienst verschieden ist, und ganz mit dem persischen übereinkömmt, ergiebt sich schon aus dem Gesagten; noch mehr aber aus dem wichtigen Umstande, daß die Assyrer in Syrien und Palästina ganz so in Ansehung der Idole verfuhren, wie die Perser. Wie Xerxes die Bilder der Götter aus Griechenland wegschleppte (Pausan. I. 33.); die Propheten die babyloni-

schen Götzen bald mit Gefangenschaft (Jes. 46, 1.), bald mit Zerstörung durch Cyrus (Jes. 21, 9. Jer. 50, 2. 51, 47.) bedrohen; Xerres das Bild des Bel wirklich wegschafft (Herod. I. 183. Arrian. exped. Alexand. VII. 17.), Kambyses in Aegypten gegen die mißgestalteten phönizischen Kabiren wüthet (Herod. III. 37.), so verbrennt Sanherib die Götzen der Syrer und Palästinenser (Jes. 37, 12. ff. 10, 10 ff.) und nach der Drohung des Hosea sollen die goldenen Kälber durch die Assyrer bald in die Gefangenschaft gebracht (10, 5. 6.), bald in Stücke zerschlagen werden (8, 5. 6.) und wirklich hatten damals die Assyrer unter Phul die Götzen Samariens weggeschafft und (nach 8, 4. 13, 2.) die Israeliten wieder neue angefertigt, welche später von den Assyrern weggenommen zu sein scheinen (vgl. II. Kön. 23, 15. Richt. 18, 30.). Wie verhaßt den Assyrern besonders die israelitische Stiersymbolik war, erhellt auch daraus, das Ahaz auf Befehl des Tiglatpilesar sogar das eherne Meer, welches auf 12 Rindern ruhte, auf eine Unterlage von bloßen Steinen (vgl. Exod. 20, 25.) setzen ließ, und, gleichfalls „wegen des assyrischen Königs," die Rinder, Cherubim, Löwen, Palmen an den Schildern der ehernen Gestelle im Vorhofe zertrümmerte (II Kön. 16, 17, 18.) und ähnliche Tempelgeräthe verstümmelte (II Chr. 28, 24.). Andere Nachrichten vom assyrischen Culte des Ahaz erklären sich nun leicht. „Er verrückte den großen Brandopferaltar nach Norden" (s. o.); denn da dieser so lang wie das Tempelhaus breit (nämlich 20 Ellen) und 10 Ellen hoch war, und vor der Ostseite des Tempels stand, so war er den Gestirndienern, welche hier, zwischen Halle und Altar, das Angesicht nach Osten, den Rücken dem Tempel zugewandt, die aufgehende Sonne anbeteten (Ezech. 8, 16.), beim Gebete hinderlich. Der Chronist sagt daher von diesem Culte unter Ahaz: „Sie wandten ihr Angesicht von der Wohnung Jehovas weg und kehrten ihr den Rücken zu" (II. 29, 6.), und es rechtfertigt sich vollkommen, wenn derselbe Schriftsteller weiter bemerkt: Ahaz habe den mosaischen Gottesdienst in dem verdeckten Tempelhause ganz eingestellt und die Thüren desselben geschlossen (29, 7. 28, 24.). Man dürfte vielleicht gegen das Gesagte bemerken, daß nach II. Kön. 17, 30. die von Asarhaddon deportirten assyrischen Völker Idole ihrer heimathlichen Götter in den

Städten Samariens aufgestellt hatten, den Nergal, Asima, Nibehaz Tartak. Allein bei den assyrisch-persischen Völkern war nicht überhaupt die Darstellung der Götter, sondern nur die in menschlicher Gestalt (ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα, Beros. p. 69.) verboten, die Thiersymbolik aber beliebt. Von den Idolen der in Samarien angesiedelten Assyrer wird aber gerade eine solche Darstellungsweise berichtet: Nergal war als Hahn, Asima als Bock, Nibehaz als Hund, Tartak als Esel dargestellt; und wenn wir auch nicht die Gründe beurtheilen können, auf denen diese Angaben der Rabbinen (vgl. Selden. II. 9. 10.) beruhn, so erhalten sie doch dadurch einen Grad von innerer Glaubwürdigkeit, daß sie der assyrischen Symbolik im Allgemeinen angemessen sind, und daß namentlich Nisroch (נשר, نسر) Adler bedeutet, der auch von den alten Arabern verehrt wurde. (Pococke spec. p. 94. 199.). Es ist ohne Zweifel die assyrisch-persische Gottheit, wonach der höchste und oberste Grad in den Mithriacis sich Adler, Sperber nannte (Zoega, Abhandl. S. 139.), und von der Philo (bei Euseb. praep. ev. I. 10.) sagt: Zoroaster lehre, die höchste Gottheit werde mit dem Adlerkopfe dargestellt. Er entspricht dem Sonnengott Phre mit dem Adler- oder Falkenkopfe, der zugleich auch, wie der Nisroch in Ninive (vgl. II. Kön. 19, 37), Schutzgottheit der Aegyptischen Könige war (vgl. Hirt).

Es erhellt also, worin der Einfluß vorzüglich gesetzt werden muß, den die assyrische Religion seit dem achten Jahrhundert auf die phönizische ausübte, wenn hier der Schluß von der Umgestaltung des hebräischen Götzendienstes gilt, der von nun an als ein mit zabäischer Gestirn- und Lichtverehrung vermischter Natur- und Bilderdienst erscheint (vgl. Zeph. 1, 5. Jer. 19, 13. II. Kön. 23, 4. 5. 17, 16.). In Babylon war ganz derselbe Fall; denn nach den ältesten Quellen ist die babylonische Religion ein Gemisch von assyrischem Magismus oder Chaldäerthum, von syrischem Naturdienst und Bilderverehrung, und gewiß war die Verschmelzung dieser ihrer Natur nach verschiedenartigen Elemente ebenfalls eine Folge der Ausbreitung des ayssrischen Reichs über Babylonien. Wenn man nun noch bedenkt, daß Phönizien eben dasselbe Loos traf, wie diese Syrer und Hebräer,

und daß die beiden folgenden asiatischen Weltmonarchien, der babylonischen Chaldäer und der Medoperser, denen auch Phönizien einverleibt war, wesentlich dieselbe Staatsreligion geltend machten: so läßt sich mit hinlänglicher Gewißheit schließen, daß auch der phönizische Götzendienst ganz dieselbe Veränderung erlitt, in die der phönizisch-israelitische seit der assyrischen Periode einging. Es kann also angenommen werden, daß von jetzt an eine Hinneigung zum oberasiatischen Licht- und Gestirndienst auch bei den Phöniziern Statt fand, aber auch überhaupt, daß die edlere Religion des assyrischen Magismus einen bedeutenden Einfluß gewonnen habe. Freilich kennen wir diesen nur vorzüglich aus dem Reflere bei den Hebräern und Babyloniern, allein man kann doch namentlich aus den oben vorgelegten biblischen Nachrichten, dann aber überhaupt aus dem Umstande, daß die Assyrer ihrer Sprache nach zu dem Zendvolke gehörten, den Schluß begründen, daß ihre Religion sich gerade so zu der persischen verhielt, wie die der Phönizier zu jener der Syrer und anderer semitischer Stämme; denn, wie Grimm hinsichtlich der Religionsverwandtschaft zwischen den nordischen und altdeutschen Völkern bemerkt: „der Beweis, den die Gleichheit der Sprache an die Hand giebt, ist für sich schon hinlänglich und entscheidend. Wenn verschiedene Abtheilungen eines Volks eine und dieselbe Sprache reden, haben sie auch, so lange sie ihrer Natur überlassen bleiben und nicht gewaltsamen Einflüsse von außen her ausgesetzt sind, immer gleiche Weise des Glaubens und der Gottesverehrung.“ Deutsche Mythologie S. 67. So finden wir denn auch bei den Assyrern die Namen der Gottheiten wieder, die auch bei den Medopersern am meisten verehrt wurden. Daß sie den Mithra (מתר nach hebräischer Schreibweise in dem Eigennamen מתרדת Mithredat, wie Ezra. 1, 8. der Schatzmeister des Cyrus, und 4, 7. ein Samaritaner heißen) verehrten, ergiebt sich aus dem mehrmaligen Vorkommen dieses Gottesnamens in den altassyrischen Regentenverzeichnissen, die einen Armamithres, nach der Bildung Sisimithres (Plutarch. Alexand. c. 58. Heliod. Aethiop. l. X. c. 17.) und Mithräus nennen (Syncellus pag. 193. 285.); und daß bei ihnen auch die allen Völkern medopersischen Stammes gemeinsame Tanais,

Anaitis, Athenais die am meisten bevorzugte weibliche Gottheit, die θεὰ πολεμική (Plutarch. Artaxerxes c. 3.) war, kann nach dem, was Berosus (p. 63.) von der Gründung des Tempels der Athenae in Tarsus, nach einem Siege über die Griechen, durch Sanherib erzählt, nicht zweifelhaft sein, und wir werden später sehen, daß die Assyrer mit den Persern und Babyloniern gemeinschaftlich auch das große Fest dieser Göttin, die Sakäen, feierten. Sie hatten ferner wie die Perser ein Magierthum, welches mit den Chaldäern nach Babylonien gekommen war, und wenn der, nach dem assyrischen Gotte genannte Obermagier רב מג, Nergal-Sarezer, nach Jerem. 39, 3. die Chaldäer auf ihren Kriegszügen begleitete, um die Heiligthümer des Feuerfürsten Mars-Nergal zu bewahren (vgl. Ioseph. Antiq. I. 4. 3.), so läßt sich ein Aehnliches wohl aus der Rauchsäule, die vor dem assyrischen Heere herging Jes. 14, 31. vgl. Jer. 1, 13. folgern. Besonders aber kann auf eine Gleichstellung der assyrischen und persischen Religion aus dem schon oben erwähnten Grunde gedrungen werden, weil nämlich seit der ersten Berührung der Hebräer mit den Assyrern außer dem Licht- und Gestirndienst noch so manche oberasiatische Ideen bei ihnen auftauchen, andere bestimmter und einflußreicher hervortreten, z. B. die indisch-persische Mythe von dem Götterberge Meru oder Albordg (Jes. 14, 13. Gesenius Commentar zum Jesaia Th. II. S. 316.); die unter assyrischem und chaldäischem Einflusse sich entwickelnden Vorstellungen von der Auferstehung der Todten (Jes. 26, 19. Ezech. 37, 1. ff.), von der ahrimanischen Schlange (vgl. II. Kön. 18, 4.), vom Satan (Hiob 1, 6.) und so manches Andere, was die biblischen Theologen mit dem größten Unrecht von der Welt erst von einer Bekanntschaft der Hebräer mit den Persern in Babylonien und Mesopotamien herleiten.

Diese Verbreitung oberasiatischer Religionsideen in Folge der Ausdehnung der assyrischen, chaldäischen und persischen Monarchien, wodurch die Religion der Semiten überall mit der assyrisch-persischen zusammenschmolz, ist für die alte Religionsgeschichte, für Mythologie und Götterlehre überhaupt eine so wichtige Erscheinung, daß der Leser mir wohl vergönnen wird, noch einige Bemerkungen über die Umstände und die Art, wie

der Osten einen so bedeutenden Einfluß über den Westen Asiens und von da weiter bis an die Küste Italiens über die europäischen Länder gewann, hier anzuknüpfen. Seit dem Auftreten der Assyrer in Vorderasien gegen die Mitte des achten Jahrhunderts bis auf die makedonische Periode war über den größten Theil Asiens von den Gränzen Indiens und Bactras bis an die Küsten des mittelländischen Meeres wesentlich ein und dieselbe Religion überall als Staatsreligion eingeführt, und in allmählig immer größern Kreisen verbreitet; denn wie die Aufeinanderfolge der asiatischen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer und Medoperser im Grunde nur ein Dynastiewechsel war, bei dem das Regierungssystem und die Politik auf die Erben der assyrischen Monarchie überging: so blieb auch das Religionssystem bei den Chaldäern und Persern, von Modifikationen abgesehn, wesentlich dasselbe, welches schon die Assyrer in dem großen Umfange ihres Reiches, und so auch in Babylonien, Medien und Persien, geltend gemacht hatten. Das Institut der Magier, als das in Religionssachen verfügende Priestercollegium mit dem רב מג, an der Spitze, welches dem König selbst bei Kriegszügen zur Seite war, ging auch auf die Chaldäer und Perser über, und die assyrische religiöse Symbolik findet sich ebenso wie die assyrische Keilschrift (vgl. **Herod. IV. 87.** mit **Diod. 13.**) auf den Denkmälern der Semiramis, auf den Monumenten von Persepolis und auf den babylonischen Bildwerken, welche die Thierhetzen des Jägers und Stifters des assyrischen Reiches Ninus oder Nimrod darstellen (vgl. **Diodor I. 8. 13. Ammian. XXIV. 9.**). Die Ausbreitung der assyrisch-persischen Religion weiter nach dem Westen Asiens folgte den Eroberungen. Die Länder, bis wohin schon die assyrische Macht ihren Einfluß ausdehnte, und das Religionssystem des Zendvolks nach seiner Art sich Anerkennung verschaffte, waren Palästina und damit zusammenhängend Aegypten, dann Kleinasien. Es wird aus den übereinstimmenden Angaben der biblischen Schriftsteller und der Ueberreste der babylonischen Annalen bei Berosus und Abydenus zur Gewißheit erhoben, daß Aegypten von Assyrien in einer Weise abhängig war, wie auch Palästina, und daß die Züge der Assyrer und Chaldäer, denen später die Perser folgten,

zunächst mehr Aegypten als Judäa und Phönizien galten. Nachdem Salmanasser Phönizien bis auf Inseltyrus (Ioseph. Antiq. IV. 14. 2.) sammt den beiden israelitischen Staaten unterworfen, sehen wir ihn (Jes. 20, 1. ff.) oder einen seiner Vorgänger auf einem Kriegszuge nach Aegypten; und es bleibt kaum zweifelhaft, daß die vom Propheten angedrohte Unterjochung schon damals vor sich ging, denn bald nachher kömmt Sanherib, um die gemeinschaftlich abgefallenen und verbündeten Länder Palästina und Aegypten wieder zu unterweisen (vgl. Jes. 30, 1. ff. 36, 1. ff. Herod. II. 141.). Ist jener Sethos, bei Manetho in die neunzehnte Dynastie vielleicht nur durch einen Fehler gerathen, wie es aus der Namensvergleichung hervorzugehn scheint, der Zeitgenosse Sanheribs Sethon bei Herodot, so möchte der mit ihm zusammengestellte Rapsakes (Syncellus p. 134.) der gleichnamige assyrische Feldherr (II. Kön. 18. 17.) wohl eine Zeitlang assyrischer Statthalter in Aegypten gewesen sein. Darauf unternahm wieder Sanheribs Sohn Asarhaddon, Arerdis bei Abydenus, einen Eroberungszug gegen beide Länder, wobei er Kolonisten in Palästina zurückließ (vgl. Ezra 4, 2. mit II. Kön. 17, 24.), den Manasse nach Babel deportirte (II. Chr. 33. 11. ff.), aber auch nach Abydenus außer Syrien Aegypten sich unterwarf (bei Eusebius Chr. Arm. p. 53.), und ohne Zweifel war es eben damals, wo No-Ammon oder Theben die schreckliche Verwüstung erlitt, welche der Prophet Nahum schildert 3, 8. ff. Dann treten zwar Aegypter später unter Necho erobernd in Palästina und Syrien auf (vgl. II. Kön. 23, 29. II. Chr. 35, 20. ff. Herod. II. 159.); allein durch die unglückliche Schlacht bei Carchemisch fällt das assyrische Reich den Chaldäern zu, die auch Aegypten entweder gleich oder auf einem ihrer spätern Züge (vgl. Jer. 46, 1. ff. 25, 9. ff. mit Berosus p. 65. 66.) *),

*) Bei Memphis lag ein festes Castell, welches Unterägypten beherrschte, und wo in Strabos Zeit eine römische Legion ihr Standlager hatte; es hieß Babylon. Nach Angabe der Aegypter hatte Sesostris hier gefangene Babylonier angesiedelt, die sich aber empört und das Land verwüstet haben sollen, was ihnen Sesostris verzieh und das

sammt Phönizien, welches nun von Babylon Könige erhält, unterwerfen, bis zuletzt unter Cambyses beide Länder in bleibende Abhängigkeit von Oberasien kommen. Aelter und allem Anschein nach dauernder waren die Eroberungen der Assyrer in Kleinasien, dessen einzelne Länder Ninus, der assyrische Hercules-Sandan, auf den die Thaten der ältern assyrischen Könige übertragen sind, unterwarf. (Ctesias bei Diodor. II. 2.). Die gewöhnliche Gränze war hier zwar der Halys (zufolge Herodot. I. 95. 72. 102.), so daß also Cilicien, Cappadocien, Pontus, wo auch Werke der Semiramis eine assyrische Vorzeit beurkunden (vgl. Strabo XI. 8. p. 431 mit XII. 2. p. 8. 3. p. 43.), noch zu dem großen Reiche gehörte; allein alle Nachrichten sprechen doch dafür, daß wenigstens zu Zeiten einzelne Länder bis an den Bosporus hin von Assyrien wirklich abhängig waren. Die lydische Mythologie und Sage greift in die assyrische ein (Herod. I. 7. und über diese Stelle w. u.), wahrscheinlich auch die der Paphlagonier (vgl. Diodor. II. 26.), und nach einheimischen Angaben der Babylonier, drang Assarhaddon bis nach Byzanz, Nebucadnezar kolonisirte am thrazischen Bosporus, und zwar höchst wahrscheinlich die Juden. Die erstere Nachricht theile ich aus der armenischen Chronik mit, wo Abydenus sagt: At ipsum (der Vatermörder Nergilus, Sarezer oder Nergalsarezer ist gemeint, vgl. Hitzig Begriff der Kritik S. 195. welcher nach alttesta-

---

Castell schenkte! Vgl. Diodor. I. 56. Strabo XVII. 1. p. 447. Da die Aegypter sonst auf so perfide Weise ihre Geschichte verfälschten, um alle Flecken ihres Ruhmes wegzutilgen, namentlich in ihren Geschichtswerken die wenig ehrenvollen Kriege mit den Assyrern und Chaldäern theils verschwiegen, wie die Eroberung von No-Ammon, oder entstellten, wie die Kriege des Necho, von dessen Siege über die Juden bei Megiddo die Priester dem Herodot berichteten, ohne den Ausgang in der Schlacht bei Carchemisch und die folgenden Züge Nebucadnezars nach Aegypten zu erwähnen: so scheint es kaum zweifelhaft, daß dieses Babylon eine Militairstation der Assyrer oder Babylonier war, von wo aus sie in ähnlicher Weise, wie die Hyksos aus Abarim, Aegypten beherrschten und Verheerungszüge bis nach Theben unternahmen.

mentlichen, hier wieder die Glaubwürdigkeit der babylonischen Annalen bestätigenden Angaben ins Land Ararat, nach Armenien geflohen war) quoque frater eius Axerdis ex eodem patre, non autem ex eodem matre occidit, et exercitum persecutus in Byzantinorum urbem includit, wohin also Asarhaddon das Heer des Nergal verfolgt hatte; es ist aber wirklich das Byzanz am Bosporus gemeint, denn gleich darauf ist von griechischen Söldnern, die Asarhaddon in Dienste genommen, die Rede: qui primus mercenarios milites sibi collegit etc. Euseb. Chron. Arm. p. 53. Die andern Nachrichten über die Chaldäer am Bosporus haben jetzt besonderes Interesse da neuerlich Hitzig nachgewiesen hat, daß das Çapard auf der Ländertafel einer Keilinschrift (vgl. Lassen die altpersischen Keilinschriften S. 89.) eine Gegend am Bosporus, und mit dem Separad, Obadja V. 20. identisch ist, wohin die Juden exilirt wurden, und welches nach Hieronymus Commentar und Uebersetzung der Stelle Bosporus wäre (Hitzig Commentar über die kl. Propheten S. 354.). Es muß also dieses Separad unter chaldäischer Herrschaft gestanden haben; denn die Entgegnung Hitzigs „nach Kleinasien konnten erst persische Könige jüdische Colonien führen" ist, wie jedem einleuchtet, sehr futil, und Obadja's Orakel sicher gleichzeitig mit Ezech. 35. Desto erwünschter kommen hier folgende Angaben über Nebucadnezar: *Ναβοκοδρόσορον δὲ τὸν παρὰ Χαλδαίοις εὐδηκιμήσαντα, Ἡρακλέους μᾶλλον, καὶ ἕως στηλων ἐλάσαι . . . καὶ ἐκ τῆς Ἰβηρίας εἰς τὴν Θράκην καὶ τὸν Πόντον ἀναγεῖν τὴν στρατιάν.* Strabo XV. 1. p. 251. *Μεγασθένης δέ φησι, Ναβουκοδρόσορον Ἡρακλέως ἀλκιμωτερον γεγονότα, ἐπί τε Λιβύην καί Ἰβηρίην στρατεῦσαι· ταῦτας δέ χεισωσάμενον ἀπόδασμον αὐτέων εἰς τὰ δεξιὰ τοῦ Πόντου κάτοικῖσαι* Euseb. praep. Evang. IX. 41. Aehnlich Iosephus contra Apion. I. 20. Antiq. X. 11. 1. Diese Angaben vom Zuge des Nebucadnezar nach Iberien und von der Deportation von Iberiern nach Thrazien und dem Pontus ist nun sicher Chimäre; wie aber, wenn hier ein Mißverständniß, vielleicht schon der chaldäischen Annalen zu Grunde läge, daß er Gefangene עברין dorthin versetzt habe? Verstanden die chaldäischen Priester darunter

Iberier und nicht Hebräer, so lag die Vergleichung mit dem libyschen Herakles nahe. Jedenfalls ist aber diese Nachricht in so weit unverfänglich, als sie eine Kolonisation durch Chaldäer am Bosporus bezeugt, und in Uebereinstimmung mit der Stelle des Obadja und des Abydenus ein wichtiger Beleg von der Ausdehnung des assyrisch-chaldäischen Reiches über Kleinasien, wodurch auch die Angaben von einer Theilnahme der Assyrer am trojanischen Kriege (Plato de legg. lib. III. p. 685. Ccsias bei Diodor. II. 22. vgl. Pausanias X. 31, 7.) erst veranlaßt zu sein scheinen.

An diese Erörterungen über den Umfang des assyrisch-chaldäischen Reiches schließen sich nun folgende, für die Ausbreitung oberasiatischer Religionsideen über diese westlichen Gegenden wichtige Betrachtungen.

Erstens. Es erscheint nun keineswegs auffallend mehr, daß in Kleinasien nicht nur, sondern am Bosporus, wie anderer Seits über Phönizien bis nach Aegypten und Libyen überall alte Reste assyrisch-persischen Cultes, besonders der Hauptgottheiten vorkommen, nämlich der beiden Feuergötter, die unter vielfach verschiedenen Namen, Mars, Herakles, Sandan, Zohar oder Zoroaster, Nergal, dann Tanais, Anaitis, Artemis, Tauropolos, Zaretis u. a. genannt werden. Wenn ich nicht befürchten müßte, diesen Gegenstand ohnehin schon zu weit ausgedehnt zu haben, so wäre hier der Ort, die Verbreitung des Dienstes der sogenannten Artemis persica durch Kleinasien und dann weiter nach Griechenland, und die damit zusammenhängenden Mythen zu verfolgen: vom Orestes, der in Pontus und Cappadocien das Bild der Göttin weggeholt hatte, von den Amazonen, welche vom Thermodon in Cappadocien, dem Hauptsitze der assyrischen Tanais, oder auch aus dem Lande der Indoskythen oder Saken herkommend, die Tempel und Heiligthümer des assyrischen Mars und der persischen Artemis, der Athene, oder der Coelestis stifften; ich erinnere darum hier nur, zugleich zur Bestätigung von dem, was eben über die Kolonisationen der Chaldäer am Bosporus gesagt worden ist, an die taurische Artemis, an das Denkmal, welches Köhler hier am Palus Maeotis aufgefunden hat, und welches von der Königin Comysarye dem assyrischen

Nergal und der Astara geweiht wurde, und verweise hinsichtlich des Cultes des assyrischen Sandan in Kappadocien, Cilicien, Lydien und Phönizien auf die ausführlichen Nachweisungen in dem betreffenden Abschnitte dieses Buches.

Zweitens. Der assyrisch-persischen Religion ist es eigenthümlich, überall, wo sie die herrschende oder Staatsreligion war, sich auf Kosten anderer Geltung zu verschaffen und ihr widerstreitende Ansichten oder Gebräuche nicht zu dulden. Wir haben oben gesehn, wie die Assyrer ganz das gleiche Verfahren in Syrien und Palästina beobachteten, wie die Perser in Babylon, Aegypten und Griechenland. Nach diesem Grundsatze durfte von den Persern nicht geduldet werden, daß Menschen und Hunde, welche nach altassyrischem Gebrauch den beiden Feuergöttern geopfert wurden, in dem Umfange ihres Reiches noch ihrem aus Moloch veredelten Ormuzd oder der ehmals blutigen Artemis dargebracht wurden, und darum ließ Darius sogar den Karthaginensern entbieten, Hunde- und Menschenopfer abzustellen. Auch die bildliche Verehrung des Bel-Mithra, des Licht- und Feuerwesens, wurde, wie wir aus der Wegschaffung der Statuen in Babel durch Xerxes schließen, in alter Zeit schwerlich geduldet, und daher mag es kommen, daß der Feuerdienst im Heraklestempel zu Gades nach phönizischer Sitte bildlos war. (Silius. III. 30.). Später aber änderten die Perser, welche (nach Herod. VI. 135.) in Religionssachen die Neuerungslust mit allen alten Völkern gemein hatten, diese Weise der Gottesverehrung, und verehrten die Götter auch in menschlicher Gestalt, und hier zeigt sich gleich wieder der anmaßliche Charakter ihrer Religion, denn nach Berosus ließ Artaxerxes, welcher die alte Sitte abänderte, das Decret ergehen, daß ein Bild der Nationalgöttin Tanais im ganzen Umfange seines Reiches in den Hauptstädten aufgestellt werden sollte (Clem. Al. Protrept. V. 65. p. 57. Pott.), woraus man zugleich sieht, daß früher auf bildlosen Cult gehalten wurde.

Drittens. Diese oberasiatischen Monarchien waren Militairstaaten, die ihre Eroberungen nur durch Besatzungen in den unterworfenen Ländern sichern konnten, wovon dann eine Verbreitung des Nationalcultes und der Priester oder Magier,

welche jedes Pyreon erforderte, über den ganzen Umfang des Reiches eine nothwendige Folge war. So gelangte assyrische Religion mit Chaldäern und Magiern nach Babylonien. Aber auch sonst, wo assyrisch-persischer Einfluß bemerklich wird, finden sich Magier und Feuerpriester. Dafür halte ich die syrischen כמרים, welche Ahaz und Manasse, mit Zurücksetzung der Leviten, für ihren Privatcult zum Räuchern für das Himmelsheer auf den Dächern des königlichen Pallastes angestellt hatten. (vgl. II. Kön. 23, 5. Zeph. 1, 4. 5. II. Kön. 23, 12. mit Eupolemus bei Eusebius praep. evang. IX. p. 418. von dem in der Tradition als ältestem Sitz der Feuerpriester berühmten Ur der Chaldäer: *ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνῃ, ἣν τίνες λέγειν Οὐρίην εἶναι δὲ μεθερμηνευόμενον Χαλδαίων πόλιν.*). Auch an den Pyretheen der kappadokischen Tanais waren Magier angestellt; denn groß ist, fügt Strabo hinzu, der Stamm der Magier, welche man Pyrether nennt, und viel sind der Heiligthümer der persischen Gottheiten (XIV. 3. p. 326.). In Olbia in Cilicien hieß der Oberpriester nach phönizischen Münzen מג (Gesenius, Mon. Phoen. p. 281.), wahrscheinlich auch in Celenderis, wo ein mythischer Meg-essar מג אצר, sacerdos Martis, oder ignis, vorkömmt (Apollodor. III. 12. 4.) und die verschnittenen Priester der Diana zu Ephesus *μεγάβυζοι* gehörten wohl ursprünglich ebenfalls dem großen Magierstamme an (vgl. w. u.).

Viertens. Eine Verbreitung oberasiatischen Cultes in den Provinzen am Mittelmeere hatte auch die eigene Weise der Translokation oder Deportation ganzer Volksstämme aus dem höhern Asien nach Syrien, Palästina und Kleinasien, oder der Bewohner dieser Länder ins Innere von Asien zur Folge. So kam der Dienst assyrischer Gottheiten durch Colonisten nach Samarien; in dem von Sanherib gegründeten Tarsus erhielt er sich bis in die jüngere Zeit, ungeachtet des später überhand nehmenden Hellenismus, und am Bosporus finden wir Nergals und Astartendienst. Nicht selten kehrten aber die deportirten Nationen durch einen glücklichen Zufall begünstigt in ihre Heimath zurück, und wie bedeutend der Einfluß der fremden Religion dann wohl sein konnte, sehen wir an den aus dem Exile

heimgekehrten Juden. Vorher hatte die damaszenischen Syrer ein ähnliches Loos getroffen. Sie waren durch Tiglatpileser nach Kir am kaspischen Meere deportirt (II. Kön. 16, 9), aber bald nachher von dort entlassen, wieder heimgekehrt (Amos. 9, 7.). Ferner wurden nach Berosus während der Heerzüge Nebucadnezars außer den Juden auch Syrer, Phönizier und Aegypter ins Exil geführt (Iosephus contra Apion. l. 19. vgl. Jerem. 27, 3. ff. 25, 9. 19. ff.) und blieben (nach der Glosse bei Jeremia 27, 7.) bis zur Eroberung Babels unter der Regierung von Nebucadnezars Enkel hier dienstbar, während dessen die Phönizier aus ihren exilirten Landsleuten in Babel Könige erhielten (vgl. bei Iosephus contra Apion. l. 21.), und es ist wohl kaum zweifelhaft, daß Cyrus den gefangenen Syrern und Phöniziern ebenso wie den Juden die Erlaubniß zur Heimkehr gab.

Die Folgen so vielfacher Berührungen der vorder- und hinterasiatischen Völker seit der Ausbreitung des Assyrerreiches zeigten sich denn auch in der frühzeitigen Verschmelzung des beiderseitigen Religionswesens, denn nach unsern Quellen fließen schon die Begriffe phönizisch-syrischer und assyrisch-persischer Gottheiten überall in dem bekannten Asien in einander. In Assyrien, Lydien, Armenien hatte so syrischer Mylittendienst der Verehrung der Tanais sich angeschlossen, und anderer Seits war in Phönizien und in Carthago die Astarte eine assyrisch-persische Tanais, תנת, geworden, wie auf karthagischen Denkmälern die zidonische Göttin heißt. Der babylonische Bel wurde, ohne Zweifel schon in assyrischer Zeit, zugleich auch Mithra; der phönizische, oder Heracles, nahm den Charakter auch des assyrischen Sandan an. In der persischen Religion wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die man früher schon in der assyrischen beobachten kann; denn ihre Lichtgöttin Tanais, oder der weibliche Mithra eignet sich den unzüchtigen Cult der Mylitta an, die assyrisch-babylonischen Sakäenfeste werden überall damit verbunden und später wird auch der babylonische Bilderdienst der Göttin allgemein eingeführt. (Vgl. Herod. I. 133. Ctesias bei Athenaeus l. XIV. p. 639. Berosus bei Clem. Alexand. Protrept. l. c.) Ein merkwürdiges Beispiel solcher asiatischer Theokrasie liefert der Cult der Samaritaner. Aus Assyrien nach Palästina übersiedelt, fanden

sie hier in ihren neuen Wohnsitzen einen Jehova, der als Baal (Hos. 2, 18.), in Betel neben der weiblichen Naturgöttin Aschera (vgl. II. Kön. 23, 15.) und als Apis in der Stiergestalt verehrt wurde (vgl. I. Kön. 12, 28. ff. Hos. 8, 5 f.). Mit einem solchen seltsamen Jehovadienste vereinigten sie nach der Klage des biblischen Geschichtschreibers (II. Kön. 17, 33.) und des Josephus (Antiq. IX. 14. 3.) den assyrisch-babylonischen Cult ihrer heimathlichen Götter und dazu noch, wie wir weiter unten sehen werden, die Verehrung des zidonischen El-Eljoun als des Gottes des Melchisedech. Beiläufig machen wir hier wieder darauf aufmerksam, was schon mehrmals hinsichtlich des Cultes, den die Griechen in ehmals phönizischen Colonien antrafen, bemerkt, namentlich in Cypern, Tarsus, Rhodus, Samothrake nachgewiesen ist, daß von neuen Ansiedlern die Verehrung der ältern Landesgottheiten zugleich neben dem der mitgebrachten Stammgötter beibehalten wurde.

Weniger einem politischen als vielmehr einem kommerziellen Verkehr mit Babylonien möchte ich den astrologischen Anstrich der phönizischen und ägyptischen Religion zuschreiben. Ein Einfluß von dorther fand gewiß Statt, und war um so bedeutender, da er nach manchen Andeutungen im Wege des friedlichen Verkehrs und der gemeinsamen Uebereinkunft geschah. Freilich tritt der Astrologismus nicht so marquirt in der phönizischen Religion hervor, wie in der babylonischen und ägyptischen; vielleicht aber nur, weil unsere dürftigen Quellen darüber zurückhalten, denn die Grundlage, auf welcher der astrologische Chaldaismus beruht, Planetendienst, ist den semitischen Religionen überhaupt eigen, und bei der sonstigen Stellung Phöniziens zwischen Babylonien und Aegypten läßt sich aus der merkwürdigen Uebereinstimmung des astrologischen Systems in diesen beiden Ländern auch im Allgemeinen auf die Geltung derselben Grundsätze in Phönizien schließen. Ueber die Herkunft derselben aus Chaldäa, dem Vaterland der Astrologie, kann keine Frage sein, da sogar die Aegypter astronomische Beobachtungen auf chaldäische Bücher als Quelle zurückführen, (man sehe das wichtige Geständniß eines ägyptischen Priesters in dem Papyrus mit astronomischen Beobachtungen aus der Regierungszeit des Kaisers Antoninus, dem zu-

folge die von ihm befolgten astronomischen Grundsätze überliefert sind von alten Weisen, das ist den chaldäischen: σκεψάμενος ἀπὸ πολλῶν βίβλων, ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων τοῦτ' ἐστὶν Χαλδαικῶν, die in Aegypten gelehrt habe Petosiris und der König Necheus oder Nechepso, Hermes und Asclepius, der Sohn des Imenthes, bei Seyffarth Systema Astronom. aegypt. p. 212.); und es kann sich nur um die Zeit handeln, wann ein solcher minutiöser Astrologismus, den Seyffarth, freilich unter mannichfachen Mißverständnissen und Irrungen, nachgewiesen hat, in Aegypten zuerst Eingang gefunden habe. Einen Gegenstand von so großer Wichtigkeit hier abhandeln zu wollen, kann mir natürlich nicht einfallen; noch viel weniger werde ich mir ein entscheidendes Urtheil in dieser Sache anmaßen. Indeß ist soviel gewiß, daß erst mit der Ausbreitung des assyrischen Reichs die phönizische Religion eine vorwiegende siderische Richtung annimmt, und daß Hinterasien wie Babylonien bis dahin auf Palästina, also auch auf Aegypten, durch religiösen Verkehr keinen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Nun wird aber in dieser Periode eine Hinneigung der vorderasiatischen Religion und auch der Politik nach Babylonien, und in Folge dessen ein gegenseitiger Eintausch des Cultes bemerklich. Bald nachdem Sanherib in Aegypten und in Palästina die in den Annalen beider Völker erwähnte Niederlage erlitten hatte, finden wir eine Gesandschaft des gleichfalls von Assyrien abgefallenen Königs von Babel, Merodach in Palästina (II. Kön. 20, 12.), was einen Anschluß der Babylonier an die gleiche Politik der Palästinenser und Aegypter voraussetzt, und so deuten der, wahrscheinlich babylonische, Sonnenzeiger des Ahaz, den der Chronist mit dieser Gesandschaft kombinirt II. Chron. 32, 31., dann aber die zwölf Götter des Thierkreises in etwas späterer Zeit II. Kön. 23, 5. Hiob 38, 32. auf einen religiösen Verkehr mit Babylonien hin. Gleichzeitig kommen Nachrichten ähnlicher Art bei den Aegyptern vor. Ein babylonischer König sendet eine Sonnensäule von Smaragd, wie sie im Tempel zu Tyrus sich befand, an einen Beherrscher Aegyptens (Theophrost. de Lapidibus p. 394. Plinius H. N. 37, 19.), und Senepos oder Senemuros, König von Aegypten, läßt das Bild des Sonnengottes von On

oder Heliopolis sammt dessen Cult nach Babylon an den König Delebois befördern (**Macrob. Saturnal. I. 21.**): Angaben, die vielleicht auf einen gegenseitigen Austausch der Idole des Cultus zu Heliopolis und der damals erst neuüblichen המנים zurückgehn. Für diesen Zeitraum passen aber beiderlei für den religiösen Verkehr zwischen Aegypten und Babylonien wichtige Nachrichten; denn nachher stehen die chaldäischen Dynastien in Babylonien feindselig Aegypten gegenüber, und von der frühern Zeit, wo Babylonien von Assyrien abhängig war, gilt der ähnliche Fall. Der babylonische Königsname Delebois giebt hierzu die Bestätigung; denn dieser ist doch wohl kein anderer, als der Belibus im Canon Ptolemaei, Elibus bei Berosus, der Nachfolger des Merodach Baladan, welcher von Asarhaddon wieder unterworfen wurde; wo dann der Senepos oder Senemuros der Hephästospriester Sethon bei Herodot wäre. Ferner kommen um eben diese Zeit die ältesten sichern Spuren von einer Chaldaisirung der ägyptischen Religion vor: die Erbauung des Labyrinths, dessen zwölf Räume den zwölf Gottheiten des babylonischen Thierkreises gewidmet waren, aus denen die Volkssage die zwölf Dodekarchen bei Herodot und Diodor gemacht hat, die aber gegen die Königslisten im Eusebius, Africanus und Syncellus ausfallen, dann die Regierung des in der ägyptischen Astronomie berühmten Königs Necepsus (vgl. **Seyffarth p. 3.**) des zweiten Vorgängers des Psammetich (**Syncellus p. 141. 360.**), der vielleicht nur den gleichzeitigen Nabonassar vertritt, von dem an in Babylonien wie in Aegypten die astronomische Zeitrechnung datirt wurde. Jedenfalls erhellt aus diesen vielfachen Andeutungen, daß ganz um dieselbe Zeit, wo sich der phönizisch-israelitische Götzendienst durchaus umgestaltete und sich dem babylonischen Gestirn- und dem assyrischen Feuer- und Lichtdienst anschließt, in Aegypten ähnliche religiöse Bewegungen und eine auffallende Hinneigung zum Chaldaismus bemerklich werden; und so lange keine Aussicht ist, eine ältere Verbindung Palästinas und Aegyptens mit Babylonien nachweisen zu können, muß das astrologische Element in der phönizischen und ägyptischen Religion mit Wahrscheinlichkeit erst aus dieser Periode her datirt werden.

Schluß.

So war besonders seit dem achten Jahrhundert das vorderasiatische Götter- und Mythenwesen überhaupt, und das phönizische besonders, vielfach mit oberasiatischen, chaldäischen und ägyptischen Ideen durchsetzt, und es entstanden so komplicirte Begriffe der Gottheiten, wie von Bel und Astarte, die nicht selten erst von diesem historischen Standpunkt gewürdigt und entwickelt werden können. Wenn nun dadurch auch die phönizischen Götter eine große Mannigfaltigkeit der Vorstellungsweise darbieten, und die Ideen ägyptischer, assyrischer, persischer und chaldäischer entsprechender Gottheiten angenommen haben, so waren doch diese verschiedenen asiatischen Religionen ihrem Princip nach nicht so verschieden, und auch die einzelnen Gottheiten, deren Begriffe in einander flossen, ihrem Wesen nach enge sich verwandt, so daß durch solche Theokrasie weder die Selbstständigkeit der phönizischen Religion aufgehoben, noch die zu Grunde liegenden Ideen der einzelnen Gottheiten verwischt wurden. Gefährlicher für die Selbstständigkeit derselben waren die Einwirkungen, welche sie von einem ganz verschiedenen Religionssystem des Occidents, nämlich von dem jüngern Hellenismus erfuhr. Schon in alter Zeit konnte es bei dem Verkehr mit Griechenland oder dessen Kolonien an Berührungen nicht fehlen. Seit dem zwölften Jahrhundert hatten griechische Ansiedler sich überall mit phönizischen zusammengefunden; sie hatten die Umgegend von Phönizien besetzt, in Cypern, am Orontes, in Unterägypten neben ihnen festen Fuß gefaßt und seit dem achten Jahrhundert trafen beide Völker an den meisten Küsten des Mittelmeeres handeltreibend zusammen. Als später der Verkehr mit Griechenland durch die emporkommende Cultur und den Handel der Griechen beschränkt wurde, besaßen doch die Phönizier an den Küsten Kleinasiens, der Inseln, des Peloponeß, ihre eigenen Häfen und Anlandungspunkte, und in den größern Städten des Occidents befanden sich Innungen phönizischer Kaufleute, deren Verhalten gegen die griechischen Sitten wir schon aus der Stelle des Herodot über ihre Beschneidung kennen.

Aber nicht nur in Griechenland, sondern in der Heimath selbst hatte griechisches Leben, überall unwiderstehlich auf die Barbaren einwirkend, schon seinen Triumpf gefeiert, ehe noch die Macedonier ihre Herrschaft über Asien gegründet hatten. Jener berüchtigte König Strato von Zidon, Zeitgenosse und Freund des gleichgesinnten Gräkomanen Nicocles von Salamis, welcher Banden griechischer Flöten- und Citherspielerinnen unterhielt, Tonkünstler aus Jonien, Sängerinnen und Tänzerinnen aus ganz Griechenland zusammenbrachte (vgl. Athenaeus lib. XII. p. 531. sqq. Aelian. Var. Hist. VII. 7. Maximus Tyrius dissert. XX. 2. p. 235.), hatte wohl an den reichen Kaufleuten Zidons und Tyrus' seine Vorgänger und Nachfolger gehabt, und es ist darum nicht zu verwundern, wenn wir schon gleich zu Anfang der macedonischen Zeit die phönizischen Handelsstädte nach Sitten und Sprache hellenisirt finden. (vgl. Hug Einleitung in d. N. T. B. II. S. 33. ff.). Hinsichtlich der Religion kam noch ein besonderer Umstand hinzu, um deren Verschmelzung mit der griechischen zu befördern, und um das phönizische wie das griechische Mythenwesen und die Begriffe der Gottheiten zu verwirren. Die orientalischen Religionsideen, in alter Zeit von Phönizien nach Griechenland vertragen, kehrten nun in der Umgestaltung, die sie auf fremdem Boden erlitten hatten, in ihre Heimath zurück, und schlossen sich hier ihren Ausgangspunkten wieder an, wo dann Orientalisches und Hellenisches auf seltsame Weise durch einander geht, wie z. B. in den Mythen von der Io und Europa, von Cadmus und Harmonia. Die Phönizier spielen hierbei ganz dieselbe Rolle, wie die Aegypter gegen die Griechen, und scheuen selbst keine Lüge und Fälschung, um ihre eigenen Mythen nach denen der Griechen zu modeln, oder sie mit einander zu kombiniren. So zeigen die Tyrier, welche den Zidoniern den Agenor, Cadmus und Europa streitig machen, den Griechen ein Agenorium (Arrian. II. 24.), nach Nonnus (Dionys. XL. 356. ff.) das Haus des Agenors, mit den Schlafkammern des Cadmus und dem Frauengemach der geraubten Nymphe Europa, welches sich wahrscheinlich schon Herodot hat zeigen lassen, wenigstens haben sie ihm berichtet, daß Cadmus von Tyrus aus Theben in Böotien gegründet habe (vgl. II. 49.

I. 2. IV. 45.), eine Fabel, deren Wahrheit sogar tyrische Münzen bezeugen (Eckhel Doctr. Num. vet. T. III. p. 388. sq.), wegegen aber auch die Zidonier ihrer Stadt dieselbe Ehre beilegen und sich dafür auf die Darstellungen in ihren Tempeln (vgl. Achilles Tatius erot. I. 1.) und sogar darauf berufen, daß die zidonische Astarte die Prinzessin Europa sei (Lucian. de Syria Dea §. 4.), wie wiederum die Tyrier ein Fest zum Andenken an den Tag feiern, da Taurus von Creta die Königstochter von Tyrus geraubt habe (Malala Chron. p. 30. sq.). Sie zeigten den Griechen den πέπλος der Harmonia in Gabala (Pausan. II. 1. 2.), den Halsband derselben in Amathus (l. c. IX. 41. 2.), die Reliquien des von Perseus getödteten Ungeheuers in Joppe (vgl. Plin. H. N. V. 14. Mela. I. 11.). Drei phönizische Geschichtschreiber: Theodotus, Hypsicrates und Mochus erzählen, unter welchen Königen die Europa geraubt und Menelaus nach Phönizien gekommen sei (Eusebius praep. evang. lib. X. p. 439. Clemens Al. strom. I. 21. p. 386.), wo also überall griechische und phönizische Sage, Mythe und Götterlehre mehr oder minder willkührlich mit einander kombinirt wurden. Nicht selten mögen sie die Griechen, die überall ihre Götter und Mythen suchten und fanden, so hinters Licht geführt haben, was ihnen das sprüchwörtliche φοινικικὸν ψεῦδος zuzog (nach dem Etym. M. s. v. ἀπὸ τῶν κατὰ τὸν δράκοντα καὶ τοὺς σπαρτοὺς καὶ τὸν Κάδμον ψευδῶς λεγομένων), und der Art ist es, wenn sie für Herodot I. 5., welcher von den Persern gehört hatte, daß die archivische Mondgöttin Io von phönizischen Kaufleuten geraubt sei, und als er nun bei ihnen Nachfragen anstellte, die Antwort bereit haben: Io sei nicht von Phöniziern geraubt, sondern habe mit einem phönizischen Schiffspatron geheimen Umgang gehabt, darauf schwanger geworden, sei sie freiwillig mit dem Phönizier weggeschifft! Da ferner die Griechen gewohnt waren, fremden Gottheiten die Namen der ihrigen zu geben, worin ihnen dann die Phönizier nachfolgten, welche den Bel Zeus oder Herakles, den El oder Chijun Kronos oder Saturn, den Taaut Hermes oder Merkur, den Esmun oder Tiratha Surmubel Asclepius, die Astarte, Baaltis, Mylitta, Aphrodite, Here, zu nennen pflegten; so konnte

es bei der frühen Hellenisirung Phöniziens nicht ausbleiben, daß allgemach die Götterlehre beider Völker gänzlich zusammenschmolz, wie dieses in Philos Sanchoniathon, in Lucians Schrift von der syrischen Göttin, beim Imperator Julian und dessen Quelle Jamblichus sich zeigt, besonders aber auf den vorhandenen Münzen der phönizischen Städte, auf denen die phönizischen Götter gemeiniglich in der Tracht und dem Costüm der griechischen dargestellt sind, was von den bildlichen Darstellungen in den Tempeln das Gleiche schließen läßt. Da dieselbe Erscheinung überall, wo hellenische Bildung mit den Sitten und Ansichten fremder Völker sich verschmolz, in Aegypten, Kleinasien und Syrien, in gleicher Weise wiederkehrt, so füge ich nur ein paar Belege aus Lucians angeführter Schrift an. Bei ihm ist Herakles oder Baal von Tyrus, auf den noch Herodot sich bezieht zum Beweise, daß Herakles eine alte Gottheit sei, ein tyrischer Halbgott (§. 3.), weil er seitdem in der gewöhnlichen Auffassung immer mehr den Charakter des griechischen Heros angenommen hatte, und von der Göttin zu Mabug schreibt er: „Als ich Nachforschungen anstellte, wie alt das Heiligthum sei, und wofür man die Göttin halte, berichtete man vielerlei Sagen, einige mysteriöser, andere gewöhnlicher Art, manche offenbar erdichtete, einige einheimische, wieder andere, welche mit den griechischen übereinstimmen; alle wolle er sie vortragen, aber, fügt er hinzu, keine verbürgen.“ §. 11.

So ging also schon von alten Zeiten her das Götter- und Mythenwesen von zum Theile ganz verschiedenen Völkern in Vorderasien durch einander; die Begriffe der verwandten Gottheiten flossen zusammen, die Mythen wurden von der einen auf die andere übertragen, oder die mancherlei Auffassungen, die ursprünglich ein und derselbe Mythos in verschiedenen Ländern erfahren hatte, z. B. um bei Lucians Schrift zu bleiben, jener von der Fluth (vgl. §. 12.), verschmolzen mit einander; die Attribute und Symbole des einen Gottes in bildlichen Darstellungen wurden dem andern ihm anverwandten geliehen, und namentlich diejenigen Gottheiten, welche eine universale Bedeutung ansprachen, mit einer Menge Symbole verschiedener, einheimischer und fremder, hellenischer und barbarischer Götter über-

häuft (vgl. §. 31. 32.). Zum Beweise dieser Theokrasie und des Synkretismus der vorderasiatischen, namentlich der syrophönizischen Religion wollen wir hier noch zum Schlusse anführen, daß sogar die israelitische Sage sich mit der heidnischen Mythologie und allem Anscheine nach schon sehr frühzeitig vermengt hatte. Das merkwürdigste Beispiel der Art ist, daß Abraham der Stammvater der Israeliten mit dem Urahn der Semiten, dem mythischen Bel-Saturn für identisch gehalten, und von den Arabern, Neupersern, Babyloniern, Phöniziern und Syrern auf mancherlei Weise verwechselt wurde. Die muhamedanischen Araber hielten ihn für den Saturn in der Kaaba, den aus Syrien hergeholten Hobal, هبل, der mit sieben Pfeilen oder Schicksalsloosen in der Hand und als Greis dargestellt wurde, und Muhammed zerstörte das Idol unter den Worten: „Unsern Alten (شيخنا unsern Scheich) stellten sie dar als mit den Pfeilen zaubernd! Was hat denn Abraham mit den Pfeilen zu schaffen?" **Pococke Specimen hist. Arab. p. 980.** Und weil der alte Bel-Saturn für den Erfinder der Astrologie galt, so wird Abraham schon bei Berosus (**Iosephus Antiq. I. 7. 2.**) und später sehr häufig zum Astrologen und gleichfalls zum Erfinder dieser Wissenschaft, oder auch soll er, wo er wieder mit dem babylonischen Bel verwechselt wird, sie aus Chaldäa kommend, den Aegyptern überbracht haben, (**Iosephus l. c. I. 8. 2. Eusebius praep. evang. l. IX. p. 449. Clement. Rom. recognit. I. 33. p. 29. Syncellus. p. 184.** u. a. St.). Der alte Bel-Saturn war aber schon in Babel der medopersische Zerovane oder der mythische Religionsstifter Zoroaster geworden (vgl. die wichtige Stelle bei **Berosus p. 60.**), und so steht denn bei den Neupersern Abraham dem Zoroaster oder Zerduscht ganz gleich und Millat Ibrahim, die Religion des Abraham, heißt ebenso gewöhnlich die Millat Zerduscht (**Hyde de religione veterum Persarum. p. 28. 36.**). Weil aber diese dem babylonischen Bilderdienst feind war, so kömmt Abraham in dieser Eigenschaft nach den Rabbinen (vgl. **Iarchi zu Gen. 11, 28.**) und Kirchenvätern (**Hieronymus quaest. hebr. in Gen. 11. Tom. II. p. 517.**) in Streit mit dem babylonischen Nimrod, der ihn, weil er die Götzenbilder des Vaters Terach zerschlagen hatte, in

einen glühenden Feuerofen werfen läßt. Bei den damaszenischen Syrern war, ohne Zweifel in Folge derselben Combination, Abrahams Name, wie Josephus erzählt, hoch verehrt: ein Ort war nach ihm genannt (**Iosephus Antiq. I. 7. 2.**), er und Israhel (nach Philo Saturn) befinden sich unter den mythischen Königen von Damask, und von dort soll er nach der Epitome des Justin aus Trogus Pompejus **XXXVI. 2.**, der wahrscheinlich hier aus Nicolaus Damascenus schöpfte, welcher bei Josephus l. c. dasselbe erzählt, nach Judäa gewandert sein, wo die Combination sich als solche deutlich genug kund giebt. Noch merkwürdiger ist die Uebertragung in die phönizische Mythe, die **Eusebius praep. evang. I. 10.** aus Philos Schrift über die Juden mittheilt. Die Stammmutter der Hebräer war hiernach eine einheimische Nymphe, d. h. eine Quelle in Phönizien, Namens An-obret עין עכרת, was überfließende aber auch hebräische Quelle bedeuten kann. Der Ahn der Hebräer sei Kronos, der auch Israel heiße, gewesen, und hätte, was Philo mit Abrahams Opfer parallelisirt, seinen einzigen Sohn geopfert (über diese Stelle s. w. u.). Solche Vermengung mit der heiligen Sage der Hebräer kann bei dem Synkretismus der Vorderasiaten gar nicht auffallen und man würde gewiß sehr Unrecht thun, sie aus der jüngsten Zeit zu datiren, wo seit den Makkabäern die Juden bei allen ihren Nachbaren das verhaßte, mit odiösen Dichtungen aller Art verfolgte Volk waren, und eine Aneignung der Art ganz ungedenkbar erscheint. Sie hat aber in alter Zeit, wo die Scheidewand zwischen der Religion des großen Haufens in Israel nicht so schroff war, wo die Israeliten im Handel und Verkehr mit ihren Nachbaren wetteiferten, ihre Könige über Syrien bis an den Euphrat herrschten, was selbst die Hofannalen der medopersischen Könige meldeten, (Ezra 4, 15. 20.) und wo Salomo mit Hiram und tyrischen Weisen in einer Art von wissenschaftlichem Verkehr stand, (**Menander bei Ioseph. c. Ap. I. 18.**), gewiß ebenso wenig Auffallendes, als wenn die Phönizier oder Syrer chaldäische oder persische Religionsideen sich angeeignet haben, und es muß hier jeder Unbefangene anerkennen, daß die dogmatische Bornirtheit der ältern

Exegeten, die alle Verwandschaft mit den Mythen bei den Hebräern aus der h. Schrift herleiten, nicht weniger Tadel verdient, als jene der neuern, die, vom entgegengesetzten Standpunkte aus, sich gegen allen weitern Einfluß des Hebräismus sträuben. —

Drittes Capitel.

Die Religionsschriften der Phönizier.

Die phönizische Religion hatte, wie alle vorderasiatischen und mit diesen in irgend einem historischen Zusammenhange stehenden Religionen der alten und neuen Welt, von den Babyloniern, Aegyptern, Phrygiern, Armeniern, bis auf die Salier im alten Rom, die arabischen Sabäer, die jüdisch-heidnischen Gnostiker, die Nosairis und Drusen, oder auch die Juden, Christen und Muhammedaner, eine heilige Litteratur, wovon Reste in Philos Schrift, die er dem Sanchoniathon zuschrieb, sich erhalten haben. Es finden sich darüber zweierlei von einander abweichende Angaben in der **Praeparatio evangelica** des Kirchenvaters Eusebius. Nach der erstern, welche er aus Porphyrius schöpfte (lib. I. c. 10. in Orelli's **Sanchoniath.** p. 42.; daß Eusebius die Stelle aus Porphyrius genommen hat, werde ich weiter unten zeigen), hatte „Taaut, den die Aegyptier Thot nennen, und der durch seine Weisheit in großem Ansehn bei den Phöniziern stand, zuerst die Religionsideen von den rohen Vorstellungen des gemeinen Haufens gereinigt und wissenschaftlich geordnet. Nach ihm haben viele Menschenalter später der Gott Surmubelus und die Göttin Thuro, welche Chusarthis beigenannt ist, die verborgene und durch Allegorien dunkele Theologie des Taaut

aufgehellt." Gegen diese priesterliche Ansicht von den Religionsurkunden trat Philo Herennius aus Byblos in der Zeit zwischen Nero und Hadrian (Suidas s. v. *Παῦλος*) mit einem Buche auf, welches nach seinem Vorgeben ein phönizischer Urweiser Namens Sanchoniathon in Semiramis Zeit abgefaßt hatte, von den Priestern aber seither verborgen gehalten wurde, bis es dem Philo durch glücklichen Fund gelungen war, dessen habhaft zu werden, und er nun alsbald sich beeilte, eine griechische Uebersetzung in neun Büchern herauszugeben. In der Vorrede zu dem übersetzten Sanchoniathon behauptet nun Philo: die Religionsschriften des Gottes Taaut seien nicht mehr in ihrer ächten Gestalt vorhanden, Priester haben sie schon frühzeitig verfälscht. Sie enthielten ursprünglich außer der Cosmogonie, welche Taaut aus Erfahrungen abstrahirt hatte, Ereignisse aus dem Leben der Götter, die aber Menschen und alte Könige Phöniziens, nach dem Namen der Elemente genannt, und erst wegen ihrer Verdienste um das Menschengeschlecht von der dankbaren Nachwelt vergöttert waren. Taaut verzeichnete diese Geschichten als der Hierogrammateus des phönizischen Königs El oder Saturn, oder ließ sie durch die sieben Kabiren und ihren achten Bruder Asclepius in Schrift fassen, wie ihnen der Gott Taaut befohlen hatte (p. 6. 40.). Allein diese Taautschrift wurde von den Priestern schon in der Urzeit verfälscht, und für Fälschung und priesterlichen Zusatz wird von Philo erklärt, was nach der gewöhnlichen Ansicht dem Gotte Surmubel und der Thuro Chusarthis beigelegt wurde, nämlich die Allegorien und Mythen, welche sie in den Commentaren zum Taaut gedeutet und erklärt hatten. Priester und Hierologen haben nach Philo schon gleich Anfangs jene wirklichen Begebenheiten aus dem menschlichen Leben der angeblichen Götter anders gedeutet, zu diesem Zwecke Mythen nnd Allegorien ersonnen, wodurch sie den Göttergeschichten Beziehungen auf Naturereignisse gaben, ihnen einen geheimen Sinn unterlegten, und sie in soviel Dunst einhüllten, daß man kaum noch

sehen konnte, es seien nur historische Facta gewesen. p. 6. Er nennt den ältesten Fälscher der Taautschriften Thabious Sohn, den ersten Schriftausleger der Phönizier, welcher das Werk des Taaut und der Kabiren allegorisirt und mit physischen und kosmischen Beziehungen untermischt, denen übergab, welche die Orgien feierten und als Propheten den Weihen vorstanden. Diese waren aus allen Kräften darauf bedacht, des allegorischen Dunstes noch mehr hinzuzufügen, und übergaben die so immermehr entstellte heilige Schrift ihren Nachfolgern und den Eingeweihten. Einer dieser sei Isiris gewesen, der die mysteriösen drei Buchstaben erfunden, Bruder des Chna, der zu allererst Phoenir geheißen. p. 38. sq. So urtheilt Philo von den nur den Priestern und Eingeweihten bekannten Religionsschriften der Phönizier, gegen die er nun seinen Sanchoniathon in einem tiefen Alterthume auftreten läßt, zu dem Beweise, daß die Taautschrift nur Geschichte der Götter während ihres Lebens in Phönizien und nicht auch die später hinzugekommenen Allegorien der Priester enthalten habe. Sanchoniathon nämlich, ein Zeitgenosse der Semiramis, ein sehr gelehrter und viel unternehmender Mann, der die Taautschriften fleißig durchforschte, habe sie in ihrer ächten ungefälschten Gestalt auf Ammunim oder Säulen in den Adytis phönizischer Tempel in einer allen nicht mehr lesbaren Schrift wieder entdeckt, danach die Allegorien aus dem priesterlichen Taaut weggeschafft; die nachherigen Priester aber haben diesen von Sanchoniathon wieder hergestellten Taaut versteckt, die mythische Ausdeutung der Göttergeschichte aufs neue wieder eingeführt, bis Philo Herennius in den Besitz dieses Buches kömmt p. 6., die er zum Beweise, daß die Götter der phönizischen Religion nur Menschen waren, ans Tageslicht bringt und übersetzt. Sieht man nun von dieser schlecht angelegten Dichtung des Philo, wodurch er seinem Taaut, im Gegensatz zu dem priesterlichen, Anerkennung verschaffen will, ganz ab, so erhellt zuförderst aus

den beiden einander entgegenstehenden Ansichten dies. Den Religionsschriften wurde, was Philo nicht bestreitet, ein unvordenkliches Alter beigelegt, und sie in die Tage des alten Bel versetzt, dessen Thaten Taaut oder Hermes, die personifizirte Intelligenz, der Repräsentant der priesterlichen Weisheit und der geheimen Wissenschaften in ihnen verzeichnet hatte. Auch gab es Commentare zu seiner Schrift, welche, später abgefaßt, sich mit der Aufklärung des von Philo für Geschichte, von den Priestern für Allegorie und Mythos gehaltenen Inhalts beschäftigten, welche die gangbare Ansicht dem Gotte Surmubel, einem zweiten Hermes, und der Göttin Thuro (= Doto, תורה, chald. דתא) beigenannt Chusarthis (חשרת d. i. Harmonia) dem personifizirten Gesetz der Einheit und der Harmonie im Weltorganismus beilegte, von denen aber Philo auf den Grund seines neugefundenen Buches behauptete, daß sie von Priestern, aber schon in uralter Zeit, zum Zwecke allegorischer Ausdeutungen abgefaßt seien. Es galten aber diese Bücher wegen ihres göttlichen Ursprungs für *ἱεραὶ γραφαί*, wie Philo in seiner Schrift *περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων* bei Euseb. praep. evang. I. 10. die Taautschriften nennt, und sie wurden nach ihm von den Priestern und den, in die Mysterien Eingeweihten aufbewahrt.

Man muß, um diese priesterlichen Religionsschriften und ihren Charakter zu würdigen, die Nachrichten von den heiligen Büchern der Babylonier und Aegypter vergleichen, besonders aber der erstern, weil sie so viel zur Aufklärung dieser Sache beitragen. *Βαβυλωνίων ἱερὰ* sc. *γράμματα* erwähnt nach Methodorus Jamblichus im Leben des Pythagoras Cap. 34. Dem ersten Anscheine nach besaßen sie dreierlei verschiedene heilige Bücher, des Belus, des Annos oder Oannes, und sechs andere Bücher, welche Erläuterungen zu der Grundschrift des Oannes waren. Annos und Belos nennt Julian (Orat. V. p. 176.) als die ältesten Weisen der Babylonier neben einander. Bel hatte astronomische Bücher geschrieben, welche Berosus interpretirte (Seneca natur. quaest. III. 29.), und galt daher für den Erfinder der Astronomie (Plinius H. N. VI. 26. Martianus Capella de nupt. philol. lib. VI. p. 262.). Die Entstehung der Schrift des Oannes und der sechs dazu geschriebenen Com-

mentare ist in ein mythisches Dunkel uralter Zeit gehüllt. Berosus berichtet darüber bei Syncellus p. 51. Richters Berosus. p. 48. folgendes: In Babylonien habe Anfangs eine Menge allerlei Völker (die sich auch nach Gen. 11. einander selbst nicht verstanden) gewohnt, die wie Thiere ein ungeordnetes Leben führten. In dem ersten Jahre (des Königs Ammenon, unter dem Oannes nach der andern Stelle des Berosus bei Apollodor. fragm. p. 409. Heyne Berosus p. 53. zuerst sich offenbarte) sei ein mißgestaltetes Ungeheuer aus dem erythräischen Meere an der babylonischen Küste, Namens Oannes erschienen, welches ganz den Leib eines Fisches, unter dem Fischkopf einen andern Kopf und einen Fischschwanz gehabt, und menschliche Sprache geredet habe. Dieses Thier habe des Tages bei den Menschen verweilt, ohne aber Nahrung zu sich zu nehmen, und sie Schrift, Wissenschaften, allerlei Künste, Bau der Städte und Tempel, Gesetze und Geometrie gelehrt, auch das Aussäen und Einärndten der Früchte ihnen gezeigt, und habe überhaupt Alles, was zu einem geregelten Leben gehört, den Menschen überliefert. Nach ihm seien noch andere ihm ähnliche Thiere aus dem erythräischen Meere erschienen. Oannes aber habe über die Urgeschichte eine Schrift abgefaßt und den Menschen folgendes überliefert, wonach Berosus aus dem Buche des Oannes die bekannte Kosmogonie mittheilt. Die hier nicht genannten Wunderthiere waren nach Apollodor und Abydenus sechs, die gleichfalls in Fischgestalt während der vorfluthlichen Periode von 342000 Jahren allmählig den Menschen durch Schriften Offenbarungen mittheilten, die Erklärungen und Commentare zu der nicht ausführlichen Schrift des Oannes waren (*τούτους δέ φησιν πάντας τὰ ὑπὸ Ὠάννου κεφαλαιωδῶς ῥηθέντα κατὰ μέρος ἐξηγήσασθαι* Apollodor. u. Berosus a. a. O.). Es waren also dieser Oannesschriften mit den Ergänzungen zusammen sieben und es unterliegt keinem Zweifel, daß die ganze Fabel nur ersonnen ist, um diesem priesterlichen Heptateuch ein geheiligtes Alter und eine übernatürliche Herkunft zu vindiziren. Die Namen der offenbarenden Thiere sind nur die Titel der sieben Bücher selbst, und beziehen sich auf den Inhalt, wenig-

stens läßt es sich von den meisten nachweisen. Das erste Wunderthier, dem die, von den sechs andern kommentirte Grundschrift beigelegt wird, heißt bei Syncellus und Apollodor Ὠάννης, im Helladius bei Photius (Biblioth. p. 535. Bekker), wo ihm die Mittheilung der Astronomie und der Schrift beigelegt wird, Ωήν, Julian nennt l. c. Ἄννος und Βῆλος zusammen; alle sieben aber führten den gemeinschaftlichen Namen Ἀννήδοτος, denn Apollodor nennt die erste Manifestation Ὠάννην, τὸν Ἀννήδοτον, die zweite blos τὸν δεύτερον Ἀννήδοτον und die vier folgenden Ἀννηδότους τέσσαρας. Der zweite Annedotos scheint keinen besondern Namen geführt zu haben; die vier folgenden heißen bei Abydenus im Syncellus p. 69.: Εὐέδωκος, Ἐνεύγαμος, Ἐνεύβουλος, Ἀνήμεντος, und der Name des siebenten, welcher hier Ἀνώ-δαφος geschrieben ist, muß nach Berosus bei Apollodor, wo er mit Weglassung des ersten Wortheils Ὠδακος heißt, Ἀνώ-δακος gelesen werden. Soll nun die Etymologie des allen gemeinsamen Namens Ἀννήδοτος festgestellt werden, so ist offenbar der erste Theil des Wortes ganz derselbe, welcher auch in An-odakos, in Ane-mentos, in Annos oder Oannes vorkömmt, und es wird wahrscheinlich, daß auch Eneu in Eneugamos und Eneubulos nur eine verschiedene Vokalaussprache statt Ano sei. Der letzte Theil aber dot-os, doto-s ist in der Erklärung ohne Schwierigkeit: Dot, Doto hieß mit syrischem Namen, דת, דתא, die phönizische Thuro תורת oder Chusarthis d. i. Harmonia zu Gabala. Es ist Gesetz, Belehrung, wie die Gesetzbücher der Israeliten bei den Syrern und Chaldäern דתא, bei den Juden הורה genannt werden (vgl. w. u.). Für die erste Sylbe bietet sich im Semitischen nur ענן, welches im A. T. von dem Wahrsagen des heidnischen Sehers מעונן vorkömmt, und Monin, Meonen, oder gräzisirt Monimos statt Moninos der Wahrsager hieß, ja auch Mercur in Syrien. Die Grundbedeutung von ענן ist aber etwas im Geheimen thuen, und so ergiebt sich denn für jene sieben heiligen Bücher der Chaldäer oder Anedoten die passende Etymologie עֲנִי וְדָתָא **Arcana legis. Arcana, Secreta Chaldaeorum** ist eine beliebte Bezeichnung der, aus den heiligen Büchern geschöpften Chaldäerweisheit (vgl. auch Henoch. 41, 2. 57, 5.).

Die Form bei Julian Annos statt Oen, oder Oannes, giebt das Wort ohne prosthetisches א. Die übrigen Namen der Annedoten gehen wohl ebenso auf den Inhalt: Eneugamos — ענ׳ גמא Arcana collectionis sc. frugum, Eneubulos — ענ׳ בול, Arcana pluviae, Anomentos — ענ׳ מנות, Arcana mensurarum oder geometriae, Enedokus vielleicht ענ׳ דוקי, Arcana coarctationis, nämlich der Eindämmung des Euphrats, und zu An-odakos läßt sich אדק, rabbinisch das Wassergefäß, womit der Garten gewässert wird, vergleichen und etwa an die Schöpfmaschinen denken, wodurch man das Wasser des Euphrats auf die anliegenden Felder und Gärten trieb. Ueber alles dieses waren aber, nach den Angaben des Berosus von Oannes und also auch von seinen Commentatoren, den Babyloniern Belehrungen geworden, und den Priestern, als den Aufbewahrern der heiligen Schrift, lag es ob, über die Vollziehung nach der einmal vorgezeichneten Norm zu wachen. Warum übrigens nach der Mythe Fische das Gesetz den Babyloniern offenbaren, darüber hat man gewiß nicht erst die indische Mythologie zu befragen, sondern vielmehr zu beachten, warum man in Phönizien den Schlangen und Schlangengöttern Taaut (Tat, Aesculap, Athothis), dem Kadmus Ophion, Surmubel (Agathodaemon), die Kundmachung derjenigen Dinge beimaß, welche man in Syrien von den Fischen und Fischgöttern erfahren hatte. Schlangen gaben in Phönizien, Fische in Syrien Orakel. vgl. Plinius H. N. XXXI. 18. mit Lucian. de Syria Dea §. 45. Die offenbarende Gottheit wurde daher in Phönizien in Schlangengestalt verehrt, (s. w. u.) in Babylonien aber als Fisch gedacht, und daher denn offenbar die Mythe von den fischgestalteten Annedoten.

Zur Vergleichung mit der phönizischen Ansicht von den heiligen Büchern bietet nun zuerst der Umstand, daß der Gott, welcher den Menschen die Gesetze des Himmels offenbarte, El oder Bel ist, das Princip der Ordnung und Harmonie in der Natur, der ewig sich gleiche oder Bel-itan (בלאיתן) bei allen Semiten genannt, in Babel den Chaldäern der bedeutsamste Stern (Diod. II. 30) und nach der Mythe hier ehmals in seiner Burg hausend, auf dem Belsthurme die Himmelsord-

nung in dem Gange der Gestirne erspähend und den Chaldäern dann seine Entdeckungen mittheilend. Er wachte auch über die Erhaltung der von ihm geoffenbarten Bücher; denn als die Fluth einbrach, befahl er dem Xisuthrus, sie in der Schriftstadt Siphara (ספריס) zu vergraben, nach der Fluth sie wieder von dannen zu holen, und nach der darin enthaltenen Anleitung Babel und die übrigen Städte wieder aufzubauen (Syncellus p. 54. 56.). Bel und Oannes sind nun verschiedene mythische Subjekte, denn die heiligen Schriften, welche bald dem einen, bald dem andern beigelegt werden, waren offenbar ein und dieselben. Nach Helladius bei Photius l. c. hat Oannes die Astronomie und Schrift erfunden, was Berosus ihm ebenfalls in der Einleitung zu seiner babylonischen Geschichte beilegt, aber nach Plinius und Martianus Capella ist Bel der Erfinder der Astronomie, und Berosus hat nach Seneca sein Buch übersetzt, eine Differenz, die sich auch in der phönizischen Mythologie dahin ausgleicht, daß Bel das offenbarende Princip und der ihm beigegebene Schlangengott, in Babylonien der Fischgott, Vermittler der Offenbarung ist. Daher ist nach Sanchoniathon der in Schlangengestalt verehrte Taaut (טיט, טוט, serpens) Hierogrammateus des El oder Bel; nach dem Namen Surmo-bel הורמובל serpens Beli) behauptet er als δευτέρος Ἑρμῆς, δευτέρος Ἀννήδοτος bei Berosus eine ähnliche Rolle und hat nach Nonnus (s. w. u.) als Ophion-Uranos mit Bel-Saturn gemeinschaftlich in phönizischer Sprache die sieben planetarischen Himmelsbücher abgefaßt. Und weil Bel, Chon, Chijun, Chewan oder Chauncaun von den Griechen Herakles genannt wird, so werden die mit heiliger Schrift versehenen, in den Adytis aufgestellten Säulen, auf denen die Gesetze des Himmels verzeichnet waren, jetzt dem Herakles, dann wieder dem Thot, oder Hermes beigelegt, oder bald werden diesem, dann aber auch nicht selten jenem die heiligen Bücher zugeschrieben, und beide zu Inhabern geheimer Weisheit gemacht, die sie den Menschen zuerst geoffenbaret haben. Τὶ ὠφέλησεν Πυθαγόραν τὰ ἄδυτα καὶ Ἡρακλέους στῆλαι, sagt Theophilus ad Autol. III. 2., womit man wohl die Stelle des Clemens Al. Strom. I. 15. §. 69. p. 356: Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λό-

γους ἠθικοὺς πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι vergleichen darf, denn Ἀκικάρου ist doch wohl nur Schreibfehler statt Μακάρου מעקר, wie Herakles in Phönizien, Libyen und Aegypten hieß. (Mit welchem Rechte Gale zum Iamblichus p. 185. und Jablonsky Pantheon Aegyptiorum Tom. III. p. 177. in der ersten Stelle statt Ἡρακλέους die Aenderung Ἑρμοῦ vornehmen, werden die nachfolgenden Stellen lehren.) Solche Säulen, auf denen die Himmelsordnung, die חקות שמים die decreta Astrorum (Manetho Apotelesm. V. 2. 3.) verzeichnet waren, und die Sanchoniathon in dem Adytis phönizischer Tempel fand, von denen er seinen ächten Taaut hernahm, will auch Philostratus' Apollonius (V. 5.) im Tempel des tyrischen Baal in Gades vorgefunden haben. Die Kapitäler waren mit Buchstaben beschrieben, die weder für indisch, ägyptisch, noch für eine andere Schrift zu erkennen waren, also wie die Schrift auf den Säulen des Sanchoniathon, welche nicht allen lesbar gewesen sein soll. Apollonius las aber doch die geheime Schrift, nur gestattete ihm der ägyptische Herakles nicht, den Inhalt zu offenbaren; von den Säulen erklärt er: „die Säulen sind ein Band der Erde und des Ozeans. Beschrieben hat er (der ägyptische, d. i. phönizische Herakles-Chon) sie im Hause der Moiren, damit kein Streit unter den Elementen entstehe und sie die Liebe nicht entweihen, die sie zu einander hegen." Γῆς καὶ Ὠκεάνου ξύνδεσμα αἱ στῆλαι εἰσίν. ἐγράψατο δὲ αὐτὰς ἐκεῖνος ἐν Μοιρῶν οἴκῳ, ὡς μήτε νεῖκος τοῖς στοιχείοις ἐγένοιτο, μήτε ἀτιμάσειαν τὴν φιλότητα ἣν ἀλλήλων ἔχουσιν). Sie enthielten also die vom Schicksale vorgezeichneten Naturgesetze, wonach die Weltordnung besteht, deren Träger oder Princip dieser Bel-Chon oder der sogenannte ägyptische Herakles ist, der sie darum im Hause der Parzen (der Thuro oder Harmonia würde der Phönizier sagen) beschrieben hat, und dessen Symbol die mit Kapital versehene, den Himmel tragende Säule des Chon ist (vgl. w. u.). Nach dem Inhalte der von ihm beschriebenen Säulen oder heiligen Bücher wird dieser Herakles oder Bel-Chon auch Astronom μάντις und φυσικός, der nach einem ältern Schriftsteller die Himmels-

säulen, das heiße die Kenntniß der himmlischen Dinge, von dem Phrygier Atlas empfangen (*Φρύγες δὲ ἦσαν καὶ βάρβαροι οἱ Ἰδαῖοι δάκτυλοι. Ἡρόδωρος δὲ τὸν Ἡρακλέα μάντιν καὶ φυσικὸν γενόμενον ἱστορεῖ παρὰ Ἄτλαντος τοῦ βαρβάρου τοῦ Φρυγὸς διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονας, αἰνιττομένου τοῦ μάθου τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην μαθήσει διαδέχεσθαι.* Clem. Al. Strom. l. I. c. 15. §. 73. p. 360.) und auch die phrygischen Bücher abgefaßt hatte (Alter Hercules traditur Nilo natus, Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse. Cicero de N. D. III. 16.) So ist also dieser Bel oder Herakles nicht blos in Babylon Astronom und Erfinder der Astronomie, Verfasser heiliger Bücher und der geheimnißvollen Säulenschrift. Er ist ferner auch in Phönizien, besonders in Tyrus Inhaber geheimer Wissenschaften, welche auf den Säulen niedergeschrieben waren, und heißt *Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος, ὁ λεγόμενος Τύριος* (Chron. Pasch. T. I. p. 78. Malala. p. 32. Cedrenus T. I. p. 35.) der sich der Weisheit beflißt, was namentlich von dem angeblich ägyptischen, aber phönizischen Chon in Gades gerühmt wird. (Philostrat. vit. Apollon. V. 4. vgl. Servius ad Aen. I. 741. Iulian. ad Themist. p. 253.); denn auf jenen Säulen waren angeblich die Grundsätze der Philosophie aus den heiligen Büchern verzeichnet, die Plato, Pythagoras und später Jamblichus von da entlehnten (Iamblichus de myst. II. 2.), und so gilt er denn auch, wie sonst Hermes und Cadmiel, für *τελεστὴς* und *μυστικός*. (Malala. p. 86. 204.), und hat nach Juba die Buchstabenschrift gelehrt (Plutarch. quaest. rom. 59.). Der Name dieses tyrischen und gaditanischen Hercules Philosophus, des phrygischen *μάντις*, *φυσικός* und Verfassers der phrygischen Zaubersprüche, war Acmon; denn der tyrische Herakles muß unter den phrygischen Daktylen Kelmis, Damnameneus, Acmon (vgl. Lobeck Aglaophamus. p. 1177. 1298.) gesucht werden (Pausanias. IX. 27. Diodor. III. 74. V. 64.). und חכמון heißt sapiens, *φιλόσοφος*. Wenn aber nach Hesychius Acmon Kronos genannt wird, so kommt dieses auf dasselbe hinaus, denn unter diesem ganzen Gesichtspunkt fällt Bel-Herakles oder Bel-Chon mit Bel-Kronos zusammen, oder ist es vielmehr selbst s.

w. u. Dargestellt ist dieser Bel Philosophus auf dem Palmyremischen Denkmal (bei **Hyde de relig. Pers. Tab. III.**) nachsinnend und mit der heiligen Buchrolle in der Hand, neben ihm der jugendliche Malachbel in kriegerischem Costüm, er selbst in der Unterschrift Aglibol (אגלי בול, revelatio Beli?) genannt.

Die gesammte Weisheit dieses Bel, Chon oder Hercules Philosophus hieß **San-Chon-iâth** סַן בּוֹן יַחַת, d. i. das ganze Gesetz des Chon, eine Benennung, die Philo auf den Verfasser des von ihm untergeschobenen Buches übertragen hat. Wir wollen diese Erklärung zuerst philologisch als die allein richtige feststellen. סן das Gesetz, Belehrung, eig. Einschärfung, bei den Muhamedanern سُنَّة, die Sunna, findet sich zwar nicht als nomen appellativum in dem Wortvorrath des A. T., allein das verbum kömmt doch **Deut. 6. 7.** vor von der Belehrung und Einschärfung des mosaischen Gesetzes, und daß schon die alten Canaaniter wirklich dasselbe Wort als nomen zur Bezeichnung eines Buches, und wahrscheinlich eines heiligen, gebraucht, erhellt, wie schon **Bochart, Canaan. p. 771. Reland, Palaestina p. 726.** bemerkt haben, aus dem Namen einer Stadt im Stamme Juda, welche Jos. 15, 49, קרית סנה Stadt der Belehrung, des Gesetzes, und Jos. 15, 15. u. a. St. כפר קרית Bücherstadt, Schriftstadt genannt wird, in den **LXX.** *πόλις γραμμάτων*, wie auch in Chaldäa ein Sippara war, wahrscheinlich כפרים im A. T., dessen Namen die Mythe bei Berosus veranlaßt hat, daß hier, in der Bücherstadt, während der Fluth die heiligen Bücher der Chaldäer geborgen waren. Das zu סן, welches in der Composition das ה fem. abgelegt hat, gehörende adjectiv. יחת ist femininum von יחד, steht statt יחדת, wie אחת st. אחדת, und heißt ganz, gesammt; כון Chon aber ist Name des Bel oder Herakles, sowohl bei den Semiten wie in Aegypten, worüber wir die Belege und die zahlreichen, damit komponirten Eigennamen weiter unten vorlegen werden. Nicht wenig spricht für die Richtigkeit unserer Etymologie, daß sie erst die abgekürzten Wortformen *Σουνιαίθων* bei **Athenaeus lib. III. p. 176.** und Suniatus, Name eines Karthaginiensers bei **Iustin. XX. 5.** zu erklären weiß; denn in ihnen ist der, regelrecht in die Mitte zwischen

Nomen und dem dazu gehörigen Adjectiv gestellte Genitiv Chon ausgelassen und nur סן יחת, die ganze Sunna, geblieben. Von andern Versuchen den Namen zu erklären, deren Unstatthaftigkeit Jedem einleuchtet, führe ich nur die von Bochart und Hamaker an. Der erstere deutet קן מנאתו lex zelus eius, und beruft sich dabei auf die Uebersetzung des Namens bei Theodoretus de Graec. morb. II. 28. *Σαγχωνιάθων δὲ ὁ κατὰ Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθης.* Allein zuförderst ist zu bemerken, daß Theodoret das Buch des Philo nur aus Eusebius kannte, und diese Stelle bei ihm falsch aufgefaßt hat; bei Eusebius steht dafür zweimal *φιλαλήθως*, und beide Stellen genau betrachtet, bestätigen vielmehr unsere Erklärung. Es heißt bei Euseb. praep. evang. I. 6, und von Wort zu Wort übereinstimmend X. 11: *Σαγχονιάθων δέ, κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας, ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε.* Diese Deutung des Namens erschöpft ganz den von uns aufgestellten Begriff von San-Chon-jâth, als einer Sammlung der heiligen Bücher der Phönizier, und wenn dieser Sanchoniath zu einem Sammler in alter Zeit geworden ist, so bietet die Mythe von der Entstehung der heiligen Büchersammlung der Inder und Babylonier einen ähnlichen Fall; denn nach jener soll Vyâsa oder Vedavyâsa, d. h. Sammler, Sammler der Vedas, die zerstreuten Bruchstücke der Vedas geordnet und gesammelt haben (Bohlen Indien Th. I. S. 130), und die Namen der ganzen Sammlung bei den Babyloniern wie der sieben einzelnen Bücher sind gleichfalls auf mythische Individuen übergetragen, was man auch von den Phöniziern vermuthen darf; denn die von Philo angeführten uralten Schriftgelehrten, welche Erläuterungen und Zusätze zu den Taautschriften gemacht haben sollen, Thabion und Isiris, sind wohl nur eigentlich Bezeichnungen der Erläuterungsschriften zum Taaut, des siebenten, תבעי, und zehnten, עשרי. Um aber wieder auf Bocharts Deutung zurück zu kommen, so ist weder die Vokal- noch die Consonantenaussprache von seinem San-Kinatho auf die Formen *Σαγχονιάθων*, *Σαγχονιάθων* passend; denn das *ου* und *ο* fordert in dem phönizischen Worte ein ו, das *χ* ein כ, mindestens kein ק. Noch unstatt-

hafter ist die Deutung von Hamaker (Miscellan. Phoen. p. 207), der auffallender Weise auch Gesenius (Mon. Phoen. p. 414) beitritt. Nach ihm wäre Sanchoniathon = שנכון ידו st. אשר נכון ידו was nur heißen könnte, welcher gerade ist in Ansehung seiner Hand, wogegen wir nur erinnern wollen, daß sowohl die gewöhnliche Bildungsweise der Eigennamen als der Sprachgebrauch (eine gerade Hand!) hierbei gar nicht in Beachtung gekommen ist. — Es setzt aber unsere Erklärung dieses Namens voraus, daß er nicht erst von Philo erfunden, sondern in der Geschichte der heiligen Litteratur, deren Entstehung und Erhaltung bei den Phöniziern gewiß ebenso wie bei den Babyloniern, in mancherlei Mythen gehüllt war, schon zu Ansehn gekommen war, und daß San-Chon-jàth mythisch als Sammler, und außerdem vielleicht noch als Schriftsteller gegolten habe, was auch an sich schon wahrscheinlich ist; denn Philo mußte im Interesse seines untergeschobenen Buchs einen bedeutenden Namen der Urzeit aufgreifen, und, in Antithese gegen die heiligen Bücher der Priester seiner Zeit, einen solchen, der auch sonst in der Geschichte der heiligen Schriften eine Rolle spielte. Wir berufen dafür auf die Analogie aller Apokryphen, von Orpheus, Zamolpis, Dardanus, Kadmus bis auf die berühmten Namen des A. T. Adam, Henoch, Seth und eine Reihe Anderer, und daß überhaupt schwerlich ein Fall vorkommen dürfte, wo ein zu einem bestimmten Interesse untergeschobenes Buch unter einem durchaus unbekannten Namen der Urzeit erschienen ist. Und deutet außerdem nicht noch Philo in der Vorrede seines Buches deutlich darauf hin, wenn er ihn einen sehr gelehrten und vielbeschäftigten Mann nennt, der sehr sorgsam die Taautschriften durchforscht habe (Euseb. l. c. I. 6. bei Orelli p. 4.), daß er einen in der Litteratur, und zwar in der heiligen, berühmten Namen zum Patron seines Euhemerismus sich ausersehn habe? Dann kommen aber auch verschiedene Nachrichten über Sanchoniathon und seine Schriften vor, die unmöglich auf den philonischen sich beziehen können, wie man anzunehmen pflegt. Zuerst bei Suidas: *Σαγχωνιάθων, Τύριος φιλόσοφος, ὃς γέγονε κατὰ τὰ Τρωϊκά. περὶ τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας, ἥτις μετεφράσθη. Πάτρια Τυρίων τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ, Αἰ-*

γυπτιακὴν θεολογίαν καὶ ἄλλα τινά. Hier paßt nun erstens nicht auf Philos Sanchoniathon, daß dieser von Berythus war, der von Suidas erwähnte aber aus Tyrus; zweitens werden unter einem ganz andern Titel als dem der philonischen Schrift, hier Bücher, und zwar mehre citirt, von denen wenigstens angedeutet wird, daß nur eins und nicht auch die andern übersetzt worden seien. Ein Zusatz zum Suidas Tom. II. p. 3241. ed. Gaisford giebt wieder eine verschiedene Auskunft: Σαγχωνιάθης (man bemerke die ganz abweichende Endung) Σιδώνιος (st. ἀϊδώνιος, nach Creuzers Verbesserung, Symbolik Th. I. S. 110. 3te Aufl.) σοφὸς τοῖς χρόνοις κατὰ Σεμίραμιν ἔγραψε τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ φυσιολογίαν καὶ ἄλλα τινά. Also auch hier mehre Schriften, und zwar von einem Sanchoniathes aus Zidon. Die Physiologie des Taaut, nach der erstern Stelle, kann aber nicht die im Eusebius vorkommende Kosmogonie sein; denn wir haben allem Anscheine nach diese noch in ziemlich ursprünglicher Gestalt, und sie bildete jedenfalls einen zu unbedeutenden Theil des philonischen Werkes, als daß sie den Titel zum ganzen Buche hergegeben haben könnte. Man wird nicht entgegnen, daß die Zeitbestimmung in beiden Stellen: Sanchoniathon habe in der Zeit der Semiramis gelebt, auf Philos Buch sich beziehen müsse, der in der Vorrede das Gleiche von seinem Sanchoniathon aussagt; denn ein derartiges Datum nach Semiramis, nach der Eroberung Trojas, ist alten Schriftstellern ein sehr geläufiges, und es läßt sich auch mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Sanchoniathon allgemein für Zeitgenosse der fabelhaften Königin galt, und nicht erst von Philo dazu gemacht worden ist. Ferner kann auch die Stelle des Athenaeus lib. III. p. 126: καὶ ὁ Κύνουλκος ἔφη· ἐπίμπλασο, Οὐλπιανὲ χεβροδλάψου πατρίου, ὃς παρ᾽ οὐδενί τῶν παλαιῶν, μὰ τὴν Δήμητρα, γέγραπται, πλὴν εἰ μὴ ἄρα παρὰ τοῖς τὰ Φοινικικὰ συγγεγραφόσι Σουνιαίθωνι καὶ Μωχῷ τοῖς σοῖς πολίταις, nicht auf den philonischen Sanchoniathon, sondern auf ein, dem Deipnosophisten nur dem Namen nach bekanntes phönizisches Buch des Suniaithos, wie auch des Mochus bezogen werden, in denen sich etwa, wie er meint, das bei keinem alten Schriftsteller vorkommende χεβροδλάψον finden möge,

und es dürfte ein Wink auf das Vaterland des Suniaithos sein, wenn er ein Mitbürger des Ulpian genannt wird, welcher aus Tyrus war. Auch die ganz andere Namensform *Σουνιαίθων*, welche, wie gezeigt, eine Abkürzung des phönizischen Wortes ist, setzt voraus, daß Athenaeus den *Σαγχουνιάθων* des Philo hier nicht im Auge habe. Endlich citirt Philo selbst bei Eusebius in seiner Schrift *περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων* eine Stelle, in der Sanchoniathon von Taaut und den heiligen Schlangen handelt, die weder nach der Citationsweise: *ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων ἐκ τῶν τοῦ Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών* (p. 44. Orelli) noch nach dem Inhalte und der Aufeinanderfolge der Mittheilungen des Eusebius (s. w. u.), aus der philonischen Uebersetzung *Φοινικικὴ ἱστορία* des Sanchoniathon entlehnt sein kann. Was sich also über den berühmten mythischen Urweisen aus den vorhandenen Nachrichten ergiebt, daß er mehre, zum Theil unübersetzte Bücher theologischen Inhalts, *τὰ τοῦ Σαγχουνιάθωνος* in der eben citirten Stelle genannt, abgefaßt habe, und von den verschiedenen Städten Phöniziens in Anspruch genommen wurde, bestätigt nicht wenig unsere Ansicht, daß San-Chon-jât nur Name der gesammten heiligen Litteratur der Phönizier war, der darum in jeder phönizischen Stadt einheimisch sein konnte.

Hinsichtlich der Vermittler der geoffenbarten Bücher stimmt die Ansicht der Phönizier mit jener der Babylonier und Aegypter darin überein, daß sie dieselben verschiedenen, in langen Zeiträumen auf einander folgenden Manifestationen oder Incarnationen eines Gottes beilegt. Es ist überall Mercur, nur unter verschiedenen Gestalten und Namen, dem die Grundschrift beigelegt wird, und der sich später reproducirt, um einen Commentar dazu abzufassen, bei den Aegyptern als zweiter Thot, oder als Athotis, Tat, Agathodaemon, bei den Phöniziern Surmubel, d. i. Schlange des Bel, der nach seinem Namen, nach seiner Stellung neben Chusarthis oder Harmonia auf mannigfache Weise mit den Wesen verwandt ist, welche unter andern Namen Kadmus, Kadmiel, Hermes, Aesculap, Ophion oder auch Tat, Athotis in ganz ähnlicher Eigenschaft und Bedeutung vorkommen. Er erschien nach vielen Menschenaltern, um die

mysterlöse Theologie des Taaut aufzuhellen, ganz so, wie die dem Annos folgenden sechs Annedoten, welche die kurzgefaßte heilige Schrift des erstern deuten und erklären, und von denen der *δευτέρος Ἀννήδοτος*, ein anderes *δευτέρος νόμος*, nach Verlauf erst von 26 Saren, also jede zu 3600 Jahren gerechnet, nach 93600 Jahren dem Amos nachfolgte. Und so manifestirt sich auch der Schlangengott Agathodaemon, der dem Surmubel, der Belsschlange, noch näher kömmt, um die Schrift zu deuten und in Büchern zu verzeichnen, die der erste Thot vor der Fluth auf Säulen eingegraben hatte (**Manetho bei Syncellus p. 72**). Die siebenfache Offenbarung des Annedotos wird zwar im Berosus nicht ausdrücklich dem Mercur beigelegt, aber nach der Stellung desselben im syrisch-babylonischen Religionssystem, dann nach der Analogie mit der phönizischen und ägyptischen Religion ist doch Annos und seine Nachfolger der babylonische Nebo, der syrische Monenos מענן; denn hier ist der Grundsatz anwendbar: wo phönizische und ägyptische Götterlehre in einem bedeutenden Punkte übereinstimmen, da unterscheidet sie sich auch nicht von der syrisch-babylonischen. Ja es unterliegt keinem Zweifel, daß die Angaben des Manetho über die von dem ersten Thot beschriebenen Säulen in Abhängigkeit von der phönizisch-syrischen Mythologie stehen. Die Stelle darüber im **Syncellus l. c.**, in der Manetho sie als seine Quelle bezeichnet, lautet: *ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν ἱερᾷ φησι διαλέκτῳ καὶ ἱερογραφικοῖς γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θὼθ τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ, καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν γράμμασιν ἱερογλυφικοῖς, καὶ ἀποτεθέντων ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος υἱοῦ τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ, πατρὸς δὲ τοῦ Τὰτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου.* Solche mit Bilderschrift versehene Säulen oder Steine waren nun allerdings uralt, denn sie kommen, wie wir zeigen werden, schon im Pentateuch vor, und könnten wohl vor die große Fluth gesetzt werden; allein bei den Aegyptern sprechen doch diese, wie aus dem Datum der griechischen Uebersetzung erhellt, ein sehr junges Alter an. Man sieht sich durch diesen Umstand zu der Annahme gedrungen, daß die Säulen des Taaut mit fremden unbekannten

Schriftzügen beschrieben waren, — deren Entzifferung und Umsetzung in ägyptische Hieroglyphenschrift man darum einem Gotte beilegte — etwa mit babylonischen; denn von Babylonien her hatten die Aegypter nach Plinius Säulen erhalten und die Combination mit der Fluth, so wie diese, sonst dem Gotte Seth beigelegten vorfluthlichen Denkmäler, weisen deutlich und bestimmt nach Asien hin. In der phönizischen Religion, und schon im israelitischen Götzendienst, die uns das Räthsel über diese, viel von den Alten besprochenen Säulen lösen, werden sie mit ihrer Bilderschrift gleichfalls erwähnt, und in der erstern als Erfindung dem Gotte Taaut beigelegt, der die einzelnen Schriftzüge als symbolische Zeichen für die einzelnen Gottheiten bestimmte: *Τάαυτος μιμησάμενος τὸν Οὐρανὸν τῶν θεῶν ὄψεις Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν διετύπωσεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας.* **Sanchoniathon. p. 38.** Ich habe diese Stelle hingeschrieben, die man bald für die Geschichte der Astronomie, wie Dupuis und Orelli, bald für die ägyptische Hieroglyphik bedeutsam gemacht hat, wie Hug und Hamaker, und bemerke zur richtigen Erklärung derselben, daß Sanchoniathon sich dabei auf eine frühere von ihm gemachte Mittheilung bezieht, in der er die erste Anfertigung von Idolen dem Uranos beilegt, der die Betyle künstlich ausgearbeitet habe (*ἔτι δέ, φησιν, ἐπενόησεν, θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος.* p. 30.), worin ihm Taaut nachgefolgt sei, der für jeden Gott ein ihm heiliges Schriftzeichen erfunden habe; denn mit eben solchen *ἱεροῖς στοιχείοις* waren die vom Uranos ausgearbeiteten (d. h. die vom Himmel herabgefallenen) Betyle beschrieben, von denen Damascius im Leben des Isidor berichtet: *καὶ γράμματα ἀνέδειξε ἡμῖν ἐν τῷ λίθῳ γεγραμμένα, χρώματι τῷ καλουμένῳ τιγγαβαρίνῳ κατακεχρωσμένα καὶ τῷ τοίχῳ δὲ ἐγκρούσας (?), δι' ὧν ἀπεδίδου τὸν ζητούμενον τῷ πυνθανομένῳ χρησμὸν, καὶ φωνὴν ἠφίει λεπτοῦ συρίσματος, ἣν ἡρμήνευεν ὁ Εὐσέβιος.* **Photius Bibl. Cod. 242. p. 348.** Solche mit angemahlten Charakteren bedeckte Betyle oder Säulen, die Minucius Felix **lapides effigiati** nennt (p. 2. edit. Ouzel.), sind die Steine mit Bilderschrift אבן משכית, welche der Pentateuch

untersagt (Levit. 26, 1. Num. 33, 52.) und die Figuren darauf sind jene *ἱερὰ στοιχεῖα*, oder die, den einzelnen Gottheiten heiligen Charaktere, die zuerst Taaut nach Sanchoniathon ihnen angewiesen hatte. Diese symbolischen Zeichen der Götter waren, wie Sanchoniathon, ebenfalls im Einklange mit Nachrichten des A. T. über den Götzendienst der Israeliten berichtet, Schlangen und derartiges Gewürm, denen Adoration geleistet wurde. Von ihnen hatte Philo in seinem Buche über die phönizischen Buchstaben, deren Erfindung er den Schlangen, oder was ganz dasselbe ist, dem Schlangengotte Taaut, טעוט, טוט beilegte, gehandelt: *ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλὼν θεῖα ὁποῖα φησι περὶ τῶν ἑρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων* Sanchon. p. 44. *τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων ναοὺς κατασκευσάμενοι ἐν αὐτοῖς ἀφιέρωσαν, καὶ τοιτοῖς θυσίας καὶ ἑορτὰς ἐπιτέλουν καὶ ὄργια, Θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων.* Damit hat man die Stelle des Propheten Ezechiel über die Bilderkammern חדרי משכית am Tempel zu Jerusalem zu vergleichen: „Ich ging hinein und schaute und siehe! es waren allerlei Bilder von kriechenden Thieren und unreinem Vieh und allerlei Scheusalen des Hauses Israel ringsum gezeichnet an der Wand, und siebenzig Männer aus den Aeltesten des Hauses Israel und Jazanja in ihrer Mitte standen anbetend vor ihnen, ein jeder sein Rauchfaß in der Hand, und der Duft einer Rauchwolke stieg empor" 8, 10. ff. Es erhellt also aus diesen Stellen, daß Betyle und Säulen in den Adytis phönizischer Tempel, ebenso die Wände gewisser Tempelräume mit derartigen Charakteren und Symbolen versehn waren, welche dem Taaut als Erfinder beigelegt wurden. Ist es nun nicht wahrscheinlich, daß jene Säulenschrift bei Manetho, die sich deutlich für eine nicht ägyptische ankündigt und welche die ägyptische Sage selbst aus der Fremde, aus dem Lande der Seren, dem letzten bekannten Punkte in Osten, nördlich von China (vgl. **Ptolemaeus Geographia. l. I. c. 11. VII. 3.**) herkommen läßt, von einem asiatischen Taaut und nicht von dem Aegyptier herrührte? Später wurde das serische Land in Aegypten gesucht. Ammian

deutet es Syringen, wie es scheint: Sunt et Syringes subterranei quidam et flexuosi secessus, quos, ut fertur, periti rituum vetustorum adventare diluvium praescii, metuentesque ne ceremoniarum oblitteraretur memoria, penitus operosis digestos fodinis per loca diversa struxerunt: et excisis parietibus volucrum ferarumque genera multa exsculpserunt, et animalium species innumeras multas, quas hieroglyphicas litteras appellarunt Latinis ignorabiles. XXII. 16. Gregor Abulfaradisch berichtet darüber nach einer ältern Quelle: „Man sagt, es gebe drei Hermes, der erste wohnte in Said in Oberägypten. Er hat die Sündfluth vorhergesagt und weil er den Untergang der Wissenschaften und Künste befürchtete, die Pyramiden erbaut, auf welchen er alle Künste und Werkzeuge dazu abgebildet und die Reihe der Wissenschaften eingegraben hat, aus Begierde, sie seinen Nachkommen zu erhalten," Gesch. der Dynastien Th. I. S. 9. übers. von Bauer. Allein in einer mehr ursprünglichen Gestalt findet sich die Sage bei Josephus, der sie dem Seth beilegt, wobei man aber nicht an den biblischen Namen, auf den Josephus die Sage übertragen hat, sondern an den häufig verwechselten Gott Seth (vgl. Suidas s. v. Σὴθ Theodoret quaest. 47. in Genes. Fabricius Codex pseudepigr. vet. Test. p. 144.) denken muß, der für den Erfinder der Buchstabenschrift und der Astrologie galt und dem auch die Zabier ihre heiligen Bücher beilegten (vgl. Ioseph. Antiq. I. 2. 3. Tzetzes Chiliad. V. 26. Malala p. 4. Glycas p. 1. Fabricius l. c. Pococke specimen hist. Arab. p. 142. 143. edit. White. Von diesem Seth, der, mag er nun wirklich so geheißen, oder wahrscheinlicher durch Umänderungen von Θὴτ in Σὴτ zu einer biblischen Person geworden sein, ganz dem Taaut entspricht, hat Josephus und nach ihm viele spätere Schriftsteller die Mythe übertragen: er habe zwei Säulen erbaut, eine von Ziegeln, die andere von Steinen, und darauf seine Erfindungen und Entdeckungen eingegraben, auf daß, wenn etwa die Fluth die eine Säule zerstören sollte, die andere noch übrig wäre, um den Menschen seine Entdeckungen bekannt zu machen. Die Steinsäule erhielt

sich: *μένει δ' ἄχρι τοῦ δεῦρο κατὰ γῆν τὴν Σιριάδα.* Antiq. I. 2. 3. oder nach Eustathius Hexaem. p. 27.: *εὑρέθη εἰς τὸ Σηριδὸς ὄρος καί ἐστιν ἕως ἄρτι.* Die Erhaltung der heiligen Schriften während der Fluth durch diese Fabel erklärbar zu machen, was offenbarer Zweck ist, konnte aber gewiß keinem ägyptischen Priester einfallen, da Aegypten keine Fluthsage in alter Zeit kannte (vgl. Diod. I. 10,) und es scheint also, daß sie ursprünglich nach Syrien, Babylonien oder Armenien gehört, wohin alle Sagen von der großen Fluth zurückführen, und wo wir in der Schriftstadt Sephara eine ähnliche Dichtung angetroffen haben. Sonst s. über diese Säulen Gale ad Iamblichum pag. 185. Goar ad Syncellum Tom. II. p. 365. edit. Bonn. Iablonsky Pantheon Aegypt. Tom. III. p. 184. Zoega de Obeliscis. pag. 36.

Einen weitern Vergleichungspunkt zwischen den babylonischen und phönizischen Religionsschriften bietet die planetarische Zahl derselben, nämlich der sieben, den Annedoten beigelegten Bücher, (von denen die sieben astrologischen Bücher des Seth entlehnt sein mögen) und der wahrscheinlich gleichen Anzahl auch bei den Phöniziern. Dies scheint die Stelle des Sanchoniathon anzudeuten, der den sieben Kabiren und dem achten Esmun die Abfassung auf Befehl des Taaut beilegt p. 38. Jedoch würde diese Schriftstellerei der Kabiren und auch der Thuro-Harmonia sehr räthselhaft sein, wenn nicht die Bruchstücke phönizischer Mythologie bei Nonnus einiges Licht darüber verbreiteten. Nach ihm hat der alte Ophion, der Uranos der Orphiker, der Surmubel oder Kadmus der Phönizier (s. w. u.), sieben planetarische Schicksalstafeln in phönizischer Sprache geschrieben, die Saturn vollendete, Harmonia aber in ihren Kammern aufbewahrte, und den Göttern danach die Schicksale ihrer Lieblinge deutete. Hier folgen die Hauptstellen darüber:

Ἑπτὰ γὰρ ἐν πινάκεσσιν ἔχω μαντήϊα κόσμου
καὶ πίνακες γεγάασιν, ἐπώνυμοι ἑπτὰ πλανήτων.

Dann nach Aufzählung der sieben, jedem einzelnen Planeten geweihten Tafeln:

τοῖς ἔνι ποικίλα πάντα μεμόρμενα θέσφατα κόσμου

γράμματα φοινικόεντι γέρων ἐχάραξε Ὀφίων.

Dionys. XLI. 340. 351.

Ἐπεδείκνυε κυκλάδι κούρῃ
κυρβίας Ἁρμονίας ἑτερόζυγας, αἷς ἔνι κεῖται
εἰν ἑνὶ θέσφατα πάντα, τάπερ πεπρωμένα κόσμῳ.
πρωτογόνοιο Φάνητος ἐπέγραφε μαντιπόλις χεῖρ,

XII. 31.

ὅσα σκηπτοῦχος Ὀφίων
ἤνυσεν, ὅσσα τέλεσσε γέρων Κρόνος.

XII. 44.

Ueber den Sinn der Mythe wird die Untersuchung über die hier erwähnten Gottheiten das nöthige Licht verbreiten; wir bemerken hier nur, daß Harmonia die phönizische Chusarthis oder Thuro, Doto, das in den Bahnen der sieben Planeten geschriebene Gesetz ist, nach dem Saturn die Welt beherrscht, Ophion aber der dienstfertige Dämon desselben, sei es nun der Schlangengott Taaut oder Surmubel, die Belschlange, der ihn als Demiurgen durch seine Einsicht und Weisheit unterstützte. Sonst ist der Zusammenhang von Nonnus und Sanchoniathons Angaben deutlich, und die ganze Mythe von der Abfassung der heiligen Bücher der Phönizier durch Taaut, die Kabiren, Surmubel und Chusarthis offenbar nur eine Kopie von der Vorstellung, die man von dem Wirken dieser Götter am Himmel hatte, so daß die Bücher bei Nonnus nur die Urbilder der des Sanchoniathon sind. Taaut ist die personifizirte Weisheit, der als Hierogrammateus des Saturn den Lauf der Natur und der Welt Schicksale in den Sternen aufgezeichnet hat; statt seiner können aber auch die Kabiren oder die planetarischen Mächte Verfasser genannt werden, und sie „Alles aufgeschrieben haben, wie es ihnen der Gott Taaut aufgetragen hatte" **Sanchon. p. 38.**, da sie fortwährend unter ihm dasselbe Geschäft ausüben, in sofern von ihrem Auf- und Niedergang alles Werden und Vergehn nach vorherbestimmten Gesetzen erfolgt, und sie fortwährend dadurch der Natur ihren Lauf vorschreiben. Die Deuter aber der geheimen Weisheit des Taaut sind Surmubel, die Himmelsschlange, die Idee der Schönheit und Harmonie im Weltall, und Thuro, das ewige Gesetz der Nothwendigkeit: wohl

darum, weil Schönheit und Nothwendigkeit den Gang der Natur überall bezeichnen.

Hieraus erhellt schon, wessen Inhalts die phönizischen Religionsbücher gewesen sein müssen, nämlich physiologischen, und wenn auch nicht gerade astrologischen, so muß doch dieses ein bedeutendes Element derselben ausgemacht haben. Daher wird in den Inhaltsangaben von San-Chon-jâth's verlornen Schriften diesem eine Physiologie beigeschrieben, Herakles-Chon μάντις und φυσικὸς genannt, und seine Säulen, auf denen astrologische Lehren verzeichnet waren, werden in Beziehung auf Astronomie gesetzt (s. o.) Ferner ist, wie sehr auch Philo gegen alle physiologische Ausdeutung der Mythen im Taaut eifert, sein Sanchoniathon doch nur Kosmogonie, und nach der Stellung, die er dem Saturn giebt, ist der astrologische Einfluß unverkennbar. Andern Inhalts konnte auch die heilige Litteratur der Phönizier nicht sein, in wiefern sie sich mit der Theologie beschäftigte. Ihre Götter waren, wie Philo einräumt φυσικοὶ θεοὶ Sonne, Mond, die übrigen Planeten und die Elemente, die nach ihm ehmals Menschen, oder vielmehr zugleich auch Personen unter bestimmten, menschlich gedachten Umrissen waren. vgl. p. 8. Die Geschichte ihres Entstehens und allmähligen Werdens, die verschiedenen Veränderungen und Erscheinungen, welche sie erleiden oder in der Natur bewirken, bildete darum in ihr wie in allen Naturreligionen die physische Theologie; und wenn alles dieses mythisch oder allegorisch gehalten war, so konnte es dem Uneingeweihten für Geschichte hingehn, wofür Philo's Sanchoniathon die Theologie der Phönizier gehalten haben will. Nach bestimmten Andeutungen war die mythische und allegorische Behandlung der Götterlehre in den Grundschriften sowohl bei den Phöniziern als Babyloniern vorherrschend, und die später dazu abgefaßten Commentare und hinzugefügten Erläuterungen beschäftigten sich damit, diese zu deuten und aufzuklären. Eine Probe solcher allegorischen Deutung, welche nach Philo die Priester später in den Text des Taaut eingeschoben und ihn so verfälscht hatten (p. 40.), liefert die Kosmogonie des Oannes bei Berosus. Bel hat nach ihm die Omorka mitten durchgehauen und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der andern die Erde gemacht. Hätte

Philo dieses im Taaut gefunden, so würde er wahrscheinlich nur das erste berichtet — wie er denn ähnliche Mordthaten von El an seinen eigenen Kindern erzählt — und den wahrscheinlichen Zusatz eines folgenden Annedotos, für Verfälschung eines Priesters angesehen haben, wo es heißt: *ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογῆσθαι*, und es folgt dann die allegorische Erklärung: Bel habe die Finsterniß des Chaos von einander geschieden und aus den Urelementen Himmel und Erde gebildet. Berosus p. 50. Es ist aber hier offenbar der Text des Oannes mit Einschaltungen versehn, so das Münter, Religion der Babylonier S. 42. nicht unpassend an die Composition der Genesis erinnert; denn ohne Ausscheidung einzelner Einstreuungen läßt sich die Stelle gar nicht mit dem vorhergehenden vereinigen. Philos Sanchoniathon, der den Zweck hat zu beweisen, daß die altphönizische Götterlehre der moderne Euhemerismus sei, will von einer allegorischen Deutung der Taautschriften nichts wissen; ihm sind solche Allegorien und Mythen historische Facta, z. B. die Scheidung des Uranos von der Ge ist eine ehliche Trennung p. 26.; Astarte hat sich wirklich Kuhhörner aufgesetzt p. 34.; Saturn seinen Vater in der That entmannt, wofür man zum Beweise noch die Stelle, wo es geschah, nachweisen kann p. 34. Die Deutung aber, welche später erst durch Priester hinzugekommen und eingemischt sei, wie Philo behauptet, hat sein Sanchoniathon aus dem Taaut weggeschafft (p. 6. 40.), wogegen aber, wie wir gesehen haben, die gewöhnliche Ansicht solche Erklärungen einer Manifestation des Surmubel und der Thuro beilegte. Sonst läßt sich nur noch vermuthen, daß außer den physischen Mythen, die sich wohl auf die Kosmogonie und, was im Grunde dasselbe ist, die Theogonie, vorzüglich beschränkten, die phönizischen Religionsbücher auch *προφητικὰ* umfaßte; wenigstens war dieses mit den Schriften des babylonischen Bel der Fall, welche *πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτάς* (Berosus p. 56.) enthielten: nämlich die Kosmogonie, dann in prophetischer Fassung wahrscheinlich die *μαντήϊα κόσμου*, und die Eschatologie, das Weltende durch Feuer, wenn alle Sterne im Krebse zusammenkommen würden (l. c. p. 83.). Ueberhaupt wird man wohl nicht irren, wenn man die Nachrichten über die Religions-

schriften der Babylonier und Aegypter zum Maaßstabe nimmt. In ihnen war Alles, was auf die Ordnung und Regelung der bürgerlichen, politischen und religiösen Verhältnisse Beziehung hatte, haarklein bestimmt. Die Bücher des Oannes und seine Commentare schrieben vor: wie Häuser, Tempel und Städte angelegt werden sollten; enthielten die Gesetzgebung, Bestimmungen über Wissenschaften, Künste, Ackerbau und überhaupt über alle Einrichtungen des alltäglichen Lebens. vgl. **Berosus p. 48. p. 58.** Clemens Alexandrinus erwähnt zwei und zwanzig Bücher des ägyptischen Thot, von denen das erste die von den Priestern alltäglich gesungenen Lieder zum Preise der Götter enthielt, (vgl. **Plutarch. de Is. 32. Ioseph. contra Apion. II. 2. Iamblichus de myst. I. 15.**) das zweite Vorschriften über die Lebensweise der Könige, auch von Diodor (**I. 70.**) erwähnt; das dritte, vierte und fünfte umfaßten die Lehren über Astrologie (vgl. **Seyffarth pag. 3.**); die folgenden zehn enthielten die Hieroglyphik, Kosmogonie, Geographie, die Ordnung der Sonne, des Mondes nnd der fünf Planeten, die Chorographie von Aegypten, Beschreibung des Niles, die Rhythmik, die Beschreibung der heiligen Geräthschaften und anderer zum Gottesdienste gehörender Gegenstände; wieder zehn andere begriffen die eigentliche Theologie, und die letzte Abtheilung bildeten zehn Bücher von der Medizin, welche dem zweiten König Aegyptens dem Athotis beigelegt wurden. vgl. **Clem. Alexandr. Strom. lib. VI. cap. 4. §. 35. 36. 37. pag. 25. sqq. Iablonsky Pantheon Aegypt. proleg. §. 41. p. 96.**

Was endlich das Alter der heiligen Bücher bei den Babyloniern, Aegyptern und Phöniziern angeht, so läßt sich hinsichtlich der Aegypter nicht bezweifeln, daß sie ebenso alt sind, als die Ausbildung des Priesterwesens und die hierarchische Gestaltung aller Verhältnisse des religiösen wie des politischen Lebens, die sich auf ein geschriebenes Gesetz gründete, daß mithin die Entstehung einer heiligen Litteratur bei ihnen in ein noch früheres Alter zurückgeht als die ältesten Theile des A. T., die schon das ägyptische Priesterwesen so schildern, wie es, wesentlich dasselbe, in späterer Zeit genauer bekannt wird. Ein Priesterkollegium, mit Traumdeuten (**Gen. 41, 8.**) und Magie (**Exod. 7, 22. 8,**

3.) beschäftigt, erscheint in der Umgebung des Pharao (vgl. Diod. II. 70. 73.) schon in der Geschichte Joseph's und Mose's, und rühmt sich bei Jesaia 19, 11. als dessen Rath seiner Weisheit und Abkunft von den uralten Königen (wahrscheinlich von Thoyt und Athotis, die nach Manetho und Sanchoniathon zu den ältesten Königen Aegyptens gehörten) und selbst der Name ἱερογραμματεύς (die כפרים die Schreiber und Schriftgelehrten des A. T. Jer. 8, 8. Ezra. 7, 12.) von der Aufzeichnung und Aufbewahrung der ἱερὰ γράμματα, kömmt in hebräischer Uebersetzung schon im Pentateuch vor, der sie חַרְטֻמִּים nennt, von חרט: mit dem Griffel schreiben, und טמם, טום: verbergen, verschließen, daher טום: טום ein geheimes, magisches Buch (Maimonid. Morc. Neboch. III. 27.) und in dieser Composition Name der Hieroglyphen. Wenn darum auch aus jüngerer Zeit hermetische Bücher mit dem offenbaren Stempel der Unächtheit an der Stirn, z. B. im Jamblichus (der die falsche Ansicht aufstellt, alle von ägyptischen Priestern abgefaßte Bücher würden für hermetische gehalten, wenigstens wurden sie gewiß nicht den kanonischen, von Clemens charakterisirten, gleich gestellt) zum Vorschein kommen, so kann dies kein Urtheil über das Alter der heiligen Litteratur bei den Aegyptern überhaupt begründen. — Die Chaldäer berechnen das Alter ihrer Religionsschriften, deren Canon schon vor der Fluth abgeschlossen war, mit astronomischen Zahlen. Ueber die Entstehung und Erhaltung derselben scheinen mancherlei verschiedene Mythen in Umlauf gewesen zu sein — gewiß, wenn man hinzunimmt, daß das ganze Chaldäerthum, welches schon im A. T. ausgebildet erscheint, auf diesen heiligen Büchern beruht, ein Beweis von einer sehr frühen Abfassung derselben. Eine Andeutung auf sie findet sich bei Jerem. 10, 2. in den חקות העמים, den in den Sternen geschriebenen unabänderlichen Gesetzen der chaldäischen Astrologie (vgl. V. 2. 3. mit 33, 25.), deren Richtigkeit aber der Prophet den in Babel lebenden Erulanten vorhält.

Das hohe Alter, welches auch die Phönizier für ihre priesterlichen Bücher in Anspruch nahmen, hat bei diesen Analogien

an sich nichts Unwahrscheinliches, und es ist auch sonst wahrlich nicht abzusehen, warum man die Entstehung derselben nicht in ein höheres Alter versetzen sollte, als das Priesterritual im Gesetzbuche der Israeliten. Selbst die stufenweise Entstehung dieser Art Litteratur, die sich überall und so auch bei den Phönizischen Religionsbüchern wiederholt, ist ein Beweis von dem Alterthum derselben. Liturgische Vorschriften, Gesänge und Gebete bei Opfern, Theogonien (vgl. **Herod. I. 132.**) waren wohl die Grundlage, an die sich allmählig Vervollständigungen und Erläuterungen, wie sie die veraltete Grundschrift erheischte, anschlossen. Die Weise des Alterthums, wichtige Einrichtungen der Vorzeit auf mythische Namen zurückzuführen, und die hohe Meinung, welche man von der priesterlichen Weisheit hegte, veranlaßten leicht den Glauben, daß sie vom Gotte der Intelligenz, der zugleich für den Mazkir oder Schreiber im Hofstaate des Götterkönigs und für ein zum Dienste des himmlischen Heeres bestimmtes Wesen galt, abgefaßt seien; denn man hat eben nicht anzunehmen, daß sie sich selbst ursprünglich und von vorn hinein als vom Himmel gefallen oder von einem Gotte abgefaßt ankündigten, sondern erst später dafür angesehn wurden, wie Muhamed und ebenso der armenische Er oder Zoroaster den Inhalt ihrer Offenbarungen im Himmel empfangen haben sollen (**Clem. Al. Strom. V. 14. p. 720.**). So geben sich auch die Bruchstücke im philonischen Sanchoniathon ausdrücklich für ein Werk des Gottes Taaut aus: dieser soll die Kosmogonie aus gewissen Beobachtungen entnommen haben, die also die Priester in seinem Namen gemacht hatten und für göttliche Offenbarung geltend machten. An ein hohes Alter der phönizischen Religionsschriften in derjenigen Beschaffenheit, in der sie Philo vorfand, kann übrigens gar nicht gedacht werden; denn was auch die Priestersage von den Schriftgelehrten Ben-Thabion und Isiris, die so alt, ja noch älter als die Phönizier selbst waren, und von dem alten Sammler Sanchonjath aus Berythus, oder Tyrus oder auch aus Zidon, fabeln mag, so kann dies nur als Beweis dienen, daß sie allgemein als priesterlicher Religionscoder, vielleicht in allen phönizischen Städten, galten, und darum eben nicht neu waren. Hat schon der priesterliche und nicht erst der philonische

Sanchoniathon einen ägyptischen Taaut benutzt, so dürfte das Alter mit der Aegyptisirung der phönizischen Religion zusammenfallen, und damals könnte die Umarbeitung einer ältern Schrift geschehen sein. —

Viertes Capitel.

Der philonische Sanchoniathon.

Von den heiligen Büchern der Phönizier, die zum San-Chonjath oder zum priesterlichen Canon gehörten, sind Fragmente nur aus den Schriften des Philo Herennius vorhanden, die Porphyrius, Eusebius und Joannes Lydus aufbewahrt haben, und die Orelli in der von uns benutzten Ausgabe unter dem Titel: **Sanchoniathonis Berythii, quae supersunt, fragmenta de Cosmogonia et Theologia Phoenicum, graece versa a Philone Byblio, servata ab Eusebio, Caesariensi Praeparationis evangelicae libro I. cap. 6. et. 7. etc. Lipsiae 1826.** ziemlich vollständig, mit Ausnahme der Stücke im Lydus, gesammelt hat. Eusebius hat diese Fragmente aus drei verschiedenen Schriften des Philo entlehnt. Die bedeutendsten Mittheilungen sind aus dem Hauptwerke des Philo, der von ihm angeblich neu aufgefundenen, oder vielmehr zu einem schlechten Zwecke dem Sanchoniathon untergeschobenen Phönizischen Geschichte, *Φοινικικὴ ἱστορία*, wie **Eusebius lib. I. cap. 6.** bei **Orelli p. 2.** und außerdem **Porphyrius de abstin. II. 56.** den Titel angeben; bei **Lydus de mens. fragm. Caseol. p. 116. Bonn.** heißt die Schrift *Φοινικικά*. Ein zweites Fragment (bei **Orelli p. 42—44.**) ist aus einer Schrift Philos über die Juden entlehnt, welches Eusebius nach der erstern größern Mittheilung also einleitet: *ὁ δ᾽αὐτὸς ἐν τῷ περὶ τῶν Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει* und dann aus einem dritten unbekannten Buche desselben über

die phönizischen Buchstaben auf gleiche Weise ein etwas größeres Bruchstück (Orelli p. 44 —48.) einführt: ὁ δ'αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχονιάθωνος μεταβολῶν... φησι. Mit Unrecht hat Orelli dieses zweite und dritte Fragment dem Porphyrius beigelegt, den freilich Eusebius gerade vorher neben Philo nahmhaft macht, allein offenbar ist der letztere gemeint; denn nur er und nicht Porphyrius hat die erwähnte Schrift über die Juden geschrieben, die Origenes contra Celsum lib. I. p. 13. Hoeschel unter demselben Titel περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα dem Philo Herennius beilegt. Ist also dieses Bruchstück von Philo, dann auch das gleich anschließend mitgetheilte dritte, denn die eingeleiteten Worte ὁ δ'αὐτός φησι, können dann nur auf ihn bezogen werden, weil nur er im vorhergehenden genannt ist. Wir haben schon oben bemerkt, daß dieses dritte Fragment nicht aus der phönizischen Geschichte des Sanchoniathon entnommen ist; denn erstens hat der Inhalt nichts damit gemein; er handelt von den Schlangen als heiligen Thieren, und enthält außer anderm, Citate aus Schriften des Arios von Heracleopolis, des Zoroaster und Ostanes; zweitens nennt Philo auch nicht Sanchoniathons phönizische Geschichte als Quelle, sondern überhaupt Bücher desselben, und drittens ist es auch unwahrscheinlich, daß Eusebius diese Stelle, wenn sie in der phönizischen Geschichte des Sanchoniathon sich befand, nicht dorther, die er ja vorher am meisten excerpirt hatte, sondern aus einem dritten Buche des Philo sollte entnommen haben, welches von den Buchstaben der Phönizier handelte. — Dem oberflächlichen Blicke könnte es leicht erscheinen, als wenn Eusebius das erste Fragment nicht unmittelbar aus Philos Sanchoniathon, sondern aus Porphyrius entlehnt habe, dessen Ansicht über das Buch er seinem Excerpten voranschickt, wodurch sich auch Manche zu dieser Ansicht haben verleiten lassen. Sie ist aber ganz unstatthaft. Eusebius, der auf den Grund der Theologie des philonischen Sanchoniathon das heidnische Götterwesen bekämpft, läßt das Zeugniß eines so bedeutenden Gegners der christlichen Religion wie Porphyrius, der selbst die Glaubwürdigkeit des Buches anrühme, vorhergehen, um so seine Polemik ge-

gen das Heidenthum zu schärfen, wobei er aber in seinem Eifer übersieht, daß Porphyrius, der von seinem Standpunkte über diese Göttergeschichten ganz anders urtheilen würde, in der von ihm angeführten Stelle nicht die Glaubwürdigkeit des Sanchoniathon überhaupt, sondern nur dieselbe in soweit rühmt, als sie die jüdische Geschichte betrifft, die Sanchoniathon zwar nach Namen aber nicht nach dem Inhalte mit den biblischen Nachrichten übereinstimmend abgehandelt habe. Unmöglich konnte auch Porphyrius, der Lobredner des alten Heidenthums, die philonisch-sanchoniathonsche Theologie in seine Schrift gegen das Christenthum, aus dessen viertem Buche die einleitende Stelle des Eusebius entnommen ist, aufnehmen, ohne so den Gegnern die Waffen selbst in die Hände zu geben. Eusebius citirt und excerpirt aber auch nach Mittheilung der Ansicht des Porphyrius über die Glaubwürdigkeit des Sanchoniathon nur immer den Philo selbst. — Das zweite Fragment ist schwerlich unmitelbar aus Philo's Buch über die Juden entnommen, sondern aus Porphyrius. Denn so, wie wir oben gezeigt haben, konnte sich Philo hinsichtlich der Taautschriften nicht widersprechen, daß er hier das gerade Gegentheil von dem behauptet hätte, was er in seinem Sanchoniathon über den ursprünglichen Charakter derselben ausgesagt hatte. Hier wird die mysteriöse Weisheit des Taaut gepriesen, dort sind alle Mythen und Allegorien wahre Geschichten; hier wird den Göttern die allegorische Deutung der Taautschriften beigelegt, die er wiederholt in seinem Sanchoniathon für Fälschung späterer Priester und Hierophanten ausgegeben hatte. Wir nehmen darum an, daß das Fragment aus Porphyrius entlehnt ist, und daß Eusebius in der ersten Hälfte seine, und nicht des Philo Worte übertragen hat. Deutlich spricht sich in der Ansicht über die mysteriöse, von dem Glauben des gemeinen Volkes verschiedene Theologie des Taaut der Apologet des Heidenthums aus, und die Erzählung von den Menschenopfern der Phönizier erinnern an die ausführliche Abhandlung über diesen Gegenstand in seinem Buche de abstinentia, wo II. 56. die bei Eusebius unter Philos Namen vorkommende Stelle zum Theile mit denselben Worten wiederholt wird. Die Art der Mittheilung bei Eusebius führt

ebenfalls darauf hin; denn nach der Beziehung auf Philos Schrift: *ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ περὶ τῶν Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει* folgt die im Geiste des Porphyrius gehaltene Stelle und dann erst das versprochene Allegat aus Philo: *Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας λ.* wo sich zugleich wieder die Art des Philo auch im Stile verräth vgl. p. 34. 30.

Von den Fragmenten im Eusebius hat Lobeck wahrscheinlich zu machen gesucht, der Kirchenvater habe sie in maiorem Dei et Evangelii gloriam untergeschoben. Aglaophamus Tom. II. p. 1273. sqq. Diese Ansicht richtet sich durch ihre Monströsität selbst; sie beruht auf Mißkennung der eigentlichen Sachlage und muß Jedem, der den Kirchenvater nicht für einen recht abgefeimten Betrüger hält, schon als unstatthaft erscheinen, wenn er nur auf die Art und Weise achtet, wie Eusebius aus dem prooemium den Philo allegirt, ausschreibt und ihn von sich selbst und seinen Schriften reden läßt. Lobecks Gründe werden schwerlich Jemanden überzeugen. Es sind kurz folgende. Das Stillschweigen der christlichen Apologeten in der Zeit von Philo bis auf Eusebius, die doch sonst die Euhemeristen so häufig zu ihrer Polemik gegen das Heidenthum in Anspruch nehmen, ist um so weniger beweisend, da außer Cyrillus auch spätere Schriftsteller, die so oft dasselbe Thema behandeln und doch die philonische Theologie aus Eusebius kannten, sie nicht zu Waffen gegen das Heidenthum gebrauchen. Es läßt sich etwa nur daraus folgern, daß Philos Buch außerhalb Palästina wenig verbreitet war. Porphyrius, bemerkt Lobeck ferner, werde dem Euhemerismus und Atheismus des Philo nicht jenes Lob gespendet haben, was auch, wie wir gesehen haben, gar nicht der Fall ist. Auch Eusebius preiset die Glaubwürdigkeit des Sanchoniathon, ohne diese auch für Gideons jüdische Geschichte in Anspruch nehmen zu wollen! Dann dringt Lobeck auf die Differenzen zwischen dem Sanchoniathon des Porphyrius und den angeblich von Eusebius aus ihm entlehnten Bruchstücken: dieser zähle neun Bücher, jener acht der philonischen Uebersetzung: ein Irrthum des einen oder andern, der jedenfalls die Frage nach der Aechtheit der Fragmente gar nicht berührt. Au-

ßerdem wird zuletzt noch beigebracht: nach Porphyrius habe Sanchoniathon die ganze alte Geschichte behandelt und zwar: *ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν* Euseb. I. 9. X. 9. Der eusebianische Philo-Sanchoniathon aber beziehe sich auf die Taautschriften *καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν αὐτῶν εὑρεθεῖσιν Ἀμμουνέων γράμμασιν*, wodurch gerade die Identität der Göttergeschichten des Eusebius mit denen im Sanchoniathon des Porphyrius sich klar herausstellt; denn hat der letztere Tempelarchive als Quelle seiner Geschichten erdichtet, so kann er wahrlich keinen andern Zweck gehabt haben, als Euhemers, der zu seiner *ἱερὰ ἀναγραφή* ebenfalls Inschriften einer Säule im Adyton eines Tempels auf einer Insel des erythräischen Meeres benutzte, und der Inhalt muß, da auch Porphyrius Sanchoniathon in der Zeit der Semiramis lebte, die asiatische und insbesondere die phönizische Geschichte der vorhergehenden Zeit, d. h. die Mythologie, umfaßt haben.

Orelli hat in seiner Ausgabe des Sanchoniathon nur die Fragmente aus der **Praeparatio evangelica** des Eusebius gesammelt; es kommen auch sonst noch ein paar vereinzelte Stellen vor, die wahrscheinlich oder gewiß aus ihm entnommen sind. Offenbar ist dies der Fall mit folgender Stelle aus Eusebius Schrift **de Laud. Constant. c. 13.** *Φοίνικες Μελκάνθαρον καὶ Οὔσωρον καί τινας ἄλλους ἀτιμοτέρους θνητοὺς ἄνδρας θεοὺς ἀνηγόρευσαν.* vgl. mit **Sanchon. p. 4. 8. 16.** Außerdem führt Lydus zweimal Stellen aus Philo Herennius mit namentlicher Angabe der Quelle an **de mensibus p. 116. de magistratibus. I. 11. p. 130.**, und da außerdem **§. 17.** und **50.** des dritten Buchs **de mens.** wörtlich in den Excerpten des Eusebius (bei Orelli p. 44. 46.) ohne Angaben der Quelle vorkommen, so dürfte unter anderm auch wohl **IV. 38. 98.**, wo Jao und Sabaoth als Namen des phönizischen Demiurgen genannt sind, aus Sanchoniathon geflossen sein, weil hier gerade eintrifft, was Porphyrius von ihm rühmt, daß die Namen in seiner Geschichte mit denen des A. T. übereinstimmen.

Nach diesen Vorbemerkungen kämen wir auf die so viel hin und her bestrittene Frage nach der Aechtheit dieses Sanchoniathon. Die reiche Litteratur über diesen Gegenstand findet man

bei Meusel bibl. hist. V. II. p. 1. sqq. Orelli Sanchoniathonis fragm. p. XIII. sqq. und dazu Nachträge in Creuzer's Symbolik Th. I. S. 110. 3te Aufl. In neuester Zeit ist die Aechtheit bestritten von Lobeck l. c. p. 1264. sqq. Hengstenberg Beiträge zur Einleitung in das A. T. B. II. S. 210. ff. 1836. am ausführlichsten in meiner Abhandlung: Die Unächtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon in den Jahrbüchern für Theologie und christl. Philosophie Jahrg. 1836. B. VII. Th. I. S. 51—91., welche zunächst durch den unglücklichen Sanchoniathon = Philo = Wagenfeld und durch die Protection von Grotefend veranlaßt wurde (ich verliere darüber zu Ehren der Wissenschaft hier kein Wort; die handgreifliche Unächtheit habe ich gleich nach Erscheinung des deutschen Auszugs nachgewiesen a. a. O. S. 95—108.). Die Unächtheit dieses philonischen Sanchoniathon liegt für uns nach dem, was über den nationalen phönizischen und über das Verhältniß des von Philo neu aufgefundenen Buchs zu diesem als Religionsschrift der Phönizier in der vorhergehenden Abhandlung gesagt worden ist, ganz außer Frage, und es handelt sich nur darum, noch näher zu bestimmen, wie viel und wie wenig für die phönizische Götterlehre brauchbares an Philos Schrift sei. Das richtige Urtheil darüber wird bedingt durch die Einsicht in den Zweck der vorgeblichen Uebersetzung des seit Semiramis Zeit unbekannten Originals und wie ihn Philo zu realisiren gesucht hat. Hier stellen sich gleich folgende Hauptpunkte vor Augen. Die Art des Buchs war, die altasiatischen Göttermythen und insbesondere die phönizischen als Menschengeschichte abzuhandeln zum Beweise, daß die Gottheiten der Volksreligion namentlich der Phönizier — denn von diesen gingen alle Götter aus — nur Menschen waren. Zu diesem Zwecke erdichtet Philo Quellen, um Glaubwürdigkeit zu finden, giebt die priesterlichen Urkunden für verfälscht aus, während er sie selbst mißdeutet und fälscht. Ueber seine Absicht hat er selbst kein Hehl, und drückt sich in der Einleitung zu seinem Buche also darüber aus: „Die ältesten nichtgriechischen Völker, vorzüglich die Phönizier und Aegypter, welche darin die Lehrmeister aller andern waren, nannten diejenigen die al-

lergrößten Götter, welche das, was zum Lebensbedarf gehört, erfunden oder irgend wohlthätig für die Menschheit gewirkt hatten. Solche Wohlthäter oder Urheber mancher nützlichen Dinge hielten sie für Götter und beteten sie an" p. 8. Nun macht Philo zwar weiterhin die Unterscheidung, die Phönizier haben außer diesen „sterblichen Göttern" auch „unsterbliche" verehrt, die er Naturgötter (φυσικοὶ θεοί) nennt, und dafür Sonne, Mond und die übrigen Planeten, die Elemente und verwandte Naturgegenstände ausgiebt, allein er macht die Vergötterung dieser von der Idolisirung der Menschen erst abhängig, hebt so den Unterschied wieder auf, und vernichtet damit allen Götterglauben, daß er die Behauptung aufstellt und durchführt: die Phönizier haben die Namen ihrer alten Könige, die bei ihm die sterblichen Götter sind, auf die Elemente (p. 8.), z. B. den Namen des Uranos und seiner Ehegattinn Ge auf den Himmel und die Erde später übertragen (p. 24.), die sterblichen Menschen, Namens Licht, Feuer, Flamme so genannt, weil sie den Gebrauch des Feuers entdeckten (vgl. p. 16.), dem Planeten Saturn den Namen eines alten Königs gegeben (vgl. p. 42.), wonach also die phönizische Religion, die älteste aller auf Erden, die allen andern erst die Götter gab — denn von Phönizien, dem ältesten Wohnsitze der Menschen, wanderten sie in andere Länder — den vollkommensten Atheismus gelehrt hätte, der dann für die Religion ander Völker von selbst sich ergab. Den Stoff dazu fand Philo vollauf theils in dem rohen Charakter der phönizischen Volksreligion, die längst die Gottheiten vermenschlicht hatte und überall den Schauplatz von Mythen und Göttermährchen nachwies, theils in der allegorisch-symbolischen Behandlung des Götterwesens in der Priesterlehre. Er brauchte nur beides im wörtlichen Sinne und als historische Thatsachen aufzufassen, so war eine solche neue Lehre, die sich überall im Heidenthume in dieser Weise construiren ließ, schon fertig, und die ganze Mythologie war eine scandalöse Göttergeschichte, so daß Eusebius ausrufen konnte: „Er stellt Gott dar nicht als den Allwaltenden und die Götter nicht als Himmelsbewohner, sondern als sterbliche Männer und Weiber, nicht als sittliche Wesen, die unsere Nachah-

mung verdienen, oder deren Weisheit unsern Eifer anregen könnte, sondern als solche, die mit aller Nichtswürdigkeit und Schlechtigkeit behaftet waren, und behauptet, das seien jene, welche noch jetzt allgemein in Stadt und Land für Götter gehalten werden." p. 4. Allein damit hat der Kirchenvater ebenso wenig über die phönizische Götterlehre als Lobeck über den Sanchoniathon den Stab gebrochen, wenn dieser die angeblichen Dichtungen des Eusebius nacherzählt und seine ganze Kritik derselben mit der Exclamation motivirt: tricas atque apinas et si quid vilius istis! p. 1272. Man konnte gegen diese Mißverständnisse den Philo auf den parabolischen Charakter des Mythos, auf die allegorische Geltung der Göttergeschichten in der Priesterlehre verweisen; allein er entgegnete: die allegorisch von den Priestern gedeuteten Mythen sind wahre Begebenheiten (p. 6.), und stellte nun dafür einen unverwerflichen Zeugen, nämlich eben jenen Taaut, der in der Priesterlehre sonst als Patron der mysteriösen Theologie (κεκριμένης θεολογίας, wie Porphyrius p. 42. sagte) und als Collectiv für alle Allegorie galt: er war der älteste Schriftsteller unter der Sonne, der Erfinder der Buchstabenschrift und hat als Geheimschreiber des Ilos jene Geschichten aufgezeichnet: wer könnte also an seiner Glaubwürdigkeit zweifeln! (p. 4. sqq.) Freilich wird man ihn gefragt haben: woher denn dieser unpriesterliche Taaut? Dafür hat Philo einen ebenso berühmten Namen in Bereitschaft, den gelehrten Sammler der alten Religionsschriften Sanchonjath: er hat die Verfälschung des Taaut entdeckt, die ächten Taautschriften hergestellt nach alten Exemplaren auf Säulen und Tempelarchiven, das Buch ging verloren, Priester hatten es versteckt; aber Philo nach etwa tausend Jahren es wieder neu aufgefunden: ταῦθ' ἡμῖν εὕρηται! p. 6.

Es war, um diese Fiction gehörig zu würdigen, in der spätern glaubensleeren Zeit des Heidenthums ein gewöhnlicher Kunstgriff ungläubiger Philosophen, um Priesterlehre und Volksreligion bei den Gebildeten in Mißkredit zu bringen, ihre eigene Polemik auf einen berühmten Namen der Vorzeit zu übertragen, oder auch zu diesem Zwecke auf eine uralte heilige Schrift sich zu beziehen, die ihren Atheismus predigte, und in deren Besitz sie durch einen glücklichen Fund gekommen zu sein vorgaben.

Am berühmtesten ist in dieser Hinsicht Euhemeros, ein Philosoph aus der cyrenäischen Schule. Er hatte im Auftrag des macedonischen Königs Kassander eine Seereise im persischen Meerbusen gemacht, und schrieb nach seiner Zurückkunft ein Buch das Tempelarchiv, ἱερὰ ἀναγραφή betitelt, dessen Inhalt er ebenfalls wie Sanchoniathon, (und nach dem Vorgeben der Aegypter und Syrer auch Pythagoros, Plato und Democrit ihre Philosophie) auf einer Tempelsäule entdeckt zu haben vorgab (Diod. V. 46.), auf denen die heiligen Schriften oder Theile derselben sonst verzeichnet waren und die namentlich auf einer Insel im erythräischen Meere genannt werden (vgl. Diodor III. 34. — Plinius H. N. VI. 44.) In dieser Schrift sucht Euhemeros, wie Plutarch (de Is. c. 23.) urtheilt, durch seine fabelhaften und erlogenen Göttergeschichten gänzliche Gottlosigkeit über die Welt zu verbreiten, indem er jene, welche für Götter gehalten werden, als Feldherrn, Admirale und Könige darstellt, die wirklich vor Alters gelebt haben, (vgl. über Euhemeros Böttiger's Ideen zur Kunstmythologie Th. I. S. 186. ff., Creuzer Symbolik Th. I. S. 113. ff. 3te Aufl.). Das war allerdings die gemeine Ansicht von den Göttern in Aegypten, in Phönizien und Babylonien, wo sie während ihres irdischen Lebens umhergewandert, die Menschen nützliche Erfindungen und Künste gelehrt, wo von ihnen erbaute Städte und Denkmäler und selbst die Stätten ihrer Geburt und ihres Todes überall gezeigt wurden (vgl. w. u.), und man konnte zum Beweise auf die heilige Sage in Religionsschriften der Priester sich beziehen, die El oder Bel und die Astarte, den Osiris und die Isis in dieser Weise bekannt machten, wie aus den Erzählungen der Priester bei Diodor und selbst bei Plutarch, aus den Mittheilungen im Berosus und Lucian von der syrischen Göttinn erhellt. So wie Sanchoniathon hatte auch Timotheus aus den alten Religionsschriften der Phönizier (ex reconditis antiquitatum libris) die phrygische Mythologie als Geschichte behandelt. (Annobius adv. Gentes lib. V. p. 197. sqq.) Noch näher liegt hier die Vergleichung mit einem häufig von den Kirchenvätern citirten hermetischen Buche, welches in Form eines Dialogs zwischen Hermes (Thot) und Asklepius (Tat, Tatius (über die ägyptische

Religion unter anderm lehrte: Futurum tempus est, cum appareat Aegyptios incassum pia mente divinitati sedulam religionem servasse et omnis eorum sancta veneratio in irritum casura frustrabitur. Deinde multis verbis Hermes hunc locum exequitur ... Ille autem Aegyptius alios Deos dicit esse a summo Deo factos, alios ab hominibus. Augustin. de Civit. Dei VIII. 23. Die Christen folgten dem ihnen von den Euhemeristen gegebenen Beispiele, und so wurde gar Alexander dem Großen ein häufig von den Apologeten citirter Brief an seine Mutter Olympias beigelegt, in der er, von einem ägyptischen Priester aus den heiligen Büchern belehrt, alle Götter für Menschen erklärt: ubi non Picus et Faunus et Aeneas et Romulus, vel etiam Hercules et Aesculapius et Liber Semele natus et Tindaridae fratres et si quos ex mortalibus pro Diis habent, sed ipsi etiam maiorum gentium Dii, Jupiter, Juno, Saturnus, Vulcanus, Vesta et alii plurimi homines fuisse produntur. l. c. VIII. 5. Ueberhaupt aber muß man Philos Vorgeben, die von Priestern verfälschten Religionsschriften der Phönizier wieder in ursprünglicher Aechtheit neu entdeckt zu haben, mit der Büchermacherei jener Zeit zusammen halten, da, um nur ein paar ähnliche Fälle aus der phönizischen Litteratur zu erwähnen, unter dem Namen des Democrit eine Uebersetzung von einer phönizischen Schrift des Stifters der samothrakischen Mysterien, des Dardanus, erscheinen konnte, welche der Philosoph in dessen Grabmale wieder entdeckt hatte (Plin. H. N. XXX. 2.), oder da man dem phönizischen Cadmus ein Buch unterschieben durfte. (Clemens Alexand. Strom. l. VI. c. 2. §. 26. p. 752.)

Bei Philo läßt sich ferner, außer dem Hauptmotiv, seinen Sanchoniathon zu veröffentlichen, überall in den Fragmenten bei Eusebius das patriotische Interesse bemerken, den Griechen von dem hohen Alter und der Weisheit der Phönizier hohe Begriffe beizubringen: ein Punkt, um den sich die ganze jüngere geschichtliche Litteratur der Barbaren von Eupolemus, Artapanus, Hecataeus, Josephus bis auf Berosus, Abydenus und Manetho bewegt. Ueberall kommen auch bei ihm mitten im Texte seines Sanchoniathon Stellen vor, wo er die Griechen und ihre Göt-

terlehre gegen die Phönizier zurücksetzt, und dabei denn ganz vergißt, daß er versprochen hat, eine Uebersetzung eines alten Buches zu schreiben. Von den Phöniziern und Aegyptern rührt die Götterlehre aller Völker her (p. 8.); die allegeorische und mystische Deutungen der Götter und Mythen, die in Phönizien in sehr später Zeit (das ist bei ihm lange vor Sanchoniathon und Semiramis!) aufkam, haben auch die Griechen erst von ihnen erhalten (p. 6.). Hesiod und die cyklischen Dichter haben nach, in Phönizien vorgefallenen Geschichten und nach den Kämpfen, welche die Menschengötter hier führten, ihre Theogonien und Titanenkämpfe erdichtet (p. 40.), und wie wenig Philo, in dieser Hinsicht, freilich nicht sehr mit Unrecht, auf die Griechen hält, zeigt er schon in der Einleitung, wo er bemerkt, er habe um die Theologie der Phönizier kennen zu lernen, eine große Masse von Schriften gelesen, aber nicht die von Griechen, welche häufig nicht sowohl auf Wahrheit als auf ihren eigenen Ruhm (*φιλονικότερον* st. *φιλονεικότερον*) bedacht seien, wie er in seinen dreien Büchern wunderbarer Geschichten nachgewiesen habe. p. 6. Es leitete ihn also außer dem theologischen noch das patriotische Interesse, die Götter und unter ihnen auch die hellenischen als Phönizier darzustellen, und vielleicht würde, wenn wir seine Schrift noch jetzt besäßen, und sie nicht blos aus den einseitigen Mittheilungen des Eusebius kännten, das ganze Thema seines Buches sein, was Josephus ähnlich in seiner Schrift gegen Apion beweiset: die Geschichte der Phönizier und der Barbaren ist uralt, dagegen bei den Griechen alles neu und von den Phöniziern entlehnt. Hier haben nach ihm — worin er übrigens in Widerspruch mit der ältern Sage der Phönizier bei Herodot steht, aber mit Nonnus übereinstimmt — die allerersten Menschen gelebt; hier sind alle Erfindungen und Künste, von dem Gebrauche der Lebensmittel bis zur Schrifterfindung, zuerst geübt; dann begaben sich die Götter in andere Länder und so ist auch Athene nach Attika gelangt. p. 36. Seine Weise, die phönizische Mythologie als Menschengeschichte zu behandeln und zum Beweise uralte Zeugen als Verfasser zu fingiren, bezweckte nach diesen Andeutungen vielleicht gar nicht zunächst, den Euhemerismus zu predigen, sondern das hohe Al-

ter, die Glaubwürdigkeit und den Ruhm der phönizischen Geschichte bekannt zu machen. Indeß bescheide ich mich damit, dies nur als Vermuthung aufzustellen, denn nach den Excerpten, die Eusebius aus dem prooemium mittheilt, ist der erstere Fall anzunehmen.

Einen dritten wenig lautern Zweck, der zugleich die Quellenfiction charakterisirt, verräth Philo in der Behandlung der israelitischen Geschichte und durch die Art, wie er derselben Glaubwürdigkeit zu erzwingen sucht. Sein Buch wird zwar von den Schriftstellern, die es aus eigener Ansicht kannten, von Eusebius, Porphyrius und Joannes Lydus *Φοινικικὴ ἱστορία* genannt (die Stellen s. o. angezeigt), allein da er nach Porphyrius (bei **Euseb. praep. evang. X. 11.**) darin auch die ganze alte vorsemiramische Geschichte behandelt hatte, so wird dadurch die Vermittelung an die Hand gewiesen, daß die Abschnitte über die Geschichte anderer Völker einzelne Episoden in seinem Sanchoniathon bildeten. Für die Geschichte aller andern Völker oder vielmehr für ihre Mythen hatte Sanchoniathon glaubwürdige Quellen in den Tempelarchiven und in den Annalen der einzelnen Städte (er meint aber wohl hier die phönizischen s. w. u.) benutzt, und auch für die israelitische sich mit einer möglichst besten von Jerubbaal oder Gideon versorgt. Porphyrius l. c. Ehe wir die Stelle vorlegen, wollen wir, wie Philo über die Israeliten und ihre Geschichte dachte, aus seinem *σύγγραμμα περὶ Ἰουδαίων* anzeigen. In der Stelle bei Origenes stellt er das Zeugniß des apokryphischen Hecatäus zu Gunsten der Juden als eines sehr weisen Volkes in Frage: *τοῦ Ἑκαταίου δὲ τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἑρέννιον Φίλωνα, ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι, πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἐστὶ τὸ σύγγραμμα, δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι εἴπερ ἐστιν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ἀπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῷ τῷ λόγῳ.* **I. p. 13.** Diese Stelle in Verbindung mit der folgenden läßt schon vermuthen, welche Ansicht Philo über die Litteratur und Geschichte der Juden hatte: *τὸ δὲ Βάρρωνος ἐπώνυμον τὸν ἀνδρεῖον κατὰ τὴν Κελτῶν φωνήν,*

κατὰ δὲ Φοίνικας τὸν Ἰουδαῖον σημαίνει, Lydus de magistrat. I. 12. p. 130. Wie die Juden zu diesem Namen בֶּן אָוֶן, Sohn der Lüge, (wie ebenfalls die Juden die Heiden בֶּן בְּלִיעַל Sohn der Nichtswürdigkeit nannten) kamen, erklärt sich wohl nur befriedigend aus ihrem Benehmen im Handelsverkehr; allein ohne Zweifel hat Philo ihm eine Beziehung gegeben, wie sie sein Urtheil über Hecatäus erwarten läßt, und wie auch Apion, Chäremon u. A. den Juden Lügenhaftigkeit in den Berichten über ihre Geschichte zum Vorwurfe machten, und gewiß nach den damals bekannten Werken eines Hecatäus, Hermippus, Malchus, Eupolemus, Artapanus, Josephus, welche zum Theile von abgeschmackten Dichtungen und Prahlereien strotzten, nicht mit Unrecht. Durch die hohe Meinung, welche die Juden von ihrer Weisheit, von dem hohen Alter und der Bevorzugung ihres Volkes, von ihren heiligen Büchern u. dgl. in solchen Schriften verbreitet hatten, wurde nun Philo veranlaßt, den Abschnitt über die jüdische Geschichte im Sanchoniathon mit einem Quellenschriftsteller zu erhärten, der wegen seines Alters und Ansehns gleichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit begründen konnte, wie die heiligen Schriften der Juden. Die für den illusorischen Charakter seines Sanchoniathon so wichtige Stelle lautet bei Porphyrius: *ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως Θεοῦ τοῦ Ἰευώ, ὃς Ἀβιβάλλῳ τῷ βασιλεῖ Βηριτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεὶς, ὑπ᾽ ἐκείνου καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. Οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μώσεως πλησιάζουσι, ὡς αἱ τῶν Φοινίκων βασιλέων μηνύουσι διαδοχαὶ Σαγχουνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως τὴν πᾶσαν παλαίαν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων, καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας, ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἡ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν, ἢ κατ᾽ αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται.* (Eusebius a. a. O. l. I. c. 9. u. l. X. c. 11., bei Orelli p. sqq. u. p. XX.) Man sieht sowohl aus dieser Stelle, welche einer Schrift des Porphy-

rius gegen das Christenthum entnommen ist, als aus den vorhergehenden Worten des Eusebius, welche einen Tadel über Porphyrius enthalten, daß hier Sanchoniathon von dem letztern auf Kosten der biblischen Nachrichten gehoben und seine Glaubwürdigkeit im Gegensatze gegen die des Alten Testamentes gepriesen wird. Sanchoniathon, meint Porphyrius, hat über die jüdische Geschichte sehr wahr berichtet; denn erstens herrscht die größte Uebereinstimmung bei ihm mit den Namen und Oertern, mit jenen nämlich, welche auch im A. T. vorkommen; zweitens hat Sanchoniathon seine Nachrichten über das jüdische Volk von einem jüdischen Priester des Jehova, dem Hierombal, welcher seine Geschichte der Juden dem Könige Abibal von Berytus gewidmet hatte, die von diesem untersucht worden und glaubwürdig befunden ist. Auch das Zeitalter beider, des Abibal und des Hierombal, steht der Abfassungszeit der mosaischen Schriften wenig nach, und fällt noch vor den trojanischen Krieg. Was aber den Sanchoniathon betrifft, so hat er auch sonst immer die beßten Quellen benutzt und ist ein uralter Zeuge aus Semiramis Zeit, möge diese nun nach Einigen vor, oder nach Andern nach der Zerstörung Iliums gelebt haben. Dies der klare Sinn der vielfach mißdeuteten Stelle, und ebenso klar, was von dieser angeblichen Geschichte des jüdischen Priesters, die er dem Abibal dedicirte, zu halten sei, daß sie nämlich von Philo ebenso erlogen ist, wie die Fabel von den ächten Taautschriften, den Tempelsäulen, Städtechroniken und Tempelarchiven, und zwar zu demselben Zwecke, um nämlich für seine Entstellungen der jüdischen Geschichte — anders läßt sich im Voraus nicht vermuthen — einen ebenso uralten glaubwürdigen Gewährsmann zu haben. Porphyrius deutet in der angeführten Stelle deutlich und bestimmt genug eine Polemik des Sanchoniathon gegen die alttestamentliche Geschichte an; denn wenn er, der Christen- und Judenfeind, den Sanchoniathon lobt und sagt: er berichte sehr wahr, weil hinsichtlich der Oerter und Namen Uebereinstimmung Statt finde, so hat er offenbar im Sinn, und hat es auch ohne Zweifel weiter geltend gemacht, daß nicht auch in Hinsicht auf Sachen Sanchoniathon mit den Nachrichden des A. T. übereinkomme. Warum auch von ihm, und zwar

hier, in einer polemischen Schrift gegen Christliches und Jüdisches, diese angelegentliche Empfehlung des Sanchoniathon und die Beweisgründe für dessen Glaubwürdigkeit in Sachen des A. T.? Und ist nicht der Umstand, daß Porphyrius zu letzterm Zwecke darauf aufmerksam macht, Sanchoniathons Quellenschriftsteller, Hierombal, habe nah dem mosaischen Zeitalter gelebt, stehe also wenig an Alter den, von den Juden in dieser Hinsicht so gepriesenen mosaischen Schriften nach, ein deutlicher Wink, daß Porphyrius im Verlaufe seiner verloren gegangenen Schrift durch Sanchoniathons Angaben über Moses und mosaische Geschichte jene des Pentateuchs zu verdächtigen gesucht habe, was freilich Eusebius, der das Zeugniß des heidnischen Philosophen nur braucht, um dadurch die Wahrheit Sanchoniathons über die Nichtigkeit der heidnischen Götterlehre zu bekräftigen, hier zu verschweigen guten Grund hatte.

Leider erhalten wir darum keine Probe von Philos Behandlung der alttestamentlichen Geschichte. Indeß läßt sich voraussetzen, daß sie außer solchen gehässigen Dichtungen und Entstellungen, wie sie in jener Zeit von den Juden und ihrer Geschichte überall bei den Heiden in Umlauf waren, noch die Sagen der Phönizier über die Herkunft der Hebräer u. dgl., dann aber solcherlei Uebertragungen von Mythen und Sagen, wie wir sie schon oben nachgewiesen haben, umfaßt habe. Ein höchst merkwürdiges Beispiel dieser Art giebt das zweite Fragment des Philo bei Eusebius: *Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ἀνοβρὲτ λεγομένης, υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν, βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.* p. 44. Zuförderst wolle man ja nicht übersehn, daß dieses Fragment aus Philos *σύγγραμμα περὶ Ἰουδαίων* entlehnt ist, mithin zu keiner andern Absicht, als um die phönizische Mythe mit der Geschichte von Israel und Abraham zu parallelisiren. Dann würde man aber Unrecht thun, diese

Mythe als Dichtung auf Rechnung des Philo zu setzen; vielmehr geht hier Phönizisches und Israelitisches durcheinander, ganz so, wie wir es oben in andern Fällen nachgewiesen haben, und offenbar ist der Zweck, die Herkunft der Hebräer nach der gewöhnlichen Weise vom Saturn, der den Alten für den israelitischen Abraham galt, durch etymologische und geschichtliche Combinationen, wie sie im Volke gäng und gebe sind, zu beweisen. Dazu muß nun der Name einer einheimischen, d. h. in Phönizien befindlichen, Nymphe oder Quelle dienen. An-obret, עין עברת, heißt überfließende, d. i. wasserreiche, Quelle (עבר in dieser Bedeutung Jes. 8, 8. 54, 9. Nah. 1, 8.); kann aber nach anderer Punctation hebräische Quelle sein, und so durfte, auf den Sprachgebrauch gesehn, auch die Stammmutter der Hebräer Sarah wohl genannt werden, da nach Jes. 48, 1. die Juden aus dem Wasser Juda's hervorgingen und nach Jes. 51, 1. aus der Brunnenhöhle Sarah's entquollen. So hat die phönizische Volkssage sich erklärt, warum die Israeliten den Namen עברים führen! Ihren zweiten Namen Juden (יהוד) kombinirte man auf sinnreiche Weise mit der Geschichte Abrahams der ja auch um seinen einzigen (יחיד st. יחוד) Sohn (er heißt auch Gen. 22, 2. יחיד: vgl. LXX. *λάβε τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητὸν* (יחיד) *ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαάκ* mit p. 42. *τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων*, Worte, die nach unserer obigen Bemerkung aus Porphyrius entlehnt sind, der wahrscheinlich hier zu Philos nachfolgender Stelle den Bibeltext berücksichtigt hat) zu opfern einen Altar erbaut hatte, wobei man die schon im A. T. vorkommende Sitte verglich, daß Könige bei großen Kriegsunfällen ihre Erstgebornen feierlich dem Saturn zum Opfer brachten vgl. I. Kön. 3, 27. Den dritten Namen der Juden, Israeliten, mit der Phönizischen Mythe in Zusammenhang zu bringen, war um so leichter, da der Name ישראל, Gotteskämpfer, ohne Zweifel schon frühzeitig mit der ganzen Geschichte von Esau, der bei den Phöniziern Mars-Usov wurde, übertragen war. Daß diese ganze Combination gekünstelt, aber doch mit Herbeiziehung von eigenthümlich hebräischen und auch ächt-phönizischen Ansichten zu Stande gebracht ist, wird man eben so wenig in Abrede stellen wollen, als daß sie gewiß nicht erst vorgenom-

men werden konnte, wo die Juden schon das allen ihren Nachbaren so verhaßte Volk waren; gewiß hätte man sie dann nicht der Ehre gewürdigt, ihre Stammväter mit der heiligen Sage so in engen Zusammenhang zu bringen. Hier trifft also genau ein, was Porphyrius in Ansehung der Nachrichten des philonischen Sanchoniathon rühmt: die Namen Israel, Jeud, Anobret stimmen überein. Freilich findet sich die Stelle bei Eusebius in dem Fragmente aus Philo's Schrift über die Juden; aber sie muß auch in dessen Sanchoniathon vorgekommen sein, denn Eusebius erzählt im ersten Fragmente: *λοίμου δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν Κρόνος Οὐρανῷ πατρὶ ὁλοκαρποῖ* p. 36. Ebenso wie hier berühren sich israelitische und phönizische Sage in den Erzählungen von Esau und Israel, und Usov und Israel oder Hypsuranius, dem feindlichen schon im Mutterleibe mit einander kämpfenden Brüderpaare. s. w. u. Eine Uebertragung der Art aus der israelitischen Geschichte ist es wohl, wenn nach den phönizischen Geschichtschreibern Theodotus, Hypsicrates, Mochus (bei Eusebius praep. evang. lib. X. p. 439.), nach Menander und Laetus (bei Clemens Al. Strom. lib. I. c. 21. §. 114. p. 386.) Eiramos, dem Salomo seine Tochter verheirathete, was die israelitische Geschichte nicht würde verschwiegen haben (vgl. jedoch I, Kön. 11, 1.), aber die Veranlassung dazu erzählt, nämlich die Heirath mit der Tochter Pharaos I. Kön. 3, 1. So mochte nun Philo, nach der Stelle des Porphyrius zu urtheilen, mancherlei in seine jüdische Geschichte des Gideon = Jerombaal aufgenommen haben, wo Namen und nicht auch die Sachen zusammen stimmten, ohne gerade willkührliche Dichtungen sich zu erlauben, sondern nur die phönizische Sage zu benutzen, z. B. vom Melchisedech, welcher nach Epiphanius ein Sohn des Herakles und der Astarot gewesen wäre (Fabricius Cod. pseudepig V. T. p. 323.), vom Simson, den vielleicht ebenfalls nach phönizischer Quelle Syncellus p. 309. Hercules nennt, von Hanoch, Ada, Naama, Zilla, Jubal, Lamech, Namen, die auch in der Sage der Phönizier, Phrygier und Babylonier gehen; und überhaupt läßt sich ja annehmen, daß die ältesten Traditionen der Hebräer auch bei den Phöniziern wie bei den andern Stamm-

verwandten Völkern sich erhalten haben, und hier nur nach den verschiedenen Religionsansichten anders umgemodelt waren, so daß Philo, wenn er darauf ausging, den biblischen Erzählungen ähnliche aus der phönizischen Mythe und Sage entgegen zu stellen, Stoff genug dazu fand, ohne neuen sich erst zu schaffen. Was aber seinen Gewährsmann Jerombaal, den Priester des Jeuo (über diese Namensform s. w. u.), angeht, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, daß es Gideon ist: er allein führt diesen Namen im A. T. und auf ihn, der ein Heiligthum dem Jeuo errichtete, und auch nah dem mosaischen Zeitalter lebte, paßt die Charakteristik, die Philo von ihm giebt (vgl. Richt. 8, 27.). Daß er diesen Zeugen gegen die Wahrheit der altisraelitischen Geschichte so halbverkappt unter seinem weniger bekannten Namen und nicht als Gideon einführt, gehört vielleicht zur Mystifikation des Buchs; denn unter Gideons Namen würde es ja zu offen den apokryphischen Charakter zur Schau getragen haben; oder man kann auch ohne Unwahrscheinlichkeit annehmen, daß Philo den Gideon unter diesem Namen aus phönizischen Annalen kannte.

Alles dieses: 1. der Euhemerismus des untergeschobenen Buchs, 2. das Streben, die hellenische Götterlehre und Mythologie als phönizisch nachzuweisen, 3. die Einmischung phönizisirter israelitischer Sagen, ist wenig geeignet, es zu einer zuverläßigen Quelle der phönizischen Religion zu machen. Dazu kömmt nun noch 4. der Gebrauch eines in Aegypten abgefaßten hermetischen Buches, aus dem die dem Taaut beigelegte Kosmogonie entlehnt und die sich anschließende Culturgeschichte der ersten Menschen (Götter) stark benutzt ist. Ich erlaube mir, den in meiner oben citirten Abhandlung gegebenen Beweis hier mit einigen Zusätzen zu wiederholen.

Daß wirklich ein hermetisches in Aegypten abgefaßtes Buch von Philo mittelbar oder unmittelbar benutzt sei, beweiset nicht blos einzelne Uebereinstimmung mit ägyptischen Vorstellungen, sondern der ganze naturphilosophische Charakter der dem Taaut insbesondere beigelegten Kosmogonie, welche überall ägyptische Localität im Auge hat, und aus Erfahrungen abstrahirt ist, die, nach Sanchoniathon, Taaut gemacht hat (p. 12.), aber nur in

Aegypten in dieser Weise machen konnte. Betrachten wir nur seine kosmogonischen Ideen und vergleichen damit die der Aegyptier, welche an der Eigenthümlichkeit ihres Landes entwickelt sind. Aus der Vereinigung des Geistes mit der Materie, deren Ewigkeit auch die ägyptische Naturphilosophie behauptet, entsteht nach Sanchoniathon die *Μῶτ*, von der es nun zuerst heißt: *τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν.* Hier treffen wir auf ein interessantes Mißverständniß der ägyptischen Quelle. *Μῶτ* nämlich, wofür die Commentatoren des Sanchoniathon umsonst nach einem entsprechenden semitischen Worte sich umgesehen haben, heißt in der ägyptischen Sprache Mutter und ist Beiname der Isis, wie Plutarch in seiner Schrift über Isis und Osiris berichtet: *ἡ δ' Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοῦθ καὶ πάλιν Ἄθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται. σημαίνουσι δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων μητέρα.* cap. 56. Mutter heißt aber die Isis, d. i. die Erde (vgl. Plutarch a. a. O. cap. 32. 37.), weil sie aus ihrem Schooße alle Wesen erzeugt, oder wie Diodor sich ausdrückt: *τὴν γῆν ὥσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων ὑπολαμβάνοντες μητέρα προσαγορεῦσαι.* (I. 12.) Doch ist Isis nicht schlechthin die Erde, sondern nur der Theil, welchen der Nil überschwemmt, ihn befruchtet und schwängert: *Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν, οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος.* (Plutarch a. a. O. cap. 38.) Somit erklärt denn Sanchoniathon das ägyptische Wort zwar der Etymologie nach falsch, aber doch der Sache nach richtig, wenn er sagt: *τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν*; denn *ἰλὺς* ist der Schlamm, welcher durch Ueberfluthung des Nils entsteht, und *ὑδατώδους μίξεως σῆψις* wird er genannt, weil der Nil bei seiner Ueberschwemmung Pflanzentheile mit sich führt, welche, in Fäulniß übergegangen und mit dem Boden vermischt, den fruchtbaren Nilschlamm bilden. (vgl. Abdollatif Memorabilia Aegypti p. 194. 204. White.) Von dieser schlammichten Masse heißt es nun weiter bei Sanchoniathon: *ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων.* Dies ist die bekannte Ansicht der ägyptischen Naturphilosophen, daß nämlich aus dem Nilschlamm zuerst die Gewächse, dann auch Thiere und Menschen entstanden sind (vgl. Diodor I. 10.

Pomponius Mela I. 9.), die auch der ägyptische Nonnus in die phönizische Mythologie übertragen hat (XL. 430.). Sanchoniathon fährt dann gleich weiter fort: *ἦν δέ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά.* Solche Wesen entstehen noch fortwährend, behaupten die Aegyptier, aus dem Nil: hoc eo manifestum est, quod, ubi sedavit diluvia, ac se sibi reddidit, per humentes campos quaedam nondum perfecta animalia, sed tum primum accipientia spiritum, et ex parte iam formata, ex parte adhuc terrena, visuntur. Mela I. 9. Diese nondum perfecta animalia erklärt nun Sanchoniathon, auf dessen verunglückte Etymologien wir hier im Voraus aufmerksam machen, also: *καὶ ἐκλήθη Ζωφασημὶν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται, καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι.* Hier mühen sich die Erklärer des Sanchoniathon — man sehe nur die verschiedenen Ansichten bei Orelli — umsonst ab, einen vernünftigen Sinn heraus zu bringen, denn die Glosse enthält, was man übersah, eine semitische Etymologie eines ägyptischen Wortes. Jene ist ohne Schwierigkeit, nämlich צופי שמים. Aber wie diese eiförmigen Gestalten, die *ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν*, Himmelsbeschauer sein können, wissen selbst die neuern Naturphilosophen nicht zu erklären, welche sich mit dem Sanchoniathon abgegeben haben. Daß in diesem Zusammenhange die Glosse nicht paßt, ist klar; aber auch philologisch ist sie falsch. *οὐρανοῦ κατόπται* ist sicher das von Bochart verglichene צופי שמים; das wäre aber nicht *Ζωφασημὶν*, sondern *Σωφεσάμην* zu schreiben. Denn es ist Regel in den Uebertragungen hebräischer Wörter bei den griechischen und lateinischen Uebersetzern, das צ nicht als *Z*, sondern durch *Σ* wieder zu geben, welche auch Sanchoniathon beobachtet, wenn er צדיק, צדון, מצור *Σιδύκ*, *Σιδών*, *Μισώρ* schreibt, und da er für בעל שמים *Βεελσάμην* gebraucht, so wäre, wenn ihm kein fremdes Wort, dessen Sinn er nach dem Gleichklange phönizisch deuten zu dürfen glaubte, auch wohl שמים nicht *σημὶν* sondern *σάμην* gegeben. Es muß also den Kennern des Koptischen überlassen bleiben, eine dem Sinne und Zusammenhange des Ganzen entsprechende Etymologie aufzufinden. Diesem zufolge sind darunter eiförmige Massen zu verstehn, welche noch

in einem dem Embryo ähnlichen Zustande sich befanden, nach ägyptischer Vorstellung von der Sonnenhitze gebrütet wurden, (vgl. Diodor I. 7. 10. Mela a. a. O.) bis, wie Sanchoniathon, in diese Ideen eingehend, gleich weiter berichtet, durch das Getöse des Donners aus diesen Eiern lebendige Wesen aufgeschreckt wurden, was übrigens wieder Nonnus (l. c.) gerade so von den ersten Bewohnern von Tyrus erzählt. — Die Zoogonie hat Taaut, berichtet Sanchoniathon ferner, aus gewissen Vermuthungen und von ihm gemachten Beobachtungen sich gebildet: ἐκ στοχασμῶν καὶ τεκμηρίων, ὧν ἑώρακεν αὐτοῦ ἡ διάνοια, καὶ εὗρε καὶ ἡμῖν ἐφώτισε. Diese Stelle wird erst verständlich, wenn man hinzunimmt, was Diodor I. 10. und Mela a. a. O. mit Angabe dieser τεκμήρια, von denen die Aegypter einen analogen Schluß auf die Entstehung der ersten Geschöpfe machten, berichten. Als ein solches τεκμήριον τῆς ἐξ ἀρχῆς παρ' αὐτοῖς ζωογονίας, wie Diodor sagt, führten sie an, daß in Thebais zu gewissen Zeiten Mäuse von selbst aus der Erde entständen, von denen einige erst bis an die Brust und die Vorderfüße ausgebildet seien, während der übrige Theil des Körpers noch die Beschaffenheit der Erdscholle an sich habe. Daraus sei offenbar, daß das ägyptische Land am meisten geeignet gewesen, bei der Bildung der Welt zuerst Menschen hervorzubringen. Ferner könne man noch jetzt die Beobachtung machen, daß bei der Abnahme der Nilüberschwemmung aus dem Schlamm sich lebende Wesen erzeugen. Wenn nämlich der Fluß wieder in sein Bett zurücktrete, und die Sonne den Schlamm trockne, so entstehen Thiere, sagten sie, einige vollkommen ausgebildet, andere halb entwickelt und noch mit der Erde zusammengewachsen. Ebenso außer Diodors, bei den Priestern eingezogenen Nachrichten auch Mela a. a. O. — Wie nun die Kosmogonie so kann auch die Darstellung von der allmähligen Entwickelung der ersten Menschen aus einem thierischen Zustande zu einer höhern Stufe der Cultur (p. 12. sqq.) den Grundzügen nach nur einem, in Aegypten geschriebenen Buche entlehnt sein, weil auch hier wieder mancherlei Züge vorkommen, welche eine Anschauung der Einrichtungen Aegyptens und der Eigenthümlichkeiten dieses Landes bei dem Verfasser voraussetzen, welcher eben daher wieder seine

Beobachtungen auf den Zustand und die Cultur der ersten Menschen übertragen hat. Die ersten Nahrungsmittel, mit denen die aus dem Schlamme entstandenen Menschen ihr Leben fristeten, waren Pflanzen, denen sie, weil sie ihnen die Erhaltung des Lebens zu verdanken hatten, auch göttliche Ehre erzeigten. So wieder die Aegypter. „Denn der Nil, sagen sie (vgl. Diodor a. a. O.), dieser vielerzeugende Strom, nährte leicht die erst erzeugten Wesen, und die Wurzeln des Schilfrohrs und den Lotos und den sogenannten Korseon und viele andere Pflanzen bot er den neugeschaffenen Menschen als eine schon bereite Nahrung.“ Dies führten sie als Grund an, warum in Aegypten die ersten Menschen gelebt hätten. Auch die hier aufgestellte Behauptung, daß die ersten Menschen die Pflanzen verehrten, gehört demselben Vorstellungskreise an, und soll die Heilighaltung derselben in Aegypten erklären. Die erste Nahrung der ältesten Aegypter, sagt Diodor I. 43., waren nach ihrer Behauptung Pflanzen, insbesondere das Feldgras; ein Beweis davon sei, daß man noch jetzt, wenn man den Göttern nahe, sein Gebet, diese Pflanze in der Hand haltend, verrichte. Ungeschickter hätte aber Philo seine Quelle nicht verrathen können, als wenn er berichtet: Hypsuranius hat zuerst in Tyrus die Entdeckung gemacht, Hütten von Rohrschilf, Binsen und Papyrus zu verfertigen (*καλύβας ἐπινοῆσαι ἀπὸ καλάμων καὶ θρύων καὶ παπύρων* p. 16.), wo also Philo, vergessend daß Rohrpflanzen und insbesondere die ägyptische Papyrusstaude (vgl. Plin. H. N. XIII. 23.) nicht auf der Felseninsel Tyrus wachsen können, eine in seiner ägyptischen Quelle den ersten Bewohnern des Nilthales beigelegte Erfindung seinen Landsleuten aneignet. Die ersten Menschen bauten nämlich, erzählt als Ansicht der Aegyptier Diodor I. 43., ihre Wohnungen von dem Rohrschilf (*ἐκ τῶν καλάμων*), wie das noch bei den Hirten in Aegypten im Gebrauch sei. — Ferner wird als Fortschritt der Cultur die Erfindung bezeichnet, den Ziegelthon mit gehacktem Stroh zu vermischen und die so bereiteten Ziegel an der Sonne zu trocknen (... *τῷ πηλῷ τῆς πλίνθου συμμιγνύειν φορυτὸν καὶ τῷ ἡλίῳ αὐτοὺς τερσαίνειν*), wo wir wieder an die Backsteine Aegyptens Exod. 5, 7. ff. erinnert werden, welche in dieser Weise

bereitet wurden, nicht aber in Palästina, weswegen ein palästinensischer Schriftsteller doch nicht darauf gekommen wäre, die Erfindung dieser Art Ziegelbereitung besonders hervorzuheben.

Es trifft also überall ein, was Sanchoniathon von Taaut sagt: die Kosmogonie und Zoogonie sind sowie einzelne Züge der Culturgeschichte aus gewissen Beobachtungen entnommen, wozu aber nicht Phöniziens, sondern nur Aegyptens Eigenthümlichkeiten die Veranlassung bieten konnten, und da außerdem aus dem Munde der ägyptischen Priester bei Diodor ihr Thot über diese Dinge gerade so lehrt, wie der sanchoniathonsche Taaut, so sind wir wohl darüber vollkommen im Reinen, daß ein hermetisches ägyptisches Buch von Philo, sei es nun unmittelbar oder mittelbar, benutzt, und von ihm oder seiner Quelle ganz willkührlich daraus auf Phönizien und seine ersten Bewohner übertragen worden ist, was von Aegypten und den hier zuerst lebenden Menschen darin gesagt war. Darin aber zeigt sich die bedeutende Differenz vom Originale und die boshaft parodirende euhemeristische Polemik dieses von Sanchoniathon neu aufgefundenen Taaut, daß er jenen dem ἰλὺς entwachsenen, anfangs halbthierischen Wesen der ägyptischen Naturphilosophie, den Thiermenschen, die noch nicht den Gebrauch des Feuers kennen, Namen von phönizischen Gottheiten giebt, und deren erst spätere Vergötterung von irgend einer nützlichen Erfindung ableitet, z. B. Backsteine zu machen, Papyrushütten zu bauen, Fischergeräthe, Treppen oder dgl. zu erfinden (p. 18. 20. 22.), worauf sie erst durch Zufall oder in Folge naturgemäßen Entwickelung gekommen waren!

Unsere Kritik hat bisher nur die Kehrseite des philonischen Buchs gezeigt; aber trotz allen den Mängeln, die es zu einer nicht zuverläßigen Quelle für die phönizische Religion machen, kommt selbst den, durch die Bearbeitung oder durch einseitige Auffassung des Eusebius getrübten Göttergeschichten ein bedeutender Werth zu; ja es dürfte für die phönizische und asiatische Götterlehre und Mythologie der Verlust weniger Schriften so sehr zu beklagen sein, als Philos neun Bücher phönizischer und asiatischer Göttergeschichten, die er unter Sanchoniathons Namen herausgegeben hat. Sie umfaßten außer der Kosmogonie die Mythen der vorsemiramischen Zeit, der Phönizier nicht

nur, sondern auch der andern namhaften Völker, und so ohne Zweifel, die syrische, babylonische, ägyptische Mythologie, die sich nicht weniger als die phönizische zu einer euhemeristischen Behandlung eignet. Für den Haupttheil des Buches der phönizischen Urgeschichte fand er insbesondere einen mannichfachen Stoff in den zahlreichen Mythen, wodurch die einzelnen phönizischen Städte ihr hohes Alter und ihre Gründung durch die Götter feierten, von denen Nonnus mehre aufbewahrt hat, und die schon in Strabos Zeit durch phönizische Schriftsteller den Griechen bekannt geworden waren. Außerdem knüpften sich an die Gründung der alten Heiligthümer in Phönizien und Syrien, so viele Legenden, der ganze Cult und die Götterfeste waren mythisch gedeutet, kurz die ganze Götterlehre in Phönizien lokal geworden, so daß ein Euhemerist wie Philo nur zu sammeln und zu deuten, nicht erst zu dichten brauchte, um eine dem rohen Charakter der phönizischen Religion angemessene, eben nicht sehr decente Göttergeschichte zu Stande zu bringen s. w. u. Er benutzte auch dazu überall die einheimischen, und nicht griechische Berichte. Was er von seinem Sanchoniathon sagt, er habe die heiligen Schriften, Tempelarchive, und die Annalen der einzelnen Städte durchgeforscht, letztere ohne Zweifel, um die lokalen Mythen, z. B. von der Gründung von Berythus, Byblus durch Saturn, von Tyrus durch Melkarth, zu bewahrheiten, muß von ihm selbst verstanden werden, wenigstens in soweit er überall die heiligen Sagen und die Litteratur der Phönizier für seinen Sanchoniathon in Anspruch genommen hat. Er hatte nach eigener Angabe phönizische Quellen über die Götterlehre durchforscht und zu diesem Zwecke eine Menge von Schriften gelesen, woran man gar nicht zweifeln darf, wenn es auch nicht die Reste seines Sanchoniathon bestätigten, und seine Schrift über die Widersprüche griechischer Geschichtschreiber mit den einheimischen phönizischen ihn nicht als einen, in diesem Fache bewanderten Litteraten charakterisirten. Daß sein Sanchoniathon oder vielmehr er selbst die Taautschriften viel durchforscht, die Allegorien fortgeschafft habe, so daß nur, und nichts anders, als Geschichte übrig blieb, ist ganz unverfänglich: sein Zweck, dem allegorischen Taaut einen geschichtlichen, dem San-chon-iath der phönizischen Priesterre-

ligion im Interesse des Euhemerismus einen von gleicher oder noch mehrer Geltung an die Seite zu stellen, machte eine starke Benutzung unerläßlich, und gewiß durfte er mit seinem Sanchoniathon nicht auftreten, wenn die Behauptung, dieser habe den allegorischen Theil der Taautschriften beseitigt, nicht buchstäbliche Wahrheit gewesen wäre. Mag nun auch Philo in seiner euhemeristischen Weise an den Religionsschriften der Phönizier gewendet und gedreht haben, so läßt sich doch mit hinlänglicher Gewißheit annehmen, daß seine, von dem Hierogrammateus des El oder von den Kabiren aufgezeichneten Göttergeschichten Uebertragungen aus den heiligen Büchern sind. Selbst die Kosmogonie (p. 8 — 14) und die sich anschließende Cultivirungs- und Entwickelungsgeschichte der ersten Menschen (p. 14 — 24) brauchen nicht gerade unmittelbar aus einem hermetischen in Aegypten abgefaßten Buche entlehnt zu sein; eine phönizische Religionsschrift kann auch hier sehr wohl die Quelle gewesen sein; denn nach dem, was über den spätern Einfluß der ägyptischen Religion oben gesagt ist, wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß die phönizischen Priester ein heiliges Buch von den ägyptischen eingetauscht und den Inhalt nur phönizisirt hätten.

Wenn wir aber bei unseren dürftigen Quellen der phönizischen Religion selbst den wenigen Resten von Philos Buch einen bedeutenden Werth beilegen, so würden sie diesen schon ansprechen, weil schon die Kenntniß der ziemlich vollständig mitgetheilten und sonst zum Theile unbekannten Götternamen von Wichtigkeit ist, die, bei besonnener etymologischer Forschung und unter Vergleichung anderer Quellenberichte und verwandter religiöser Ideen, schon zu ansehnlichen Aufschlüssen kommen lassen. Dann enthalten diese Fragmente manche Mythen und Aufklärungen über phönizische Gottheiten, bei denen gar kein Zweck einer Dichtung absehbar, und die frei von aller euhemeristischen Entstellung sind, so daß eine Kritik, die ihre Schranken hält und nicht in Willkühr ausartet, ihnen nichts anhaben kann. Ja überhaupt läßt sich nicht nachweisen, daß irgend eine Mythe oder Göttergeschichte, willkührlich von Philo erdichtet sei, und es bewährt sich bei genauerer Nachforschung und tieferem Studium der phönizischen Religion, daß auch die größten Abgeschmacktheiten,

die er den Göttern nachsagt, einen Anknüpfungspunkt in den Namen oder in dem Charakter derselben finden. Von Philos euhemeristischen Dichtungen, Ausdeutungen, Verdrehungen und Entstellungen des phönizischen Götter- und Mythenwesens gilt was vom Euhemerismus überhaupt: er hat seinen Stoff nicht sowohl neu geschaffen, sondern aus der Volks- und Priesterreligion entlehnt und zu seinen Zwecken nur bearbeitet. Die Art und Weise, wie dieses von Philos Sanchoniathon geschieht, unterscheidet sich gar nicht vom Euhemerismus in der griechischen Mythologie, und kömmt bei ihm wesentlich auf folgende Punkte hinaus. Erstens nimmt er die Mythen und Allegorieen als historische Fakta, wählt am liebsten die rohesten aus, und pflegt sie durch seine Darstellungsweise auf Kosten des moralischen Charakters der Götter nur noch gehässiger zu machen. Hinsichtlich des erstern hat sich Philo selbst deutlich ausgesprochen; wir haben die Stellen (p. 6. 40) zu Anfang der vorhergehenden Abhandlung über die Religionsschriften der Phönizier vorgelegt, wo er von seinem Sanchoniathon rühmt, daß er die Allegorieen und Mythen weggeschaft habe, wodurch spätere Priester die wirklichen Begebenheiten, welche der Hierogrammateus aus dem Leben des Saturn aufgezeichnet, umgedeutet hätten. Zum Belege, wie Mythen und Allegorieen von Sanchoniathon benutzt wurden, um die Götter als Menschen, und zwar von geringer Sittlichkeit darzustellen, wollen wir einige Beispiele hervorheben. Wenn nach ihm Saturn seiner eigenen Tochter den Kopf abschneidet p. 30., einen Sohn Sadid mit dem Schwerte tödtet p. 30, den Bruder Atlas in einen Schlund stürzt p. 28., seinen eingebornen Sohn im Feuer verbrennt p. 36. 44.: so sind das wenigstens zum Theil mythische Deutungen der verschiedenen Arten von Menschen- und Kinderopfern, welche die Phönizier dem Saturn brachten; Philos Sanchoniathon hat aber das Gehässige dazu in rhetorischer Weise recht hervorgehoben. Vom Tode des Uranos erzählt er: als ihn sein eigener Sohn Saturn durch List gefangen genommen hätte, schnitt er ihm die Geschlechtstheile ab und ließ ihn verbluten: „da verschied Uranos nnd es ging ihm der Geist aus; sein Blut rann in die Quellen und in das Wasser der Flüsse; den Ort aber — setzt er hinzu —

zeigt man noch heutiges Tages" p. 34. und ohne Zweifel im Libanon, wo auch des Adonis Blut alljährlich das Wasser der Quellen und Flüsse röthete, wenn sie in der Regenzeit von der rothen Erde gefärbt waren. Lucian de Syria Dea §. 8. Die alte Allegorie von Uranus und Gè als Mannweib oder von einer uranfänglichen Verbindung des Himmels mit der Erde, die bei der Weltbildung von einander geschieden wurden, deutet er so: Uranos habe früher *Ἐπίγειος* oder *Αὐτόχθων* geheißen, nachher wegen seiner Schönheit Himmel, *Οὐρανός*; beide Gatten haben sich von einander geschieden, wobei die Gè ihre Ehehälfte noch gar ausschimpfte! p. 24. Eine zweite Unart des Euhemerismus, auch des Sanchoniathon'schen, ist, die Mythen zu parodiren und den Charakter der Gottheiten auf platte Weise umzudeuten, daß er auf sie als vermenschlichte Wesen paßt, wo dann Witz und Frivolität mit ihnen nicht selten ein loses Spiel treiben. So wäre nach der Deutung der Zidonier bei Euhemeros (Athenaeus lib. XIV. p. 658.) Kadmus (der dienende Merkur und Gehülfe des Demiurgen in der phönizischen Mythe) ein Koch des Königs von Zidon gewesen, welcher sich mit dessen Flötenspielerin Harmonia landflüchtig gemacht habe! Oder, um zugleich ein Seitenstück zu manchen rationalistischen Bibeldeutungen zu geben, Kybele wurde darum die große Mutter genannt, weil sie soviel Sorgfalt auf die Erziehung ihrer Mündel verwandt hatte, wie die angebliche Götterlehre der Atlanten bei Diodor (III. 57.) deutete. Derartige Parodien, die bei den Phöniziern schon vor Euhemeros beliebt gewesen zu sein scheinen, hat auch der philonische vielleicht nur aus früheren Vorgängern aufgenommen. Wie die Euhemeristen die cyprische Aphrodite zu einer von Cinyras vergötterten Metze machen (bei Arnobius adv. Gentes lib. IV. p. 180), so sind bei ihm die phönizischen Göttinen, denen zu Ehren die Hierodulinen und Jungfrauen sich am Wege den Fremden Preis gaben, schamlose Weiber, die sich Jedem, der ihnen begegnete, öffentlich anboten. p. 16. Kasius, Libanon und Antilibanon (heilige Berge der Phönizier) und Brathy, (ein heiliger Baum) waren große Menschen, nach deren Namen jene in späterer Zeit genannt wurden. p. 16. Die Schönheit des Uranus und der Gè gab die Veranlassung, daß

man nach ihrem Tode die gleichnamigen Götter so benannte p. 24. Drittens liebt es Philos Sanchoniathon, den Göttern nützliche Erfindungen beizulegen, um deren willen sie die Nachwelt aus Dankbarkeit erst vergöttert habe, wozu ihm Etymologie der Namen, oder die Attribute, der Cult, die Bedeutung der Gottheiten Veranlassung und den Stoff geben. Uranos hat zuerst Betyle verfertigt, ohne Zweifel darum, weil diese für vom Himmel gefallene Steine galten (p. 30.); Usov, Hephaestos und die Kabiren haben die Schifffahrt erfunden (p. 18. 28.), denn unter ihren Schutz stellten sich die Seefahrer; der Gott von Byblos, Adonis, hat zuerst die Erfindung gemacht, die Häuser mit Vorhöfen zu umgeben (p. 22.), weil nämlich bei den Adonisfesten die Todtenbilder in den Vorhof gestellt wurden, welcher darnach Adonishof genannt wurde (Philost. vita Apollon. VII. 32.), und er wird auch wohl darum hier ebenfalls zum Miterfinder der Höhlen gemacht (p. 22.), weil die Adonien, wie die Trauer um Attes (Arnobius adv. Gentes l. V. p. 199. vgl. Julian orat. IV. p. 169.) in Höhlen wohl gehalten wurden. (vgl. Hieronymus. Tom. II. part. I. p. 564., welcher dieß von der Höhle bei Bethlehem erzählt.) So dürfte es wohl eine Deutung der Attribute des Aion in bildlichen Darstellungen (Zoega Abhandlungen von Welcker. S. 193) sein, wenn Sanchoniathon ihm es zuschreibt, daß er zuerst die Baumfrüchte zu essen gelehrt habe! p. 16. Ferner pflegt Philo die Götternamen zu etymologisiren, um eine wirkliche oder ersonnene Bedeutung herzuleiten. Vielleicht falsch ist es, wenn er die weibliche Lischgottheit Dagon zu einem männlichen Getreidegott Σίτων, zum Ζεὺς Ἀρότριος stempelt: Δαγὼν, ὅς ἐστι σίτων p. 16. nämlich דגן, woraus er dann folgert: Δαγὼν ἐπειδὴ εὗρε σίτον καὶ ἄροτρον. p. 32. Allein nicht דגון sondern דגן heißt Getreide; Dagon hatte nach II. Sam. 5, 4. einen Fischrumpf, wodurch die Ableitung von גד, Fisch, außer Zweifel liegt, und es ist gänzlich verfehlt, wenn Beyr und nach ihm Orelli die Etymologie des Philo mit der Bemerkung vertheidigen: apud Azotenses sive Asdodaeos saltem Dagon ille cultus esse videtur tanquam Deus segetum tutelaris quod colligitur ex muribus aureis ipsi dicatis, ut scil,

mures ab agris arceret, ne ipsis nocerent, vide I. Sam. 5, 4.; denn nicht dem Dagon, sondern dem Jehova wurden ja die Geschenke der Philister geweiht, damit er die von ihm verhängte Plage abwenden möge. I. Sam. 6. 4. 5. Es läßt sich jedoch zur Vertheidigung der Etymologie bemerken, daß ein männlicher Dagon oder Ἰχθύς in Askalon auch bei Xanthus (Athenaeus VIII. p. 346.) vorkömmt und daß der Dagon des a. T., welcher als masculini generis mit dem Verbum construirt wird I. Sam. 6 3. 4., nicht eben die Fischgöttin Derketo zu sein braucht, es auch gerade nichts Ungewöhnliches wäre, wenn in Philos späterer Zeit ein vielleicht humanisirter Dagon als Σίτων gegolten hätte. Dazu erzählt er eine Mythe, in die er den Namen des männlichen Dagon verwebt, was Allgemeinheit der Ansicht von ihm als einer männlichen Gottheit voraussetzt. Die Mythe beruht auf Etymologie, die gewiß verfehlt ist. Kronos habe in einer Schlacht gegen seinen Vater Uranos dessen schwangere Beischläferin (!) seinem Bruder Dagon zum Weibe gegeben, als welche sie darauf die vom Uranos empfangene Leibesfrucht geboren und Demarus genannt habe. τίκτει δὲ παρὰ τούτῳ, ὁ κατὰ γαστρὸς ἐξ Οὐρανοῦ ἔφερεν ὁ καὶ ἐκάλεσεν Δημαροῦν; p. 28. dies heißt nämlich דִּי מֵהֲרוֹן, welcher aus der Schwangerschaft ist. Solche etymologische Mythen sind wahrscheinlich noch folgende: Κρόνος υἱὸν ἔχων Σάδιδον, ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο p. 30., das wäre אֶת שַׁדִּיד שדד בחרבו, wo שדיד, arabisch شديد, der Starke, Gewaltige, mit שדד, gewaltthätig verfahren, mißhandeln, verderben, ähnlich spielt wie Joel 1, 15. Jes. 13, 6. Kronos fertigt sich auf den Rath der Athene und des Hermes Sichel und Lanze. p. 26. Hermes חַרְמֵשׁ heißt Deut. 5, 16. 23, 26. Sichel LXX. δρέπανον und Athenet, תנת mit dem Artikel אתנת, התנת könnte das Attribut der Athene die Lanze eig. den Schaft bedeuten (von תנן dehnen, Gesenius s. v.). Auch griechische Wortspiele kommen vor: Περσεφόνη von πάρθενος und φονὴ ableitend, sagt der phönizische (!) Sanchoniathon: πάρθενος ἐτελεύτα p. 20. vgl. p. 30. ähnlich: Ἀστάρτη ... περινοστοῦσα τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα. p. 34.

Indeß läßt sich nicht behaupten, daß solche etymologische Mythen nur Erfindungen Philos, oder daß sie auf rein etymologischem Wege entstanden sind; denn nach der beliebten Weise des Alterthums, insbesondere des orientalischen, Mythen und Geschichte nicht sowohl nach Etymologie zu schaffen, sondern nach vorhandenem mythischen oder historischen Stoff diese letztere erst zu bilden, läßt sich wohl erwarten, daß auch die heilige Sage und Götterlehre der Phönizier Einkleidungen dieser Art liebte, und Philos Sanchoniathon aus dieser geschöpft habe.

Uebrigens sehe ich mich nicht veranlaßt, ungeachtet dieser Apologie des philonischen Sanchoniathons gegen meine eigene Kritik, von dem Resultate meiner oben angeführten Abhandlung wesentlich abzuweichen, welches dahin lautete: „Es ist ein Flickwerk, zusammengesetzt aus den verschiedenartigsten Elementen, aus ägyptischen und hellenischen, phönizischen und hebräischen, noch dazu getrübt durch die euhemeristischen Verdrehungen und etymologischen Deutungen des Philo, so verworren und unzusammenhängend, voll Widersprüche und Mißverständnisse, daß man sich nicht genug wundern kann, wie ein solches Machwerk jemals für uralt angesehen werden konnte" S. 58., und ich will diese Zusammenstoppelung verschiedenartiger Ideen noch durch Vorlegung von den innern Widersprüchen nachweisen, welche zugleich die Willkühr und Haltlosigkeit des Ganzen beurkunden. Es kommen in den Fragmenten nicht weniger als drei verschiedene Kosmogonien nach einander vor. Die erste ist die oben als ägyptisch nachgewiesene des Taaut p. 8—12. An diese schließt sich eine andere phönizische, welche ähnliche Ideen wiederholt und also lautet: *εἶτά φησι γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου, καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους, εὑρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ τῶν δένδρων τροφήν· ἐκ τούτων τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεὰν, καὶ οἰκῆσαι τὴν Φοινίκην.* Der ursprüngliche Sinn dieser Stelle ist aus den Namen und der Stellung zu Anfang der Theogonie klar. Das eine der beiden Urwesen, die weibliche Baau, ist das ewige Chaos, das בהו der Genesis, das Baoth בהות oder *βυθὸς* der Gnostiker, die Buto der Aegypter, die todte Materie,

in der vorhergehenden Kosmogonie *Μῶτ* genannt, die sich mit dem רוח, dem Geiste, den Sanchoniathon, (ganz so wie die modernen Ausleger Gen. 1, 2.) zum Winde macht, vereinigt, und aus deren Vermählung die erste Regung des Lebens und eine abgemessene Zeit entsteht, die beide in dem *Πρωτόγονος*, dem *Μονογενῆς* der Chaldäer, und in dem *Αἰών* personifizirt sind. s. w. u. Aus ihnen sind alle Geschlechter der Götter und Menschen entstanden oder wie Sanchoniathon sagt: *ἐκ τούτων τοὺς γενομένους κλῆθῆναι Γένος καὶ Γενεάν*, wobei man sich des semitischen Sprachgebrauchs erinnern wolle, wonach die Verbindung zweier Substantive desselben Stammes, des einen als Maskulins, des andern als Feminins, eine Bezeichnung der Gesammtheit ist. (vgl. Gesenius und Hitzigs Commentar zu Jesaja 3, 1.) Dieses kosmogonische oder theogonische Fragment ist aber nicht blos als Wiederholung an ganz ungeeigneter Stelle, sondern Philo hat nicht einmal die Geschicklichkeit gehabt, bei Einflickung desselben auffallende Ungereimtheiten zu vermeiden. Der Zusammenhang ist nämlich dieser: Aus der Vereinigung des Geistes mit dem trüben und dunkeln Chaos entsteht der Urschlamm, die Mot, aus welchem sich unvollkommene Geschöpfe entwickeln, welche anfangs noch keine Empfindung und kein Gefühl des Lebens von sich geben; dies sind die eiförmig gestalteten, von Philo falsch etymologisirten Zophasemim. Sie werden von der Sonne gebrütet und als sie zur vollkommnern Entwicklung gelangt waren, aus ihrem schlafähnlichen Zustande durch das Getöse des Donners aufgeweckt, fangen an sich zu regen und zu leben. Soweit die Entstehung der Geschöpfe, der Thiere wie der Menschen. Von den letztern fährt Sanchoniathon nun weiter fort ihren anfänglichen Zustand zu beschreiben: „sie lebten von den Pflanzen, denen sie, weil sie ihnen die Erhaltung ihres Lebens zu verdanken hatten, auch göttliche Ehre erwiesen; denn ihre Begriffe von Gottesverehrung waren noch mangelhaft und entsprachen der Schwäche und Unvollkommenheit ihrer geistigen Anlagen. Nun folgt jenes, in dieser Ideenreihe fremdartige Einschiebsel, wodurch die Entstehung der ersten Menschen der Zeit nach (vgl. *εἶτα* a. a. O.) später angesetzt oder vielmehr der ägyptischen Anthropogonie

eine andere phönizische hinzugesetzt wird. Man lasse aber diese nur aus und verbinde mit dem folgenden also: *Οὗτοι πρῶτοι ἀφιέρωσαν καὶ τῆς γῆς βλαστήματα, καὶ θεοὺς ἐνόμισαν, καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο.. αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιαι τῆς προσκυνήσεως, ὅμοιαι τῶν αὐτῶν ἀσθενείᾳ καὶ ψυχῆς ἀτολμίᾳ. Λύχμιῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας ὀρέγειν (φησὶ) εἰς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἥλιον κ. λ.* Man vergleiche dazu Diod. I. 11., wo von den ersten Aegyptern dasselbe gesagt wird, und erhält so eine Gedankenreihe, welche den naturphilosophischen Ansichten der Aegypter von einer stufenmäßigen Entwickelung des Menschengeschlechtes — vom rohesten Fetischmus zum edlern Gestirndienste, — durchaus entspricht. — Zu dieser zweiten phönizischen Kosmogonie kömmt nun noch mit Entlehnungen aus Hesiod eine dritte: die Fabel vom Uranos und seiner Ehefrau Gè, welcher sich von seiner Ehehälfte trennte — wie Sanchoniathon die alte kosmogonische Idee von einer Trennung der anfangs miteinander verbundenen und darum hermaphroditisch dargestellten Götter parodirt; wonach der phönizische und auch babylonische Demiurg El oder Bel in den folgenden, von Sanchoniathon travestirten Göttergeschichten unter dem Beistande der Minerva und des Merkur das Werk der Weltbildung fortsetzt und vollendet. Dieselben Wiederholungen kommen im Einzelnen vor; denn offenbar reicht Sanchoniathon mit den phönizischen Göttern für alle Erfindungen nicht aus, läßt daher einzelne Namen von den Erfindern mancher nützlichen Dinge aus (vgl. p. 18. 20. 24.), wiederholt dieselben Götter unter andern Namen oder nach ihren verschiedenen Auffassungsweisen, wovon wir die Belege weiter unten nahmhaft machen werden, oder, weil er verschiedene Sagen aufgenommen hatte, werden mehre Dinge nun bei ihm zwei und mehrmals erfunden: die Jagd 18., der Ackerbau p. 20. vgl. 32. 26., die Schifffahrt p. 18. p. 24. vgl. überhaupt meine Abhandlung: Die Unächtheit der Fragmente des Sanchoniathon S. 74.

Fünftes Capitel.

Allgemeine Ansicht der phönizischen Religion.

Die Religion der Phönizier war wie die des ganzen sprach- und stammverwandten Volkes der Semiten und der alten Asiaten überhaupt ihrem Wesen nach Naturreligion, d. h. Vergötterung der Naturkräfte und Naturgesetze, Anbetung derjenigen Gegenstände, in denen diese Kräfte gegenwärtig, und durch sie thätig und wirksam gedacht wurden.

Es ist in dieser Religionssphäre die Gottheit nicht eine über die Natur schrankenlos waltende, von ihr verschiedene Macht, wie bei den Hebräern, sondern sie ist die verborgene Kraft in der Natur selbst, wie sie nach bestimmten Gesetzen jetzt schaffend, belebend, erhaltend, dann wieder ihre eigene Werke zerstörend und verderbend sich offenbart, und welcher der Mensch je nach ihren verschiedenen Wirkungen bald Bewunderung, Liebe und Verehrung zollt, bald aber auch als ein ihm feindseliges Wesen fürchtet und auf eine seiner geistigen Ausbildung entsprechende Art zu sühnen sucht. Diese Naturvergötternng kann aber in zweifacher Weise gedacht werden. Die einzelnen Naturkräfte können für ebensoviele Götter, und die Gegenstände, an denen sich ihre Macht offenbart oder von denen man diese abhängig sich dachte, für Bilder oder Träger derselben gehalten werden, z. B. die alles erleuchtende und belebende Sonne, der nach seinen

verschiedenen Erscheinungen dem Wachsthum und Leben befreundete oder feindselige Mond, die wohlthätigen und wieder zerstörenden Elemente, dann ein lebendiger Quell, ein grünender Baum, ein Hain oder Berg; oder auch kann die alles durchdringende und beherrschende Kraft der Natur als ein einiges Wesen gedacht werden, die nur nach ihren Erscheinungen und Wirkungen verschieden ist. Im erstern Falle wird die Idee der Gottheit an eine Menge einzelner Kräfte vertheilt, im zweiten die Einheit derselben festgehalten. Allein in keiner Religion des Alterthums findet sich wohl nur die eine und nicht auch zugleich die andere Vorstellungsweise, und auch in solcher abstracter Geschiedenheit lassen sich beide schwerlich irgend, am wenigsten in den vorderasiatischen Religionen nachweisen, in denen die eine Ansicht mit der andern sich eng verschmolzen hat. Die gewöhnlichste und zugleich die einfachste und alterthümlichste Gottesidee in den phönizischen wie in allen asiatischen Naturreligionen ist folgende. Die Gottheit wird nach menschlicher Analogie als Mann und Weib gedacht; jedem werden diejenigen Kräfte und Erscheinungen in der Natur zugetheilt, die den beiden Geschlechtern am angemessensten sind: das männlich gedachte Wesen gilt als die Ursache oder das Princip alles dessen, was dem Wesen und der Handlungsweise des Mannes, der weiblichen Gottheit aber wird beigelegt, was dem Charakter und der Beschäftigung des Weibes entspricht. Der Naturgott Baal ist demnach die active, Baaltis die passive Kraft der Natur, jener das schaffende, erhaltende aber auch zerstörende Element in der Natur, diese das empfangende, zeugende und gebährende Princip; jener die Quelle des geistigen, diese des physischen Lebens. Die Einheit beider aber stellt bald die Uebertragung der Attribute der männlichen Gottheit auf die weibliche und umgekehrt vor, bald die Hermaphroditenbildung, eine mystische Conjunction beider Gottheiten, die besonders in den syrophönizischen Städten beliebt war und von dort nach Cypern verpflanzt wurde; oder auch wurde, wie in Hierapolis und Babel, beiden ein drittes Wesen zugesellt, welches in dieser Verbindung die Einheit der beiden symbolisch andeutete. (Vgl. **Lucian de Syria Dea §. 33. Diodor II. 9.**) Wie beide Gottheiten in dieser dritten als einer höhern

Einheit sich auflösen, ohne jedoch von ihr verschieden zu sein; denn bald nimmt die weibliche (z. B. die Venus in Amathus) bald die männliche (Adonis) die androgyne Doppelnatur an; so vereinigen sich wieder die Begriffe aller andern Gottheiten in diesen beiden höchsten Wesen, nehmen aber auch außer einer engern Bedeutung den allgemeinen Charakter dieser an. Die einzelnen Seiten in dem Begriffe des Baal werden auf eine Reihe mit ihm namensverwandter Götter übertragen, und er ist als Baal-Ethan, Baal-Chon das erhaltende, als Baal-Moloch, Baal-Makar das zerstörende, als Baal-Adonis das erzeugende Princip; diese aber, die zugleich Saturn, Mars und Sol, dann auch Winter- Sommer- und Frühlingssonne sind, leiden zugleich wieder eine allgemeine Auffassung, wornach sie bald mehr bald weniger mit Baal zusammenfallen. Ebenso verhält es sich mit den einzelnen weiblichen Gottheiten. Die syrische Göttin אתרעת vereinigt in sich die Ideen aller übrigen weiblichen Göttinen (Lucian de Syria Dea §. 32.) und diese nehmen theilweise auch den allgemeinen Charakter der Naturgöttin an, so daß die Ideen von der Mondgöttin Astarte, von dem Planeten Venus oder Astronoe, von der Onka, alle in einander übergehen, wodurch dann die Auffassung der Grundbedeutung der Gottheiten äußerst erschwert wird, gerade so wie in der ägyptischen Religion, wo das Verhältniß der Isis und des Osiris ganz dasselbe ist. Hier ist Isis auch Mondgöttin oder Bubastis, Planet Venus oder Athor, Athene oder Neith; diese wieder nehmen nicht selten die universelle Idee der Isis an, und so scheinen Osiris, Ammun, Phta, Smun, alle mit einander identisch zu sein.

Diese Uebertragung und Verwechselung von Begriffen, die man höchst willkührlich und unerklärbar finden muß, wenn man von dem Charakter dieser Religionen und überhaupt dem Gottesbegriffe des Alterthums absehend, die ganz ungegründete Ansicht hat, die höchsten Gottheiten der Phönizier seien zwei glückbedeutende Sterne gewesen, wurde nicht wenig dadurch erleichtert, daß die mythische Ansicht von den Gottheiten, wornach sie nicht sowohl abstract als Kräfte, sondern als persönliche Wesen, und zwar in menschlichen Formen, gedacht wurden, in der phönizischen

Religion durchaus vorwaltete, ohne daß jedoch die ältere Ansicht von ihnen als bloßen Naturkräften völlig verwischt war. Selbst Philos Sanchoniathon muß es eingestehen, daß die Phönizier außer den sterblichen Menschen, d. h. den mythischen Göttern, die als Wohlthäter des Menschengeschlechts in Phönizien gelebt hatten, unsterbliche Naturgötter Sonne, Mond, die übrigen Planeten, die Elemente und andere Naturgegenstände verehrt hätten (p. 8.), und wenn er behauptet, daß die Namen der Gestirne und Elemente von seinen sterblichen Göttern entlehnt seien, so ist dies nur ein Beweis, daß ungeachtet der mythischen Auffassung doch die ursprüngliche Idee der Gottheiten noch fest gehalten wurde. Der erste Anfang zu diesem Anthropismus der Gottheiten zeigt sich schon in der Zerlegung des noch unbestimmten und unentwickelten Gottesbegriffs, der auf ein männliches und weibliches Individuum übertragen wurde. Diese geschlechtliche Unterscheidung wird dann weiter auf alle Kräfte und Erscheinungen in der Natur ausgedehnt, wofür die Sprache schon den Begriff des Männlichen und Weiblichen ausgeprägt hatte, und auch der androgyne Charakter wird dann wohl auf sie übertragen, da dieselben Naturkräfte, auf verschiedene Weise bald heftig und gewaltsam, bald schwach und milde sich äußernd, die Eigenschaften beider Geschlechter in sich vereinigen. Was Seneca (Natural. Quaest. III. 14.) in dieser Hinsicht von der Betrachtungsweise der Aegypter sagt, gilt hier auch von den Phöniziern. „Die Aegyptier," heißt es bei ihm, „haben vier Elemente angenommen, und aus jedem ein Paar gemacht, männlich und weiblich. Die Luft nahmen sie als männlich, sofern sie Wind ist, als weiblich, sofern sie neblicht und nicht in Thätigkeit ist. Männlich ist ihnen das Wasser als Meer, weiblich alles andere Wasser. Das Feuer nennen sie männlich, sofern es als Flamme brennt, weiblich, sofern es für das Gefühl unschädlich leuchtet. Das Stärkere von der Erde nannten sie männlich, wie Felsen und Steine; den Namen des Weiblichen gaben sie ihr, sofern sie sich zum Anbau eignet." Auch die Perser kannten diesen geschlechtlichen Unterschied der Elemente, der auf die Götter übertragen wurde, und verehrten die höchste

Gottheit als ignis masculus und foemina*), jene den Mithra, diese die Tanais, und beide in Aegypten in der Neith, in Phönizien in der Onka androgyn. Da so in der geschlechtlichen Unterscheidung der Gottheiten eine Veranlassung zu weiterer Anthropisirung gegeben war, so war einer Seits die vollständige Entwicklung und Ausbildung desselben bei den rohen Religionsbegriffen des Alterthums leicht, anderer Seits konnten diese mythischen Gestalten eine Reihe von Vorstellungen in sich aufnehmen, die gar nicht wesentlich mit ihrer primitiven Bedeutung als Kräften und Gegenständen der Natur in Zusammenhang zu stehen brauchten. Eine spätere Stufe in der Entwicklung des Anthropismus ist es schon, daß die Götter mit menschlichem Charakter, bald gut, bald bös, oder beides zugleich, je nachdem die Begriffe von wohlthätigen oder schädlichen Naturmächten zu Grunde lagen, und in menschlichen Formen gedacht wurden, die man theils aus ihrer Bedeutung entlehnte, z. B. galten Adonis (die Frühlingssonne), Esmun (der gestirnte Himmel) als Ideale jugendlicher Schönheit, Baal-Herakles als mannhafter Held, Saturn als Greis; theils von ihren Idolen übertrug, wo dann das immaginäre Wesen wohl die Thiergestalt annahm, wie die Schlangengötter Ophion, Taaut, Surmubel, Typhon. Endlich wurde diese Vorstellungsweise erst dadurch vollständig durchgeführt, daß man die Götter auf die Erde herabzog, wo sie menschliche Schicksale erlitten, zuletzt des Todes starben, und wo zur Wahrheit dessen die Euhemeristen überall ihre Grabstätten oder auch den Ort, wo sie gestorben waren, nachweisen konnten. Man hat ihre und insbesondere

---

*) Persae et Magi omnes, qui Persiae regionis incolunt fines, ignem praeferunt, et omnibus elementis putant debere praeponi. Hi itaque ignem (so ist wohl st. Jovem zu lesen) in duas dividunt potestates, naturam eius ad utriusque sexus transferentes et viri et foeminae simulacra ignis substantiam deputantes, et mulierem quidem triformi vultu constituant, monstrosis eam serpentibus illigantes . . . Virum vero abactorem boum colentes sacra eius ad ignis transferunt potestatem . . Hunc Mithram dicant. Jul. Firmicus de errore prof. relig. p. 7. Ouzel.

des philonischen Sanchoniathons Nachrichten wohl für Dichtungen ausgegeben, und die alten Creter schon, die nach der Weise Phöniziens die Gräber der Götter auf ihrer Insel zeigten, sprüchwörtlich als Lügner bezeichnet (Callimachus Hymn. in Jovem. v. 8.); und doch, so auffallend dieses selbst den Griechen war, deren Götter dem Menschen viel näher standen, als die der Orientalen, und so sonderbar und dem Charakter der phönizischen Religion widersprechend dieser unbeabsichtigte Euhemerismus erscheinen mag, ist Alles wahr und volksgemäß; nur ist im Voraus deutlich, daß hier meist Alles auf Mißverstand, und bei den Euhemeristen war er gewiß freiwillig, beruhen müsse.

Im Allgemeinen ist diese Herabziehung der Götter in den Kreis der Menschheit nichts weniger als ungewöhnlich. Sie werden an die Spitze der Genealogen und besonders der Könige und Fürsten gestellt, von denen in allmähliger Abstufung Halbgötter, Heroen und dann gewöhnliche Wesen unseres Geschlechts herstammen. Wie Wodan in allen altgermanischen Königshäusern das letzte Glied in der genealogischen Reihe bildet, ebenso Bel bei den Semiten: den Assyrern, Babyloniern, Phöniziern, Karthagern, Lydiern. Seine mit Mauern verwahrte Königsburg ward in Babel, in Phönizien oder auch im fernern Westen gezeigt (die Stelle s. w. u.), und die Chaldäer bewahrten sein Grabmal, welches Xerres zerstörte, und seinen in Oel einbalsamirten Leichnam. (Ctesias bei Photius p. 39. Aelian. V. H. XIII. 3.) Wo eine Gottheit vorzüglich verehrt wurde, da hatte sie auch in der Urzeit als König oder Königin regiert: Astarte in Byblus (Plutarch. de Is. 15.) oder in Damask (Justin. XXXVI. 2.), und als Dido in Carthago. Die Schutzgottheiten der Städte galten allgemein auch für die Erbauer derselben: Baal-Melkarth von Tyrus (Nonnus Dionys. XL. 369 ff.), von Gades (Etym. M. Γάδειρα), von Tarsus (Dio Chrysost. orat. T. II. p. 407), Saturn von Babel (Abydenus bei Euseb. praep. evang. IX. 41.), von Byblus (Steph. Byz. de urbibus s. v. Etym. M. Zonaras Βύβλος. Sanchon. p. 28.), Berythus (Zonaras Βηρύτιος Sanchon. p. 38). Und wo ein Fest der πυρά

dem Moloch oder der Melechet zu Ehren alljährlich gefeiert wurde, da, sagt die Mythe, hat sich der Gott selbst verbrannt: der tyrische Herakles endete in Gades (**Arnobius adv. Gentes lib. I. p. 25.**), wo seine Gebeine aufbewahrt wurden (**Mela III. 6.**), wie an allen Molochsheiligthümern (s. w. u.), oder in Tyrus, wo sein Grab gezeigt wurde (**Clemens Rom. recognit. X. 24.**), ähnlich wie die λείψανα des Pontus in Berythus (**Sanchon. p. 38.**), und auch die Astarte hatte ein Grabmal in Damaskus (**Justin. XXXVI. 2.**) und wieder in Karthago (**Silius I. 80.**), wo sie als Dido sich selbst verbrannt hatte. An andern Heiligthümern, wo man die Trauerfeier um Adonis oder Memnon, phönizisch Serach genannt, beging, und Leichenfeste zu Ehren der todtgeglaubten Götter veranstaltete, wurde auch der Mythos lokal und galt im gemeinen Glauben für wirkliche Geschichte. Am Libanon, in der Gegend von Byblus, war Adonis vom Zahn des wilden Ebers getödtet, sein Blut färbte noch alljährlich zur selben Zeit das Wasser des nach ihm genannten Flusses (**Lucian. de Syria Dea 6.**), und man wies die Stelle, wo des entmannten Uranos Blut mit dem Wasser der Quellen und Bäche sich gemischt hatte. (**Sanchon. p. 34.**) An einem andern Orte in Cypern hatte die Göttin ihren Liebling wieder gefunden, und hier die Todtenklage um ihn angestellt; in Paphos erhielt sie die Reste des Memnon von den Phöniziern, und bestattete sie in Paltos in Phönizien. In Byblus war Adonis-Osiris begraben (**Lucian. l. c. 7.**), aber auch in Amathus glaubte man sein Grabmal zu besitzen (**Steph. Byz. 5. Ἀμαθοῦς**), und im See bei Askalon hatte sich die Göttin Derketo ertränkt (**Diodor. II. 4.**). Ferne wanderten die Götter in der Urzeit auf Erden umher, wie die Astarte (**Sanchon. p. 34.**) oder die Atergatis mit ihrem Liebling Combab, die Cybele mit Marsyas, und die Mythe ist ohne Zweifel von den Wanderungen der, schon im A. T. vorkommenden, umherziehenden Cybeben entstanden. Oder das Reich des Saturn mit seiner Feuerburg im siebenten Himmel wird auf die Erde verlegt; der Sonnenheld stellt die Wanderungen auf Erden an, die er am Himmel alljährlich wiederholt, von Osten nach Westen, wahrscheinlich die Carawanenstraße haltend, welche von Syrien her

durch Gilead nach Aegypten führt, die wohl deßwegen der Molochsweg, die Königsstraße, דרך המלך, (Num. 20, 17, 21, 22.) heißt, wie auch der Sonnengott Memnon die persischen Heerstraßen, Memnonsstraßen genannt (Diod. II. 22. Pausan. X. 31. 2.), von Susa aus hielt, wie die deutsche Mythe einen Irings Weg am Himmel und auf Erden, die angelsächsische eine doppelte Vaetlingastraet kennt, und der Weg nach Rom und S. Jakob zugleich an das Firmament gestellt war. (Grimms deutsche Mythologie S. 316). In Libyen geräth er auf seinem weitern Zuge mit Antaeus zusammen, und stirbt endlich da, wo die Sonne untergeht, in Gades, wo seine Gebeine aufbewahrt wurden (vergl. außer den citirten Stellen noch Salust. B. I. 18: in Hispania Hercules, sicut Afri putant, interiit; nach Arnobius I. p. 25. war es der tyrische Herkules). Andere Beispiele liefert Philos Sanchoniathon, die hiernach zu beurtheilen sind.

Nach einem andern Mythenkreise haben die phönizischen Götter in der ersten Zeit des Menschengeschlechts sich den Sterblichen in menschlicher Gestalt offenbart, sie Künste, Wissenschaften gelehrt, und ihnen Anweisung zur Verehrung der Gottheit mitgetheilt. Wir erinnern an die heiligen Bücher und an die Mythen, die sich an ihre Entstehnng knüpfen, an die Erfindungen, welche Philo als Veranlassung zur Apotheose geltend macht, woraus man abnehmen mag, daß die phönizische Ansicht hier ganz der der ägyptischen gleich steht (vgl. Diodor I. 13. 14. 15. 16. 17. 18.). Nach der tyrischen Mythe hat Herakles Astrochiton zuerst Anweisung gegeben, ein Schiff zu bauen (Nonnus Dionys. XL. 343. ff.), den Purpur zu bereiten (Malala. p. 32 u. a. St.), Bachus sie zuerst belehrt den Traubensaft zu keltern (Achilles Tatius Erot. II. 2.); Kadmus oder Merkur hat in Phönizien die Schrift erfundeu, oder sie nach Griechenland überbracht, wie der phönizische Herakles sie in Italien gelehrt hat u. dgl.

Aus allem diesem ergibt sich zur Genüge, daß die Ansicht von den Göttern, welche Creuzer Anthropismus nennt, in der phönizischen Religion vollständig ausgebildet und dem philonischen Sanchoniathon hierin vielfach vorgearbeitet war. Für den ursprünglichen Charakter und die ältere Auffassung der Götter

als Naturkräfte mußte diese Ansicht, die je mehr der Mythenkreis unter dem Einfluß fremder Religionen sich ausdehnte, immer vorherrschender wurde, nur höchst nachtheilig sein. Da die Mythen im gewöhnlichen Glauben für historische Ereignisse galten, so konnte die Folge nur sein, daß die Götter allmählich als bloß menschlich-persönliche Wesen gedacht und sie von ihren ursprünglichen Substraten getrennt wurden, wo dann wohl zwei verschiedene Wesen entstanden, überhaupt der Grundcharakter der phönizischen Religion immer mehr verwischt wurde, und ein vollendeter Antropismus dafür an die Stelle trat, wie es denn auch seit der Hellenisirung Phöniziens kaum anders erwartet werden kann. Daß durch das Mythenwesen Götter vermenschlicht wurden, ist gar nichts seltenes: ist ja der tyrische Melkarth. bei Lucian, ein tyrischer Halbgott und die syrische Göttin gar zur Königin Sratonice, Saturn zu einem Höfling, Combab, und die ganze alte Mythe zu einer modernen Liebesgeschichte geworden! (De Syria Dea 3. 17.) Der gleiche Fall ist mit andern, freilich unter Vermittlung fremder Schriftsteller nur bekannten mythischen Wesen: Dido oder Elissa, der Göttin von Carthago, Sardanapal und Ninus, dem assyrischen Sandan, Semiramis und der ihr entsprechenden lydischen Omphale. Bei so vielem Stoff zum Euhemerismus mag Philos Sanchoniathon manche Vorgänger gefunden haben, und es scheint fast, als wenn diese Behandlungsweise der Götterlehre in Phönizien zuerst entstanden sey, wenigstens deutet die witzige Travestie der Cadmusmythe, die Euhemerus in Zidon erfuhr, darauf hin, daß der Philosoph aus der Schule Aristipps hier schon früher Geistesverwandte hatte, und die Theologie der Stoiker, die aus Phönizien stammt, und hier die angesehensten Anhänger fand, war dem alten Götterwesen am meisten abhold und dieser neuen Richtung vorzüglich zugethan. Manche, in Euhemerus Weise, gehaltene Mythendeutungen scheinen aus Phönizien herzustammen, von denen ich nur zwei anführe, die als Muster dieser Gattung gelten können. Der kretische Stier, welcher die Europa aus Tyrus raubte, wäre ein König Namens Taurus gewesen (Palaephatus de incredibil. c. 16. Malala. p. 31.), oder sein Schiff mit dem Abzeichen eines Stiers versehen und es darnach

genannt (Syncellus p. 306.); so wird auch das Seeungeheuer, welches die Andromeda raubte, gedeutet: es war ein Schiff, welches κῆτος hieß! (Conon bei Photius p. 136.)

Es ist im bisherigen erst die Hauptseite in dem Charakter der phönizischen Götter gezeigt, wonach sie personifizirte Naturkräfte waren, die allmählich zu menschlich gedachten Wesen wurden, bis zuletzt der Euhemerismus sie zu bloßen Menschen machte. Die phönizische Religion war aber Naturreligion mit vorwiegendem siderischen Elemente, und ihre Götter, die sonst im Grün der Bäume, in der Schönheit und Anmuth der Pflanzen, in den mannichfachen Regungen des Thierlebens, im fressenden Feuer, im Rauschen der Flüsse und Quellen, in den Bergen des Landes, im glühenden, giftigen Samum, kurz überall da, wo sich in der Natur Leben oder Tod offenbart, sichtbar erschienen und wirksam gedacht wurden, hatten besonders ihre Idole (d. h. Bilder und Träger der Gottheit zugleich) an den Lichtern des Himmels. Bei der Idolisirung der Gestirne kann eine dreifache Ansicht vorwalten, die man freilich so genau nicht scheiden, aber auch nicht mit einander verwechseln darf, um nicht, worauf unsere Unterscheidung hingeht, den oberasiatischen, den phönizisch-syrischen und den chaldäisch-babylonischen Gesichtspunkt zu confundiren, wie es gemeinlich zu geschehen pflegt. Die edelste Art des Gestirndienstes ist der Magismus, oder, um statt dieses oft gemißbrauchten Namens einen bestimmtern zu wählen, die Lichtreligion des assyrisch-persischen Magierthums. Die Gestirne werden verehrt um ihrer wunderbaren Pracht und Anmuth willen, in der sie an dem reinen, fast immer unbewölkten Himmel Oberasiens strahlen. Es ist dies reiner Gestirndienst, der kein Bild der Gottheit duldet, als nur das in den Pyretheen aufbewahrte heilige Feuer, und wo man unter freiem Himmel oder auf den Dächern durch Contemplation die Gestirne verehrte. Auf rührende Weise schildert von diesem Gesichtspunkte aus Hiob den hinreißenden Eindruck, den der Glanz der Sonne und das freundliche Licht des Mondes selbst auf den frommen, gläubigen Hebräer machte:

Sah ich zum Sonnenlichte, weil es glänzet,
Wohl zum Monde, der so herrlich wallet,

Und wär' mein Herz im Stillen hingerissen,
Daß ich den Handkuß ihnen zugeworfen?
Auch das wäre strafwürdige Schuld,
Denn ich hätte Gott verläugnet in der Höhe. (31. 26. 27.)

Aber nicht immer war man zu solcher Resignation stark genug, und darum mahnt das Deuteronomium von dem verführerischen Himmelsheere nicht sich bethören zu lassen. (4, 19.) Der schwärmerische Julian läßt sich (in der orat. in Solem. p. 90.) also aus. „Von Kindheit an erfüllte mich eine wunderbare Liebe zu den Strahlen dieser Gottheit, und wenn ich schon als Knabe zu ihrem ätherischen Lichte meinen Blick richtete, war ich ganz außer mir. Ich hätte nicht nur bei Tage unverwandt darauf hinschauen mögen, sondern auch des Nachts, wenn ich bei reinem, wolkenlosem Himmel im Freien mich befand, vergaß ich alles Andere um mich her, und war in die Schönheiten des Himmels versunken, so daß ich weder vernahm, wenn Einer mir etwas sagte, noch wußte, was ich selbst that; ich schien nur ganz mit ihnen beschäftigt zu sein, und es hätte wohl Einer mich als unbärtigen Knaben schon für einen Sternseher halten können." Von diesem Gesichtspunkte aus erklärten sich auch die alten Naturphilosophen bei den Aegyptern und Phöniziern die Entstehung des Gestirndienstes (Diodor I. 11. Sanchon. p. 14.) und auch die Kirchenväter meinten, die Schönheit und Pracht der Gestirne sei die erste Veranlassung zur Vergötterung derselben gewesen. (Origenes contra Celsum. lib. I. p. 33. 70. lib. V. p. 242. Eusebius praep. evang. lib. I. p. 33. 70. lib. VII. p. 299. Augustin. de civ. Dei. VII. 15.) Freilich ist es ungedenkbar, daß diese Ansicht von den Gestirnen in einer Religion, welche sie für göttliche Wesen hielt, ausgeschlossen sei, es ist aber auch nicht weniger gewiß, daß sie in der phönizischen nicht vorherrschte. Wir haben oben gezeigt, daß ein derartiger Gestirndienst erst in der assyrischen Periode in Vorderasien zum Vorschein kömmt, und es ergibt sich aus dem, was über den Anthropismus der phönizischen Götter gesagt ist, daß neben diesem kein reiner Gestirndienst bestehen konnte. Indeß ist es sehr möglich und wahrscheinlich, daß seit der assyrischen und persischen Zeit die phöni-

zischen Gottheiten den Lichtwesen der oberasiatischen Religonen näher kamen; nur haben sie nicht den Charakter derselben so angenommen wie die babylonischen, wo Bel schon frühzeitig Mithra geworden war. Dieser letztere wurde als assyrischer Sonnengott neben Baal in Jerusalem verehrt II. Kön. 23, 5., und gleichfalls werden im Tractate des Hannibal mit Philipp von Macedonien neben Heracles und der karthagischen Göttinn, Sonne und Mond zu Bundeszeugen angerufen. (Polybius. VII. 9. 1. 2. 3.)

Die zweite Ansicht, die wir als die des syrophönizischen Gestirndienstes bezeichnen, betrachtet die Gestirne als die Urheber alles Werdens und Vergehens in der Natur. Sie geht von der Erfahrung aus, daß die Sonne Licht und Wärme, und dadurch Leben und Wachsthum in die Natur ausströmt, und denkt sich deswegen das physische Lebensprincip vorzüglich der Sonne inhärent: die Sonne wird Idol, Bild und Träger der männlichen Naturkraft, besonders als Adonis der weiblichen Naturgöttinn zugesellt, die dann vorwiegend eine tellurische Bedeutung anspricht, und die Erde als das empfangende und gebährende Princip zu fassen ist. Dann aber wird der Sonne, dem größern Lichte, das kleinere, der Mond, als weibliches Wesen beigesellt; jene gilt, nach einer oben entwickelten Ansicht, als das stärkere und kräftigere, für männlich, dieser als das mildere und schwächere wird weiblich gedacht; die weibliche Göttinn ist Astarte, zunächst zwar Mondgöttinn, aber vielfach wieder die universelle Bedeutung der Naturgöttinn sich aneignend. Ich bleibe hier, um Wiederholung zu vermeiden, bei einer nähern Charakteristik der solarischen Elemente in der phönizischen Religion, in sofern sie unter diesen zweiten Gesichtspunkt fallen, stehen. Wie sehr ein solarisches Element das ganze Göttersystem durchdringt, spricht sich in der Stellung der übrigen Gottheiten zum Sonnengott aus. Erstens nämlich werden die einzelnen Kräfte, welche von der Sonne ausgehen, als Götterwesen gedacht, und zwar zuerst die wohlthätig wirkenden. Jao (יָהוּ, יָהוָה der Lebendigmacher) ist die von der Sonne ausgehende, dem Monde mitgetheilte allbelebende Kraft in der Natur, die in zweifacher Weise, als die physische Zeugungskraft, als Adonis (Macrobius Saturn. I. 18.), aber auch das intellectuelle Licht-

und Lebensprincip, wenigstens in der Chaldäerlehre galt. (J. Lydus de mens. IV. 38. p. 74. Cedrenus Tom. I. p. 296.) Von der Sonne strömt ferner die den Körper erhaltende Lebensluft aus, und diese ist personifizirt in Aesculap oder Esmun (Pausan. VII. 23. 6.). Auch ihre Athene oder Onka, עֻנְקָה, die Sonnenerleuchtete, geht vom Vater Baal aus; sie ist der Mond, in sofern er von der Sonne erleuchtet, sein Licht weiter verbreitet (Nonnus Dionys. XL. 375. ff., Iulian orat. IV. 149.). Dann sind aber auch die schadhaften Elemente in der Natur Ausflüsse aus der Sonne, personifizirt in dem vielumfassenden Begriff des Typhon. (Mart., Capella. l. II. p. 54. Plutarch de Is. 41.) Zweitens constituiren die abwechselnden Erscheinungen der Sonne in den verschiedenen Zeiten des Tages und Jahres die Begriffe einzelner Gottheiten, und es entsprechen dann aller Wahrscheinlichkeit nach die Morgen-, Mittags- und Abendsonne der Frühlings-, Sommer- und Wintersonne, die wieder alle drei in dem Hauptbegriffe der Gottheit; als einer zeugenden, zerstörenden und erhaltenden Kraft sich auflösen. Die Sonne am Morgen ist Serach oder Memnon, in weiterer Bedeutung Adonis, die Frühlingssonne; im Sommer, und wahrscheinlich am Mittag ebenfalls, ist sie Baal-Chamman (בעל חמן von חמה חם, Mittag und Sommer), der zugleich dem πυρόεις Mars entspricht, und so ist die Wintersonne, verwandt mit Sarapis, wohl auch die untergehende Abendsonne, wenigstens ordnet sie sich in der ersten Bedeutung wieder dem Begriff des Saturn als Wintergottheit unter. Drittens zeigt sich der vorwiegende solarische Charakter der phönizischen Religion in der Stellung der übrigen planetarischen Gottheiten zum Sonnenbaal. Die andern Planeten, welche, die Sonne umkreisend, wie um den König des Himmels den Reigen führen (Iulian. orat. p. 135.), empfangen von ihm mit dem Lichte auch ihre Kräfte, und wie ihr Licht nur ein Wiederstrahl des Sonnenlichtes ist, so sind auch ihre Kräfte nur Ausflüsse aus der physischen und geistigen Lebensfülle des Sonnengottes, der sie in die sieben Himmelssphären ausströmt, wo sie zuletzt vom Monde aufgefangen werden, der sie der Erde zutheilt (l. c. p. 149. sqq.). An ihr participirt aber vorzüglich der Planet Ve-

nus, weil er der Sonne am nächsten ist, der Erde die Fruchtbarkeit und animalische Lebenskraft den Geschöpfen mittheilt, und Julian, aus dem ich diese Ideenreihe entnehme, und der dafür die phönizische Theologie als Quelle bezeichnet, setzt hinzu, daß die Phönizier den Aziz (עזיז der Gewaltige) oder Mars, und Monimus (מעונן, μάντις) oder Mercur darum auch in Edessa als πάρεδροι verehrten, weil sie ihre von der Sonne empfangenen wohlthätigen Kräfte der Erde mittheilten. (l. c. p. 150. vgl. Macrob. Saturn. I. 21.)

Die dritte Ansicht fließt aus der Betrachtung der Unwandelbarkeit der Gestirne im Gegensatze zu der Vergänglichkeit alles Irrdischen. Während Alles auf Erden dem steten Kreislauf des Werdens und Vergehens unterworfen ist, wandeln ewig gleich die Gestirne dieselbe Bahn, ordnen durch ihren regelmäßigen Auf- und Niedergang die Zeit nach Tagen, Monaten, Jahren, und hierdurch die daran sich knüpfenden Vorgänge in der Natur, so wie die Geschäfte des bürgerlichen Lebens, des Ackerbaus, der Viehzucht und der Schifffahrt. Von diesem Gesichtspunkte aus gelten sie erstens für die Urheber alles Werdens und Vergehens, zweitens als Ordner und Leiter der sublunarischen Dinge. Die erstere Ansicht spricht sich in dem Namen und dem Charakter der planetarischen Kabiren כַּבִּירִים, die Mächtigen, die Gewaltigen aus; die zweite ist vorzüglich ausgebildet in den Schulen der babylonischen Chaldäer, von wo sie, in künstlichen Astrologismus und Nativitätsstellerei ausgeartet, insbesondere nach Aegypten wanderte, aber in Phönizien gewiß nie einen so bedeutenden Einfluß erlangt hat. Es ist aber nach dieser Betrachtungsweise der planetarischen Mächte höchster Gott der alte Bel (Belitan), der Κοσμοκράτωρ, Saturn, der die Welt nach dem personifizirten Gesetz der Nothwendigkeit, der Thuro, Doto (d. i. lex) oder Chusartis (d. i. Harmonia) regiert, und durch seine Weisheit, die ihm personifizirt als Onka, Taaut, Surmubel oder Agathodämon zur Seite steht, sie gründet und erhält. Gewöhnlich wird aber die Idee von ihm auf ein Wesen übertragen das, ihm in allem gleich gedacht, sein Verhältniß zur Welt vermittelt und mythisch als ein Kämpfer gegen die der Weltordnung widerstrebenden Elemente (der Idee des Typhon) er-

scheint. Dies ist Herakles, phönizisch Archal, (Ar obsiegt) Jarubbaal (Baal siegt), Israel (Gotteskämpfer) unter dieser Beziehung genannt. Es werde hier nur beiläufig bemerkt, daß nach einer spätern, obwohl sehr alten, Ausbildung der phönizischen Religion der Stammgott der Semiten Bel eine solarische Bedeutung angenommen hat, weswegen auch sein Stellvertreter Herakles namentlich in Tyrus ein Sonnenwesen geworden ist. Die Ideen beider aber zerfallen in zwei differente Begriffe gut und bös, und darnach wohlthätig oder verderblich wirkend. Die übrigen planetarischen Mächte theilen sich in diesen allgemeinen Charakter der Gottheit, die jetzt schaffend und belebend, dann zerstörend und vernichtend in der Natur waltet. *Φοίνικας καὶ Αἰγυπτίους πρώτους ἁπάντων κατέχει λόγος, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας θεοὺς, ἀποφῆναι μόνους τε εἶναι τῆς τῶν ὅλων γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς αἰτίους.* Eusebius praep. evang. lib. I. p. 27. vgl. p. 26. 33. Weiter entwickelt und bis ins Kleinlichste ausgebildet, ist dieses planetarische System in der Astrologie der Chaldäer und in dem jüngern morgenländischen Zabäismus, die jedoch beide in einzelnen Punkten die Ansichten der Volksreligion verlassen, und namentlich darin von dieser abweichen, daß sie den Bel als Saturn einseitig nur als böses Princip fassen, was durchaus den gewöhnlichen Religionsansichten der Phönizier, der Babylonier, der alten Araber und selbst der Aegypter widerspricht. Wir werden den Beweis an seinem Orte geben, und wollen hier nur noch die Grundzüge der chaldäischen Lehre von den Planeten vorlegen, von der sich, wenigstens in späterer Zeit, ein Einfluß auf die Phönizische Religion voraussetzen läßt. Die Chaldäer theilen die sieben Planeten in drei Klassen: zwei von ihnen sind gute, zwei böse Mächte; die drei andern aber zweideutige und nehmen abwechselnd den Charakter der erstern an. Darin setzt Plutarch das Wesen ihrer Lehre: *Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανητῶν τοὺς θεοὺς γενέσθαι, οὓς καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθουργοὺς, δύο δὲ κακοποιοὺς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς.* de Iside. cap. 48. Als gute Gestirne galten ihnen Jupiter und Venus, das große und das kleine Glück bei den zabäischen Arabern,

denen Saturn, genannt das große, und Mars das kleine Unglück, als böse entgegen standen; mittlere waren Sol, Luna und Mercurius, letzterer ein dienendes Wesen, inferis gratus et imis. Die Begriffe von allen gehen aber vielfach ineinander, und constituiren dann die Ideen neuer Gottheiten, so daß das ganze System höchst komplicirt wird. Den Mittelpunkt desselben bildet die Sonne, die mit jeder Stunde, mit jedem Tage und Monate einen verschiedenen Charakter annimmt (vgl. Jamblichus de myst. I. 17.), je nachdem sie unter dem Einflusse dieses oder jenes Planeten stand, deren jeder seine bestimmte Stunde, Tag und Monat, und sein Zeichen im Zodiakus hatte. Welchem Planeten aber die erste Stunde des Tages von Mitternacht an zugetheilt war, dem war auch der ganze Tag geweiht, und so entstand die Vertheilung der Wochentage an die sieben Planeten, die, so alt sie ist, doch gewiß auf diese astrologische Ansicht zurückgeht (vgl. Schlegels Vorrede zu Prichards Darstellung der ägyptischen Religion. S. XXX.). Die erste Stunde wurde dem Saturn angewiesen, die zweite dem Jupiter und so weiter nach ihrem Abstande von der Erde im sogenannten ptolemäischen System, bis man sämmtliche Tagesstunden in dieser Weise vertheilt hatte, und dann wieder von vorn anfing, wo dann die erste Stunde des folgenden Tages, und damit der ganze Tag der Sonne, die erste des dritten dem Monde u. s. w. zufiel. (Vgl. die bekannte Stelle des Dio Cassius XXXVII. 19. und Herod. II. 82.) Gleichfalls wurden die Zeichen des Zodiakus und mit ihnen die zwölf Monde des Jahres an die sieben Planeten vertheilt, von denen die fünf kleinern jeder zwei, Sonne und Mond ein Zeichen bekam, welches deren Haus, מזל, hieß. Sonne und Mond wurden Häuser gegeben, wenn jene am höchsten stand, und so wohnte der Mond im Zeichen des Krebses, die Sonne in dem des Löwen. Beiden waren die übrigen, an die fünf andern Wandelsterne vertheilten Häuser untergegeben: die fünf vom Krebse an rückwärts gezählten machten den lunarischen Theil des Zodiakus aus, die fünf, welche auf den Löwen folgten, den solarischen; bei der Vertheilung aber war auf den Abstand der Sonne gesehn. (Vgl. Porphyrius de antro Nymph. c. 22. p. 20.) So wurden aus

den sieben Planeten deren zwölf, von denen sechs solarische und ebensoviele lunarische sind, beide Reihen aber einander sich also im Zodiakus entsprechen.

Die Häuser der Planeten im Thierkreise,

solarische,	lunarische.
1. ☉ im Löwen.	12. ☽ im Krebs.
2. ☿ in der Jungfrau.	11. ☿ in den Zwillingen.
3. ♀ in der Wage.	10. ♀ im Stier.
4. ♂ im Skorpion.	9. ♂ im Widder.
5. ♃ im Schütz.	8. ♃ in den Fischen.
6. ♄ im Steinbock.	7. ♄ im Wassermann..

Dies sind die zwölf *κύριοι τῶν θεῶν* bei Diodor, deren jedem ein Monat und ein Zeichen im Thierkreise geweiht war (II. 30.); Herren der Götter heißen sie mit Recht, da nach astrologischer Lehre die Sonne und die übrigen Planeten, in welchem Haus sie sich befinden, sie auch den Charakter desselben annehmen (Proclus in Timaeum. I. p. 33.). Julian nennt sie *θεῶν δυνάμεις*. orat. in Solem. p. 148., Iamblichus *ζωδιοκράτορες*. de myster. II. 9. In der assyrischen Periode opferten die Juden der Sonne, dem Monde, den מזלות, den Planeten-Häusern und dem ganzen Heere des Himmels, II. Kön. 23, 5., wonach also nicht sowohl die fünf Planeten, sondern sie in Conjunction mit dem Thierkreise verehrt wurden; denn sonst ist auch die Nichterwähnung der Planeten hier unerklärlich. Gleichzeitig werden sie im Hiob 38, 32. erwähnt, und wir finden sie, wie oben gezeigt wurde, erst von nun an, seit Necepso und Psammetich, in Aegypten. Sichere Spuren, daß sie auch in Phönizien verehrt wurden, lassen sich schwerlich nachweisen; desto häufiger sind sie in Syrien, besonders der Widder auf antiochenischen Münzen, mit umgewandten Kopf auf einen Stern, den Mars, dem der Widder im Zodiakus angehört, oder auch zugleich auf den daneben befindlichen Mond hinsehend, wohl darum, weil Mars im Zeichen des Widders zur lunarischen Reihe gehört. (Eckhel Numi Antioch. p. 13. 18. 23. 25. sqq.) Daß er in Syrien verehrt wurde, sagt auch Manilius Astron. IV. 747. Illum etiam venerata colit vicina Pro-

pontis, et Syriae gentes, et laxo Persis amictu. Sonst haben syrische Münzen aus Augustus Zeit den Steinbock als Zeichen; der Skorpion und Steinbock kömmt auf komagenischen, die Wage auf palmyrenischen und auf Münzen von Zeugma, der Schütz auf denen von Rhesa und Singara vor (vgl. Eckhel l. c. und dessen Doctr. Num. vet. Tom. III. p. 285.). Auch die Fische der syrischen Göttinn werden wohl mit dem gleichen Zeichen im Thierkreise kombinirt (Eratosth. Catasterism. c. 38. Ampelius lib. mem. 2.); ob mit Recht, läßt sich aber bezweifeln. Nach babylonischer Mythe haben zehn von diesen Göttern in der vorfluthigen Periode von 120 Saren oder 432,000 Jahren regiert, denen Bel und Beltis als die Urahnen schon vorhergegangen waren. Es sind die alten Könige: Alorus, Alaparus, Almelon, Ammenon, Amegalarus, Daon, Aedorachus, Amempsinus, Otiartes, Xisuthrus, deren jeder mit Einschluß von Bel und Beltis 36,000 Jahre oder zehn Saren regieren sollten; weil aber die Regierungszeit dieser letztern mit der kosmogonischen Periode zusammenfällt, so mußte eine andere Vertheilung des großen Jahres Statt finden; und so vieles hier auch im Einzelnen dunkel bleibt, so ist doch klar, daß Xisuthrus, welcher mit seinem Weibe, seiner Tochter und seinem Steuermanne (jeder der zwölf in Schiffen fahrenden Götter des Thierkreises hatte auch in Aegypten seinen Steuermann) nach der Fluth unter die Götter aufgenommen wurde (Berosus p. 57.), der Wassermann Deucalion ist, den ohne Zweifel aus Veranlassung der Mythe von Xisuthrus die Griechen in den Thierkreis gestellt haben (Ampelius lib. mem. 2.). Auch ist es unbedenklich, daß, da sonst das Jahr mit dem Widder und Stier eröffnet wird, die Namen der Könige Al-or-us, aries lucis, איל אור, und Alap-ar-us, taurus ignis, אלף ארי zu deuten sind. Es genüge aber, auf die Bedeutsamkeit dieser Dodekarchen im babylonischen Religionssystem, die sich gleichfalls in der von den Chaldäern herrührenden Eintheilung des Tages und der Nacht in zwölf Stunden (Herod. II. 109. Lydus de Mens. II. 1. p. 13.) ausspricht, und deren Alter die Weihung des Monats Adar oder Martius als מדל des gleichnamigen Gottes, des Aprils als des Monats und des Hauses der Venus, der Win-

termonate Dezember und Januar, als Häuser des Saturn voraussetzt, hier nur im Allgemeinen aufmerksam gemacht zu haben, um daran die Frage zu knüpfen, ob die Phönizier auch die Zwölftheiligkeit des Baal, je nachdem er in dem Hause dieses oder jenes Planeten war, wie die Babylonier und Aegypter gekannt haben. Allerdings kommen ganz ähnliche Fälle vor, wo die Begriffe der Götter in einander fließen und solarische Planeten zu entstehen scheinen. Wie die Babylonier **Nabo-pal-asar**, **Nabu-chodon-osor Nabu-u-asar** die ☉ in den Häusern des ♃; **Nergal-sar-azar**, **Merodach-Bal-adam**, **Camos-Belos** die ☉ in den Zeichen des ♂; **Chin-zerus**, **Chyn-el-adan** die ☉ in den Zeichen des ♄ benannten, so finden sich auch mit Baal componirte Planetennamen ein **Sol-Mars** in **Baal-Moloch**, **Malach-Bel**, **Baal-Chamman**, **Baal-Makar**; **Sol-Saturnus** in **Baal-Chon**, **Baal-Ethan**; **Sol-Jupiter** in **Baal-Gad**, **Baal-Hammon**, **Baal-zedek**, und überhaupt participirt Baal an dem Charakter aller andern Gottheiten und diese nehmen zu Zeiten wieder den seinigen an. Darum kann aber auch die Frage nach unsern Quellen gar nicht mit Gewißheit entschieden werden, und obschon es kaum zweifelhaft ist, daß Phöniziens Götter in dieser Hinsicht wohl gerade so wie die babylonischen und ägyptischen gefaßt wurden, so wird es doch das Gerathenste sein, die Doppelnatur derartiger phönizischer Götter auf die zu Anfang dieser Abhandlung angeführten Gründe zurückzuführen: 1, daß die meisten Naturgottheiten, weil sie bald als einzelne Theile der großen Naturkraft, der männlichen oder weiblichen, bald als diese selbst gefaßt wurden, keinen so bestimmten und abgegränzten Charakter haben; 2, daß die Humanisirung der Götter zumal in späterer Zeit es gestattete, mehre Ideen auf sie zu übertragen, die in keinem nothwendigen Zusammenhang mit ihrem Grundbegriff zu stehen brauchten. Sonst sehe man über die Chaldäerlehre Gesenius Abhandlung über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer, Beilage II. zum II. B. des Commentars zum Jesaja S. 327, wo aber die Lehre von den מזלות, die wir als die Hauptsache hervorgehoben haben, nicht gewürdigt ist, was auch gar nicht möglich war, da Gesenius den Bel ohne allen Grund für den Pla-

neten Jupiter hält S. 334. Leo nimmt diesen Irrthum an, sucht ihn aber dem Charakter des astrologischen Systems anzupassen, indem er Bel für den solarischen Jupiter ausgiebt. Lehrbuch der Universalgeschichte I. B. S. 106. Das Wesen der chaldäischen Lehre hat am tiefsten und gründlichsten Görres in seiner Mythengeschichte dargestellt. Th. I. S. 272. ff.; der betreffende Abschnitt bildet einen der besten Theile des Buchs.

Uebrigens ist von selbst klar, daß der Astrologismus, wie ihn Seyffart für Aegypten geltend macht, Gesenius für das Wesen der orientalischen Religion hält, und Leo nach beiden die Geschichte mit den „astrologischen Weltreichen" eröffnet, kein primitives Element in irgend einer Religion bilden konnte. Das System ist dafür viel zu gekünstelt und willkührlich, konnte nur allmählig nach vielfachen Beobachtungen über die Zeit des Auf- und Untergangs der Gestirne und ihrer Constellationen sich ausbilden, und bei einer Priesterkaste sich halten, die sich mit Astronomie beschäftigte. Daß die Idee der Gottheit sich an zweien glückbedeutenden Planeten Jupiter und Venus, welche nach Gesenius die Hauptgötter der Phönizier und überhaupt aller Semiten waren, ich will nicht sagen sich entwikkeln, sondern nur an sie zuerst sich knüpfen konnte, ist völlig ungedenkbar; und man hat bei Aufstellung dieser Theorie auch augenscheinlich gar nicht daran gedacht, dieses begreiflich zu machen, sondern stillschweigend vorausgesetzt, daß die Vorstellung von einem höchsten Wesen sich mit irgend einem beliebigen Dinge verbinden könne. Man verkennt aber bei dieser Stellung der Planeten Jupiter und Venus nicht nur das Wesen der Religion und des Gottesbegriffes im Alterthume überhaupt und namentlich bei den Phöniziern, deren höchste Gottheiten keine bloßen Sterne, am allerwenigsten Glücksterne waren, sondern faßt auch selbst das planetarische Religionssystem und die Astrologie des Alterthums einseitig auf. Denn hier ist selbst bei den Chaldäern höchster Grundsatz: Sonne und Mond, denen alle Gestirne untergeordnet werden, sind die ersten Gottheiten; und alle Kräfte der Planeten, des Zodiakus und des ganzen himmlischen Heeres gehen von der Sonne aus; von den Planeten aber nehmen einige die guten (Jupiter und Venus), andere die bösen Einflüsse

auf (Saturn und Mars), oder (nach anderer Ansicht) überwältigen die ihnen inwohnenden verderblichen Kräfte die wohlthätigen, welche sie von der Sonne empfangen, und es verbreiten sich die einen oder andern weiter, besonders über die Häuser der Planeten im Zodiakus, wodurch sie auf die Sonne zurückwirken. (Vgl. Plinius H. N. II. 4. sqq. Augustin. de civ. Dei. IV. 11. Iamblichus de myst. I. 17. VII. 3. Iulian orat. IV. p. 146. Proclus in Timaeum lib. I. p. 33. u. a.) Darum ist auch an wirklichen Gründen bei dieser nur Gesenius eigenthümlichen Ansicht von den Religionsideen der Semiten gar nicht zu denken; wenigstens ist Jedem einleuchtend, daß die Namen der Planeten Jupiter und Venus bei den zabäischen Arabern, das große und kleine Glück, des Saturn und Mars, das große und kleine Unglück, und ebenso die Benennungen Jupiter (nicht Planet), wie der babylonische Bel, und Venus, wie die semitische Naturgöttinn bei griechischen und römischen Schriftstellern genannt werden, falsch gedeutet und mißverstanden sind.

Hiermit ist der Zweck dieser Abhandlung erreicht, welcher war, das Wesen der phönizischen Religion im Allgemeinen zu bezeichnen. Wenn sie von Alters her uns als Vergötterung der Natur, ihrer Kräfte und Gesetze erscheint, so sind wir doch weit entfernt, sie, und damit alle Religionen des Semitismus, für Naturreligion von Haus aus zu erklären. Dies war die phönizische ebensowenig ursprünglich wie die hebräische. Wir werden an seinem Orte den Spuren nachgehen, die sich namentlich in dem Entwicklungsgange der Ideen vom Baal oder El bedeutsam hervordrängen, und es wird sich zeigen, daß der Gott des monotheistischen Hebraismus der höchste Gott auch aller übrigen Stämme der Semiten war und blieb, daß jedoch der Naturdienst die reinere Gottesidee einer ältern Religionsstufe allmählich verdunkelt, aber nie auch in der phönizischen Religion völlig vertilgt hat.

Sechstes Capitel.

Baal und die Baalim.

Die allen syrisch-phönizischen Völkerschaften gemeinschaftliche höchste Gottheit war Baal, dessen Cult schon im tiefsten Alterthum so weit verbreitet war, als der ganze Volksstamm selbst. In Canaan fanden schon die Israeliten Heiligthümer des Baal auf den ihm geweihten heiligen Bergen und Höhen (Num. 22, 41. Deut 22, 22. Num. 23, 28. vgl. 25, 3. ff.), und nahmen zuerst im Zeitalter der Richter von den zurückgebliebenen Landesbewohnern dessen Cult an (Richt. 2, 11. 13. 3, 7. 8, 33. 10, 10.). Von da verbreitete er sich mit den ältesten Wanderungen canaanitischer Stämme nach Westen, wo wir Erinnerungen an ihn in Aegypten, seine Verehrung als Nationalgottheit bei den Mauritanern und Numidiern noch in später Zeit nachgewiesen haben, und wo sein Name auf Creta noch in der Glosse des Hesychius: *Βέλα, ἥλιος καὶ αὐγή* sich erhalten zu haben scheint. Wie in späterer Zeit seine Heiligthümer und Priester von Tyrus, dem Hauptsitze seines Cultes, nach Samarien, von da nach Jerusalem, dann anderer Seits über die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres bis an die Säulen des Herakles mit dem phönizischen Handel sich weiter verbreiteten, zeigten wir in dem ersten Abschnitte unsers Buchs. Aber auch bis in den fernen Osten unter nicht semitischen Völkerschaften wurde, ohne Zweifel von Babel, dem alten Belssitze, aus sein Cult verpflanzt, und wie

wir in dem Mittelpunkte seiner beiden berühmten Tempel in Tyrus am Mittelmeere und zu Babel am Euphrat, in Syrien Belstempel antreffen (Dio Cassius LXXVIII. 8. Chron. Pasch. T. I. p. 561.), so noch in Elymais, wo Strabo (XVI. 1. p. 346.) seines von Antiochus Epiphanes geplünderten Heiligthums erwähnt. Soweit also phönizischer und babylonischer Einfluß gelangte, war auch sein Dienst verbreitet, und Phönizier und Babylonier feiern darum mit Recht in ihren Mythen das alte Weltreich des Belus.

Wir fangen mit der Erklärung der Form, dann der Bedeutung seines Namens an. Die phönizische Form ist בַּעַל, vorkommend im A. T., auf phönizischen, cilicischen Münzen und auf den maltesischen, karthagischen und numidischen Inschriften. Der babylonische Gott aber heißt בֵּל Jes. 116, 1. Jer. 50, 2. statt בַּעַל, einmal בֵּל in dem Eigennamen בֵּל־אֵדֶן II. Kön. 20, 12, und so auch in punischen Eigennamen שעתבל, חכמתבל bei Gesenius Mon. p. 348. abgekürzt, nach einer Eigenthümlichkeit des aramäischen Idioms, das es mit der Aussprache der Gutturalen nicht so genau nimmt und sie bald mit ähnlichen Lauten verwechselt, bald, wie in diesem Falle, sie elidirt. Dieser Schreibweise gemäß geben die LXX. den Namen des phönizischen Gottes durch *Βάαλ*, *Βέελ*, des babylonischen aber durch *Βῆλ* Jes. 46, 2. *Βῆλος* Jer. 50, 2. Griechische und lateinische Schriftsteller, welche nicht von den LXX. abhängig sind, befolgen gemeinlich die aramäische Aussprache (eine Ausnahme Servius zu Aen. I. 729.) und schreiben *Βῆλος*, Belus; allein nur aus Ungenauigkeit den bekanntern babylonischen Bel verwechselnd; denn in den punischen Eigennamen, die mit Baal komponirt sind z. B. Adherbal, Hasdrubal, Hannibal, Maherbal, so wie in den phönizischen Merbal, (Herod. VII. 98. Ithobal Baal, Balator, Menander bei Ioseph. contra Apion. I. 21.) macht sich immer die phönizische Aussprache wieder geltend, wonach auch Philo *Βεελσάμην* p. 14. schreibt. Statt des elidirten Gutturals tritt auch wohl ein Vokalbuchstabe nach syrischer Aussprache ein, י in den ביל der Zabier (Norberg Lexidion Cod. Nas. p. 285. sqq.) oder ו in dem Namen des palmyrenischen Gottes *Ἀγλιβῶλος* (Selden, de Diis Syris II. 1. p. 226.

will mit Unrecht Ἀγλιβῆλος ändern), im Eigennamen עגלבול gleichfalls auf palmyrenischen Inschriften (vgl. Gesenius Thes. t. I. p. 224.) und bei Damascius Βολάθην (Photius Bibl. p. 343.), wofür sonst die gewöhnliche Aussprache Belitan, Balithon vorkömmt s. w. u.

Hinsichtlich der Bedeutung ist bekannt, daß Baal Herr heißt; nur lege man dem Namen nicht den Begriff des Herrschens, Regierens unter, den das appellative Substantiv gar nicht hat. בַּעַל heißt immer Eigenthümer, Besitzer einer Sache, und bezeichnet also als Gottesname das Verhältniß der Knechte des Baal (II. Kön. 10, 19. 21. 22. 23.) wie das des Sklaven zu seinem Eigenthümer, des Dieners zum Herrn. Man fasse demnach, auch der religiösen Ansicht des Alterthums angemessener, den Namen nach seiner theokratischen Bedeutung, analog der Bezeichnnng der Israeliten als נחלת יהוה, κληρονομία τοῦ κυρίου, auf. Unter diesem Gesichtspunkt heißt Baal auch אל ברית, בעל ברית Bundesgott, Bundesbaal Richt. 8, 33. 9, 46, nicht Gott der Bündnisse, wie man ungereimt und sprachwidrig vgl. Gen. 14, 13. deutet, sondern verbündeter Gott, oder Baal in soweit man einen Bund mit ihm geschlossen hat (vgl. Exod. 23, 32. 34, 12—16.), welcher von der einen Seite in der Angelobung zu seinem Dienste, z. B. in der Entrichtung von Opfergaben (vgl. Jerem. 45, 25. 17.), im Schwören beim Namen des Baal (Jer. 12, 16. Zeph. 1, 5. Jer. 5, 7.) bestand, und unter gewissen Ceremonien vollzogen wurde (vgl. Jerem. 34, 18. 19. Lucian de Syria Dea. §. 55.); wogegen von der andern Seite der Gott Schutz und Segen zusagte, die aber alsbald aufhörten, wenn das Angelöbniß nicht gehalten und so der Bund gebrochen war. (Vgl. Jerem. 45, 18.) Der Einzelne nennt in dieser Beziehung den Baal als seinen Schutz- und Bundesgott בעלי, mein Herr (Hos. 2, 18), die weibliche Göttinn: Baalti, Belti, בעלת, meine Herrinn (Sanchon. p. 38. Hesychius Βῆλθις.); als Schutzgott aber einer Stadt oder eines Volkes wird er von seinen Angehörigen Baalan, בעלן, unser Herr bezeichnet, so gewöhnlich auf punischen Inschriften (vgl. Gesenius Mon. p. 168. 174. 176.) im Chron. Pasch. T. I. p. 561. τὸ ἱερὸν

Ἡλιουπόλεως τὸ τοῦ Βαλανίου, womit der phrygische Königstitel *βαλλὴν* (Hesychius, Selden l. c. p. 216.) zu vergleichen ist, oder auch die gleichen Endungen an den Gottesnamen Marna, מרנא, unser Herr, wie der *πολιοῦχος* von Gaza heißt, und Malchan, מלכן, unser König II. Sam. 12, 31. gewöhnlich Malcham, מלכם, ihr König, Name des Ammonitergottes bei den Israeliten. Oder auch heißt Baal in dieser partikularen Beziehung zur Einwohnerschaft einer Stadt oder zu einem Stamme z. B. בעל תרז, Baal von Tars, בעל צר, Baal von Tyrus, auf Münzen; auf einer numidischen Inschrift בעל הלבי, Baal der Libyer, wie im A. T. עשתרת צדנים, die Astarte der Zidonier, der Phönizier, oder *Ἀσσύριος Βῆλος* bei Nonnus Dionys. XIII. 223., wo überall durch den Zusatz nicht etwa eine Verschiedenheit von andern Baalen anzudeuten beabsichtigt war, was bei den Inschriften zumal sehr unpassend wäre, sondern vielmehr ganz so wie das alttestamentliche יהוה אלהי ישראל zu erklären ist.

Ferner ist gegen die gewöhnliche Ansicht, wonach Baal Name jeder beliebigen Gottheit sein könnte (Münter Religion der Karthager S. 5., Creuzer Symbolik B. II. S. 87. 2te Aufl.), zu bemerken, daß er nur immer Einer ist, aber nach der obigen Auseinandersetzung die verschiedenen Seiten in seinem Begriffe auf andere Wesen übertragen kann, wo dann aber ein näher bestimmender Zusatz nothwendig wird, der die partikulare Beziehung ausdrückt. Das erstere wird aus folgenden Gründen gewiß. Zuförderst wird unter בעל im A. T. immer nur eine bestimmte Gottheit bezeichnet und darum der Name nie anders im Singular als mit dem Artikel gesetzt. Zweitens ist בעל, wie sich schon daraus ergiebt, gar nicht mehr appellativ, sondern nach Analogie aller Gottesnamen, die zur Bezeichnung nur einer Gottheit dienen, immer nur nomen proprium und es wäre z. B. ganz unmöglich, daß הבעל für מלכם, כמוש, הדד נבו gebraucht werde oder (nach Gesenius) bald den Gott von Tyrus, Herakles, bald den Planeten Jupiter bezeichne. Ebenso bestimmt wie im A. T. macht sich der Name, als nur einer Gottheit zukommend auf karthagischen Inschriften geltend; so heißt es Carth. I. II. III. V. לבעלן לאדן לבעל חמן Unserm Herrn

Baal, dem Baal-Chamman, wo man erstens auf die Stellung von אדון, dominus neben בעל, zweitens auf die engere Fassung dieses durch das beigefügte בעל חמן achten wolle. Außerdem ist hier beweisend, daß die zahlreichen Eigennamen, welche mit Baal componirt sind z. B. Merbal, Hannibal, Merodach-Bal-adan, Camos-Belus gar nicht erlauben, jede beliebige Gottheit darunter zu verstehen. Dann macht sich die Identität des Baal und der Unterschied von andern Göttern in den Fällen geltend, wo ein anderer Gottesname dem des Baal hinzugefügt und durch diese Composition der allgemeine Begriff des Baal beschränkt, der engere des beigefügten Namens aber erweitert wird, so daß z. B. in dem eben vorgelegten Falle Baal insbesondere Chamman d. h. *Πυρόεις* wird, ohne daß jedoch der Begriff des letztern nun dem des Baal völlig gleich wäre, weil dann die Zusammensetzung ganz unnütz und überflüssig wäre. Um alle vorkommenden Composita der Baalsnamen vorläufig nur Uebersicht zu bringen, so lasse ich nachstehend sie also klassifizirt folgen:

Erstens wird, wie eben bemerkt, der Name des Baal mit andern Gottesnamen verbunden und zwar vorgesetzt, weil er den Hauptbegriff des Compositums enthält, und nachgestellt בעל wie אדון (s. o.) als Apposition gelten könnte. Die beigefügten Namen, welche bald Adjective sind, bald mit בעל im status constructus stehen, beziehen sich mit mehr oder minderer Gewißheit auf folgende Gottheiten. a. Saturn; er heißt sonst Chewan, Chon, כיון, כון in Verbindung mit Baal: בעל כון Baal-Chewan auf numidischen Inschriften (bei Gesen. Mon. Num. III. III. IV.); dann Bel-Itan (Ctesias bei Photius p. 39.), Bolathen (bei Damuscius l. c. p. 343.), in punischen Eigennamen Bal-Ithon (auf einer tessera hospitalis, Gesenius l. c. p. 439.) und Ammon-Bal-Ithon (Strabo lib. XXII. cap. 3. p. 492.) d. i. בעל איתן der alte, ewige Bel, nach einem gewöhnlichen Namen des Saturns, der Alte. Für Saturn, den obersten Planeten, erkläre ich auch den durch Kinderopfer gesühnten libyschen Baal-Ram בעל רם (Numid. VIII. l. c. p. 453.) vgl. *Ῥαμὰς ὁ ὕψιστος* (רם) *θεός* Hesych., den *Ὑψουράνιος* des Sanchoniathon. Außerdem gehört dahin der pal-

myrenische Aglibol. — b. Mars in der Eigenschaft des Πυρόεις, Baal-Chamman בעל חמן, Baal fervidus, häufig auf punischen Denkmälern, wie ebenfalls Baal-Makar, מעקר d. i. νευροκοπῶν; der erstere nach Hesychius in Babylonien Βελέβατος d. i. בעל חמת, Baal fervoris, oder Apollo Chomaeus genannt. Baal-Moloch בעל מלך kömmt auf einer cilicischen Münze vor (Gesenius l. c. p. 285.), ist identisch oder eng verwandt mit dem palmyrenischen Malach-Bel, und wurde in dieser Composition schon von den alten Israeliten verehrt. Jer. 32, 35. Außerdem wären noch dahin zu rechnen, die von Götternamen entlehnten babylonischen Königsnamen Merodach-Baladan, מראדך בל אדן II. Kön. 20, 21. d. i. Merodach, Mars, der Herr Baal, Camos-Belus (Syncellus p. 21. 196.), von כמוש oder Ariel, dem Ammonitergott, dessen letzterm Namen wieder der babylonische Arabelus, der zidonische Arybas im Homer, d. i. ארי בעל ignis Baali entsprechen. — c. der Planet Jupiter Κώχεβ Βάαλ d. i. stella Baali oder stella Jovis, bei Epiphanias haeres XVI. 2. p. 34. Er ist wahrscheinlich בעל גד Baal-Gad Jos. 11, 17. 12, 7. bei den Rabbinnen בעל צדק, Baalzedek d. i. Glücksbaal.

Zweitens. Ein anderer Fall ist wenn durch ein beigefügtes im Genitiv stehendes appellatives Substantiv eine Seite in dem allgemeinen Begriff des Gottes hervorgehoben wird, ohne daß gerade eine Beziehung auf eine andere Gottheit, die der Idee des Baal untergeordnet ist, dabei hervorträte. Als Sonnengott heißt er Baal-Semes בעל שמש auf einer palmyrenischen Inschrift, auch wohl עין בעל st. עי בעל auf einer cilicischen Münze (Gesenius l. c. p. 284.) d. i. Inibal, oculus Beli (Plin. H. N. L. V. 55.); dann Baalsamin בעל שמים (Sanch. p. 14. Augustinus quaest. in lib. Iudic. Tom. III. p. 447.) Herr des Himmels, wahrscheinlich auch בעל מעון zugleich Ortsname im A. T., Herr der Himmelswohnung; als Gott der Unterwelt aber בעל צפון, wie eine Stadt in Aegypten Exod. 19. 2. und im Stamme Ephraim Ioseph. Antiq. VII. 8. 2. nach diesem Namen genannt war. In der Eigenschaft des Herakles heißt er Jarubbaal ירב בעל Baal obsiegt Richt. 6. 32. und in palmyrenischen Inschriften; als Schutz- und Bundes-

gott Baal-Berit (s. o.) und als Abwehrer des Ungeziefers Baal-Zebub, בעל דבזב, Ἀπομυῖος.

Drittens wird er nach Lokalitäten beigenannt, und zwar, nach den ihm heiligen Bergen Peor und Hermon: Baal-Peor, בעל פעור vgl. Num. 25, 3. ff. mit 23, 28. Baal-Hermon, בעל הרמד Richt. 3, 3., nach Stätten seines Cultes, wo er Schutzgottheit war: Baal-Zor, בעל צור, und Baal-Tars, בעל תרי oder als Landesgott בעל הלבי, Ζεὺς Λίβυς, Nonnus Dionys. IV. 289. Ἀσσύριος Βῆλος, l. c. XL. 393. Davon sind aber wieder die Fälle unterschieden, wo die Ortsnamen erst wieder von den Gottesnamen entlehnt sind, so: Baal-Gad, Baal-Hammon, Baal-Zephon, Ammon-Baal-Ithon, Baal-Meon, Baal-Thars (wahrscheinlich der assyrische Baal-Thureus) und außerdem Baal-Thamar, eine phallische Gottheit. vgl. Richt. 20, 33. mit Jerem. 10, 4. Ep. Jer. 70.

Auf solche mannigfache Auffassung des einen Gottes bezieht sich der Plural בעלים im A. T. Gesenius (Thes. I. 224.) erklärt es irrig Baalsstatuen; denn weder der Singular noch der Plural kömmt je vor, um eine bildliche Darstellung des Baal zu bezeichnen, wo immer מצבה gebraucht ist, und die Unstatthaftigkeit leuchtet aus Stellen, wie Hos. 2, 15. 19. II. Chr. 24, 7. ein, in denen von den Festtagen der Baale, von der feierlichen Anrufung der Namen der Baale, von Bildermachen für die Baale Rede ist, und wo die Bedeutung Baalsbilder ganz unpassend wäre.

Näher kommen wir schon der Bedeutung des Baal durch die Bemerkung, daß die Griechen und Römer in ihm überall ihre höchste Gottheit wiederfanden, und ihn darum Zeus, Jupiter nannten. Wir wollen die Angaben möglich vollständig vorlegen. Erstens wird gewöhnlich der babylonische Baal, Ζεὺς Βῆλος, Jupiter Belus, genannt. Βῆλον ὃν Δία μεθερμηνεύουσι. Berosus bei Syncellus p. 55. und derselbe bei Agathias l. l. c. 24. p. 117. gleichfalls: Βῆλον ὃν Δία ἐκάλουν; Δίος Βῆλου ἱρόν. Herod. I. 181, dann 183: ἄγαλμα μέγα τοῦ Δίος. — ἱερόν Δίος, ὃν καλοῦσιν οἱ Βαβυλώνιοι Βῆλον. Diod. II. 9. — Durat adhuc ibi Jovis Beli templum. Plin. H. N. VI. 36. Ibi Jovis Beli templum, qui inventor fuit

disciplinae sideralis. Martian. Capella. l. VI. p. 262. vgl. Chron. Pasch. p. 65. — Zweitens der syrische Baal, ὁ Ζεὺς, ὁ Βῆλος ὀνομαζόμενος, καὶ ἐν τῇ Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας τιμώμενος. Dio Cassius LXXVIII. 8. Der Baal oder Baalan zu Heliopolis wird sonst gewöhnlich Jupiter Heliopolitanus genannt (s. gleich w. u.) und Ἀσσύριος Βῆλος, Nonnus Dionys. XVIII. 223., wechselt mit Ἀσσύριος Ζεύς, l. c. XL. p. 393., Jupiter Syrius vel Sol. Spartian. Caracalla. cap. 11.— Drittens der libysche und punische Baal, בעל הלבי in der Numid. V. genannt, und so bei Nonnus l. c. IV. 289: Ζῆνα Λίβυν τέκε Βῆλον. — Solet hic dici Baal, nomen apud gentes illarum partium Jovis, nam et Baal punice videntur dicere Dominum, unde Balsamen, quasi Dominum coeli. Augustin. quaest. in lib. Jud. Tom. III. p. 447. Viertens endlich der phönizische: τοῦτον sc. ἥλιον, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες ὃ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ (בעל שמים), Ζεὺς δὲ παρ᾽ Ἕλλησι. Sanchon. p. 14. In den beiden letztern Stellen wird also bestimmt angegeben, warum die Griechen den Baal Zeus nannten, um ihn nämlich mit dem Olympier zu parallelisiren. Auch der tyrische Baal, den die Griechen Herakles zu nennen pflegten, wurde im makedonischen Zeitalter zum Jupiter Olympius. Dieß ergibt sich zuförderst aus folgendem Umstande. Im Tempel des Baal auf Inseltyrus befand sich eine goldene Säule, welche Herodot im Heiligthum des Herakles bewunderte, II. 45., die aber nach andern Angaben von Hiram oder Salomo im Tempel des Zeus oder des Olympischen Zeus zuerst geweiht war. Eupolemus beim Polyhistor Alexander berichtet die letztere, gar nicht unwahrscheinliche Nachricht: πέμψαι τὸν χρυσοῦν κίονα, τὸν ἐν Τύρῳ ἀνακείμενον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διός. Euseb. praep. evang. l. IX. p. 451. Dagegen sagt Menander von Hiram: τὸν χρυσοῦν κίονα τὸν ἐν τοῖς τοῦ Διὸς ἀνέθηκεν. Josephus contra Apion. I. 18. und Dius ebendaselbst: τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς τὸν ἱερὸν καθ᾽ ἑαυτὸ ὂν ἐν νήσῳ, χώσας τὸν μεταξὺ τόπον, συνῆψε τῇ πόλει, καὶ χρυσοῖς ἀναθήμασιν ἐκόσμησεν. Der tyrische Zeus ist demnach einerlei mit Herakles, und als Olympier mit

Beelsamim. Hier noch ein zweiter Beweis. Unter Antiochus Epiphanes war von Antiochien her der Cult des Jupiter Olympius, den nach Ammian Marcellin. XII. 22. Antiochus hier zuerst gestiftet hatte, auch im Tempel zu Jerusalem eingeführt, womit unzüchtiger Mylitten- oder Acheraldienst verbunden war (II. Maccab. 6. 4. vgl. 2.). Um nun in diesem Jupiter Olympius den tyrischen Herakles wieder zu erkennen, hat man folgendes zu beachten. Das zweite Buch der Maccabäer erzählt, daß der jüdische Hohepriester damals Antiochener, die in Jerusalem wohnten, nach Tyrus geschickt habe, um den fünfjährigen Spielen beizuwohnen, bei denen Epiphanes selbst gegenwärtig war, und er habe den Festgesandten dreihundert Drachmen zu einem Opfer für den Herakles gegeben. 4, 18. f. Diese Pentacterien sind Nachahmung der olympischen Spiele und wurden noch unter Elagabal in Tyrus zu Ehren des tyrischen Herakles gefeiert, wie tyrische Münzen aus dessen Regierungszeit mit einer Urne und der Legende: *Ἡρακλια. Ολυμπια.* bezeugen. Eckhel Doctr. Num. vet. Tom. pag. 392. Der Umstand aber, daß Festgesandte der Antiochener nach Tyrus geschickt wurden, läßt schon vermuthen, daß der Cult des syrischen Olympiers von Tyrus her eingeführt war, denn sonst pflegten derartige Theorien nur von denjenigen Heiligthümern nach Tyrus zu kommen, welche von da aus gestiftet waren. Dies wird denn auch zur hinlänglichen Gewißheit durch den Umstand, daß, wie Eckhel Descript. num. Antioch. p. 39. Doctr. Num. Tom. III. p. 263. 293. nachgewiesen hat, die antiochenischen Münzen das Bild des tyrischen Herakles und andere eigenthümlich tyrische Prägen tragen, was bekanntlich sonst bei Kolonialstädten der Fall ist, welche den Münzstempel der Mutterstadt beizubehalten pflegten. Daher endlich, weil Herakles in Tyrus olympischer Jupiter war, wird ihm auf tyrischen und antiochenischen Münzen dessen Symbol, der Adler, gegeben (Eckhel descript. Num. Ant. p. 37. sq.), wird Baal-Tars oder der *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* von Tarsus als Olympier thronend dargestellt, war auf den tyrischen Herakles Astrochiton die Mythe übertragen, er habe die Minerva aus seinem Haupte erzeugt (Nonnus Dionys. XL. 375.), und als Beelsamim führt er diesen Namen

Ἀστροχίτων bei Nonnus: „er trug ein buntes Gewand, ein Bild des Himmels, eine Vorstellung der Welt," sagt Nonnus XL. 416., vielleicht weil sein Bild einen mit Sternen besetzten *πέπλος* trug, in dem auch die Himmelskönigin auf der zweiten Kupfertafel bei Münter, Religion der Karthager N. 2., dargestellt ist. Bild des Himmels war sein Gewand aber, weil es mit Sternen geziert war, und Vorstellung der Welt wohl wegen der viereckten Form, wie auch die Priester des Weltgottes Cimun zu Karthago ein viereckes Pallium trugen. Tertullian. de pallio cap. 4. (Ueber die symbolische Bedeutung des Vierecks s. die lehrreichen Mittheilungen bei Bähr Symbolik des mosaischen Cultes Th. I. S. 157 ff.).

Ehe wir die Hauptbedeutung des babylonischen, syrischen, libyschen, phönizischen und tyrischen Zeus-Belus bestimmter angeben, sind wir die Nachweisung schuldig, daß der tyrische Olympier Baal mit dem gewöhnlich sogenannten Herakles einerlei ist, und daß beide wieder ganz dieselben sind mit dem in Samarien und Jerusalem verehrten Baal. Hinsichtlich des erstern erinnern wir nur an die maltesische Inschrift, in der das phönizische לאדנן למלקרת בעל צר, „unserm Herrn Melkarth, dem Baal von Tyrus," dem griechischen *ΗΡΑΚΛΕΙ. ΑΡΧΗΓΕΤΕΙ.* entspricht. Gesenius Mon. Phoen. Tab. 6. Die Identität des samaritischen und judäischen Baal mit dem tyrischen ergiebt sich aber aus folgenden Rücksichten. Seit Ausrottung des altkanaanitischen Baaldienstes durch Samuel I. Sam. 17, 4. wird dessen in den historischen Büchern des A. T. für die nächsten Jahrhunderte nicht mehr gedacht; er war aus Israel, aus dem größern wie dem kleinern Reiche, ganz verdrängt, und selbst in dem Götterdienste des Salomo befand sich kein Baal I. Kön. 11, 15. ff. II. Kön. 23. 13. ff. Auch wird an den Königen in Juda zwar mancherlei Götzenverehrung I. Kön. 14, 22. ff. 13, 12. ff. aber nicht des Baal, und an den samaritischen nur immer die Verehrung der Kälber, „die Sünde des Jeroboams" gerügt I. Kön. 12, 28. 15, 26. 30. 34. 16, 2. 7. 26. Es kann also der seit Ahab überhand nehmende Baaldienst nicht etwa als eine Fortsetzung oder Wiederherstellung des kanaanitischen im Zeitalter der Richter angesehen werden. Der biblische Schrift-

steller leitet ihn von Tyrus her: „Ahab nahm Isebel, die Tochter des Königs der Phönizier zum Weibe, und ging hin und diente dem Baal und betete ihn an; er errichtete einen Altar in dem Baalstempel, den er in Samarien gebaut hatte" I. Kön. 16, 31. und führt die Hauptschuld auf Isebel zurück, die Tochter des ehemaligen Priesters und dann Königs von Tyrus Ithobal (Menander bei Joseph. contra Apion. I. 17.), die ein Theophoretenchor, nicht weniger als achthundert fünfzig an der Zahl, aus der Heimath hergezogen hatte, sie an ihrem Tische unterhielt (I. Kön. 18, 19.), und mit ihrer Hülfe unter Verfolgung und Ermordung der Jehovadiener den Baalscult zur Staatsreligion machte. Gleichfalls wird die Verehrung des Baal in Judäa mittelbar von Tyrus hergeleitet, nämlich als Folge einer Verbindung des Königs mit der Tochter der Isebel, Atalja (II. Kön. 8, 18. 26. 27.), die ganz in der Weise ihrer Mutter verfuhr (vgl. l. c. 11, 1.), bis endlich beide, sammt der fremden Priesterparthei, durch eine gleich blutige Reaction, die in Israel von den Prophetenschulen, in Juda von den Leviten ausging, umkamen, und zugleich der tyrische Cult auf eine Zeitlang unterdrückt wurde. II. Kön. 9, 1. ff. 11, 1. ff. Josephus stellt auch so die Sache dar Antiq. VIII. 13. 1. *Ἔγημε Ἄχαβος γυναῖκα θυγατέρα Ἰθοβάλου τοῦ Τυρίων καὶ Σιδωνίων βασιλέως, ᾗ Ἰεζεβέλη ἦν ὄνομα, ἀφ᾽ ἧς τοὺς ἰδίους αὐτῆς θεοὺς προσκυνεῖν ἔμαθεν. ἦν δὲ τὸ γύναιον δραστήριόν τε καὶ τολμηρὸν, εἰς τοσαύτην δὲ ἀσέλγειαν καὶ μανίαν προέπεσεν, ὥστε καὶ ναὸν τῷ Τυρίῳ θεῷ, ὃν Βῆλον προσαγορεύουσι, ᾠκοδόμησεν.* IX. 6. 5. *Οὗτος ὁ Βάαλ Τυρίων ἦν θεός. Ἄχαβος δὲ τῷ πενθερῷ βουλόμενος χαρίσασθαι Ἰθοβάλῳ Τυρίων ὄντι βασιλεῖ καὶ Σιδονίων ναόν τε αὐτῷ κατεσκεύασε. κ. λ.* Es läßt sich also mit Gewißheit schließen, daß der samaritische und der judäische Baal mit dem ganzen Culte, wie er seit Ahab im A. T. beschrieben wird, nur eine Kopie des tyrischen war, dieses um so eher, da er durch eine Priestertochter eingeführt, durch Priester aus Tyrus, welche nach den Colonialländern gleichfalls die Heiligthümer des Gottes übertrugen (s. o. I. Cap.) und ganz nach der Weise des Mutterlandes den Dienst zu halten pflegten, in Samarien und

Juda gehandhabt wurde, und es ist demnach gewiß höchst willkührlich, wenn man in dem israelitischen Baal (dem angeblichen Planeten Jupiter) ein ganz anderes Subject annimmt, als in dem tyrischen Baal-Herakles, wie es von Gesenius geschieht. Wenn wir nun die Frage nach dem siderischen Charakter des Baal entscheiden sollen, so leuchtet im Allgemeinen ein, daß die Hauptgottheit im Religionssystem der Phönizier, als welche wir erstens durch die Zusammenstellung der Baalim, zweitens durch die Nachweise über *Ζεὺς-Βῆλος* den Baal gefunden haben, in der Sonne ihr Substrat haben müsse, möge man nun auf die bedeutenden solarischen Elemente, oder auf die Grundidee derselben als Naturreligion sehen, wonach die erste Gottheit und das Complex aller andern das Princip des physischen Lebens und dessen Bild und Träger die Sonne ist, oder möge man überhaupt mit der Gestirnverehrung der Orientalen, namentlich mit dem oberasiatischen Lichtdienste des Magierthums, mit der Stellung der Sonne nach chaldäischen und derselben als Osiris nach ägyptischen Religionsansichten, hier eine Parallele ziehn. Die Nachrichten des Alterthums stimmen aber auch darin überein, daß Baal im Semitismus Sonnengott sei, und wenn er außerdem noch für Saturn ausgegeben wird, so bewährt sich dieses allseitig, und es wird auch wohl sein Doppelcharakter bestimmt ausgesprochen: Apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol. Servius ad Aen. I. 729. Ebenso Isidor. Origin. VIII. 11. Nehmen wir die Reihe der Baalim wieder vor, von denen wir oben nachgewiesen haben, daß sie Zeus oder Jupiter von den Griechen oder Römern genannt wurden; es läßt sich von jedem darthun, daß er Sonnengott war. Erstens der babylonisch Bel. Für ihn ergiebt es sich theils aus der angeführten Stelle des Servius, theils aber daraus, daß er von Alters her schon mit dem assyrisch-persischen Mithra zusammengeschmolzen war. Darüber liegen folgende Zeugnisse vor. Eumithren, Beli gemmam sanctissimi Deorum sibi Assyrii appellant. Plin. H. N. XXXVII. 58. Bei Nonnus XL. 400. redet Bacchus den tyrischen Bel an: *εἴτε σὺ Μίθρης, Ἥλιος Βαβυλῶνος*, und in ähnlicher Zusammenstellung: Secretaque Beli et vaga te-

statur volventem sidera Mithram. Claudian. de laud. Stilicon. I. 59. Belus, Didonis pater, Methres. Servius ad Aen. I. 343. Belus minor, qui et Methres; derselbe ad Aen. I. 642. Auch der tyrische Baal-Herakles galt, wie Nonnus l. c. andeutet, wenigstens in jüngerer Zeit als Sol-Mithra, daher die Inschriften: Sanctissimo Herculi invicto Tyr. (Münster Religion der Karthager p. 43.), parallel der in späterer Zeit häufigen: Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνικήτῳ (Spanheim ad Juliani Caesaris p. 144. Creuzer Symbolik Th. II. S. 258) und Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου, welche Burkhardt zu Rima in Haurun fand (Reisen in Palästina Th. I. S. 138.). Der babylonische erscheint aber in dieser Eigenschaft schon bei Herodot. Nach ihm I. 183. durften auf dem Brandopferaltar des Bel nur milchsäugende Thiere oder Kinder geopfert werden, was ohne Zweifel außer den Kinderopfern Beziehung auf die mysteriöse Bedeutung der Milch in den Mithriacis, namentlich den babylonischen (Lucian. Menippus cap. 7.) hatte. Auf dem Rauchopferaltar (auch im Tempel zu Jerusalem und zu Hierapolis und Paphos war dieser doppelte Brand- und Rauchopferaltar) wurden am großen Feste des Bel alljährlich tausend Talente Weihrauch verbrannt, ganz in der Weise wie die Perser dem Mithra opferten. (vgl. Herod. VI. 97. mit I. 183.) Dann führt Herodot noch einen dritten Umstand an, der eine Identisirung des babylonischen Bel mit Mithra andeutet: Xerres habe das Bild desselben wegnehmen lassen, was schon früher Darius beabsichtigt hatte; weil nämlich eine bildliche Darstellung des Mithra nach persischen Ansichten für unerlaubt galt, denn schwerlich wird doch der Eifer gegen Bilderdienst überhaupt hier gemeint sein, da sonst schon in Cyrus Zeit Perser Idole bei sich zu führen pflegten (vgl. Ctesias bei Photius p. 36.). Wir werden weiter unten auf den babylonischen Bel-Mithra zurückkommen, und zeigen, daß er zugleich außer Bel auch als Bel-itan oder Saturn verehrt wurde. Zweitens der syrische Zeus oder Belos. Der Sonnengott von Heliopolis, den nach der angeführten Stelle aus dem Chron. Pasch. T. I. p. 561. die Syrer בעלן, unsern Baal, nannten, heißt bei den Römern Jupiter Heliopolitanus, so Macrobius I. Saturn. I. 23. auf

einem Denkmale, gesetzt von einer Innung phönizischer Kaufleute zu Puteoli in Hadrians Zeit, der den noch in Ruinen vorhandenen Tempel desselben erbaut hatte: **Cultores Jovis Heliopolitani Berytenses, qui Puteolis consistunt**, und auf Münzen führt er gar das Prädikat **omnipotens Maximus.** (vgl. **Eckhel Doctr. num, vet. Tom. III. p. 332, 335.**) Aber nicht nur der Baal von Heliopolis, sondern überhaupt gilt der assyrische Bel, den Nonnus mit dem tyrischen und andern Sonnengöttern parallelisirt, für **Jupiter Syrius vel Sol (Spartianus, Caracalla c. 11)**, namentlich der mit dem syrischen Elagabal gleichnamige Gott: **Heliogabalus vel Jovis, vel Solis sacerdos (Lampridius, Antonin. Heliogabalus. cap. 1.). Heliogabali Dei, quem Solem alii, alii Jovem dicunt (l. c. cap. 17.).** **Drittens.** Die solarische Bedeutung des libyschen Bel oder Zeus ergiebt sich aus dem andern Namen Hercules Libys (s. o.), theils aus der Parallelisirung mit dem Sonnengott Baalsamim oder Astrochiton in Tyrus (**Nonnus Dionys. l. c.**), besonders aber aus den Darstellungen auf einem numidischen Denkmahle (**Gesenius Mon. phoen. Tab. 21.**), wo בעל חמן mit dem strahlenden Sonnengesichte abgebildet ist. Von dem karthagischen aber beweiset es sein Name Herakles und die Herkunft vom tyrischen Gotte. **Viertens** endlich bemerken wir über den phönizischen, namentlich den tyrischen Baal, oder Herakles, nur, daß er nach den citirten Stellen Baal und Beelsamim als Sonnengott war, und fügen aus Nonnus folgende für seine Bedeudung lehrreiche Stelle bei, die er dem Bacchus, der auf der Rückkehr von seinem indischen Zuge beim Herkules Astrochiton in Tyrus einkehrte, in den Mund legt. **Dionys. XL. 369. ff.** „Herakles, mit dem Sternengewande bekleidet, Feuerbeherrscher, Weltgebietender, Helios, des sterblichen Lebens weitschallender Hirte, der Du in kreisender Bahn deinen Lauf vollendest, und den Sohn der Zeit, das zwölfmonatliche Jahr, hinrollend, Kreis fortwälzest auf Kreis. Von eurem Wagen fließt dem Alter, wie der Jugend, die bestimmte Lebensdauer zu. Zeugerin der weisen Tochter, gebierst du der mutterlosen Mene dreimal wandelndes Bild, wenn die thauige Selene deiner geburtfördernden Strahlen widerstrebendes Feuer einsaugt, zum krummen Stierhorn sich gestaltend. Du allleuch-

tendes Auge des Aethers, bringst mit vierspannigem Wagen den Winter nach dem Herbste, führest den Sommer herbei, wandelst den Frühling. Unhaltbar weicht, durch deine Feuergeschoße verfolgt, die Nacht, wenn du, sichtbar an der Höhe, deine Rosse, die, hochtragend den Racken, das Silberjoch ziehen, zum Laufe mit der Geißel forttreibst. Strahlest du dann heller, so schwindet der mannichfarbige Schein der von glänzenden Sternen leuchtenden Au des Himmels. Gebadet in den Fluthen des östlichen Ozeans, spendest du, fruchtbare Tropfen von deinen kühlen Locken schüttelnd, befruchtenden Regen. Auf die nährende Erde gießest du des Frühroths ätherischen Thau, mehrest die Frucht der Aehren, das Saatkorn in der lebenerzeugenden Erdscholle netzend. Belus bist du am Euphrat, in Libyen Ammon genannt, Apis am Nile, Arabiens Cronos, Assyrischer Zeus. Und tausendjährig bringt mit krummgeklautem Fuß wohlriechendes Holz auf deinem Altar der weise Vogel, Phönir, der, mit des Lebens Ende den selbsterzeugten Anfang bringend, geboren wird, der gleichförmigen Zeit wandelndes Bild, und, des Alters im Feuer entbunden, aus dem Feuer die Jugend wieder empfängt. Seiest du Sarapis, Aegyptens wolkenloser Zeus, oder Cronos, oder vielnamiger Phaethon, oder seiest du Mithres, Babyloniens Helios, oder Griechenlands delphischer Apollo" u. s. w. Man wird dem schwulstigen, sonst mit den alten Religionen und namentlich den Mythen der phönizischen wohl vertrauten Dichter nicht absprechen können, daß er die Idee des phönizischen Baalsamim 1) als Jahressonne, 2) als Princip des physischen und animalischen Lebens, 3) die Verwandschaft mit dem Jupiter Olympius, ganz dem Begriffe desselben angemessen, hier geschildert hat; namentlich trifft er eine wesentliche Seite, wenn er dem tyrischen Baal den Einfluß zuschreibt, den die Sonne auf das Wachsthum, Gedeihen und Reifen der Früchte ausübt, dieß war auch in Israel die Hauptansicht bei seiner Verehrung, wo er Wolle und Flachs, Oel, Brod und Getränk, Trauben und Feigen als Lohn seinen Dienern spendete, Hos. 2, 7. 14., und die Propheten die Thorheit ihres Volkes beklagen, das „nicht erkennet, daß Jehova es ist, der ihm spendet das Korn und den Most und das Oel, und so Gold und

Silber ihm mehret, das sie zum Dank an Baal verwenden, Hos. 2, 10. Bedeutsam spricht sich diese Ansicht auch in einer punischen Darstellung des Baal-Chamman aus, in der Trauben und Granatäpfel aus seinen Händen hervorwachsen (Gesenius Mon. Phoen. Tab. 23.). Dadurch ist deutlich dieselbe Vorstellung ausgedrückt, die wir besonders bei der Aschera und Adonis wieder finden werden: die Gegenstände in der Natur, an denen sich Lebensfülle und Fortpflanzungskraft offenbart, namentlich der saftige kernreiche Granatapfel, der überall Symbol oder Attribut der zeugenden Naturgottheiten ist, werden als ein Ausfluß aus der höchsten Lebensfülle des Baal betrachtet, der als syrischer Rimmon oder als Adonis getödtet wird, wenn die Vegetationskraft in der Natur erstirbt.

Baal galt demnach, wo er verehrt wurde, in Babylonien, Libyen, Syrien, bei den Phöniziern, wie bei den alten Israeliten, als Sonnengott, und dieses vorzüglich als Träger und Princip des physischen Lebens und der zeugenden, fortpflanzenden Naturkraft, die als ein Ausfluß aus seinem Wesen betrachtet wurde. Er ist, wie wir sehen werden, besonders unter diesem Gesichtspunkte Adonis, die Frühlingssonne, welche die erstorbene Natur aus dem Winterschlafe weckt und eine jugendlich üppige Vegetation in der Pflanzenwelt hervorruft. Allein Baal trägt den ganzen, vollen Begriff der Gottheit in den Naturreligionen des Alterthums: er ist nicht bloß das zeugende, sondern auch das erhaltende und zerstörende Princip; und da Saturn als das erstere, als das Princip der Ordnung, Einheit und Nothwendigkeit im Weltorganismus betrachtet wurde, Mars aber, besonders gedacht als wildes, zerstörendes Feuer, für die Ursache aller Unordnung, Zwietracht, und Disharmonie im Naturgange galt, so kann Baal auch unter den Gesichtspunkt beider fallen. Wir müssen uns hier vorzüglich darauf beschränken, den quellenmäßigen Beweis zu geben, daß der Sonnengott Baal auch Saturn und Mars zugleich war, und es wird dann den nachfolgenden Untersuchungen vorbehalten bleiben, die Frage nach dem Warum? in der Entwicklung der Begriffe von einem phönizischen Saturn und Mars, und der Composita Baal-Saturn und Baal-Mars näher zu erörtern. Im Allgemeinen bemerken

wir nur noch, daß die Vorstellung von Baal als Sonnengott keineswegs ausschließlich zu denken ist, und seine Bedeutung gar nicht erschöpft. Den vollständigen Beweis zu geben, muß der weitern Untersuchung vorbehalten bleiben, hier verweisen wir außerdem noch auf die Darlegung der phönizischen Ansicht von den Gottheiten, der zufolge sie nicht blos Sterne waren, (Cap. V.) und erinnern daran, daß sowohl der israelitisch-tyrische als der karthagisch-tyrische neben Sol verehrt wurde (vgl. II. Kön. 23, 5. Polybius VII. 9. 2. 3.). Ueberhaupt bleibt es bei den zahlreichen Nachrichten über den israelitischen, tyrischen, gaditanischen, babylonischen Baal ganz unerklärbar, warum er nicht gewöhnlich als Sol bezeichnet wird, wenn er nur dafür gegolten hätte, und Herodot wie Arrian würden gewiß nicht in der Weise, wie es von ihnen (Her. II. 45. Arrian. II. 16.) geschieht, die Gottheit des tyrischen Baal-Herakles und den Unterschied vom griechischen Herakles bewiesen haben, wenn sie in ihm nur ein Gestirn kennen gelernt hätten. Von dieser Seite steht also den Nachrichten des Alterthums, wornach Baal auch Saturn und Mars gewesen wäre, nichts entgegen; vielmehr werden sie offenbar dadurch begünstigt. Denn wenn die Idee von ihm als Sonnengott, wie es sich durchaus ergiebt, nicht ausschließlich seinen Begriff constituirte, so konnte er auch recht wohl die Vorstellungen von Saturn und Mars sich aneignen, und eben wegen dieser Mannigfaltigkeit in der Auffassungsweise scheint man von einem bestimmten siderischen Charakter meistens nichts zu melden. Hier folgen nun zuerst die Belege.

Sehr häufig wird bei den Alten Baal für Saturn, oder auch für Saturn und Sol zugleich, erklärt. Die Hauptstelle ist Servius ad Aen. I. 729: Belus, primus rex Assyriorum, ut supra (ad v. 642.) diximus, quos constat Saturnum, quem et Solem dicunt, Junonemque coluisse: quae numina etiam apud Afros postea culta sunt. Unde et lingua punica Bal deus dicitur. Apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol. Und derselbe ad Aen. I. 642: Primus Assyriorum regnavit Saturnus, quem Assyrii Deum nominavere. Ebenso wird als Vorgänger des Ninus und statt Belus von

den Chronographen Malala p. 17., Chron. pasch. p. 65., Cedren. p. 28., Glyc. p. 243. und gleichfalls statt des ältesten Königs Belus in Aegypten (s. o. S. 37.) Saturn genannt. Diodor. I. 13. Plutarch. de Isid. 12. Es werden auch wohl zwei Bele, der erste Saturnus, der alte Bel, der zweite Sol, unterschieden. Eupolemus bei Alexander Polyhistor: *πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον, ἐκ τούτου γενέσθαι Βῆλον καὶ Χαναάν.* Eusebius praep. evang. I. 17. Haec est genesis series: Jupiter Epaphus, Belus priscus, Agenor, Phoenix, Belus minor, qui et Methres. Servius ad Aen. I. 642. cf. I. 343. Und bei Sanchoniathon: *Ἐγενήθησαν δὲ καὶ ἐν Παραίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος ὁμώνυμος τῷ πατρὶ καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων.* p. 32. Dieß ist die babylonische Trimurti: Saturnus, Jupiter Sol und Mars, die Sanchoniathon von dem phönizischen Kronos herleitet. Statt *ἐν Παραίᾳ* ist entweder *Περαίᾳ* zu lesen und das alttestamentliche עבר הנהר zu verstehen, oder *Συρίᾳ*; denn dieser *Ζεὺς Βῆλος* ist doch kein anderer, als der syrisch-babylonische, und so muß *Κρόνος* für den Urahn der Babylonier gehalten werden, der sonst Belitan oder *Βῆλος ὁ ἀρχαῖος* heißt; Apollo aber ist der so genannte Apollo Chomaeus in Babel, der Feuergott בעל חם, worüber weiter unten. Daß der mythische Bel in Babel immer der alte Bel, Bolathen oder Belitan Saturn sei, soll an seinem Orte gezeigt werden. Ferner wird nicht selten Bel geradezu für Saturn erklärt. *Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βῆλ καὶ Βωλαθήν ἐπονομάζουσιν*, wie der spätere, aber mit der phönizischen und syrischen Religion sehr wohl bekannte Damascius sagt, vita Isidori, Photius. p. 343. — *Βῆλ ὁ Κρόνος* in den graecis nomm. bei Hieronymus opp. T. II. p. 197. Derselbe zu Jesaja vom babylonischen c. 46: Bel, quem Graeci Belum, Latini Saturnum vocant. opp. T. III p. 340. *Βεελφέγωρ. Βέελ ὁ Κρόνος, Φεγώρ ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἐτίματο*, Suidas; ebenso Zonaras s. v. Theodoretus in Psalm. CV. p. 828. Theophilus ad Autolycum. l. III. 50. Mit diesen zahlreichen Stellen hat man endlich noch die Angabe Diodors über Saturnus-Sol bei den Babyloniern zu vergleichen: *τὸν νῦν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον, ἐπιφανέ-*

στατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα, καλοῦσιν Ἥλιον. II. 30. Es bewährt sich also die vorangeschickte Nachricht des Servius, daß **Baal quadam sacrorum ratione Sol** und Saturnus sei, die nach ihm vielleicht auch Isidor **Origin. VIII. 11.** giebt, durch so viele Zeugnisse, daß man lieber mit dem Mangel an Einsicht in das phönizisch-syrische Religionssystem sich bescheiden, als sie, ohne einen Grund zu nennen, gänzlich verwerfen sollte. Ich mache hier nur noch auf einen Umstand aufmerksam, der zugleich für das Alter dieses Doppelcharakters des Baal spricht: die Kinderopfer wurden dem tyrischen Baal in der Eigenschaft als Baal-Moloch (vgl. Jer. 32, 36. 19, 5. mit **Plin. H. N. XXXVI. 4.**), dem syrischen Bel als Elagabal-Saturnus, dem babylonischen in der Eigenschaft als Mithra-Belitan, dargebracht. (s. w. u.) In dieser Auffassungsweise nun, als Sol-Saturnus, führt Baal die Namen Baal-Chewan, Baal-Ithan, Baal-Molech (der aber nicht mit Bestimmtheit von Sol-Mars sich unterscheiden läßt) Baal-Ram und wahrscheinlich auch Aglibol.

Weniger zahlreich sind die ausdrücklichen Nachrichten, welche für eine Auffassung des Baal als Baal-Mars sprechen, dessen Begriff dem Dionysos-Mars in Sparta, dem indischen Siwa analog wäre; desto bedeutender sind aber die innern Gründe. Hier führen wir die erstern an. Der assyrische Mars wird Baal genannt. So freilich spätere Schriftsteller: *ᾧτινι Ἄρει ἀνέστησαν πρῶτον στήλην οἱ Ἀσσύριοι καὶ ὡς θεὸν προσεκύνουν αὐτὸν, καὶ ἕως τῆς νῦν καλοῦσι περσιστὶ τὸν Βάαλ θεὸν, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Ἄρης, πολέμων θεός.* **Chron. Pasch. T. I. p. 18. Malala Chron. p. 19. Cedrenus Chron. Tom. I. p. 29.** *Βάαλ, περσιστὶ λέγεται θεὸς, ὅς ἐστιν ὁ πολεμικὸς Ἄρης.* **Etym. Gud.** Dazu kömmt die schon angeführte Glosse im Hesychius, daß die Babylonier den Mars oder *ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ, Βελέβατος* d. i. בעל חמת, **Baal fervoris,** nannten, der dem babylonischen Apollo Chomaeus entspricht, welcher nach Philo zur Dreizahl der syrischen Gottheit gehörte. Die Angaben der Chronographen bewähren sich aber vorzüglich dadurch, daß der assyrisch-babylonische Herakles, welcher sonst Bel oder Sandan genannt wird, in dem Planeten

Mars verehrt wurde, was gleichfalls, wie wir sehen werden, auf den phönizischen zutrifft, ja überhaupt auf den Begriff des Herakles, auch bei den Aegyptern, den Römern und Griechen, Anwendung findet. Die Hauptstellen folgen nachstehend. *Πυρόεις, ὁ ἀστὴρ, ὁ Ἄρης. ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων Ἄρης λέγεται, ὑπὸ δὲ Αἰγυπτίων καὶ ἀστρονόμων Πυρόεις, ὑπὸ δὲ Χαλδαίων Ἡρακλῆς.* Etym. M. Sunt autem Salii Martis et Herculis, quoniam Chaldaei stellam Martis Herculem dicunt, quos Varro sequitur. Servius ad Aen. VIII. 285. Derselbe ad Aen. VIII. 275. Alii communem Deum ideo dictum volunt, quia secundum pontificalem ritum idem est Hercules et Mars. Nam et stellam, Chaldaeis dicentibus, unam habere dicuntur, et novimus Martem communem dici (bei Cicero pro Milone c. 21.). Item paulo post dat Herculi Salios, quos Martis esse non dubium est. — Salios Herculi assignat, quia is Deus et apud pontifices idem qui et Mars habetur . . Chaldaei quoque stellam Herculis vocant, quam reliqui omnes Martis appellant. Macrobius Saturn. III. 12, Martis sidus, quod quidam Herculis vocant. Plinius Hist. Nat. II. 6. Auch bei den Aegyptern, die den Herakles *Χομ* nannten, (Seyffarth Systema Astronomiae Aegyptiacae p. 125.) d. i. der Apollo Chomaeus oder Baal Chom der Babylonier, galt der Planet Mars als Herakles. vgl. noch Schol. ad Apollon. Argon. III. 1376. Hygin. poet. Astron. c. 42. Isagoge in Arat. Phaenom. in Petavius Uranologium p. 136. Jablonsky Pantheon Aegypt. Tom. II. p. 129. Seyffarth l. c. p. 126 sq. Hiermit ist also im Allgemeinen befriedigend nachgewiesen, daß sich zu den beiden ersten Auffassungen des Baal noch eine dritte gesellt, worauf er den Charakter des Mars oder *Πυρόεις* in sich vereinigte, und in dieser Composition heißt er Baal-Chamman, בעל חמן, Baal fervidus, der zugleich Baal-Moloch, בעל מלו ist.

Diese dreifache Auffassungsweise der männlichen Naturgottheit, als einer zeugenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft, fällt aber wieder mit der Dreitheiligkeit des Baal als Jahressonne zusammen. Als Adonis ist er die Frühlings-

sonne, Mars oder Baal-Chamman, der ihn tödtet, die Gluthsonne des Sommers, Saturn oder Baal-Chewan die Sonne im Winter, wo die erschöpfte Natur Kräfte zu neuen Zeugungen sammelt, und dieser Theilung steht wieder die andere als Morgens-, Mittags- und Abendsonne parallel. Darüber hier nur folgendes. Daß auch die Babylonier diese Dreitheiligkeit ihres Bel kannten, ergiebt sich theils aus den beigebrachten Stellen, wonach Baal bei ihnen Bel-itan, *Ζεὺς Βῆλος*, und Baal-Chom oder Apollo Chomäus hieß, die Philo Herennius zur Dreiheit verbindet, theils aus dem Namen des chaldäisch-babylonischen Sonnengottes Mithra, *τριπλάσιος* (Dionysius Areopagit. epist. VII. 2. p. 91. Cordier. vgl. Julian. orat. p. 138. Spanheim; vgl. Creuzer Symbolik Th. I. S. 275. 3te Aufl.), der wieder in Beziehung mit der dreifachen Theilung des Zodiakus steht (vgl. Lydus de mens. II. 7. p. 19. Bonn.), dann aber überhaupt aus der den Chaldäern beliebten Theilung der Monas in die Trias, die auch auf den höchsten Gott des chaldäischen Magismus angewendet wurde (vgl. Lydus l. c. p. 20: *ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις· „τῇσδε γὰρ ἐκ τριάδος κόλποισιν ἐπάρχεθ' ἅπαντα,“ καὶ πάλιν „τῇσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασε.“*), welcher bald El, Bel, Belitan, Mithra oder Zerovanes bei Berosus ist, und den ihm an der citirten Stelle auch gegebenen Namen pater führt. In bildlichen Darstellungen hatte Herakles drei Aepfel in der Linken, die nach Nicomachus (bei Lydus de mens. IV. 46. p. 81.) ein Symbol des durch ihn als Sonnengott in drei Zeiten getheilten Jahres waren, was gewiß auf den phönizischen Herakles Beelsamim zurückgeht. Besonders merkwürdig ist aber in dieser Hinsicht die sogenannte Triquetra, die auf sicilischen Münzen nicht selten ist (Eckhel doctr. num. vet. Tom. I. p. 184), und auf einem numidischen Denkmale als Symbol des Baal-Chon sich befindet. (Numid. III. Gesenius Mon. Tab. 23.) Es ist ein Kopf, an dem drei am Knie gebogene Beine sich befinden, die von der Rechten zur Linken herumzuschlagen und im immerwährenden Laufe sich fortzubewegen scheinen, ohne Zweifel ein Symbol des Baal als Zeit- und Jahresgottes und seiner desfalsigen Trimurti.

Jeder dieser drei Bele hat eine seinem Charakter entsprechende weibliche Gottheit neben sich: zum lasciven Adonis gesellt sich die wollüstige Baaltis oder Mylitta; Baal-Moloch, Baal-Chamman nimmt aber nach seiner Doppelnatur, jetzt als ein verzehrendes Feuer, die ernste, grausame, jungfräuliche Feuergöttin Melechet oder Astarte zu sich, dann aber seine gewöhnliche Natur verläugnend, wird er Rival des Adonis neben der Mylitta, und diese wieder eignet sich zugleich den Doppelcharakter eines weiblichen Moloch an. Dem Saturn entspricht die Rhea oder die Göttermutter, die syrische Göttin, die selbst ein Pantheon ist, wie ebenfalls El oder Saturn mit allen dreien, Baaltis, Astarte und Rhea sich vermählt.

Hier liegt ein weites noch wenig oder gar nicht durchmessenes Feld der Untersuchung vor, auf dem uns in der bezeichneten Ordnung die bedeutendsten Göttergestalten nicht der Phönizier blos, sondern der Vorderasiaten überhaupt, begegnen: zuförderst der zarte jugendliche Adonis, Liebling nicht weniger ehemals der Frauen, als jetzt der Mythologen, die ihn von den Sümpfen des Nils auf den Libanon verpflanzen möchten; dann der alte Bel oder Belitan, der ernste, ewig sich gleiche Chon, Chewan, Chijun, der als Baal-Chon wieder eine eigene Untersuchung anspricht; endlich Mars oder Moloch, oder wie das unheimliche Feuerwesen sonst heißt, dessen Bild in dem Lichte des blutrothen Planeten strahlt, dem wir dann als Baal-Moloch und zuletzt als Sandan noch eine besondere Abhandlung widmen.

Siebentes Capitel.

Adonis und Adonienfeier. Adonis-Serach oder Memnon. Die mythische Umgebung des Adonis. Cinyras. Linus oder die Klage um den Eingebornen.

Keine phönizische, oder hier besser gesagt, syrophönizische, Gottheit war mit Beibehaltung der heimathlichen Cultusweise wohl so weithin verehrt, als der von den Griechen sogenannte Adonis. Der Hauptsitz seines Cultes war in Phönizien zu Byblos und in einigen benachbarten Orten am Libanon. Byblos hieß die heilige Stadt des Adonis, *Ἀδώνιδος ἱερά* (Strabo XVI. 2. p. 364. Eustath. ad Dionys. 919.), das heilige Byblus, *Βύβλου ἱερᾶς* auf Münzen (Eckhel D. N. V. T. III. p. 361.). Er wurde hier als *θεῶν ὁ μέγιστος* oder als עליון *ὁ Ὕψιστος* verehrt (vgl. Sanchon. p. 20. 24. s. über diese Stelle w. u.), und hatte mit der byblischen Aphrodite oder Baaltis einen gemeinschaftlichen Tempel, in dem die Adonienfeste begangen wurden (Lucian. de Syria Dea §. 6.). Hier, wo der Königssitz seines Vaters Cinyras war (Strabo und Eustath l. c.), war Adonis geboren, man zeigte die Stelle, wo er von dem Eber getödtet war, und wies seine Grabstätte nach (Lucian. l. c. §. 6. 7.). Er wurde auch in dem bei Byblus fließenden, schönen, klaren Fluße Adonis (jetzt Nahr Ibrahim) verehrt, dessen Vereinigung mit dem Meere man als Bild seiner Vermischung mit der Aphrodite ansah (Lydus de mensibus IV. 44. p. 80.), und noch in der letzten Zeit des Heidenthums

war Adonis und sein heiliger Fluß bei Byblus mit den hier gefeierten Mysterien berühmt. Von ihm singt Nonnus in der Dionysiaca III. 109.

Οὐ ῥόον εἶδες Ἀδώνιδος, οὐ χθόνα Βύβλου
Ἔδραχες, ᾗχι πέλει Χαρίτων δόμος, ᾗχι χορεύει
Ἀσσυρίη Κυθέρεια.

Berühmt waren ferner einige Heiligthümer in der Umgegend von Byblus im Libanon (vgl. Suidas *Ἀδώνια*), namentlich zu Aphaca am Adonisflusse, wo nach einer durch Deutung des Namens עפקה von עפק, umarmen, veranlaßten Mythe, Adonis die Göttinn zum ersten oder letzten Mahle umarmt habe, und wo die Erinnerung davon noch in Constantins Zeit durch die wilden Ausschweifungen der Hierodulen und durch Preisgebung der Jungfrauschaft gefeiert wurde (Etymol. Magn. s. v. *Ἄφακα*. Bochart Canaan. p. 748.). Dies ist das *Παφίης δόμος γαμήλιος* des Nonnus (XLI. 4.), hier die Reigentänze der assyrischen Aphrodite und der Grazien (!) des Libanon (III. 110. IV. 82.). Mit Byblos und seiner Umgegend stritten sich die phönizischen Städte auf Cypern um die Ehre, daß ihnen Adonis angehöre (Steph. Byzant. s. v. *Ἀμαθοῦς*.). Auch hier war ein Fluß, der nach seinem Namen Aoos phönizisch Serach דרח, genannt war, und ein Berg desselben Namens (Etym. s. v. *Ἀῶος*.). Auch in Amathus hatte er ein mit der Aphrodite gemeinschaftliches Heiligthum (Pausan. IX. 41. 2.), welches, wie jenes noch berühmtere zu Paphos, wieder sein Vater Cinyras, der Gründer aller Adonisheiligthümer, erbaut hatte (s. w. u.). Die Griechen, welche die Mythen und den Cult des Adonis von Cypern aus erhielten, machen deswegen gewöhnlich diese Insel zu seiner Heimath. Nach Athen scheint zuerst im persischen Kriege von Cypern aus der Adoniscult gekommen zu sein (vgl. Plutarch im Nicias, c. 13. und Alcibiades c. 18.). Aber wahrscheinlich war er schon in der Urzeit Griechenlands durch Völkerwanderungen von Cypern und Phönizien nach dem Westen vertragen worden. In Macedonien soll Hercules schon den Adoniscult gemißbilligt haben (Suidas *οὐδὲν ἱερόν*.). In Argos, wo Pausanias (XI. 41. 2.) Weiber im Tempel des Jupiter Soter antraf, welche Adonis beweinten, war wohl das

zu Ehren des Linus gehaltene Fest (s. w. u.) damit identisch, wie denn überhaupt die Trauer um Linus mit der Adonienklage in Zusammenhang steht. Ferner finden wir die Adonisfeste an den Küstenstädten des Hellespont, wo so manche Spuren altphönizischer Ansiedlungen sich erhalten haben, und von nah und fern strömten die Festbesucher herbei:

Schon nahete, Völker versammelnd, das Fest Kythereias,
Welches der Sestir Stadt dem Adonis und Kyprien darbringt.
Schaarweise eilten sie her, zu dem heiligen Tag zu gelangen,
Alle so viel die Säume der Meereilande bewohnten,
Auch von Hämonias Flur und der wogenumflossenen Kypros,
Und in den Städten Kytheras verblieb nicht eine der Frauen,
Noch auch, wer da umschwärmte des Libanons duftigen Bergwald;
Und kein Gränzanwohner verfehlte des festlichen Tages,
Keiner von Phrygien her, und kein Bürger des nahen Abydos.

Musaeos, Hero u. Leander V. 42. ff. nach Passow.

Im Oriente begegnet uns Adoniscult in den meisten Städten: in plurimis Orientis civitatibus, licet hoc malum etiam ad nos transitum fecerit, Adonis quasi maritus plangitur Veneris. Julius Firmicus de errore profan. Religion. p. 14. ed. Wovver. In Palästina zürnt schon der Prophet Ezechiel über die Weiber, welche am mitternächtlichen Tempelthore sitzend über den Thammuz weinen 8, 14, und Hieronymus berichtet mit gerechtem Schmerz, daß an dem Ort, wo der Welterlöser in der Krippe weinte, noch in jüngerer Zeit von Frauen die Trauerklage um Thammuz gehört worden sei: Bethleem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Psalmista canit: Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thammus, id est Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. Ep. 49. ad Paulin. Tom. IV. part. II. pag. 564. ed. Martianay. In Syrien war aber der Thammuz, schon nach seinem Namen zu schließen, der auf den syrischen Monat Thammuz übertragen wurde, einheimisch. Von daher kam der Vater des Adonis (s. w. u.), und sein Dienst läßt sich hier von Byblos (was nicht zu den eigentlichen phönizischen

oder zidonischen Städten zu rechnen ist), weiter bei den Gebirgsvölkern im Libanon, (Lucian l. c. §. 9. Macrobius Saturn. I. 21.), über Antiochien (Ammian. Marcellin XXII. 2.), Persa am Euphrat, (Hesychius s. *Αβώβας*) Babylonien (Maimonides More Neb. III. 29.) bis nach Elymais hin verfolgen, wo (nach Aelian. H. A. XII. 33.) Löwen in seinem Tempel gehalten wurden. Merkwürdig bleibt dabei, daß in den Colonien, die von den Zidoniern ausgingen, an der afrikanischen Küste und in den karthaginesischen Besitzungen, keine Spuren von Adoniscult vorkommen; auch in den eigentlichen phönizischen, zidonischen, Städten läßt er sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen, und obschon kein Zweifel obwalten kann, daß auch in Zidon und Tyrus Adonis seine Verehrer gefunden habe (vgl. über den zidonischen Zavan w. u.): so macht sich doch hier der oben (Cap. I.) bemerkte Unterschied zwischen Phöniziern, Syrophöniziern und Syrern, zwischen der Verehrung der jungfräulichen Astarte in Zidon und Carthago, und dem üppigen, lasciven Culte der Baaltis und Mylitta in Syrien geltend. Eine spätere Annahme der Adonien von Seiten der Phönizier deutet auch der, hier gut unterrichtete und aus phönizischen oder syrischen Quellen schöpfende Macrobius Saturn. I. 21. an: apud Assyrios Veneris Architidis et Adonis maxime olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent.

Der durch griechische Schriftsteller bekannnt gewordene, gewöhnliche Name Adonis, אֲדֹנִי, mein Herr, wie er von seinen Verehrern genannt wurde, ist nicht so wohl ein Eigenname, wie Baal, nur einer Gottheit, sondern wurde allen gleichmäßig gegeben. Dies erhellt jetzt besonders aus dem von Gesenius bekannt gemachten punischen und phönizischen Inschriften. So findet sich: לאדנן למלקרת בעל צר, Unserm Adon, dem Melkarth, dem Baal von Tyrus; לבעלן לאדן בלעל חמן, Unserm Adon Baal, dem Baal Chamman, oder בעל כון אדן, der Adon Baal-Chon, אדן בעל, der Adon Baal vgl. p. 96. 168. 174. 202. 451. Das phönizische, אדני, mein Herr, oder אדנן, unser Herr, entspricht also ganz dem alttestamentlichen Jehovanamen אֲדֹנָי Adonai, dessen plurales suffix als majestaticum

zu fassen ist, zum Unterschied von den אדנים der Phönizier und Canaaniter: „Jehova ist ein Gott der Götter und ein Herr der Herren", אלהי האלהים ואדני האדנים Deut. 10, 17. Adoni konnte also sowohl der Gott von Tyrus, der von Byblus als jede andere Gottheit von ihren Verehrern genannt werden; wenn aber kein solches Verhältniß zwischen dem Gott und den in seinem Dienste Verlobten (s. o.) Statt fand, so konnte unmöglich Adoni bei Phöniziern schlechtweg Name des Gottes von Byblos sein, sondern er mußte dann entweder nach den Lokalitäten, wo er als numen patrium verehrt wurde, näher bezeichnet werden, wie Byblius Adon bei Martianus Capella de nupt. philoe. l. II. p. 54. und etwa Ἀσσύριος Ἄδωνις, Nonnus Dionys. XLI. 157., oder ihm das nomen proprium gegeben werden. Sein phönizischer Name war, wie sich schon aus der Stellung neben der Baaltis folgern läßt, Baal: Ἄδωνις δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βόλου ὄνομα. Hesych., wo man in Βόλου einen Fehler statt Βήλου vermuthen könnte; allein Baal wurde auch בול geschrieben (s. o.) und selbst בעל, mit der gewöhnlichen Aussprache des ע als O, welches im griechischen Alphabete dessen Stelle einnimmt, konnte wohl so gesprochen werden.

Vorläufig müssen wir noch einige phönizische oder syrische Namen des Gottes erklären. Bei Ezechiel 8, 14. beweinen die Weiber, auf der Erde am Tempelthore sitzend, den Tammuz, תמוז; LXX. Θαμμούς, nach anderer Lesart Θαμούζ. Thammuz ist syrischer Monatsname dem Junius entsprechend, ohne Zweifel so benannt, weil in diesem Monate die Adonien gefeiert, Tammuz beweint wurde. (Es ist aber irrig, wenn Meursius (Cyprus p. 151.) und, wahrscheinlich durch ihn verleitet, Münter und Hamaker daher schließen, in Cypern sei der Monat Junius Adonis genannt worden.) Auch in Phönizien war ihm ein Monat heilig und er hieß vom זיו, Blüthenmond, זָוָן Zavan, doch hierüber w. u. Was nun den Namen תמוז angeht, so muß er der Form nach als substantivum abstractum nach dem verbale תַּקְמוּל angesehn werden. Im semitischen Sprachgebrauch ist schwerlich eine andere Ableitung erlaubt als

von einem obsoleten Stamme נמז, welches nach gewöhnlicher Verwechselung der verba פן, und עו z. B. נסג und סוג, נמל und מול, נדח und דוח, נהד und חוד, נפץ und פוץ, gleichbedeutend mit ומז, ملز trennen, scheiden, wäre. Das substantivum תַּנְמוּז contr. תַּמּוּז bezeichnete nach dieser Etymologie entweder die Trennung, Scheidung des getödteten Adonis von der geliebten Baaltis, oder, wenn man hier nicht auf die mythischen Vorstellungen vom Adonis eingehn will, hätte man nach den Begriffen der Götzendiener sich das Aufhören der Zeugungskraft der Sonne als eine gewaltsame Trennung von der Sonne zu denken, welche etwa durch eine feindselige Macht bewirkt wurde. Bei dieser Ableitung kann recht gut bestehn, daß Thammuz zugleich als ein mythisches Wesen, als der von der Sonne durch den Tod getrennte und in das Schattenreich fahrende Adonis, gedacht wurde; denn die mythischen Gestalten des heidnischen Glaubens sind ja gewöhnlich mit ihren Namen erst durch Abstraction allgemeiner Begriffe zu Personen geworden. Wie sehr übrigens unsere Erklärung dem Begriffe des Adonis entspricht, haben wir nicht erst zu zeigen. Andere Deutungen giebt Maurer z. d. St. — Der mythische König Thamus von Aegypten (Philost. vit. Apollon.) VI. 5. darf schwerlich kombinirt werden.

Einen andern Namen des Adonis haben wir erst neuerlich durch eine treffliche und allein genügende Erklärung einer früher mißverstandenen Stelle im zweiten Theile des Zacharia erhalten c. 12. v. 10., wo einer Klage Hadad-Rimmons, des spätere Marimianopolis erwähnt wird. (vgl. Hitzig, Commentar zu Jesaja 17, 8.) So wenig wir auch der Meinung dieses Gelehrten von Hadadrimmon und Adonis als der Wintersonne unsere Zustimmung geben können, so nehmen wir doch den Fund mit Freuden auf. Hadad ist Name einer syrischen Gottheit; nach Sanchoniathon p. 34. des Königs der Götter, nämlich im syrischen Göttersystem; nach Macrobius Saturn. I. 13. des ersten und obersten Gottes, der Sonne. Den Namen dieser Gottheit führten, wie Nicolaus Damascenus (p. 293. Tauchn.) erzählt, zehn syrische Könige von einem Hadad in Davids Zeit an, und die biblische Nach-

richten stimmen damit überein, welche drei Könige Ben-Hadad von Damask kennen (vgl. außerdem Amos 1, 4. Jer. 49, 27.) und eines Hadad-Ezer von Zoba (II. Sam. 8, 3. ff.) Erwähnung thun: ein Beweis, daß Hadad die National- und Schutzgottheit der syrischen Stämme war, vielleicht auch der Edomiter, deren Könige gleichfalls mehre unter diesem Namen im A. T. vorkommen (Gen. 36, 36. 39. I. Kön. 11. 14. ff.). Auch Rimmon wird als syrischer Gott, der in Damask einen vorzugsweise vom Könige in Begleitung seines Heerführers besuchten Tempel hatte, genannt (vgl. II. Kön. 5, 18.), und seinen Namen führte der damascenische König Tabrimmon (gütig ist Rimmon), in Composition mit dem Namen Hadad der bei Zacharia l. c. erwähnte Ort im Thale Jezreel, alleinstehend aber eine Stadt der Könige von Syrien nahe bei Damask, wie Eusebius, Onomasticon. 5. v. angibt. Rimmon ist demnach wie Peor st. Baal-Peor abgekürzter, Hadad-Rimmon vollständiger Gottesnamen, der mit dem Sonnengotte Hadad in einem ähnlichen Verhältniße stand, wie Baal mit Baal-Chamman, Baal-Kewan, Baal-Makar und Baal-Gad. Ein nach dem syrischen Gotte genannter Ort mitten im israelitischen Gebiete erscheint beim ersten Anblick auffallend; wenn man aber bedenkt, daß in den Städteverzeichnissen des Buches Josua und sonst in der Zeit vor den Kriegen der Israeliten mit den Syrern der Name nicht vorkömmt, daß aber bis auf die Abfassungszeit des Anhangs zum Zacharia ein, mehr als hundertjähriger für das nördliche israelitische Reich höchst unglücklicher Kampf gedauert hatte, während dessen sich die Syrer überall im Palästina festsetzten (vgl. II. Kön. 20, 34. II. Kön. 9, 14. 10, 32. ff. 12, 18. 13, 3. 4.): so wird es kaum zweifelhaft, daß Hadadrimmon eine syrische Kolonie war, genannt nach dem Namen des hier verehrten Gottes, und daß die von dem Propheten erwähnte Klage der syrischen Einwohner ein großes Trauerfest zu Ehren der Gottheit war, mit dem der Prophet sehr passend eine andere, von allen Geschlechtern des Volks dereinst zu begehende religiöse Trauer vergleicht. Was nun die Etymologie des Namens רִמּוֹן angeht, so heißt das Wort als Appellativ immer der Granatapfel, und ohne Noth darf also in der Erklärung des Gottesnamens auch

nicht von dieser Bedeutung abgegangen werden. Ueber solche Namengebung der Götter nach heiligen Pflanzen, Gewächsen und Bäumen, und die Identisirung der productiven Gottheiten mit den Gegenständen, in denen sich ihre Productionskraft offenbart, werden wir später befriedigende Aufklärungen geben. Durch sein Symbol, den Granatapfel, tritt nun Hadad-Rimmon in mehrfache Berührung mit den, dem Adonis verwandten Gottheiten. Aus der Frucht des Granatapfels ist der beweinte Attes entstanden: die heilige Frucht wuchs plötzlich aus dem Blute des von Bachus entmannten Acdestis, und Nana, die Tochter der Königs Sangarius, welche sie in ihren Schooß nahm, wurde von ihr schwanger und gebahr den unglücklichen Liebling der Göttermutter. **Arnobius, adv. Gentes. lib. V. p. 199. ed. Herald.** Auch Jupiter Casius oder Agreus hält in seiner Hand den Granatapfel (s. w. u.), dessen Bedeutung man übrigens am besten aus der numidischen Darstellung des Baal kennen lernt, wo Granatäpfel und Weintrauben seinen Händen entwachsen, die also als ein Ausfluß aus der Gottheit betrachtet wurden. Ein Sonnengott Hadad mit dem Granatapfel kann aber natürlich nur die Sonne des Spätsommers, בעל קיץ, sein, welche Granatfrüchte und Obst zur Reife bringt, und wir werden nach Analogie der Vorstellung, wonach Adonis die gereifte Feldfrucht ist, Hadad-Rimmon den reifen Granatapfel, die zeitige Baumfrucht nennen können, oder vielmehr den Gott, welcher in sie seine Productionskraft ausgießt, dann stirbt und betrauert wird. Auch das Tammuzfest, dessen Ezechiel gedenkt, fällt in den Anfang des sechsten Monats, welcher dem September entspricht, wann die Obstlese gehalten wurde: am fünften des Monats fand nämlich der Prophet im Tempel die Klagefrauen. vgl. 8, 1. mit 14. Die Identität beider und ihre syrische Herkunft scheint sich also auch von dieser Seite zu bestätigen.

Auf Cypern hieß Adonis, Kyris, Kiris, Kirris. *Κύρις, ὁ Ἄδωνις*, und: *Κίρις, Ἄδωνις, Λάκωνες*. Es ist aber an sich schon unwahrscheinlich, daß in Lacedämon Adoniscult sollte Eingang gefunden haben, und die Glosse erweiset sich als nachlässiges Excerpt durch die folgende des **Etym. magnum** und **Gudianum**: *Κίῤῥις εἶδος ἱέρακος ὁμοίως δὲ λέγεται παρὰ Κυ-*

πρίοις Κίῤῥις ὁ Ἀδωνις παρὰ δὲ Λάκωσι λύχνος. Kyr ist, wie wir sehen werden, der persische Memnon, der phönizische Serach-Adonis. Nach einer andern Glosse im Hesychius hieß er Ἰταῖος, womit bei ihm zu vergleichen ist: Ἀδὰ . . . ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα, παρὰ Τυρίοις δὲ ἡ Ἰτέα. Bochart (Canaan. p. 737.) deutet Ἰταῖος durch אדן, angeblich die Weide und hält die tyrische Ἰτέα für ein Mißverständniß; allein אדן hat in den semitischen Sprachen diese Bedeutung nicht: das rabbinische אידן, welches Bochart vergleicht, ist das griechische ἰτέα. Hesychius oder seine Quelle scheint Ada und Itea als nur nach Aussprache verschiedener Name derselben Göttin bei den Babyloniern und Tyriern zu erwähnen. עָדָה eigentlich Schönheit, steht unter andern Götternamen neben צִלָּה die dunkele Gen. 4, 19. und war auch in Carien Weibername Diodor. XVI. 69. 74. XXII. 24., vermuthlich der נעמה Gen. 4, 22. oder Nemanun, der Venus. Ἰτέα ist wohl dasselbe, עִדְתָּה contrahirt עִתָּה und konnte, wenn Venus so hieß, auch den ihm zur Seite stehenden schönen Jüngling, vielleicht die stella Veneris, als Lucifer Jes. 14, 12. bezeichnen. Ueber andere Namen des Adonis Abobas, d. i. Giggras, dann Γαύας, Ἑοίης, Ἀῶος, Σέραχος. u. a. weiter unten.

Alle Nachrichten über Adonis gehen fast einzig nur auf seinen unglücklichen Tod durch den Eber des Mars und die ihm und der Venus zu Ehren alljährlich angestellte Todtenfeier, und es scheint, daß außer Phönizien, Syrien und Cyprus nur diese eine Seite in seinem Culte aufgegriffen wurde, und daß er anderswo eben nur zur Zeit der Adonien Huldigung, insbesondere von den Frauen, empfing. Da die Festgebräuche und die Zeit, wann sie stattgefunden, über den Hauptbegriff des Gottes nothwendig Licht verbreiten müssen, so wollen wir die vorhandenen Nachrichten möglichst vollständig hier zusammenstellen. Im Einzeln werden je nach verschiedenen Orten, auf dem Lande und in den Städten, im Oriente und Occidente, verschiedene Gebräuche dabei Statt gefunden haben, je nachdem man auf verschiedene Weise hier und da die Todten betrauerte; denn in der That war die ganze Festlichkeit ein, mit mehr als gewöhnlichem Pomp begangenes Leichenceremonial.

Das Fest, von den Griechen *Ἀδώνια* oder *Ἀδώνεια* genannt, (Suidas, Etym. M.) dauerte im Oriente sieben Tage lang (Ammian. XX. 1.); denn ebensolang pflegte man nach einer alten Sitte, die mit merkwürdiger Uebereinstimmung sich bei den alten Israeliten (Sirach. 21, 13. Gen. 50, 10. I. Sam. 31, 13. I. Chr. 10, 12. Judith. 16, 29.), bei den Aegyptern (Heliodor Aethiop. VII. 11. vgl. Gen. 50, 10.) und den Syrern (vgl. Lucian de Syria Dea. §. 52. 53) findet, die Todten zu betrauern, und sieben Tage brauchte daher der Bybluskopf, der am ersten Tage der Adonien zu Alexandrien ins Meer geworfen wurde und nach Byblus gelangte, um das Ende des Festes anzukündigen, zur Ueberfahrt (Lucian de Syria Dea. §. 7. s. w. u.). Die Feier nahm ihren Anfang mit dem Verschwinden, *ἀφανισμός*, des Adonis, dem das Suchen, *ζήτησις*, der Weiber folgte. Die Mythe stellt dies dar durch das Suchen der Göttin nach ihrem Geliebten, welches dem Suchen der Persephone in den Eleusinien, der Harmonia auf Samothrake, der Io in Antiochien analog ist. Für die Byblier war das Zeichen zum Anfang der Trauerzeit, wenn der Adonisfluß sich blutroth färbte, welches zur Herbstzeit geschah, wenn Regen die rothe Erde an seinen Ufern und an den Quellen und Bächen im Libanon losspülte. Dann hieß es, Adonis sei im Gebirge auf der Jagd von Mars oder dem Eber getödtet, und sein in den Fluß rinnendes Blut färbte das Wasser. Daher habe, erzählte man dem Verfasser der Schrift über die syrische Göttin §. 8, der Fluß seinen Namen von dem Blute, denn אֲדֹם, welches man mit אדן verwechselte, heißt Blut. — Was die Weiber suchten war ein Holzbild des Adonis, auch *Ἀδώνιον* (Suidas s. v.) genannt, welches man in den sogenannten Adonisgärtchen versteckt hatte. Diese *Ἀδώνιδος κῆποι* waren irdene, mit Erde angefüllte Gefäße, in die man Weizen, Gerste, Lattich und Fenchel gesäet hatte; die Frauen stellten sie an den Thüren des Hauses (Plutarch. Nicias cap. 13) oder in den darnach genannten Vorhöfen des Adonis (vgl. Philostrat. vita Appollon. VII. 32. mit Sanchon. p. 22.) der Sonnenhitze aus, und das Hinwelken der, vielleicht durch starke Düngung schnell aufgeschossenen zarten Pflanzen war ein

Symbol des vom Feuergotte Mars getödteten Jünglings, und wird nicht selten gebraucht als ein, übrigens ächt orientalisches Bild von der Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens und der irrdischen Güter und Freuden. (vgl. Platonis Phaedrus p. 276. Schol. ad Theocrit. Idyl. XV. 113. Suidas, Hesych. Ἀδώνιδος κῆποι.) In einem derselben wurde Adonis wieder gefunden, weßwegen die Mythe sagt, er sei von dem Eber im Lattich getödtet und darin von Aphrodite wieder aufgefunden worden. (Athenaeus l. II. p. 69. Casaub.) Dies Wiederfinden, εὕρεσις, war der Anfang einer gewöhnlichen Todtenfeier mit allen im Oriente dabei vorfallenden Gebräuchen, die aus dem A. u. N. T. bekannt sind. Vorzüglich waren es die Frauen, welche nach Art der Klageweiber (vgl. Jerem. 9, 16. II. Chr. 35, 25. Moed katon III. 8.), um den Todten trauerten. Die castrirten Gallen, auch sonst es in allen Stücken den Frauen nachmachend, nahmen an ihrer Trauer Theil und — was beim ganzen Aphroditencult zu beachten ist — diese wie jene stellten dabei die um den unglücklichen Adonis heulende Salambo vor. Das ist es, was Lampridius vom Heliogabal cap. 7. sagt: Omnia fecit, quae Galli facere solent. Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens imminentis exitii, wo Casaubonus Anstand nahm, ob er unter Salambo nicht lieber den Adonis verstehen sollte. Ovid (Metam. X. 720 ff.) stellt daher ganz richtig die Adonien als ein von der Aphrodite eingesetztes, in der Folgezeit nach ihrem Beispiele zu wiederholendes Trauerdenkmal vor und läßt sie selbst das Ceremonial einsetzen:

Utque aethere vidit ab alto
Exanimer, inque suo iactantem sanguine corpus,
Desiluit pariterque sinus, pariterque capillos
Rupit, et indignis percussit pectora palmis.
Quaestaque cum fatis, at non tamen omnia vestri
Juris erunt, inquit: luctus monumenta manebunt
Semper, Adoni, mei: repetitaque mortis imago
Annua plangoris peraget simulamina nostra.

Das sind die Aeußerungen der Trauer, der sich nachmals die Frauen hingaben. Das Zerraufen, oder vielmehr im Oriente das Abschneiden der Haare, wovon in späterer Zeit die Frauen in Byblus sich nur dadurch loskaufen konnten, daß sie

einen ganzen Tag lang (nach dem Trauerfeste) um Geld sich den zum Feste gekommenen Fremden Preis gaben und den Erwerb in den Tempel der Baaltis brachten (Lucian l. c. §. 6.), geschah bei der Trauer um den Tod naher Anverwandten (Lucian l. c. 53.) und war als abgöttischer Gebrauch bei der Todtenfeier von Mose verboten (vgl. Levit. 19, 27. 28. 21, 5. Deut. 14, 1.), blieb aber nach Jerem. 16, 6. bei Leichenfesten ebenso wie das gleichfalls vom Gesetzgeber an erstern Stellen untersagte Zerschneiden der Brust mit Messern im Gebrauch. Auch bei der Todtenklage um Attes geschah in Phrygien dasselbe von den Frauen: Mammas sibi demetit Galli filia pellicis . . . sociatis planctibus cum Acdesti tundit et sauciat pectus. Arnobius l. V. p. 200 sq. Ferner fehlten auch nicht die Trauerpfeifen (vgl. (Matth. 9, 23. Marc. 5, 38.), deren wenigstens zwei bei dem Leichenbegängnisse auch des Aermsten sonst in Palästina geblasen wurden (Lightfoot Opp. Tom. II. p. 310), und es läßt sich denken, daß bei einer Trauer, die eine ganze weibliche Bevölkerung zu Ehren der Gottheit anstellte, der Flötenspielerinnen nicht wenige gewesen sein werden. Die Pfeife heißt Giggras und war in Phönizien auch Name des Adonis, wie in Syrien er Abobas (Hesych. Etym. M.) d. i. Ambuba, אבובא, fistula, und die um ihn klagende Göttin Salambo צלבובא, fistula canora, genannt wurde. Die phönizische Pfeife war eine Spanne lang und gab einen durchdringenden, klagenden Ton (Athenaeus lib. IV. p. 174.). Auch an den Holzbildern geschahen die gewöhnlichen Verrichtungen, was die Stelle im Ammian XIX. 1. andeutet, welcher die bei einer Adonienfeier ausgestellten Bilder also beschreibt: figmenta hominum mortuorum ita curate pollincta, ut et immagines essent corporibus similes jam sepultis, womit zu vergleichen Plutarch im Nicias c. 18. εἴδωλα νεκροῖς ἐκκομιζομένοις ὅμοια. Das Leichenbild des Adonis wurde also gewaschen (vgl. App. 5, 6. 8, 2.), mit Spezereien gesalbt und mit Leinwand oder Wolle umwunden (vgl. Matth. 27, 59. Joh. 19, 39.). Dieß letztere deutet eine, auf gleiche Weise in der Adonis und Attesmythe vorkommende und darauf bezügliche Angabe an. Der

Leichnam des Osiris war, berichtet Plutarch. de Isid. §. 16., nach Byblus geschwemmt, und hier von einer Erikastaude umschlossen, die bald zu einem Baume heranwuchs, welchen der König von Byblus als Säule in seinem Palaste aufrichten ließ. Isis, welche den getödteten Osiris aufzusuchen nach Byblus gekommen war, bat sich die Säule aus, hieb diese um, wickelte sie in Leinwand, salbte sie mit Myrrhen und übergab sie dem Könige; deswegen werde, fügt Plutarch hinzu, das Holz, welches sich dort im Tempel der Isis — man verstehe die Baaltis — finde, bis jetzt verehrt. Man hat, um diese Stelle zu verstehen, sich zu erinnern, daß die Holzbilder des Adonis-Osiris, den der Baumstamm umschloß, aus einer gehöhlten Pinie bereitet wurden: In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, hujus trunci media pars subtiliter excavatur, illis de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur. Julius Firmicus. p. 35. Daß eben dieß in Phönizien geschah, geht aus der griechischen Mythe hervor, welche die Mutter des Adonis, Myrrha, in einen Baum verwandelt, der nach zehn Monaten platzt, aus dem dann Adonis geboren wird. Appollodor. III. 14, 4. Mit dem Symbole des Attes, nach Diodor III. 59. ein Bild eines Jünglings, wurde eine ähnliche Ceremonie vorgenommen. Virgo sponsa, quam Valerius Pontifex Jam nomine fuisse conscribit, exanimati pectus lanis mollioribus velat, sagt die Mythe bei Arnobius l. c. p. 200: und der Kirchenvater gibt dazu die Deutung: quid lanarum vellera, quibus arboris colligatis et circumvolvitis stipitem? Nonne illarum repetitio lacrimarum, quibus Ja deficientem contexit et temporibus aliquid rata est se posse membris conciliare vigorem. p. 210. Das einbalsamirte Bild des Adonis wurde dann in einen Sarg gelegt, daher die Mythe: Aphrodite — man denke die Frauen, welche sie repräsentirt — habe der Todesgöttin Persephone den aus einen Baum gebornen Adonis in einer Kiste übergeben. Panyasis bei Apollodor a. a. O. Auf einer Leichenbahre wurde der Sarg ausgestellt (Ammian XIX. 1.); man zeigte an dem Bilde die Wunde, welche ihm der Eber beigebracht hatte, und

dieser selbst, Mars in Schweinsgestalt, sei es in effige oder ein lebender, vielleicht auch getödteter Eber war neben der Bahre gestellt. (Percussor circumstantibus, vulnusque monstratur. Mars enim in porci sylvestris speciem formamque mutatus . . perculit iuvenem. Julius Firmicus p. 14. Den Pomp einer solchen Ausstellung, zu Byblus im Tempel der Baaltis, bei den alexandrinischen Adonien schildert Theocrit in der XV Idylle. Man setzte sich neben der Bahre auf die Erde mit zerrissenen Kleidern nieder, denn dieß gehört zu den Leichenceremonien und Ezechiel fand die Weiber, welche im Tempel den Tammuz beweinten, in sitzender Stellung. 8, 14. vgl. Gen. 23, 2. Ohne Zweifel beziehen sich darauf die V. V. 31. 32. in der ep. Jer. wo es von einem babylonischen Tammuzfeste heißt: „In den Häusern der Götter sitzen die Priester mit zerrissenen Kleidern, mit geschorenen Köpfen und Bärten, mit unbedeckten Häuptern. Sie heulen und schreien vor ihren Göttern, wie Manche bei einem Todtenmahle.“ Auch solche Trauermahlzeiten und Trauertänze wurden nach der Beschreibung des Adonisfestes bei Ammmian l. c. unter Absingung gewisser Nänien, nämlich des Linus oder Maneros — worüber gleich weiter — und unter dem gellenden Klang der Ambuba und des Giggras gehalten; darin mischte sich das Heulen der Weiber und das Klagegeschrei: הוי אדון, Weh Herr! oder הוי אדון מה הדה, Weh Herr! was ist seine Herrlichkeit! wie der Linus bei den Phöniziern zu Mariandyne in Bithynien lautete, und man beklagte in dem, in der Blüthe des Lebens vom gewaltsamen Tode hingerafften, schönen Jünglinge die kurze Dauer des menschlichen Lebens und die Hinfälligkeit der irrdischen Güter und Freuden. Vgl. Ammian l. c. Jerem. 22, 18. u. w. u. Ein Todtenopfer und Bestattung beendigte die Trauer (vgl. Lucian a. a. O. Hesych s. v. *Κάθεδρα*), wie auch die Holzbilder des Attes und des Osiris in die Erde begraben wurden (Julius Firmicus p. 4. 5.). Während dieser Trauerzeit war der Beischlaf untersagt, worauf sich die Worte eines Ungenannten in dem Gedichte: Ad Senatorem v. 15., hinter Cyprians Werke, zu beziehen scheinen: cumque suos celebrant ritus his

esse diebus se castos memorant; denn die Frauen stellten bei der Trauer um den, der Aphrodite entzogenen Gatten, ebenso wie bei der Preisgebung die Göttin vor. An die Stelle der maßlosen Trauer und der Enthaltsamkeit trat dann die ungezügelste Freude und Ausgelassenheit, jedoch nur bei den syrischen Adonien, s. w. u. Am Tage nach dem siebentägigen Todtenfeste hieß es: Adonis lebt und ist aufgefahren! *μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρᾳ, ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι, καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσιν.* (Lucian l. c. §. 6.) Anniversariam ei celebrant solemnitatem in qua reviviscens canitur et laudatur. Hieronymus ad Ezech. cap. VIII. Opp. Tom. III. p. 750. Auch bei der Feier um Attes folgte auf den Tod die Auferstehung, auf die Trauerzeit die Tage der Freude: quem paulo ante sepelierant, revixisse iactant heißt es bei Firmicus a. a. O. Das ist das *ὕης Ἄττης* חי אבא oder חי אתא Attes lebt! der Attesdiener das *εὐάζειν* in den Bachanalien und חי אדון war wohl auch in Phönizien der Freudenruf, der nun an die Stelle der dumpfen Todenklage הו אדון trat. Jetzt wurde ohne Zweifel das Fest der Umarmung der Göttin in dem, darnach genannten Aphaca im Libanon gefeiert, zu Byblos wurden die Frauen, welche bei dem Trauerfeste sich keine Glatze geschoren hatten, den Fremden Preis gegeben, und Jungfrauen, am Boden sitzend und die trauernde Aphrodite darstellend harrten des Adonis, dem sie ihre Jungfrauschaft gegen ein Opfer für die Baaltis Preis gaben, wofür sie dem Buhlen das Symbol des Gottes einen Phallus reichten.

Hier dringt sich zuvörderst die, für den Begriff des Adonis und für die Bedeutung des Festes wichtige Frage auf: Wann wurden die Adonien gefeiert? — Als Antwort ergibt sich: die Adonien wurden zu verschiedener Zeit des Jahres, an dem einen Orte im Spätherbst, in der Zeit der Obst- und Weinlese, an dem andern im Anfange des Sommers, in der Aerndtezeit gehalten, wonach dann eine mehrfache Auffassung auch des Adonis zu bestimmen ist. Man erinnere sich, um die verschiedenen Gründe für eine zwiefache Adonienfeier hier zur Uebersicht zu bringen, daß das Tamnuzfest bei Ezechiel und gleichfalls das damit identische, im Zacharja erwähnte des Hadad-

Rimmon in die Zeit der Obstlese fällt, daß also der Tammuz oder Hadad-Rimmon die Sonne des Spätherbstes ist, die mit dem eintretenden Winter abstirbt. Hiermit ist nun eine Nachricht aus Ammian zu verbinden, woraus hervorgeht, daß die Adonien in verschiedenen Zeiten des Jahres, in Syrien aber im Herbste gefeiert wurden. vgl. XXII. 2. Julian war im Herbste d. J. 362 zu Antiochien angekommen, wo er den Winter verblieb und sich zum persischen Feldzuge rüstete. Bei seiner Ankunft wurden die Adonien gefeiert, und in der ganzen Stadt war Jammer und Klaggeschrei, was für ein übles Vorzeichen für den jungen Imperator angesehen wurde. Dieses Fest fiel aber nach der alten Weise der Adonienfeier gegen den Jahresausgang. Evenerat autem iisdem diebus annuo cursu completo Adonia ritu veteri celebrari, amato Veneris, ut fabulae fingunt, apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum. Man denke aber hier bei dem annuo cursu completo nicht an die occidentalische Jahresrechnung: denn der Schriftsteller will nicht sowohl den Zeitpunkt der Ankunft Julians, als die von den Antiochenern eingehaltene Festzeit bestimmen, und kann daher bald darauf vom Brande des Tempels des Jupiters Olympius zu Antiochien reden, welcher sich später, während Julians Winteraufenthalt daselbst im November des Jahres 362 ereignete. cap. 12. Das syrische Adonisfest fiel also gegen den Jahresausgang im Herbste; denn bei den orientalischen Völkern fing das neue Jahr mit dem Oktober an, und die Herbstlese wird deßwegen Exod. 23, 16. 34, 22. gegen das Jahresende gesetzt, womit noch, was die spätere Zeit betrifft, zu vergleichen ist Hieronymus Bemerkung zu Ezechiel c. 8. Apud orientales populos, post collectionem frugum et torcularia, quando decimae deferebantur in templum, October erat primus mensis, et Januarius quartus. Opp. Tom. III. p. 699. Martianay. vgl. Julian orat. IV. p. 155. Spanheim. Es bestätigt sich also hier wieder unsere Ansicht von Hadadrimmon oder Tammuz als dem syrischen Adonis, welcher die Obstfrüchte zeitigt und dann stirbt. Auch zu Byblus fiel das Fest der Adonien in den Spätherbst, wenn die Regenzeit eingetreten war und die dann losgetriebene Okererde

das Wasser des Flusses röthete. (Vgl. Lucian l. c. §. 8.) Hier tritt zwar ein lokaler Umstand ein, warum die Adonien um eine etwas spätere Zeit versetzt wurden; denn die Regenzeit beginnt in Palästina erst gegen das Ende des Oktobers und den Anfang des Novembers, allein der Wechsel der Jahreszeit bleibt doch der bedeutungsvolle Moment für den Tod des Adonis. Ferner kommen noch die Deutungen im Betracht, welche man von Adonis bei den Alten findet. Er ist die Sonne und lebt mit der Aphrodite, so lange er sich in der obern Hemisphäre befindet, von Frühlings- bis zum Herbstäquinoctium, und stirbt von dem Eber, dem Winter, getödtet, sobald die Tage kürzer werden, und weilt dann bei der Proserpina, der untern Hemisphäre. Macrobius, Sat. I. 21. Adonin quoque solem esse non dubitatur, inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Nam Physici terrae superius hemisphaerium, cuius partem incolimus, Veneris appellatione (?) coluerunt, inferius vero hemisphaerium Proserpinam vocaverunt. Ergo (?) apud Assyrios sive Phoenices, lugens inducitur Dea, quod Sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis Zodiaci, sex superiora, sex inferiora censentur. Et cum est in inferioribus, et ideo dies breviores facit, lugere creditur Dea: tanquam sole raptu mortis temporalis amisso, et a Proserpina retento, quam numen terrae inferioris circuli et Antipodum diximus. Rursumque Adonim redditum Veneri credi volunt, cum Sol, evictis sex signis annuis inferioris ordinis, incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium, cum incremento luminis et dierum. Ab apro autem tradunt interemptum Adonin hiemis imaginem in hoc animali fingentes: quod aper hispidus et asper gaudet locis humidis et lutosis pruinaque contexis: proprieque hiemali fructu pascitur glande (!). Ergo hiems veluti vulnus est Solis, quae et lucem eius minuit et calorem, quod utrunque animantibus accidit morte. Simulacrum hujus Deae in monte

Libani fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens, lacrimis visione conspicientium manare creduntur. Quae imago, praeterquam quod lugentis est; ut diximus, Deae, terrae quoque hiemalis est, quo tempore obnupta nubibus, sole viduata stupet, fontesque, veluti terrae oculi, uberius manant, agriquo iterum suo cultu vidui, moestam faciem sui monstrant, sed cum Sol emerserit ab inferioribus partibus terrae, vernalisque aequinoctii transgreditur fines, augendo diem: tunc et Venus laeta, et pulchra virent arva segetibus, prata herbis, arbores foliis. Wir haben die ganze Stelle angeführt, nicht als wenn wir an sich viel auf das Urtheil eines Macrobius gäben, der aus Allem Alles und aus jeder beliebigen Gottheit den Sonnengott machen kann, sondern weil er nach eigner Angabe hier andere, vielleicht phönizische Gewährsmänner benutzt hat, was auch innere Gründe hier zu beglaubigen scheinen; denn im Allgemeinen ist diese gekünstelte Ausdeutung, die aber doch immer im Wesen der phönizischen Religion ihre Grundlage findet, ganz im Geschmack der spätern phönizischen sowie der ägyptischen Priesterreligion, uud auch im Einzelnen finden sich Spuren phönizischen Einflusses: z. B. wenn Macrobius die Quellen Augen der Erde nennt, was eine Bekanntschaft mit der phönizischen Sprache voraussetzt, in der עין, das Auge, auch Quelle heißt. So wenig nun die Bedeutung der Aphrodite als der obern, und der Proserpina als der untern Hemisphäre, die Deutung des Ebers als des Winters in den Ansichten des Alterthums Grund haben mag, so ist doch diese Zeitbestimmung für den Tod des Adonis beim Herbstäquinoctium sicher von der Zeit der Adonienfeier in Syrien entnommen. Dasselbe gilt von einer andern ebenso einseitigen späteru Ausdeutung der Adonismythe, wonach er das in die Erde gelegte Saatkorn ist. Eadem gentilitas hujuscemodi fabulas poetarum, quae habent turpitudinem, interpretatur subtiliter interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur ostendi putat etc. Hieronymus

ad Ezech. c. VIII. p. 750. vgl. Schol. ad Theocrit. Jd. III. 48. Da nämlich die Adonien in die Zeit der Aussaat fielen, die gegen das Ende oder den Anfang des syrischen Jahres Statt fand, so lag eine solche Deutung sehr nahe.

Diese Feier der Adonien zur Herbstzeit wäre nach der angeführten Stelle des Ammian der ältern Sitte gemäß gewesen: eine Meinung, die aber wohl nur dadurch veranlaßt ward, daß anderswo das Fest zu einer andern Zeit gehalten wurde, und etwa die Antiochener behaupteten, die ältere Sitte zu befolgen; wenigstens wird sich aus dieser Ansicht des Schriftstellers nicht folgern lassen, daß die Feier gegen den Sommersanfang jüngern Ursprungs gewesen sei, vielmehr sich zeigen, daß der mythische Adonis, welcher vom Eber getödtet wurde, eine Frühlingsgottheit war, und daß dessen Mythe auf die Herbstgottheit übertragen wurde. Für eine Adonienfeier im Frühjahr sprechen nun folgende Gründe. „Die Physiker — sagt Lydus de mens. IV. 44. p. 77. — wollen, Aphrodite sei die Frühlingszeit; das wäre die Sonne im Zeichen des Stiers. Sie wende sich von dem Mars, nämlich dem Monate des Mars, weg, und kehre sich dem Adonis zu, welcher der Mai sei. Dieser aber werde von Mars in Schweinegestalt, gleichsam der Frühling von dem Sommer, getödtet; denn das Schwein hat eine heiße Natur, und für den Sommer gilt es bei den Mythologen." Damit wäre zu vergleichen, daß der, dem Adonismonde oder Mai, dem דוז, welcher dem Adonis den Namen דון gab (s. w. u.), folgende Juni bei den Syrern ܚܙܝܪܢ das Schwein, der Schweinemonat heißt. Michaelis zu Castelli Tom. I. p. 288. vermuthet einen Zusammenhang mit der Adonismythe, und dieses erscheint auch unbedenklich, wenn man hinzunimmt, daß das Schwein das heilige Thier des Mars ist, welcher die Sonne in der heißen Jahreszeit von dem ersten Sommermonat Juni an dominirt. Demnach wäre Adonis im Juni gestorben, also auch dann betrauert. Hiermit stimmen nun mehre Angaben, aus denen zwar hervorgeht, daß das Fest eben an keinem bestimmten Tage aber doch an verschiedenen Orten gegen das Ende des Frühlings oder in den Anfang des Sommers fiel. Der Monat Tammuz, welcher vom

Neumond des April an gerechnet der vierte ist (vgl. Targum. Jonathan zu Gen. 8, 5) und auf den Sivan der Chaldäer, den Cheziron der Syrer, den dritten vom obigen Zeitpunkte an (vgl die syrische Uebersetzung von Esth. 8, 9., welche hier den dritten Monat durch Cheziron, und das Targum, welches Sivan gibt) folgt, also unserm Juli entspricht, hat gewiß von einem Tammuzfeste seinen Namen. Maimonides will wissen, daß dieses am ersten des Monats gehalten wurde: והיה זה להם לחק עולם ברחלת יום ראשון מחדש תמוז בכל שנה יספדו ויבכו על תמוז Et hic erat mos perpetuus, ut quotannis initio primi diei mensis Tammuz plorarent et flerent super Tammuz. More Neb. III. 20. Kimchi zu Ezechiel spricht ebenso von einem Feste in diesem Monate. (vgl. Deyling de fletu super Thammuz. p. 533. Observat. sacr. T. III.) Den Grund der Uebertragung des Namens giebt ganz richtig Hieronymus an: Quia juxta gentilem fabulam in mense Junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et deinceps revixisse narratur, eundem Junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solemnitatem. l. c. p. 750.; nur ist es ungenau oder rührt aus der Mangelhaftigkeit jeder Vergleichung der Monde des orientalischen Jahres mit dem julianischen, daß er den Juni statt des mehr entsprechenden Juli nennt. Sonst ist, was die Sicherheit von Hieronymus Angabe betrifft, welche Hug (über den Mythos S. 84.) in Frage stellen möchte, zu bemerken, daß Hieronymus die Adonien noch zu seiner Zeit kannte (vgl. Opp. Tom. IV. part. II. p. 564.) und darum an der angeführten Stelle als fortdauernde Sitte sie beschreibt. Ferner entspricht diesem Zeitpunkte die ebendaher entlehnte Mythendeutung der Alten, daß Adonis Tod die gereifte, mit der Sichel niedergemähte Feldfrucht sei, wonach er also in der Erndtezeit stirbt. (vgl. Lydus l. c. Etymolog. M. s. v. Ἄδωνις. — Eusebius praeparat. Evang. p. 110. Ammian. XIX. 1, vgl. XXII. 9.) Vollends ist aber für ein Fest im Frühlinge entscheidend jene oben erklärte Sitte, die in den Adonisgärtchen aufgewachsenen Pflanzen an der Sonne dorren zu lassen; dann überhaupt die mythische Idee des Adonis als eines schönen Jünglings, den der Feuer- und Sonnengott

Mars tödtet, endlich die ausdrücklichen Angaben bei Plutarch (**Nicias cap. 13.** vgl. **Alcibiades cap. 18.**), daß in Athen die Adonien gefeiert wurden, wenn die Flotte auslaufen konnte und das **mare clausum** aufhörte. (vgl. **Corsini Fasti Attici. Tom. II. p. 298 sqq.**)

So stehen gleich gewichtige Gründe einander gegenüber, die zu der Annahme nöthigen, daß zwei, ja drei verschiedene Adonisfeste gefeiert wurden: die erstern gegen Ausgang des Frühlings, die andern im Herbste, und diese, wenigstens in jüngerer Zeit, am Ende des Jahres. Wenn nun hier nicht die Feste verschiedener syrischer oder phönizischer Götter in späterer Zeit mit einander verwechselt sind, was mit Grund nicht angenommen werden kann, so ergiebt sich daraus auch eine mehrfache Auffassung der Idee des Adonis, und zwar zuerst als einer Frühlingsgottheit, die der Gluthhitze des orientalischen Sommers und dem giftigen Samum erliegt; dann als eines herbstlichen Gottes, dessen Wirksamkeit mit dem Anfang des Winters aufhört; endlich als einer Jahresgottheit, die mit dem Ausgange des alten Jahres stirbt und zu Anfang des neuen wieder aufersteht. Diese letztere Bedeutung des Adonis als Jahresgott oder vielmehr als Jahressonne, die ihm deutlich Theokrit auch beilegt: *τὸν Ἄδωνιν ἀπ' ἀενάω Ἀχέροντος μηνὶ δυωδεκάτῳ μαλακαίπωδες ἄγαγον Ὧραι.* **Id. XV. 103.**, erhellt vor allem aus folgender Bemerkung. Die syrischen Adonien in Antiochien wurden nach Ammian gegen den Jahresausgang (**annuo cursu completo**) und zwar, wie wir bemerkten, des orientalischen Jahres, also gegen die Herbstäquinoctien, gefeiert, was auch die Mythe voraussetzt, welche den Adonis die eine Hälfte des Jahres, vom Frühlings- bis zum Herbstäquinoctium bei der Aphrodite, die andere, bis zum Frühlingsäquinoctium bei der Persephone verweilen läßt, (vgl. mit **Macrobius l. c. Cyrill. Alexand. Tom. II. p. 275**). Da also Adonis am 23ten September starb, und von da an sieben Tage lang betrauert wurde, so fällt der achte Tag, wo er wieder auferstand, gerade auf den ersten Tisri oder October, den ersten Tag des neuen syrischen Jahres, der überall als ein Freudenfest begangen wurde. Daraus läßt sich denn mit hinlänglicher Gewißheit schließen, daß diese Auferstehung des

Adonis am ersten Jahrestage gedacht wurde als die Verjüngung der Sonne nach Jahresablauf. Es war also dieses Fest lediglich ein Jahresfest, welches mit der Trauer beim Ausgang des alten Jahres anfing, und mit Freude bei dem Eintritt des neuen endete, wobei die Beziehung auf die absterbende und wieder sich verjüngende Jahressonne beides, Trauer und Freude, veranlaßte. Da nun aber die Trauer um Tammuz nach Ezechiel, so wie die um Hadadrimmon, im September gefeiert wurde, die Adonien zu Byblus an keinen bestimmten Tag im Herbste gebunden waren, sondern der Festanfang durch den Eintritt der Regenzeit gesetzt wurde: so ergiebt sich entweder, daß hier ein anderes, und kein Jahresfest, zu suchen sei, oder daß diese herbstlichen Adonien später auf eine bestimmte Zeit verlegt wurden; oder auch, was wohl das Richtigste sein mag, daß obige Gründe nicht hinlänglich sind, um außer dem Jahresfeste noch ein anderes im Herbste annehmen zu dürfen.

Dieses syrische Fest unterscheidet sich seiner ganzen Bedeutung nach und namentlich darin von den gewöhnlichen Adonien gegen das Frühlingsende, daß bei diesen letztern keine Auferstehung des Adonis gefeiert, und darum auf die Trauertage keine Freudenzeit folgte, was der Idee des Naturfestes ganz entgegen sein würde. Wir bemerken darüber folgendes. In den Gottheiten des Orients spiegelt sich die Natur wieder, von deren verschiedenen Kräften oder Zuständen sie die Bilder oder mythische Personifikationen sind. Wie alljährlich die Natur im Winter stirbt, um wieder in verjüngter Weise im Frühling zum neuen Leben zu erwachen und dann, nachdem sie im Sommer gleichsam zum reifen Mannesalter gelangt ist, aufs neue den steten Kreislauf des Alterns, Sterbens und der Geburt von neuem beginnt, so werden auch die drei Stufen des jährlichen Naturlebens als Jüngling, Mann und Greis gedacht, was sich am bestimmtesten in der Idee des schönen Jünglings Adonis, als Frühlingsgottheit, ausdrückt, aber auch in den Vorstellungen vom Helden Herakles und dem Greise Saturn, den Sommer- und Wintergottheiten, unverkennbar sich ausspricht. Die Uebergänge von der einen Jahreszeit in die andere, welche häufig unter plötzlichen Naturveränderungen erfolgen, werden als Veränderungen im Leben der Gott-

heit selbst angesehen, und konnten vom Standpunkte der Naturreligion auch nicht anders gedacht werden, da sie Natur und Gott als gleiche Begriffe faßt, die sie auf menschlich-persönliche Wesen überträgt, und, diesen Anthropismus durchführend, solche Götter mit der Natur absterben und sich alljährlich wieder verjüngen läßt. Bei Reflexion über die Ursache, warum die Gottheit bald wie frei und ungehemmt ihre Wirksamkeit ausübt, dann wieder gleichsam gewaltsam in ihrer Thätigkeit gehindert wird, bot sich dem kindlichen Verstande eine zweifache Auskunft an: die Gottheit ist durch Erschöpfung ihrer eigenen Kraft, oder sie ist durch ein ihr feindliches Wesen zum Aufhören ihrer Wirksamkeit bestimmt worden. Die erstere Ansicht mußte sich da vorzüglich geltend machen, wo die Idee eines bösen Princips in den Hintergrund trat, und sie findet sich bei den Phrygiern, welche die Gottheit im Winter schlafend sich dachten. Die zweite lag dem Dualismus zu nahe, als daß sie nicht von ihm aufgegriffen wäre. Nach ihr meinten die Paphlagonier, die Gottheit sei im Winter gefesselt und werde im Kerker aufbewahrt (Plutarch. de Isid. c. 19), und die in Phönizien übliche Sitte, die Götterbilder zu Zeiten zu fesseln, beruht auf derselben Vorstellungsweise. Oder man dachte sich auch die Naturgottheit ihres Zeugungsgliedes beraubt und getödtet, sei es durch eigene Hand, wie bei Attes, oder durch eine dem Leben in der Natur feindliche Macht, wie in der Mythe vom Osiris, in der Typhon die Stelle des wilden Ebers des Mars einnimmt, der den Adonis tödtete. Dem ermordeten Gotte wird dann die Ehre eines Leichenbegängnisses zu Theil, welches mit den gewöhnlichen und nur größern Festlichkeiten gehalten wird, wobei sich der kindlich fromme Glaube und die Dankbarkeit auf eine rührende Weise in dem Jammer um den gestorbenen Gott kund gibt. Solche Sitten, welche die spätere, der Natur entfremdete, Zeit nicht mehr nach ihrer Bedeutung faßt, und die dann in ein leeres Ceremonial ausarten, beurkunden die Einfalt und Frömmigkeit eines hohen Alterthums, und finden sich in ähnlicher Weise bei manchen Völkern wieder. Bei den Germanen wurde der Wechsel der Jahreszeiten im Frühling als ein Kampf des Winters mit dem ihn besiegenden Sommer gedacht, und in den hier und da noch

gefeierten Frühlingsfesten vorgestellt; bei denen ein vermummter Sommer und Winter, jener in Epheu und Singgrün, dieser in Stroh und Moos gekleidet, mit einander kämpfend aufgeführt wurden. Der Winter wurde besiegt, und ihm nach dem Volksliede die Augen ausgestochen, oder er als Puppe in einen Sarg gelegt, ins Wasser geworfen oder verbrannt. In einigen Gegenden Polens wird auch das Bild der heidnischen Göttin Marzana (ist dies Marazana oder Mardiana bei Harduin Acta concil. Tom. I. p. 171.?) in einem Teiche ersäuft, was ebenfalls dem Bilde des Adonis in Alexandrien, dem des Siva in Indien bei einem derartigen Feste, widerfuhr. (vgl. Grimm Deutsche Mythologie. S. 44. ff. Prichard Darstellung der ägyptischen Religion S. 228. Hyde historia religionis vet. Persarum 250 sq. 262.) Wenn nun die Adonien am Ende des Frühjahrs den mit ähnlichen Gebräuchen gefeierten Festen beim Uebergang der einen Jahreszeit in die andere entsprechen, so erhellt schon, daß unmöglich nach der Trauer um den Tod des Adonis oder um die, durch die sengende Hitze des Sommers und durch den Gluthwind (Samiel, Samum, Typhon) erstickte und gehemmte Vegetationskraft der Natur ein Freudenfest über die Auferstehung des Adonis folgen konnte, und es gilt das Gleiche, wenn beim Uebergang in die rauhe Jahreszeit ein anderes Fest von diesem Gesichtspunkte aus gehalten wurde. Auch die Mythen von Adonis sind der Vorstellung vom Wiedererwachen gleich nach dem Tode entgegen: er führt ins Schattenreich, und bleibt hier die Hälfte oder den dritten Theil des Jahres bei der Persephone. Diese Mythe konnte aber gewiß nicht entstehen, und überhaupt würde sich der ganze mythische Begriff des Adonis anders gestaltet haben, wenn man dabei mehr auf das syrische Jahresfest, als auf die Adonien im Anfang des Sommers Rücksicht genommen hätte. Dann kennt ferner auch nur Lucian und Hieronymus, an den a. St., eine Freudenzeit nach der Trauer in Syrien und Palästina; in Griechenland wurde keine Auferstehung des Gottes gefeiert, was gewiß angedeutet wäre, und auch die Adonisgärtchen gestatten gar nicht, dieses anzunehmen. Ferner wurden Adonien zu Ehren früh verstorbener Jünglinge gefeiert (Ammian. XIX. 1.):

eine Sitte, die ganz unpassend sich ausnehmen würde, wenn die Freudentage hier auf die Zeit der Trauer gefolgt wären. In den Mythen wie in den Nachrichten über die Adonien werden freilich beide Feste nicht geschieden; allein es läßt sich zur Erklärung dieses Umstandes auch wohl recht gut annehmen, daß das syrische Jahresfest mit den Gebräuchen der Adonien im Sommer, z. B. mit Ausstellung der Adonisgärtchen, später gefeiert worden sei, wo man schwerlich mehr die Bedeutung des alten Naturfestes richtig erkannt haben mag, und dieses wohl nur noch ein bloßes Ceremonial war. Daß aber die Mythen beiderlei Feste mit einander verwechseln, ergibt sich deutlich aus folgender, welche Apollodor aus Panyasis mittheilt. (III. 14. 4.) Adonis war ein Sohn des Thias, Königs von Assyrien oder Syrien, der mit seiner eigenen Tochter Smyrna Umgang hatte und zwölf Nächte ihr Bett theilte, ohne sie als seine Tochter zu erkennen. Der Vater, seinen Irrthum zuletzt gewahrend, verfolgt die unnatürliche Tochter mit dem Schwerte; sie wird auf ihr Flehen von den Göttern in einen Myrrhenbaum verwandelt, und als solcher gebiert sie nach zehn Monaten ein wunderschönes Kind, den Adonis. Aphrodite, durch die Schönheit des Kindes eingenommen, legt ihn in eine Kiste, und übergiebt ihn der Persephone, die ihn aber nachher nicht wieder zurückgeben will. Durch einen Richterspruch des Zeus wird nun das Jahr in drei gleiche Theile getheilt: Adonis soll einen Theil bei der Persephone, den zweiten in der Gemeinschaft der Aphrodite, den dritten aber für sich zubringen. Später aber sei Adonis auf der Jagd von einem Eber verwundet und gestorben. Hier ist Adonis ein Syrer, und darum die Mythe auch insoweit verschieden, als er schon als Kind die Liebe der Persephone gewinnt. Als solches entspricht er dem Harpocrates in der ägyptischen Mythe, und der dritte Theil des Jahres, den er im Todtenreiche zubringt, ist der Winter, wo die zeugende Kraft der Sonne erstorben ist. Es scheint aber fast, als wenn der spätere Tod durch den Eber, welcher sich auf den Frühlingsgott bezieht, hier gar nicht wesentlich und erst später hinzugefügt worden ist.

So manches bei diesem syrischen Jahresfeste im Dunkeln bleibt, desto durchsichtiger ist, da über die gewöhnliche Feier

beim Uebergang des Frühjahres in den Sommer kein Zweifel obwaltet, die Mythe vom Tode des Adonis durch den Mars oder den wilden Eber. Der schöne Jüngling, welcher im Junius, wenn in Syrien der Gluthwind anfängt zu wehen, der allen Pflanzenwuchs erstickt, und wenn die glühende Sonne die Früchte in Gärten und Feldern versengt, vom Feuergotte Mars getödtet wird, dem man eben die verderbliche Hitze des Sommers und den giftigen Samum der syrischen Wüste Schuld gab: wovon könnte er anders ein Bild sein, als von der jugendlichen Schönheit und Pracht der Natur im Lenze, deren Verblühen sein Tod ist? Darum wird Adonis von den Physikern für den Frühling selbst erklärt oder für den schönen Maimond, der sich der Venus, welche der April sei, anschließe, und dann im folgenden Sommermonat, als dem Eber des Mars und dem syrischen Schweinemonat, getödtet werde. (Lydus de mens. l. c.) Nicht minder sprechend sind die Adonisgärtchen, die man während der siebentägigen Feier vor den Hausthüren und in den Vorhöfen der Sonnenhitze Preis gab, damit die, von ihr versengten zarten Pflänzchen ein Zeichen und Bild des Gottes seien, welcher in und mit ihnen starb: zugleich ein Bild von der Hinfälligkeit und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens und seiner Güter, welches auch die biblischen Schriftsteller lieben, bei denen die Blumen und das Gras des Feldes, das am Morgen blüht und grünt, am Mittag von der Sonnenhitze und dem Gluthwinde versengt, und am Abend in den Ofen geworfen wird (Ps. 103, 15. 90, 5. 6. 32, 7. Jes. 37, 27. I. Pet. 1, 24. Jacob. 1, 11. Matth. 6, 30), ganz diesen sprüchwörtlichen Adonisgärtchen gleichstehen (vgl. außer den citirten Stellen noch Julian orat. p. 329. Hieronymus zu Ezechiel VIII.). Und weil nach der religiösen Naturansicht des Alterthums die Gottheit da gegenwärtig war, wo sie sich in ihren Wirkungen zeigt, so wird Adonis auch die jung aufschießende Saat, der Schmuck der Natur im Frühjahre, und sein Tod wird gedeutet als Bild der niedergemähten Feldfrüchte (die Stelle s. oben.). In dieser Ideenreihe findet auch ein bisher nicht befriedigend gedeuteter Name seine volle Aufklärung, Ζαυάνας, θεός τις ἐν Σιδῶνι. Das kann nach den Buchstaben nur זִיו sein. זִיו, Ziv, ist Name

des dem Adonis heiligen Maimondes; er bedeutet, entsprechend dem chaläischen איר, Glanz, Pracht, von der Pracht der Natur in den Pflanzen und Blumen während dieses Monats (wie schon der Chaldäer deutet, vgl. Burtorf, Gesenius s. v.). Das dem ון angehängte ן in יָוָן gibt dem Worte einen persönlichen Begriff, und wie die Mittags- und Sommerhitze חמה, חם in חמן persönlich wird, so ist der Schmuck der Natur im Frühjahre, besonders im Mai, in Javan personifizirt, der demnach nur Adonis sein kann. Ferner ist es für die Bedeutung des Adonis charakteristisch, wenn sein Name auf Blumen und Pflanzen übertragen ist, die leicht von der Sonnenhitze welken und vergehn. So heißt אוני im Chaldäischen das Heliotrop oder die Malve (Burtorf s. v.). Plinius nennt ein Adonium neben dem Abrotonum und gibt folgende, der Bedeutung des Adonis entnommene Beschreibung dieser Pflanze: **Alsiosa admodum sunt, et sole tamen nimio laeduntur, sed ubi convaluere rutae vice fruticant. H. N. XXI. 34.** Auch die Anemone, wahrscheinlich von einem, ihm mit der Venus-Naama oder Nemanun gemeinschaftlichen Namen הנעמן, der Holde, entlehnt, war ihm heilig und sein Symbol. Die Mythe sagt daher, sie sei aus seinem Blute gewachsen, und die kurze Dauer ihrer Blüthe und ihre Hinfälligkeit, da sie von jedem starken Winde entblättert wird, galt als Sinnbild des in der Blüthe des Lebens weggerafften Jünglings (**Ovid. Metam. X. 735. Nonnus Dionys. II. 88.**) — Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch, daß die mythische Vorstellung vom schönen Jüngling Adonis nicht etwa dichterische Ausschmückung der phönizischen Mythe ist; man darf sie nicht davon trennen, ohne zugleich den ganzen Mythenkreis von Adonis zu zerstören. Wie gewöhnlich die Vorstellung war, erhellt auch daraus, daß im Oriente beim Tode von früh, durch ein unglückliches Verhängniß weggerafften Jünglingen Adon ienfeste veranstaltet wurden. (**Ammian. XIX. 1.**) In Cypern war er vielleicht נער, Jüngling, genannt, wie der Name Abd-Naar עבד נער in einer cyprischen Inschrift (**Citiens. XIII. 1.**) vermuthen läßt, und es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß die Mythe vom Narcissus, dem ins Wasser gefallenen schönen Jünglinge, aus der Mythe und dem Culte des Adonis geflossen ist.

Die Bedeutung des Mars oder seines Ebers erhellt schon aus dem Tode des Adönis im Junius durch die sengende Hitze und den Gluthwind Harrur, Samael. Er erscheint hier in einer Weise, wie ihn die griechische Mythe sonst nicht kennt, nämlich als wilder Jäger, Usov in Phönizien, Adrast in Lydien und Typhon in Aegypten, und somit ist auch dieser Zug in der Adonismythe im Oriente zu Hause, wo Mars als Jäger, und dann außerdem noch als wildes verzehrendes Feuer und als Ursache der Sommerhitze und des Samum galt. Hier haben wir es aber zunächst mit dem Eber, zuerst nach dessen Bedeutung in der phönizischen und in den verwandten Religionen, dann nach seiner Beziehung zum Mars zu thun.

Nach den religiösen Vorstellungen des Alterthums, die in irgend einem verwandschaftlichen Verhältnisse mit den syrisch-phönizischen stehen, hat das Schwein die Bedeutung eines dämonischen Thieres. Die religiöse Scheu vor demselben ist schon im tiefsten Alterthume weit verbreitet. Bekannt sind in dieser Hinsicht die Vorschriften des mosaischen Gesetzes (vgl. Levit. 11, 7. Deut. 14, 8.), und wie fromme Israeliten lieber den qualvollsten Tod wählten, als Schweinefleisch aßen, und so enthielten sich dessen auch die Phönizier und Cyprier (Porphyrius de abstinentia lib. I. p. 26. Rhoer. Herodian. V. 6. Dio Cassius. LXXIX. 11.), die Syrer (Lucian. de Syria Dea §. 54.), die afrikanischen Libyer (Herodot. IV. 186.), die Araber und Sarazenen (Hieronymus adv. Jovinum l. IV. Opp. Tom. IV. p. 200 sq.), die Phrygier (vgl. Pausanias VII. 17. 5. Julian orat. V. p. 177.), die Skythen (Herodot. IV. 186.) und bekanntlich vor allen diesen die Aegypter, welche schon durch Berührung eines Schweines sich für verunreinigt hielten (vgl. Herodot. II. 47 u. A.). Wenn man, wie es von den Theologen zu geschehen pflegt, den Grund dieses Abscheues in der Unreinlichkeit des Thieres oder in diätetischen Rücksichten findet, so verkennt man die religiöse Ansicht des Alterthums dabei und wenigstens die Vorstellungen des Heidenthums von der Heiligkeit der Thiere, die, wie sonst Pflanzen, deswegen für heilig galten, weil sie ei-

ner Gottheit geweiht waren, deren Charakter sich an einer Eigenschaft derselben auf eine hervorstechende Weise kund giebt. Das Schwein war aber ein heiliges Thier, und nur der Umstand, daß es einer infernalischen Macht geweiht war, machte es zugleich auch zum Gegenstande des religiösen Abscheues, eine Ansicht, welche noch in jüngerer Zeit bei den Juden nicht ganz verwischt war. (vgl. Mt. 8, 28.) Die Heiligkeit des Schweines in der syrophönizischen Religion wird bei Lucian a. a. O. behauptet: „Die Schweine halten sie allein für ein Gräuel, sie opfern sie weder noch essen sie davon. Einige aber sagen, daß sie dieselben nicht für ein Gräuel, sondern für heilig halten:“ zwei scheinbar widersprechende Ansichten, die man in gleicher Weise von andern heiligen Thieren wohl vernimmt, z. B. von den Tauben und Fischen der syrischen Göttin und die in der quaestio 5. des Symposiakon von Plutarch: **utrum suem venerantes Judaei, aut potius aversantes, carne eius abstineant?** vorgetragen werden. Auch die Cretenser hielten das Schwein für heilig: gewiß ein Ueberrest aus der phönizischen Vorzeit dieser Insel (vgl. **Athenaeus lib. IX. pag. 375. Casaub.**). In Cypern waren die Schweine der Aphrodite heilig; sie durften keinen Koth fressen, wozu man, wohl zu gewissen Zeiten, die Ochsen zwang und wurden mit Feigen ernährt. (**Athenaeus lib. III. p. 95.** vgl. damit **Meursius Cyprus p. 150.**) Wenn aber von den Phöniziern, Syrern, Cypriern und Aegyptern wohl gesagt wird, sie haben sich des Schweinefleisches enthalten (s. o.), so bedarf dieses einer Beschränkung; denn man opferte sie allerdings zu bestimmten Zeiten oder bei gewissen Veranlassungen, und aß das Opferfleisch, auch wohl das Blut oder die Brühe des Schweinefleisches (vgl Jes. 65, 4. 66, 3 u. über diese Stelle w. u.), und der Genuß des Schweinefleisches war mit Opfermahlzeiten von Mäusen verbunden (vgl. Jes. 66, 17.), die sonst als unheilige Thiere von den babylonischen Magiern verabscheut und getödtet wurden (**Plutarch Symposiacon. IV. 5. 2.**). In Cypern wurde den zweiten April der Aphrodite ein Eber geopfert, der den Eber des Mars repräsentirte, welcher den Adonis umgebracht hatte (**Jo. Lydus de mensibus p. 218. Roether.**), und auch sonst wurden der Aphrodite wohl

Schweineopfer dargebracht (vgl. Eustath. ad Dionys. 852), welche in Argos Hysterion hießen (Athenaeus lib. III. p. 96.). Man hielt sie von den Tempeln des tyrischen Herakles ab (Silius Italicus III. 23.); sonst wurden aber wieder dem Herakles Schweineopfer gebracht (vgl. Macrobius Saturn. III. 11.). Solche Opfer ließ Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympius oder dem tyrischen Baalsamim darbringen, deren Fleisch er die Juden zu genießen zwang (II. Maccab. 2, 4. 5. vgl. mit I. 18. 19. 20. Joseph. Antiq. XII. 5. 4. Diodor in den Fragmenten bei Photius p. 379. Bekker.); und ohne Zweifel waltete dabei eine Beziehung auf den erymanthischen Eber ob, wie ebenfalls bei den, dem Herakles verhaßten, Hunden auf den Cerberus, und so auch bei den Schweineopfern in Aegypten auf den Typhon (vgl. Herodot. II. 47.). Hier kann ich nicht umhin, einen Gebrauch, der aus der phönizischen Religion in die Thesmophorien übergegangen ist, zu erwähnen. Es sind die *μέγαρα*, in welche man die Schweine trieb; wovon mehre seither nicht genügend erklärte Stellen bei den Alten handeln. Sie wurden in eine unterirdische Kluft gejagt, und der Volksglaube der Böotier sagte, daß sie im folgenden Jahre am Orte ihrer Bestimmung im Hades ankämen. So verstehe ich die corrupte Stelle des Pausanias IX. 8. 1: *ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ἵς τῶν νεογνῶν· τοὺς δὲ ἵς τούτους ἐς τὴν ἐπιοῦσαν τοῦ ἔτους ὥραν ἐν Δωδώνῃ φασίν· ἐπὶ λόγῳ τῷδε ἄλλος ποῦ τις πεισθήσεται*, wo ich statt *ἐν Δωδώνῃ* lese: *ἐν Ἅιδῃ εἶναι. Μέγαρα* sind den infernalischen Mächten heilige, unterirdische Klüfte, hier Aufenthaltsort der beiden Göttinen, der Ceres und Proserpina, im Hades, denen die Schweine als Opfer durch die Erdkluft zugeschickt werden: *Μέγαρα, κατάγειαοἰκήματα, τὰ ταῖν θεαῖν, ἤγουν Δήμητρος καὶ Περσεφόνης.* Hesychius, Tom. II. p. 554. Alberti. vgl. Porphyrius de antro, cap. 7. Das Wort ist phönizisch מערה, die Höhle, unterirdische Kluft, im A. T. mehre Male vorkommend und nach der gewöhnlichen Aussprache des ע als Ghain, Megara lautend. Unter dem Rufe Meghara, Meghara! wurden die Schweine in die Kluft gejagt. Das ist das *μεγαρίζειν* (Clem. Al. Prot. cap. II. §. 17. cap. 11.), welches Saint Croix, Recherches sur les mystères, Tom. II.

p. 18., en prononçant quelques mots du dialecte Megarique (!) deutet; bei Suidas, Hesychius, Photius im Lexikon: *Μεγαρίζοντες, μέγαλα* (st. *μέγαρα*) *λέγοντες*. Das Wort ist gebildet wie andere, bei fremden Culten gebrauchte ausländische Wörter, *ἀδωνιάζειν, εὐάζειν, ὀλολύζειν*, dem Rufen אדני, הוה, הללו, und die Sitte gehört zu den mancherlei Ueberbleibseln phönizischen Cultes, die sich in dem kadmeischen Böotien erhalten haben. — Ueber den Grund, warum die verabscheuten Schweine geopfert wurden, oder warum man eine so heilige Scheu gegen sie hatte, halten die alten Schriftsteller, die es erfahren haben, zurück; es ist ihnen ein *ἱερὸς λόγος*, über den sie ein geheimnißvolles Schweigen beobachten (vgl. Herod. II. 47.); oder sie wissen nur ein quid pro quo zu berichten; so durfte, hieß es von dem Tempel der Hemithea zu Kastabus, welche die Perser als ihre Nationalgöttin erkannten, keiner, wer ein Schwein berührt oder davon gegessen hatte, in das Heiligthum der Göttin kommen, weil die Schweine einst den Wein ihres Vaters verdorben hatten. (Diodor. V. 62.) Den Aegyptern soll es ein Abscheu gewesen sein, weil es seine eigenen Jungen fresse (Aelian H. A. C. 16.); weil die Milch Ausschlag verursache; oder weil es bei abnehmendem Monde sich begatte (Plutarch de Is. c. 8.); weil es ein geiles, oder auch den Feldfrüchten schädliches Thier sei (Lydus de mensibus p. 212. Clemens Alexandr. p. 849. sq.); oder man sagte, Typhon habe einstens bei der Jagd auf ein wildes Schwein den Leichnam des Osiris gefunden und ihn in Stücken zerrissen; das sei aber, setzt Plutarch a. a. O. hinzu, nach der Meinung Anderer eine falsche Auslegung. Noch bis jetzt hat sich mit dem Abscheu vor dem Schweinefleisch im Morgenland aus alter Zeit her die Ansicht von der Unheiligkeit, insbesondere des wilden Schweines, fortgepflanzt; denn es ist eine allgemeine Sage unter den Türken, daß durch ihren Propheten das ganze Thierreich zum wahren Glauben bekehrt sei, ausgenommen das wilde Schwein und der Büffel, welche ungläubig blieben, und eben deßhalb werden diese beiden Thiere oft Christen genannt. Burckhardts Reisen in Palästina I. Th. S. 234. — Auf die Bedeutung des

Gottes, dessen Thier und Symbol das verhaßte Schwein ist, wirft diese, wenig ehrenvolle Verbindung ein schlimmes Licht. Zwar wird wohl bloß das Schwein als Mörder des Adonis genannt (Apollodor III. 14. 4. Lucian. de Syria Dea §. 6. Bion Idyll. I. 7. ff.); gemeinhin ist es aber Mars selbst: er hat sich aus Eifersucht gegen den Liebling der Aphrodite in ein Schwein verwandelt und ihn getödtet, um wieder zum alleinigen Besitz der Göttin zu kommen. (Lydus de mensibus l. c. Nonnus Dionys. XLI. 208 ff. Julius Firmicus de errore prof. rel. p. 14. Cyrill. Alexandr. Op. Tom. II. p. 257.). Ebenso bedeutungsvoll für die Adonis- und Herakles-mythe ist eine Abweichung, welche bei Ptolemaeus Hephaestion (Photius p. 149. sq.) vorkömmt. Erymanthus, ein Sohn des Apollo, hatte die Aphrodite, als sie nach der Umarmung des Adonis sich im Bade befand, gesehn und wurde zur Strafe in den erymanthischen Eber verwandelt, der aus Rache den Adonis tödtete und nachher von Herakles dasselbe erfuhr. Sehen wir noch einstweilen von dieser Auffassung ab, die den Eber noch enger mit dem phönizischen Mythos verknüpft, so kannten auch die Griechen diese Symbolik des Mars: Mars mit dem Schweinegesicht regt alles Unheil auf. Plutarch Amatorius c. 12. p. 481. In Aegypten, wo die Rolle des Planetengottes gemeinhin an Typhon übertragen ist, wurde dieser in Schweinegestalt dargestellt (vgl. Hug, Mythos S. 90.), und die Schweineopfer, welche dem Osiris geopfert wurden, von den Armen gebratene Schweine (vgl. damit denselben Gebrauch bei den altnordischen Völkern, Grimm deutsche Mythologie S. 139), hatten sicher auf Typhon Beziehung. Auch die sonderbare cyprische Sitte, die, der Aphrodite heiligen Schweine zu Zeiten mit Feigen, welche sonst für heilig galten (Etymol. M. p. 379.), zu füttern, sie vom Kothfressen abzuhalten, und dafür die Ochsen zu zwingen, die gewöhnliche Speise der Schweine zu genießen (s. o.), steht in Verbindung mit dieser Vorstellung von Mars als dem Schweinegott, der, wenn er sich der Aphrodite naht, wohl diese Natur ablegen muß, während Adonis, dessen Symbol der

Ackerstier ist, und der in Byblus auf einem mit Ochsen bespannten Wagen fährt, dann mit der Schweinekost bestraft wird. Wie man übrigens dazu kam, dem Gott Mars ein so unsauberes Thier zum Symbol zu geben, erklärt nur die Ansicht von ihm, als Unheil und Verderben wirkendem Princip. Was man als Grund der Verabscheuung anführt, das Schwein fresse seine eigenen Jungen, es schade den Früchten, begatte sich beim abnehmenden Monde (s. o.), mag auf die Bedeutung oder den mythischen Begriff des Mars Bezug haben, dem Kinderopfer gebracht wurden, der durch sein Feuer den Früchten schadet und dem Mond im abnehmenden Lichte, als böser Göttin, zur Seite steht. Die ehrfurchtsvolle Scheu, welche man vor den bösen Gottheiten hatte, deren Namen man nicht auf die Lippen nahm, verbot, von dem Gotte unheilige Dinge dem griechischen Fremdlinge zu berichten, oder dieser mochte es nicht nachsagen, weil er selbst so Etwas kaum glaubte, und fürchtete, durch Bekanntmachung derselben, bei den Ungläubigen Spott, bei den Schwachen Mißverständnisse der religiösen Begriffe von der Gottheit überhaupt zu veranlassen. (Ein Herodot würde nie von einem Schweinegotte Mars gesprochen haben!) In dieser Weise kann man sich die, wie es scheint, bei den Griechen ältere Fassung der Mythe vom Tode des Adonis durch ein Schwein, nicht durch Mars, erklären. Wie man in Aegypten vom Tode des Osiris durch Typhon in älterer Zeit nichts erzählen mochte (Diod. I. 21.), und von dem unheimlichen Kabirendienste in Samothrake aus religiöser Scheu schwieg, so nannte man auch in Phönizien und Cypern den Griechen lieber als Mörder des Adonis, statt des unheimlichen Gottes, euphemistisch sein Symbol, den Eber oder das wilde Schwein, dessen heiße Natur hier den Vergleichungspunkt bildet. Die spätern sogenannten Physiker, welche nur die Volksreligion ihres eigenthümlichen Charakters beraubten, und die Ideen derselben in kahle Allgemeinheiten auflösten, erklären dem Wesen und dem Ursprunge dieser Vorstellungsweise gemäß sehr gut bei Lydus l. c. p. 212. *τὸν Ἄδωνιν ἀναιρεθῆναι ὑπὸ τοῦ Ἄρεως μεταβληθέντος εἰς ὗν, οἱονεί, τὸ ἔαρ ὑπὸ τοῦ θέρους ἀναιρεῖσθαι· θερμὴ γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὑός, καὶ ἀντὶ*

τοῦ θέρους αὐτὸν οἱ μυθικοὶ λαμβάνουσιν. Das wilde Schwein insbesondere hält sich gern im Sümpfen und Morästen auf, in denen es seine Hitze abkühlt und, nur mit der Nase über der Oberfläche hervorragend, im Schlamme vergraben liegt. (Appollon. Rhod. Argonaut. II. 818 ff. Ovid. Metam. VIII. 333. ff. Macrob. Saturn. I. 21. Burkhards Reisen I. B. S. 234. Im Arabischen heißt daher der Eber عفر, von عفر sich im Staube, im Kothe wälzen, ist aber auch zugleich Name des Satans oder eines bösen Dämons (Freytag, Lexicon T. III. p. 183.), wie man in Syrien den Monat, in dem Adonis stirbt, Cheziron, das Schwein, nannte, von denselben Vorstellungen ausgehend. Vielleicht werden wir aber dem Eber des Mars erst die rechte Beziehung geben, wenn wir ihn für eine mythische Bezeichnung des Samum halten, der in Syrien von der Mitte des Junius bis zum ein und zwanzigsten September weht, und besonders des Nachts, wie das wilde Schwein, seine Verwüstungen anrichtet. Wenigstens ist der ägyptisch-phönizische Typhon bald Mars, bald der Gluthwind Samum und Harrur, der auch den Herkules Tyrius in Libyen tödtete, und die Juden nennen den Mars auch Samael סַמָּאֵל, Gift Gottes, der offenbar der Giftwind Samum, Samieli سموم, das Gift, ist. Für diesen glühenden Nachtwind halte ich den wilden Eber, den Typhon im Mondschein über die Fruchtgefilde am Nil jagt (Plutarch. de Iside cap. 8.), den erymanthischen Eber, der ja auch den Adonis tödtete (s. o., und dessen semitischer Name ארי מוה, Feuer des Todes, den nicht selten tödtlichen Gluthwind der syrischen Wüste trefflich bezeichnen würde. Sonst spielt der Eber in den verwandten Mythen eine bedeutsame Rolle: Attes, der wie Adonis durch ein Schwein starb (Pausanias VII. 13. 5.), kam nach anderer Mythe auf der Eberjagd durch den Adrast, den lydischen Mars um, der auch früher, wie Typhon den Hercules Tyrius, um einer Wachtel willen seinen Bruder Agathon getödtet hatte (vgl. Ptolemaeus Hephaestion bei Photius p. 146. mit Herodot I. 43.), womit wieder die phönizische Mythe von Pygmalion, פעם עליון Mörder des Eljon, der auf der Eber-

jagd den Sichäus, זכי, den Reinen, umbrachte, augenscheinliche Verwandschaft bietet.

Fortsetzung.

Wir haben noch über einzelne, wie es scheint nicht allgemein gangbare, Auffassungen des Adonis zu berichten. Er war in Byblus und auch auf Cypern Gottheit des Ackerbaues. Es läßt sich nach der gewöhnlichen Auffassung der Gottheit in der Volksreligion, die ihr besonders die Sorge für die Bedürfnisse der Menschen übergiebt, dann nach der Vorstellung vom Sonnengotte, als Spender der Feld- und Obstfrüchte, erwarten, daß Adonis als Sonnengott überhaupt und als Frühlingssonne insbesondere, in ein Verhältniß zum Ackerbau gesetzt wurde: daher wird er auf mannichfache Weise damit combinirt. Bald ist er die, auf dem Halme stehende Frucht, bald das in die Erde gelegte, absterbende und wieder aufkeimende Saatkorn, und er läßt die Früchte aus der Erde hervorwachsen. (Orph. LVI. 12.) Als sein Symbol galt der Ackerstier, der für den Feldbau wohlthätig, wie Mars, das Schwein ihnen feindseelig sei (Lydus de mens. l. c.); daher ihn zu Ehren auf Cypern der Stier mißhandelt, das Schwein mit Feigen gefüttert wurde; oder er wird auch bei Lydus l. c. für die Sonne im Zeichen des Stiers gedeutet, und steht unter dieser Beziehung als Gottheit des Ackerbaues in mannichfacher Berührung mit El oder Bel-ithan. (s. w. u.) Ohne Zweifel meint Sanchoniathon den Adonis von Byblus und vielleicht auch den El, wenn er von zwei Göttern, Agros und Agrueros, der auch Agrotes heiße, redet, dessen Bild hoch verehrt, in Phönizien auf einem, mit Ochsen bespannten Wagen in einem Tempelchen umhergeführt werde, und der in Byblus der Größte der Götter heiße. p. 20. Wir werden diesen später als den Jao-Adonis der Phönizier kennen lernen. Das Bild des Gottes aber, welches in einem ναός, auf einem Wagen, wie ebenfalls die Heiligthümer des Herakles und der Astarte, umhergefahren wurde, dürfte viel-

leicht der Phallus im Tempel der Baaltis zu Byblus (vgl. Plutarch de Iside cap. 16. und über die St. w. u.) sein, der sonst in dieser Weise umhergeführt wurde. Hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plosteis (i. e. plaustris) impositum prius per rura in compitis et usque in urbem postea vectabatur. August. de civ. Dei. VII. 21. Auch war der Phallus dem Adonis heilig: die Hierodulinn, welche sich in seinem und der Venus Dienst Preis gab, überreichte statt des empfangenen Mylittenlohnes dem Buhler einen Phallus. Julius Firmicus de errore prof. relig. p. 14. Arnobius adv. Gentes lib. V. p. 212. Ins Phönizische übersetzt wäre sein Name Agrueros, Agrotes אל שדה, אדון שדה Gott, Herr des Feldes. Hier kombiniren wir den Namen *Πυγμαίων*, welchen Adonis, nach Hesychius, auf Cypern, wegen seiner zwergartigen Darstellung in Patäkengestalt, führte, vergleichen damit die Beschreibung des Pygmäenbildes im Tempel zu Hieropolis: *σμικρὸς ἀνὴρ χάλκεος, ἔχων αἰδοῖον μέγα* und finden diesen Agrueros in Patäkengestalt wieder in dem fabelhaften Wesen דני שוה , (Herr des Feldes), der Mischnah und des Talmud, welcher als Zwerg geschildert wird, auf dem Felde oder in den Bergen hauset, und nicht mehr leben kann, wenn seine große Nabelschnur — wie man wohl euphemistisch den Phallus deutete — zerreißt. Burtorf Lexicon p. 34., Rabe Anmerkung zu Kilaim VIII. 8.: eine Beschreibung, die den sonstigen halb wahren, halb falschen und abgeschmackten Angaben der Rabinen über den altheidnischen Götzendienst ganz ähnlich sieht.

Höchst schwierig und vielleicht unmöglich ist es, die Verwandtschaft und Verschiedenheit des Adonis mit andern, ihm im Verhältniß zur Aphrodite gleichstehenden Göttern, genau zu ermitteln. Indeß läßt sich nachweisen, daß die Begriffe wieder vielfach mit andern Gottheiten, die auf ein verschiedenes Substrat hinausgehen, zusammenfließen. Der erste ist Esmun, der schöne Liebling der Götter-Mutter, Astronoe oder Astronome, welcher auf Cypern häufig, und ohne Zweifel neben der Cypris, verehrt wurde und dem Attes der phrygischen Mythe mehr entspricht. Da er Paian hieß, so könnte er vielleicht wieder der

schöne Phaon sein, der ebenfalls ein unglückliches Ende nahm, und den die Aphrodite im Lattich verbarg (Aelian. Var. Hist. XII, 18.), wo sie ja auch den Adonis wiederfand, was eine bestimmte Andeutung ist, daß man ihm zu Ehren Adonien oder ein ähnliches Fest feierte, wobei die Adonisgärtchen mit dem Lattich und Fenchel ausgestellt wurden. Wahrscheinlicher noch ist Phaon Memnon, der nach noch bestimmtern Angaben mit Adonis combinirt wurde. So sehr noch bis jetzt ein tiefes Dunkel über diesem räthselhaften Gott der Aethiopier schwebt, so ist doch durch die Untersuchung von Jakobs (Vermischte Schriften B. IV. S. 6. ff.) soviel gewiß, daß er von allen vorderasiatischen Völkern verehrt und zwar als die aufgehende Morgensonne begrüßt wurde. In Aethiopien, Aegypten, Phönizien, Syrien, Kleinasien und Persien fanden sich überall Memnonien und Sagen von einem Heerzuge des Memnon, sei es aus dem afrikanischen oder asiatischen Aethiopien. Wenn man nun die Nachrichten über den phönizisch-cyprischen und syrischen Memnon genauer würdigt: so ergiebt sich, daß er mit Baal als Sonnengott und noch enger mit Adonis als Frühlingssonne combinirt war, woraus sich dann schließen läßt, daß er in engerer Bedeutung Baal-Adonis als Morgensonne war. Eine Combination mit Baal ergiebt sich theils aus der Weise der Phönizier, die Ideen fremder Gottheiten auf die entsprechenden in ihrem Religionssysteme zu übertragen, theils aber aus folgenden näheren Angaben. Die Mauern von Babel, deren Erbauung sonst dem Belus beigelegt wird, rührten nach andern Angaben vom Memnon her (L. Ampelius lib. mem. cap. 8.), wo also der Erbauer von Babel dem Memnon der Persier gleich steht, der die Mauern und die Burg von Susa erbaut hatte: eine Nachricht, die auf keiner bloßen Verwechselung beruht, sondern in dem Umstande ihre Beglaubigung findet, daß der babylonische Bel den Charakter einer assyrisch-persischen Gottheit angenommen hatte, und es steht also die mythisch berühmte Bels-Burg *Κρόνου τύρσις* mit der persischen Memnons-Burg parallel. (s. w. u.) Ferner befand sich in Phönizien ein Memnonium am Flusse Belus (Joseph. B. J. II, 10.2.), wo nach Plinius, H. N. XXXVI, 65., gewisse Feierlichkeiten, wahrscheinlich die Trauer

um Bel-Memnon, wie gewöhnlich an Flüssen, gehalten wurden. Ein anderes Memnonium in Phönizien war bei Paltos am Flusse Badas, jetzt Königsfluß genannt, in der Gegend Palliochis. Dorthin hatte Memnons Schwester Hemera die Reste des Bruders beigesetzt, die sie, unter Vermittelung der Phönizier im trojanischen Heere, zu Paphos erhalten hatte. (**Recepta urna Phoenicem navigavit: delata ad regionem eius Palliochin. Dictys Cretens. de Bello Trojano VI, 10.** *Ταφῆναι δὲ λέγεται Μέμνων περὶ Πάλτον τῆς Συρίας παρὰ Βαδᾶν ποταμόν.* **Strabo XV, 3. p. 317.**) Da nun Bel und Memnon sonst combinirt werden, so möchte man nicht unwahrscheinlich bei **Strabo** in *ΒΑΔΑΝ* einen Schreibfehler statt *ΒΑΛΑΝ* vermuthen. Noch deutlicher sind die Spuren von einem Adonis-Memnon. Zuvörderst wechseln die Namen mit einander. Wir haben oben gesehen, daß Adonis auf Cypern den Namen Kyris oder Kiris führte. Nun berichtet der Verfasser des eben citirten **liber memorialis**: in Cypern befinde sich ein Palast des Königs Cyrus, von weißen und schwarzen Steinen erbaut, die mit Gold an einander gefügt waren. Die Säulen waren von verschiedenen Farben, die Fenster von Silber, die Ziegel von hellgrünem Stein; drinnen aber war eine Menge von Speeren aufgehäuft. An einen Palast des persischen Königs Cyrus läßt sich hier gewiß gar nicht denken, zumal da Cypern und Phönizien nicht unter der Herrschaft des Cyrus standen (vgl. **Herod. III, 19.** vgl. **II, 182. Thucyd. I, 13. 16.**); es ist offenbar hier ein memnonischer Palast geschildert, wie deren in Phönizien, in Aegypten, in Aethiopien, dann aber insbesondere in Susa erwähnt werden (vgl. **Diodor. II, 22. Herod. VII, 53, 54.**, Jacobs a. a. O.). Der Name Cyrus ist also der des persischen Memnon und er der alte Cyrus: *ὁ μὲν οὖν Κῦρος ἀπὸ Κύρου τοῦ παλαιοῦ τοὔνομα ἔσχεν, ἐκείνῳ δ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου γενέσθαι φασί, Κῦρον γὰρ καλεῖν Πέρσας τὸν ἥλιον.* Ctesias bei **Plutarch. Artaxerxes cap. I.** Hier bewährt sich also auf eklatante Weise unsere Combination des Memnon oder des alten mythischen Perserkönigs mit dem alten babylonischen Belus. Ueber den Namen Kyrus, die Sonne, im Zend **Khoro**, im Neupersischen خور, كور, im

Hebräischen כרש sehe man Gesenius im Lexikon. Aber auch der phönizische Name des Adonis-Memnon läßt sich ermitteln, und zwar aus folgenden Stellen des Etym. M.: *Ἀῶος ποταμὸς τοῦ Κύπρου. Ἀῶ γὰρ ὁ Ἄδωνις ὠνομάζετο καὶ ἀπ' αὐτοῦ* (nämlich אֲדֹנִי mein Herr) *οἱ Κύπρου βασιλεύσαντες. Ζωίλος δὲ ὁ Κεδράσευς καὶ αὐτὸ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ μητρὸς κληθῆναι. τὴν γὰρ Θείαντος μητέρα οὐ Σμύρναν, ἀλλ' Ἀῶαν καλοῦσι. Φιλέας δὲ πρῶτον βασιλέα Ἀῶον, Ἠοῦς ὄντα καὶ Κεφάλου· ἀφ' οὗ καὶ ὄρος τι ὠνομάζετο Ἀῶϊον, ἐξ οὗ βί ποταμῶν φερομένων, Σεράχου τε καὶ Πλιέως. τὸν ἕνα τούτων ὁ Παρθένιος Ἀῶον κέκληκε, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὴν ἠῶ τετραμμένην ῥῦσιν. κατὰ φησίν ὁ Παρθένιος.* So hieß also Adonis der Eoische und nach ihm führte ein eoischer Fluß den Namen, der mit einem zweiten Plieus an einem eoischen Berge seinen Ursprung hatte, und von denen der eine phönizisch Serach hieß. Hier bleibt zwischen beiden keine Wahl: Serach, זרח, ist Aufgang, die aufgehende Sonne, entsprechend dem الشرق, sol oriens splendensque, einem Idol der alten Araber nach dem Kamus; der andere Name Plieus, welcher an den mythischen König der Phönizier vor Troja Phelis, an den Pheles im Menander bei Josephus c. Ap. I, 18. erinnert, bedeutet Wunderbarer, פלא, פלא, und muß nach der Stellung neben Serach gleichfalls Gottesname (vgl. Jes. 9, 5.), wahrscheinlich des, sonst neben Adonis genannten Bachus sein, der *Φλεύς, Φλυεύς, Φλοιός* (Lobeck Agłaophamus p. 402.) genannt wird. Daß aber Serach, oder Aoos, Memnon sei, dafür spricht außer dem, auf ihn, als die aufgehende Sonne, zutreffenden Namen, die Verbindung beider zu einem Wesen auf Cypern, die Herleitung des Adonis bei Panyasias, der ihn *Ἠοίης* nennt (*Ἠοίην τὸν Ἄδιν-ιν, Πανύασις*), aus Oberasien (Apollodor. III, 14. s. w. u.), die gemeinschaftliche Mutter Eos, dann aber die gewöhnliche Bezeichnung auch des Memnon als der Eoische oder der Eoische König (Philostrat. vita Apollon. VI, 4. und die Inschrift an dem Memnonsbilde bei Jacobs a. a. O. S. 119.). Die allgemeine Sage des Orients von einem unglücklichen Zuge des Memnon aus Aethiopien wurde eben so, wie in die per-

sisch-assyrische (Diodor. II, 22.), auch in die jüdische Geschicht verflochten. Denn dieser cyprisch-phönizische Serach, sollte er nicht der gleichnamige König der Aethiopier sein, der mit einer Million über Aegypten nach Judäa kam, im dritten Monde, wann die Adonien gefeiert wurden, von dem Könige Asa in einem Thale bei Maresa, wo vielleicht wie gewöhnlich nur an solchen Orten, ein Memnonium sich befand, geschlagen und mit seinen ganzen Heere aufgerieben wurde? Der historische Charakter der Chronik, welche die Erzählung allein enthält, steht hier gar nicht entgegen. Ich habe sie früher gegen die Willkühr der neuen Kritik, die sie für Fiction des Chronisten ausgäb, nachdrücklich in Schutz genommen, vorzüglich von dem historischen Gesichtspunkte aus, daß so bedeutende, durch Zeitangaben und Lokalitäten unterstützte Erzählungen in der Geschichte keines Volkes aus der Luft gegriffen sind, sondern irgendwie, sei es in der Geschichte oder Sage, gegründet sind. (Untersuchungen über die bibl. Chronik S. 319. 326. ff.) Hier biete ich den Gegnern eine andere Ausgleichung, ohne darum die Erzählung der Chronik als Fiction zu verwerfen, wofür man, in Uebereinstimmung mit den überall in Asien vorfindlichen Sagen vom unglücklichen Heerzuge des äthiopischen Memnon, sie schwerlich halten und recht gut annehmen kann, daß ein Heerzug von Aethiopiern nach Vorderasien später mit der Mythe vom Memnon verknüpft ward. (Plinius H. N. VI. 25.) — Endlich aber wird die Verschmelzung des Adonis mit Serach dadurch bestätigt, daß Adonien auch zu Ehren des letztern, und ohne Zweifel in Folge einer Uebertragung, gefeiert wurden. Darauf deutet schon die Mythe hin, daß Hemera die Reste des Memnon in Paphos sucht, wobei Creuzer (Symbolik Th. I. S. 456. 459.) an die Isis-Baaltis erinnert, welche den Leichnam des Adonis-Osiris in Byblus wieder findet. In Paphos wurde also Adonis neben der Coelestis als Memnon verehrt; denn die Mythe ist doch aus dem Culte entstanden, und der Aoos-Memnon könnte sehr wohl der Aerius des Tacitus (Hist. II. 3.) sein, der dann = אייר, chaldäischer Name des Maimondes דיר, wäre, und dem Adonis-Zavan gleich käme: Conditorem templi regem Aerian vetus memoria, quidam ipsius Deae nomen id perhibent,

wo man beachten wolle, daß auch Aoos mythischer König auf Cypern war, und die Göttin Venus Aeria der Eos entspräche, die den Memnon beweint. Ovid. Metam. XIII. 621. Servius ad Aen. I. 493. Ferner wurden Adonien beim Tode früh verstorbener Jünglinge veranstaltet (Ammian XIX. 1.), und Memnon ward mit demselben Leichenceremonial wie diese betrauert, angeblich von den Aethiopiern (Philost. vita Apollon. VI. 4.), aber auch in Syrien, wo ihm zu Ehren Trauerfeste bei den Memnonien gehalten wurden. (Oppian. Cyneg. II. 151.) Die Idee des Festes, der Gegenstand der Trauer und die böse Macht, welche den Adonis und Memnon tödtet, sind ganz dieselben und nur die Zeit des Todes ist verschieden: Adonis stirbt, wenn die Sommerhitze den Pflanzenwuchs zerstört, Memnon aber, wenn die Sonne dem Mittag zueilt, wo das *δαιμόνιον μεσημβρινὸν* herrscht (LXX. Ps. 90, 6.), der Afrikaner der hoch stehenden Sonne flucht, weil sie ihn und sein Feld verzehrt (Herodot. IV. 184. Diod. III. 8.), und wie Adonis, so erliegt auch, wenigstens in Aegypten, Memnon dem Babys oder Mars-Typhon (vgl. Athenaeus lib. XV. p. 680.). Die Idee des Memnon oder Serach ist demnach nur eine engere Fassung jener von Baal und Adonis, oder genauer: der allgemeine Begriff des Baal als Jahressonne und der zeugenden Naturkraft ist im Adonis vorzüglich auf die Frühlingssonne und ihren Einfluß auf die Vegetation beschränkt; Serach aber ist Adonis in noch engerer Fassung, als Morgensonne, die in ihrer Pracht und nach ihren wohlthätigen Wirkungen der Frühlingssonne gleicht; getödtet wird er von dem Feuerdämon, der gegen Mittag sowie im Sommer, wenn die Sonne durch ihre sengende Strahlen ihre eigenen Schöpfungen wieder zerstört, die Natur des sonst wohlthätigen Tagesgestirns umwandelt. Mythisch wird dieser verderbliche Feuergott, dem man, an der allgemeinen Ansicht des Alterthums von der Sonne als einer an sich guten Gottheit festhaltend, allen übeln Einfluß der Sonne beimaß, gewöhnlich als ungleiches Brüderpaar mit dem andern gedacht, welcher bald dem Adonis oder Osiris, bald dem Herakles entspricht: beide sind Zwillinge, die schon im Mutterleibe mit einander hadern; der Böse verfolgt und tödtet den Guten,

oder auch umgekehrt. Wir werden diese Vorstellung weiter unten verfolgen, und erinnern hier nur an Usov und Hypsurianius, Esau und Israel, Acrisius (in Phrygien Saturn, Hesychius) und Proetus, Agathon und Adrastus, Pygmalion und Sichaeus, Hercules und Iphikles, Bellerophon und Deliades, Osiris und Typhon, Kain und Abel, oder auch an die Kabiren und Heliaden, deren einige den frommen Bruder tödten. So hat nun auch Serach-Memnon einen bösen Zwillingsbruder, der mit ihm von der Eos geboren wird, Emathion, von den Griechen genannt (Hesiod. Theog. 984. Apollod. III. 12. 4.), wahrscheinlich der Plieus-Dionysos, dem der andere, neben dem Serach-Adonis quillende Bach auf Cypern angehörte, ganz so wie in Phönizien den beiden Buhlen der Venus, Adonis und Mars, zwei neben einander fließende, im Libanon quillende Flüsse geheiligt waren. Lydus de mens. p. 81. Emathion ist einer der Unholde, die Herakles tödtete; er hausete in Arabien (Apollod. II. 5. 11.), entspricht also dem arabischen Lycurgus oder Mars-Dionysos, dem Antaeus-Typhon, der bald in der arabischen bald in der libyschen Wüste wohnt, und ist auch vielleicht dem Namen nach חמתי, d. i. *Πυρόεις*, einerlei. (s. w. u.) Freilich fehlen nun bestimmte Angaben, daß der Feind und Mörder des Serach nach phönizischer Mythe dieser Emathion sei; aber Analogien sprechen doch sehr dafür, und es läßt sich auch schwerlich ein Grund absehen, warum man sonst dem holden Memnon den bösen Bruder gegeben habe. Wir könnten an den gleichnamigen Serach erinnern, dem die Amme einen Kokkusfaden um die Hand bindet, die er zuerst aus dem Mutterleibe hervorstreckt, damit er das Recht der Erstgeburt vor seinem Zwillingsbruder Peres erlange, der ihn zurückdrängt (Gen. 38, 25 ff.), ohne jedoch eine Kombination zu wagen, so auffallend die Uebereinstimmung mit diesem Mythenkreis ist. Aber Sichäus, der Reine, entsprechend dem phrygischen Agathon, welcher sammt Attes von Adrast getödtet wird, der Gemahl der jungfräulichen Dido oder der karthagischen Cölestis, der auf der Eberjagd, vom Bruder Pygmalion, dem Buhlen der cyprischen Urania, getödtet wird, scheint vollkommen zu entsprechen, da Serach-Memnon auch in Cypern neben der Venus

Urania verehrt wurde. Auch der ägyptische Babys-Typhon, unter dessen Herrschaft Memnon in Aegypten starb, bietet als Bruder des Osiris-Adonis eine bemerkenswerthe Parallele. Es wird aber in diesem, einstweilen noch so wenig aufgelichteten Dunkel der Mythen vom Memnon das Rathsamste sein, sich mit bescheidenen Vermuthungen zu begnügen. Ich erinnere darum auch nur beiläufig, daß die Begriffe von Adonis-Serach und Esmun ebenso in einander zu fließen scheinen, wie die Mythen von Adonis und Esmun; wenigstens weiß ich es nur aus der Vorstellung vom Serach zu erklären, wenn Damascius vom Esmun sagt, er habe im weiten Dunkel ein großes Licht angezündet (bei Photius p. 352.), was nur auf die aus dem nächtlichen Dunkel hervorbrechende Lichtgottheit, den Sohn der Morgenröthe, zu passen scheint. Dann träte Serach wieder in einen andern Mythenkreis von den, mit Esmun identischen oder ihm verwandten Gottheiten, aus dem ich nur folgenden Zug hervorhebe: Aesculap, Attes, Linus werden auf Befehl des harten Großvaters, dessen Tochter ein Gott geschwängert hatte, ausgesetzt; Hirten finden das holde, wunderschöne Kind und in ihrer Mitte wird es aufgezogen (vergleiche über Aesculap Pausanias II. 26. 4. über Attes Arnobius lib. V. p. 199. über Linus Conon bei Photius p. 133.). Ganz ähnliches erzählt Herodot u. A. von Cyrus, aber wohl in Verwechslung des alten Cyrus, des persischen Memnon (Herod. I. 108 ff.), von dem vielleicht auch die Mythe vom tragischen Ende des historischen Cyrus durch die grausame Tomyris, eine andere Amazonenkönigin, etwa die persische Artemis, auf deren Anstiften auch Adonis, nach Apollodor III. 14. 4., umkam, übertragen ist. Sonst s. über Memnon außer Jakobs und Creuzer a. a. O. Jablonski de Memnone Graecorum et Aegyptiorum Syntagmata III.

Hiermit ist aber die Reihe verschiedener Auffassungen des Adonis noch nicht geschlossen. In seiner weitern Bedeutung Naturgottheit, vereinigte er nach der Grundansicht der phönizischen Religion die Begriffe aller andern Gottheiten in sich und er wurde daher nach einer oben erklärten Vorstellungsweise als androgyn gedacht. In dem LXII. orphischen Hymnus wird er V. 4. als *Κούρη* und *Κόρος* angerufen; er soll als Weib dem Apollo, als Mann der Venus beigewohnt haben: eine schmutzige

Dichtung, die wohl schwerlich einen mysteriösen Sinn haben mag, zumal da sie bei einem schlechten Gewährsmann, Ptolemäus Hephästion (Photius Bibl. p. 151.), sich findet. Es kann aber auch der allgemeine Begriff der Gottheit, den er trägt, vereinzeit an andere Götter übertragen werden, die sonst nur eine Seite der Naturgottheit repräsentiren, wo dann aber schwerlich sein Hauptbegriff als productive Naturkraft ganz aufgehoben wurde. Nach dieser mannigfachen Auffassung des Adonis nennt ihn der orphische Hymnus v. 3. πολύμορφος, πολυώνυμος. und er wurde so mit Bachus (Plutarch Sympos. IV. 5. 3.) identisirt und in Mariandyne als Mars (Procul. Paraph. Tetr. l. II. p. 97.), also als Mars-Dionysos, verehrt. Mythisch ist er bald Hirt (formosus oves ad flumina pavit Adonis. Virgil Eclog. X. 18.) bald Jäger (κυνηγεσίαις χαίρων Orph. LVI. 7.) und gleicht hierin dem Esmun (εἰωθὼς κυνηγετεῖν (Damascius bei Photius p. 352.). Vermuthlich ist er auch Helal, Sohn der Morgenröthe (Jes. 14, 12.), Lucifer, der männliche Halila oder Alilat; denn nach allgemeiner Ansicht galt der Planet Venus als androgyn, des Morgens als Φωσφόρος, Lucifer, des Abends als Göttin der Liebe; und da nun Adonis so eng mit dieser zusammen gehört und mit ihr als Mannweib gedacht wurde: so ist es kaum zweifelhaft, daß er die Bedeutung des Lucifer angenommen hatte, worin er wieder dem persischen Mithra gleich steht, den Herodot mit der arabischen Alilat und der babylonischen Mylitta parallelisirt (I. 131), der aber sonst wie Adonis für den Sonnengott galt, und also für Venus und Sol gehalten wurde. Auch geht er wohl auf den orientalischen Gestirndienst als Quelle zurück, wenn der Planet nach dieser Ansicht als Lucifer dem Jupiter (Sol-Belus), als Hesperus der Venus beigelegt (Servius ad Aen. IV. 130.) und er nach seiner männlichen Natur als Sol alter, nach seiner weiblichen als Luna angesehen wurde. (Plin. H. N. II. 6. Infra Solis ambitum ingens sidus, appellatum Veneris, alterno meatu vagum, ipsisque cognominibus aemulum Solis ac Lunae. Praeveniens quippe et ante matutinum exoriens, Luciferi nomen accipit, ut Sol alter, diem maturans: contra ab occasu refulgens nuncupatur Vesper, ut prorogans lucem, vicemque Lunae reddens.)

Merkwürdig für die Theokrasie der Phönizier ist die Verschmelzung des Adonis mit Osiris; wie gleichfalls es das Götterwesen der Aegypter charakterisirt, daß sie mit ihrem Osiris den phönizischen Adonis kombinirten. Cypern und Phönizier eigneten sich in jüngerer Zeit den Osiris an, und nannten ihn Adonis-Osiris, ארני אסר, wie in Amathus (*Ἀμαθοῦς πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦντο.* Steph. Byz. de urb.), wo er einen gemeinschaftlichen Tempel mit der Venus hatte (Pausan. IX. 41. 2.), und in Byblos, wo man behauptete, das Grab des Osiris zu besitzen, und Manche die Adonienfeier auf den Tod des Osiris bezogen. (Lucian de Syria Dea §. 7.) In jüngerer Zeit muß die Verehrung des Adonis unter Osiris Namen sehr beliebt gewesen sein, wovon noch olgende zwei Inschriften zeugen, die erste maltesische: Domino nostro Melcarto Belo Tyriorum. Vir vovens servus tuus Abdosir cum fratre meo Osirschamar ambo filii Osirchamari, filii Abdosiri. Audita voce eorum benedicebat iis (Gesenius Monumenta Phoenicia p. 96.); dann die Inschrift von Carpentras, die aber in Aegypten gefunden wurde, nach Gesenius Entzifferung l. c. p. 228: Benedicta sit Thebe, filia Techephi, sacerdotis Osiridis Dei (אוסדי אלהא). Stomachosa neminem laesit et calumnias in neminem dixit. O integra coram Osiride (קדם אוסר) benedicta esto ab Osiride. Honorata esto, cultrix deliciarum mearum, et inter pios esto. Vale. Diese Conjunction des Adonis mit Osiris, die wir vorzüglich aus Plutarchs Schrift über Isis und Osiris kennen, ging aber von Alexandrien aus, wo der ägyptische Gott die Bedeutung auch des phönizischen Adonis angenommen hatte, Damascius bei Photius p. 343: *ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν κατὰ τὴν μυστικὴν θεοκρασίαν*, und bei Suidas *Διαγνώμων* u. *Ἡράϊσκος* dieselbe Stelle: *Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ, κατὰ μυστικὴν θεοκρασίαν.*) und, wo die Adonien nach Theokrit's schöner Beschreibung in der fünfzehnten Idylle auf prachtvolle Weise begangen werden. Ueber die Verschmelzung des phönizischen Adonis mit dem Osiris hatten die Ale-

randriner und Byblier eine heilige Sage, die bei den erstern also lautete: Typhon machte nach der Heimkehr des Osiris von seinen Siegeszügen einen Anschlag auf das Leben des Bruders. Er nahm heimlich das Maß von der Leibesgröße des Osiris und ließ darnach einen schönen, prächtig verzierten Kasten (vgl. Herod. II. 86.) machen und einstens bei einem Gastmahle (vgl. c.17) herbeitragen. Auf Zureden des Typhon legte sich Osiris zum Scherze hinein; da eilte aber Typhon mit seinen Mitverschwornen herbei, schlug den Kasten mit Nägeln zu und warf ihn in den Nil. Dies geschah am siebenten des Monats Athyr, der dem vierzehnten November des julianischen Jahres entspricht, wo die Trauer um den getödteten Osiris anfing (vgl. Plut. de Isid. c: 13. u. 19.). Als Isis, die Gemahlin des Osiris, die Trauerbotschaft vernahm, schnitt sie sich eine ihrer Locken ab und legte Trauerkleider an. Der Kasten aber war am phönizischen Gestade bei Byblos gelandet und hatte sich an eine Erikastaude angelehnt, die schnellemporwuchs zu einem großen und schönen Baum, den Sarg des Osiris umschloß und verbarg. Der König Malcander, erstaunt über den schnellen Wuchs des Baumes, ließ ihn umhauen, und als Säule unter das Dach seines Palastes setzen. Während dessen vernahm Isis, daß des Osiris Leichnam in Byblos gelandet sei; sie eilte hin und setzte sich weinend an einer Quelle nieder, wo die Königin Astarte, oder, wie andere sie nennen, Saosis oder Remanûn, sie fand, und als Amme für ihre Kinder zu sich nahm. Später gab sich die Göttin zu erkennen, und bat sich die Säule aus, die sie wegnahm, und, nachdem sie den Leichnam herausgenommen, mit Leinwand umwickelt und mit Myrrhe gesalbt dem Könige zurückgab. Daher verehrten die Byblier jene Säule, welche sich im Tempel der Isis befindet. Die Göttin warf sich über den Kasten hin, und fing nun ihre Klage um den wiedergefundenen Osiris an. Sie kehrte dann mit dem in ein Schiff gelegten Kasten nach Aegypten zurück, und kam den siebenten Tybi oder dritten Januar wieder in Aegypten an. Am Tage ihrer Ankunft aus Phönizien wurde ein Fest in Aegypten gefeiert, Ἄφιξις Ἴσιδος

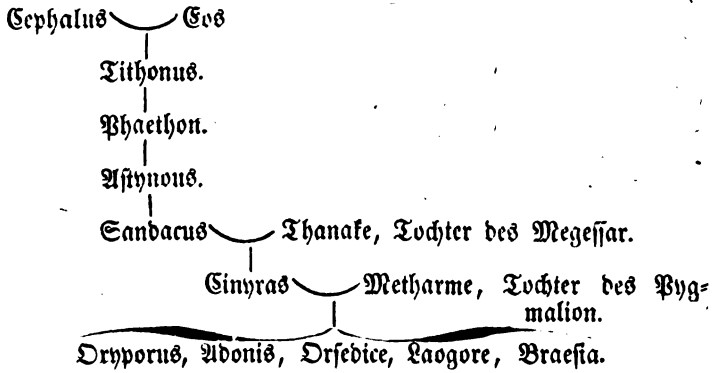
ἐκ Φοινίκης genannt. Plut. c. 13. ff. vgl. 39. 50. Seltsamer lautet das Mährchen, welches die Byblier erfunden haben, um die Uebertragung des Osirisdienstes nach Byblos zu deuten. Alljährlich komme ein Kopf von Byblos (κεφαλὴ βυβλίνη) in gerader Richtung von Aegypten her geschwommen und lande immer nach siebentägiger Fahrt in Byblos. Lucian, welcher zur Zeit der Adonien sich dort befand, will selbst den Kopf gesehen haben (l. c. §. 7.). Abweichend ist die Erzählung der Alexandriner, welche sich bei einigen Kirchenvätern findet. (In der Erklärung von Jesaja 18.) Die Alexandrinischen Frauen nehmen, heißt es, ein Gefäß (κεραμόν), worin sie einen Brief von Byblos oder Papyros (ἐπιστολὰς βυβλίνας) legen, des Inhalts, daß Adonis wiedergefunden sei. Das Gefäß schwimme von selbst nach Byblos, wo es die Frauen in Empfang nehmen und dann nach Einsicht des Briefes die siebentägige Adonienklage einstellen. (Cyrillus Alexandrinus und Procopius von Gaza zu Jesaja l. c.) Daß Briefe von Byblos zu Alexandrien ins Meer geworfen wurden bei der Adonienfeier, mag wahr sein; aber daß sie nach Byblos kamen, oder hier vorgezeigt wurden, ist doch wohl nur eine Fabel, die nichts weiter für sich hat, als daß im Griechischen das phönizische Gebal Byblos heißt. Was aber die Erzählung des Plutarch über die Reise der Isis nach Byblos angeht, um von dort den Leichnam des Osiris zu holen, so ist klar, daß darin die Uebertragung der Adonien von Byblos nach Alexandrien mythisch dargestellt ist, und daß die Festgebräuche bei den Adonien in gleicher Weise gedeutet sind. Die sonst gewöhnliche Ansicht, daß die Mythe die Verpflanzung des Adonis nach Byblos von Aegypten aus bedeute, und daß der Adonisdienst selbst aus Aegypten stamme, von den Phöniziern aber weiter vertragen worden sei (s. Hug Mythos S. 35 ff. Sainte Croix Recherches Tom. II. p. 105. II. edit. Creuzer Symbolik Th. II. S. 95. f.), wird jetzt wohl schwerlich mehr Beifall finden. Der Cult des Adonis, die Mythen von ihm, die Art und Zeit der Adonien sind zu sehr von Osiris und seiner Bedeutung in Aegypten verschieden, tragen, wie der, mit den Adonien verbundene Dienst der Salambo, Baaltis oder Mylitta, zu sehr den eigenthümlichen Charakter

der phönizisch-syrischen Religion; und nur von Syrien oder Phönizien aus hat sich die Verehrung beider Gottheiten verbreitet. Eine allgemeine Aehnlichkeit in den Hauptbegriffen von Adonis und Osiris und die, wirklich, aber nur in jüngerer Zeit vorgegangene Verschmelzung beider Gottheiten kann daher nicht die Ansicht begründen, daß der Adoniendienst in der Urzeit von Aegypten aus über Phönizien weiter verpflanzt und ausgebreitet worden sei. Auch ist diese Verschmelzung nur lokal, geschah nur, so viel wir wissen, in Alexandrien, in Amathus auf Cypern und in Byblos, und wird als Synkretismus von Seiten der Aegypter bezeichnet durch die Bemerkung: daß Osiris zu Alexandrien nach mystischer Theokrasie auch zugleich als Adonis verehrt werde (s. d. St. o.). Erst von Alexandrien aus, also im Zeitalter der Ptolemäer, kann darum dieser Adonis als Osiris nach den Seestädten Amathus und Byblos zurückgewandert sein. Die älteste Spur von einem Zusammenhange zwischen dem phönizischen Adonis und dem ägyptischen Osiris findet sich übrigens in der Mythe von den Wanderungen der Io bei Apollodor, die als Isis von Aegypten kommend, ihren Sohn Epaphus in Byblos wiederfand, wo er von der Königin der Byblier erzogen wurde (II. 1. §. 3.).

Fortsetzung.

Sehr belehrend für die Herkunft und den Charakter des Adonisdienstes ist die genealogische Umgebung des Adonis, die wir, wahrscheinlich meist nach den Mythen der Cyprier, bei griechischen Schriftstellern finden. Nach der gewöhnlichen Meinung ist er in Cypern geboren; man läßt aber doch seinen Vater direct oder indirect von Phönizien oder Cypern kommen. Die älteste Genealogie von Hesiod (bei Apollodor III. 14. 4. Probus ad Virgil. Elog. 10. vgl. Heyne Observ. ad Apollod. p. 326.) combinirt ihn mit den beiden Urahnen der Phönizier: sein Vater soll Phönix, seine Mutter Agenors Tochter, Alphesiboea, sein, und Adonis wäre demnach, wie Cadmus und Europa, durchaus phönizischer Herkunft. Diese Angabe steht aber

isolirt da; nach gewöhnlicher, auch richtigerer Angabe stammen des Adonis Ahnen aus Syrien. Panyasis der Cykliker, bei dem Adonis *Ἱοίης* hieß, nennt den Vater Thias einen König von Assyrien, d. h. nach bekanntem Mißbrauch des Namens, Syrien. (Apollod. l. c.) Thias aber soll ein Sohn des Belus gewesen sein, und auf dem Libanon, von wo auch der durch Unzucht verehrte, sogenannte Herakles herstammte (s. w. u.), in blutschänderischer Umarmung mit seiner Tochter, Myrrha oder Smyrna, den Adonis gezeugt haben (Antonius liberalis Metam. 34.). In dem Namen der Mutter stimmen die meisten Genealogien zusammen; aber der Vater, welcher mit der eigenen Tochter den Adonis zeugt, wird durchgehends Cinyras genannt (vgl. die Collectaneen bei Meursius Cyprus Lib. II. cap. 9. Meziriac zu Ovid. Heroid. p. 357 sq.), und dieser vielfach in die cilicischen, syrischen und cyprischen Göttergenealogien verflochten. Bei Apollodor l. c. findet sich folgende Herleitung:



Wer sieht nicht aus diesen, bis auf Cinyras eingeschalteten genealogischen Gliedern, die sämmtlich nach Oberasien und Cilicien hinweisen, daß sie den phönizisch-cyprischen Memnon-Adonis über Cilicien von Assyrien oder Persien herleiten möchten? Bei Zoilus und Parthenius (d. St. s. o.) ist die Genealogie abgekürzt, oder vielmehr bei Apollodor zu obigem Zweck erweitert: Cephalus zeugt mit der Eos den eolischen Adonis, dessen Namen אדני, mein Herr, auch die cyprischen

Könige führten, oder den Serach-Memnon. Tithon, hier Sohn des Cephalus und der Eos, wird sonst als Gemahl der Eos und Vater des eoischen Memnon und des Emathion genannt (Hesiod. Theog. 984. Apollodor. III. 12. 4. Diodor II. 22. Strabo XV. 3. p. 317.) und er, jetzt Erbauer Susas, dann Assyrerkönig, oder auch ein Sohn des Bel, Babius (vgl. Syncellus p. 293 mit Berosus p. 61.), entspricht, vielleicht auch dem Namen nach, dem Vater des *Ἡοίης Ἄδωνις* bei Panyasis. — Phaethon, der unglückliche Lenker des Sonnenwagens, erinnert hier an den schönen Schiffer, vielleicht des Sonnennachens, den Phaon, der zuletzt umkam, weil er das Meeer unsicher machte (Aelian. V. XII. 18.), und könnte wohl nur anderer Name des Adonis oder Memnon sein. Merkwürdig ist besonders in dieser Genealogie des Adonis Sandakus, der aus Syrien nach Cilicien kam, wo er sich mit der Thanake, einer Tochter des Megessar verheirathete und mit ihr den Cinyras zeugte, welcher Paphos in Cypern gründete, während er selbst in Cilicien die Stadt Celenderis erbaute. Hier sind alle Namen bedeutsam. Sandakus ist der assyrisch-babylonische und phönizische Herkules Sandan, der sonst Sohn des Libanon heißt (Lydus de mens IV. 46. p. 82.), und hier Vater des unzüchtigen Cinyras, Großvater des, ebenfalls im Libanon gebornen Adonis (Antonin. Liberat. Met. 34.) wird, weil sein Cult mit Unzucht verbunden war. Er kömmt von Phönizien her und verbindet sich in Cilicien mit Thanak, der assyrisch-persischen Feuergöttin Tanais-Artemis, die in Kleinasien, namentlich in Cilicien, Kappadocien und Lydien neben dem weibischen Hercules Sandan verehrt wurde (s. w. u.), und hier eine Tochter des cilicischen Meg-Assar d. h. Feuerpriesters heißt. Meg oder Mag ist nämlich allgemein Name der assyrischen, chaldäischen und persischen Feuerpriester, *Πύραιθοι* bei Strabo XV. 3. p. 326., deren Verbreitung über den Umfang des ehemaligen assyrischen Reiches wir schon oben nachgewiesen haben, wozu wir hier noch folgendes hinzufügen. Auf cilicischen Münzen von Olbia heißt der Hohepriester תכומג (Gesenius Mon. Phoen. Tab. 36. Nro. D. E.), Gesenius liest תכן מג und deutet magus dirigens; allein dieses angeb-

liche kommt eher dem auf cilicischen Münzen gleich, und תבר war gewöhnlicher Name des Oberpriesters von Olbia (οἱ πλεῖστοί γε τῶν ἱερευσαμένων ὠνομάζοντο Τεῦκροι Strabo lib. XIV. 5. p. 277.), welche demnach Teucer Magus oder sacerdos hießen. Auch in Ephesus hießen noch später die verschnittenen Priester der assyrischen Artemis Μεγάβυζοι (Strabo XIV. 1. p. 176.) mit einem sonst auch persischen Namen (Herodot. III. 70. Ctesias bei Photius p. 39.), und wie Mag in dem cilicischen Meg-assar eine mythische Person geworden ist, so kennt auch Philos Sanchoniathon einen Magus neben Amynos, חמן, Name des Baal-Chammon oder des assyrischen Feuergottes. p. 22. Der zweite Theil des Wortes ist deutlich Asar, אצר, اصر, اثر, Namen des heiligen Feuers bei den Persern und des Sar-eser oder Feuerfürsten Mars. Hyde de relig. vet. Persarum. p. 63. sq. Von dieser Combination des Adonis-Serach und der Urania in Paphos mit Oberasien kommen auch sonst Spuren vor. Wir erinnern an das Suchen des Memnon im paphischen Culte (s. o.), an die Gründung des Tempels durch die Amazonen (Strabo XI. 5. p. 420.). Nach Tacitus war ein Wahrsager Tamiras aus Cilicien nach Paphos gekommen, dessen Nachkommen, die Tamiraden, hier die Weissagekunst ausübten, die sie später dem einheimischen Priester- und Königsgeschlechte der Cinyraden überließen. Hist. II. 3. Auch die Nachricht Herodot's von einer Colonie Aethiopier in Cypern (VII. 91.) scheint mit der Mythe vom äthiopischen Memnon und dem Culte desselben als Kyrus oder Serach auf Cypern in Verbindung zu stehen. Am bedeutsamsten in den phönizisch-cyprischen Genealogien des Adonis ist aber Cinyras. Er kann mit Recht für den Vater des Adonis gelten, denn nach seinem Hauptcharakter ist er in der Mythe Gründer der Städte und Cultusörter des Adonis und der Baaltis im phönizischen Syrien und auf Cypern und des dort betriebenen unzüchtigen Götterdienstes. Er hat den berüchtigten Tempel zu Aphaca im Libanon erbaut (Lucian. de Syria Dea §. 9.) und zu Byblos, der Adonisstadt, war sein Königssitz. (Strabo lib. XVI. 2. 364. Eustath. ad Dionys. 919.) In Cypern vermählte er sich mit

der Metharme, Tochter des Königs Pygmalion, und zeugte mit ihr den Adonis. Metharme ist מתהרמה partic. Hithp. von הרם, sich weihen, also gleichbedeutend mit קדשה, die geweihte Buhldirne, und war ohne Zweifel Name der weiblichen Hierodulen auf Cypern, die sich im Adonis- und Aphroditendienst Preis gaben. Die Griechen haben auf mehrfache Weise diese heilige Unzucht durch ihre Adonismythen gezeichnet. Adonis ist durch Blutschande des Vaters gezeugt, sei nun der Vater der Assyrerkönig Thias, der mit seiner Tochter im Gebirge Libanon Umgang hatte (vgl. Antonius Liberalis Metam. 34.), oder Cinyras, welcher zwölf Nächte hindurch auf Cypern das Lager seiner unnatürlichen Tochter theilte. (Vgl. Ovid. Metam. X. 429. sq. u. a. St. bei Meursius p. 108.) Die Schwestern des Adonis gaben sich fremden Männern Preis (Apollod. III. 14. 3.), kamen aber in Aegypten ums Leben; denn in Aegypten wie in Griechenland war der dorthin vertragene Adoniscult nicht mit Unzucht verbunden. In Cypern hat Cinyras ebenso wie in Phönizien die Heiligthümer gegründet, wo unzüchtiger Mylittencult herrschte, den Tempel zu Paphos, wo die Priesterkönige von ihm ihr Geschlecht ableiteten (Apollod. III. 14. 3. Tacit. Hist. II. 3. Hesych. s. v. Κινύραδαι), und zu Amathus, wo er ebenfalls seinen Sitz gehabt haben soll (Theopompus bei Photius p. 120.), und seine Mutter heißt deswegen bald Amathe (Stephanus de urbibus s. Ἀμάθους), bald Paphia oder sein Vater Paphos (Schol. ad Pindar. Pyth. II.). Die Mysterien der cyprischen Venus, in denen die sich Preis gebende Hierodulin oder Dienerin der unzüchtigen Göttin einen Phallus statt des Mylittengeldes reichte, soll er einer Metze zu Ehren, die er vergötterte, zuerst gestiftet haben. (Julius Firmicus de errore prof. religion. p. 15. edit Ouzel. Arnobius adv. Gentes. l. V. p. 212. Herald. vgl. Clem. Alexandr. Protrept. cap. II. §. 13. 14. p. 12. 13. Pott.) Weiter wird dann Cinyras ein Collectivname phönizischer Colonien auf Cypern, von denen die vorzüglichste und am längsten gegen die eingewanderten Griechen behauptete sein alter Wohnsitz Amathus war; auf ihn als Phönizier werden mancherlei Erfindungen, der Bergbau, Hammer, Hebel, Dächer, übertragen

(Plinius H. N. VII. 57.). Homer kennt ihn als Gastfreund des Agamemnon, der von ihm den künstlichen Panzer erhält (Il. XI. 20.), und der Anachronismus war wohl die Veranlassung, daß ihm, wie dem Arganthonius, König von Tartessus, ein hohes Alter beigelegt wurde (Plin. VII. 52.). Obschon nun Cinyras schon frühzeitig, aber doch nur nach griechischen Quellen, als eine historische Person auftritt, so ist er doch, wie schon der Name andeutet, ein mythisches Wesen, dessen Hypostasirung wohl also zu denken ist. *Κινύρα*, phönizisch כִּנּוֹר, ist das Trauerinstrument, welches bei den Adonien gebraucht wurde, und der Name seiner Tochter Myrrha, die von ihm den Adonis gebar, bezeichnet die Trauer, der Weiber nämlich bei der Klage um Adonis (יום מר Tag der Trauer, bei Amos 8, 10.). Die Kinnor wird gewöhnlich als Saiteninstrument gedacht, welches mit den Händen gespielt (vgl. I. Sam. 16, 23. 18, 10.) oder nach Josephus (Antiq. VII. 12. 3.) mit dem Plectron geschlagen wurde; allein bei den Phöniziern hieß so auch die Doppelpfeife, welche bei der Todtenfeier um Adonis geblasen wurde (Pollux Onomast. IV. 10. Athenaeus IV. p. 174.), und scheint auch den Hebräern als ein Trauerinstrument bekannt gewesen zu sein; denn wenn Jesaja sagt: „Meine Eingeweide brummen um Moab wie eine Kinnor" 16, 11, so substituirt der jüngere Verfasser, welcher diese Stelle bei Jerem. 48, 36. übertrug, חללים, Flöten. Auch den Griechen ist diese Bedeutung der Kinnor als ein Instrument der Trauer bekannt: *Κινυρή· οἰκτρά, θρηνητική.* Suidas. *Κινυρή· ὀδυρητική, θρηνητική.* Etym. M. *Κινύρεσθαι· θρηνεῖν, κλαίειν.* Hesych. *κινυρόμεθα· θρηνοῦμεν.* Suidas. (Vgl. Schol. ad Apollon. Argon. I. 292. Aristoph. Equ. 11.) Von der Cither, welche nie als Trauerinstrument vorkömmt (vgl. Jes. 5, 12. 24, 8.), kann aber eine solche Bedeutung wohl nicht herstammen, sondern von der Trauerflöte, die wir bei Begräbnissen schon oben kennen gelernt haben. Diese Benennung des Vaters des Adonis findet ferner Analogien in dem Namen des Adonis selbst, der nach Pollur und Athenaeus a. d. a. St. bei den Phöniziern nach der Flöte *Γίγγρας* hieß, was keine andere Ableitung als von כנור oder כִּנָּר zuläßt; ebenso des Namens *Ἄβωβας*, wie

Adonis bei den Syrern hieß (Hesych. s. v.), und der Salambo oder die um Adonis trauernde Aphrodite, Namen, welche in dem syrischen אבוב, fistula, צלבובא, fistula parva arundinea et canora, ihre sichere Deutung finden (über Salambo s. w. u.). Dabei bleibt es aber doch immer schwierig, sich zu erklären, wie die Flöte Name des Adonis, seines Vaters und der um ihn trauernden Göttin, werden konnte, wenn man sich nicht etwa denkt, daß diese Namen entweder nur unvollständig von den Griechen mitgetheilt oder im Oriente selbst aus zusammengesetzten Wörtern abgekürzt sind, welche die Verbindung des Adonis und seiner Umgebung mit der Trauerflöte bestimmter ausdrückten. Vielleicht hieß Kinnyras als Stifter der Adonien אב כנור, Vater der Kinnor, Adonis בן כנור, Sohn der Kinnor, Baaltis בת נור, Tochter der Kinnor, oder בת צלבובא בן אבוב was den Begriff von Sohn der Schmerzen, בן אוני, geben und zugleich erklären würde, wie Adonis und sein Vater denselben Namen führen konnten.

Endlich müssen wir noch einem der phönizischen, ägyptischen und griechischen Mythologie gemeinschaftlichen Wesen, welches in enger Verbindung mit Adonis und der Adonienfeier steht, unsere Aufmerksamkeit zuwenden: es ist der räthselhafte Linus, den Herodot auch in Phönizien und Cypern zu finden verwundert war. (II. 79.) Es war nach ihm eine Sangweise, welche unter verschiedenen Namen bei den Phöniziern, den Cypriern, den Aegyptern, den Babyloniern (vgl. mit I. 198.) und andern Völkern gesungen wurde, und gerade der nämliche, den auch die Griechen sangen. Bei den Aegyptern hieß er Maneros, bei den Mariandynern in Bithynien, wohin er durch phönizische Colonien wohl gelangt war, *Ἀδωνιμαοιδός* (Pollux Onomast. IV. 7. vgl. Bochart Canaan p. 737.). Die Aegypter erzählten die Mythe, Linus oder Maneros sei der eingeborne Sohn des ersten Königs von Aegypten gewesen, und nach seinem frühzeitigen Tode von den Aegyptern mit solchen Trauerliedern beehrt worden. (*ἔφασαν δέ μιν Αἰγύπτιοι τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου παῖδα μουνογενέα γενέσθαι, ἀποθανόντα δ᾽αὐτὸν ἄνωρον θρήνοισι τούτοισι ὑπ᾽ Αἰγυπτίων τιμηθῆναι.* Herod.

l. c.) Die Adonis-Osirismythe bei Plutarch bringt ihn aber in Verbindung mit Phönizien und der Adonisfeier. Linus oder Maneros war ein Sohn des Königs von Byblos Malcander und der Astarte oder Nemanon. Als Isis-Baaltis den Adoni-Osiris in Byblos wiedergefunden hatte, erhub sie ein solches Wehegeschrei, daß der jüngste Sohn des Königs vor Schrecken starb. Den zweiten Sohn Maneros, den aber einige Palaestinus oder Pelusius nennen, nahm sie mit sich nach Aegypten. Auch dieser starb, als er einst der, um den Tod des Osiris im Geheimen klagenden Göttin zusah, von ihrem schrecklichen Blicke getödtet. Sonach stammt der Maneros oder Linus aus Phönizien, gehört in die Umgebung des Adonis und heißt seiner Herkunft nach Palaestinus. Ein den Adonien verwandtes und ursprünglich wohl mit ihnen identisches Fest feierten die Frauen in Argos: es galt dem frühen Tod des Linus und war in Griechenlands Urzeit ohne Zweifel von Phönizien übertragen. Linus, hieß es, war ein Sohn des Apollo, den er heimlich mit der Psamathe zeugte. Die Mutter fürchtete die Strafe des Vaters und setzte deswegen den Knaben aus, der von einem Hirten aufgefunden und wie sein eigenes Kind aufgezogen, aber einstens von den Hunden zerrissen wurde. Krotopus, der Vater der Psamathe, bestrafte die Tochter mit dem Tode, weil er sie für geschändet hielt. Als deswegen Apollo die Argiver mit Seuchen heimsuchte, erhielten sie durch das Orakel den Befehl, dem Linus zu Ehren ein Trauerfest zu halten. Daher wurde Linus alljährlich von den Frauen und Töchtern der Argiver betrauer und alle Hunde, deren man habhaft wurde, getödtet (Conon bei Photius cod. 176. p. 133 sq.) Es war also ein den Adonien ganz ähnliches Fest, und auch die Mythe kömmt auf dasselbe hinaus; denn Hunde und Schweine haben dieselbe symbolische Bedeutung, und das Hundewürgen hat im Alterthume immer Beziehung auf den Hundsstern, der dem Mars angehört. (s. w. u.) Auch darin steht Linus dem Adonis parallel, daß er nach anderer Angabe von dem Sonnengotte, der bald Herakles (Apollod. I. 3. 2. II. 4. 9.), bald Apollo (Paus. IX. 29. 3.) ist, erschlagen wird, und schon die ältesten griechi-

schen Dichter brachten den Linus in Verbindung mit Adonis. (Pausanias a. a. O.)

Ist nun der Linus ursprünglich eine Gesangweise, so erhellt aus dieser gewöhnlichen Verbindung mit Adonis und den Adonien, daß er ein Klageruf, ähnlich dem *Ἀδωνιασμός*, war, und es läßt sich schon mit Wahrscheinlichkeit hieraus vermuthen, daß er bei den Adonien- und also auch bei den Leichenfesten, weil ja die Adonienfeier nur ein gewöhnliches Leichenceremonial war, gesungen wurde. Der *Ἀδωνιασμός, ὁ ἐπὶ τῷ Ἀδώνιδι θρῆνος*, nach dem Etym. M., ist der Ruf אדני, wie *εὐασμός* das *εὐα* חוה bei den Dionysien, *ὀλολυγμός* der Freudenruf *ὀλολύ, ἐλελεῦ* das bei den Hebräern und auch bei den Phöniziern (vgl. Richt. 16, 24.) und den lybischen Puniern übliche Tempelgeschrei הללו (vgl. Herodot. IV. 89.); oder vielmehr lautet der Adoniasmos vollständig הוי ארון, weh Herr, und war gewöhnliche Trauerklage der Sklaven und überhaupt der Angehörigen beim Tode ihres Herrn, auch bei den Hebräern, welcher Jerem. 22, 18. 34, 5. und außerdem in der vom hebräischen Texte vielfach abweichenden Erzählung vom Tode des Sohnes Jeroboams in den LXX. I. Kön. 12. vorkömmt. Aehnlich verhält es sich mit dem Linus, Ailinus oder Oitolinus. Bei den Griechen war er Weheruf, besonders die Todtenklage (*Αἴλινος, ὁ θρῆνος ἢ ὀδυρτικὴ καὶ θρηνητικὴ αὐδή*. Zonaras. vgl. dazu Tittmann T. I. p. 69. 80. *αἴλινον ἀρχὰν θανάτου* Euripid. Orest. 1397. vgl. Sophocl. Ai. 627 sqq. Eustath. ad Iliad. 6. 1164, 6. Moschus Idyll. III. 1. Callim. Hymn. in Apoll. 20. Athenaeus lib. XIV. p. 619. Pausan. IX. 29, 3.). Wenn nun Herodot einen derartigen Klageruf in Cypern, Palästina und bei den Babyloniern (vgl. I. 189.) gehört hat, so ist klar, daß es nur der gewöhnliche Klageruf אוי לנו הוי לנו (vgl. Jer. 4, 13. 6, 4. Thren. 5, 6. I. Sam. 4, 8.) oder das genau entsprechende אי לנו (vgl. Kohel. 4, 10. 10, 16.) d. h. weh uns gewesen sein kann, und er konnte dann leicht mit Recht oder Unrecht dies Ai-lanu, Ai-lenu für den *λίνος* oder *αἴλινος* der Griechen halten. Dies bestätigt sich vollkommen aus der Charakteristik des mythischen Linus und aus seiner Verbindung mit den Adonien. Alle Nachrichten stim-

men über den Linus darin überein: er war die Klage um die Flüchtigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, der sich in die Trauer um den frühverstorbenen Adonis mischte. Von dem Linusfeste, welches die argivischen Jungfrauen und Weiber begingen, sagt dies die citirte Stelle des Conon: γύναια ἅμα κόραις θρήνους ἀντιβολίαις μιγνῦσαι τάς τε ἐκείνων καὶ τὰς σφετέρας ἀνέκλαιον τύχας. Noch deutlicher tritt die Bedeutung bei dem ägyptischen Manerös hervor. Die Aegypter sangen ihn, erzählt Plutarch l. cap. 17., auch bei den Gastmählern, wobei man das Bild eines Verstorbenen in einer Kiste, wie man sagte, das des Osiris, umhertrug mit der Mahnung, daß Alle bald ebenfalls Solche sein werden; der Maneros aber sei des Inhalts, man solle mäßig im Genuß der Freuden sein: also auch hier die Trauer um den Tod des Osiris, der sich nach der aus dieser Sitte entlehnten Mythe auf Bitten des Typhon beim Gastmahle in eine Kiste legte, in Beziehung zugleich auf die Vergänglichkeit der Freuden und Güter des menschlichen Lebens, wie sich dies so sinnvoll in dem Symbol des Adonis, den zarten Pflänzchen in den Adonisgärtchen, ausdrückt, die zugleich ein Bild von der Hinfälligkeit des Menschen und aller seiner Herrlichkeit sind, „am Morgen blüht er und grünet wie das Gras und die Blume des Feldes, das am Mittag vom Gluthwinde und der Hitze verdorrt." Dieselbe Idee äußert sich theils in den Mythen von Linus, der als ein durch ein unglückliches Loos in den ersten Jahren weggerafftes Kind, oder auch als eingeborner Sohn gedacht wurde, theils aber darin, daß früh verstorbene Jünglinge, so wie Adonis und wie Memnon betrauert, der Leichnam zuletzt, ganz so wie es die Mythe vom Memnon sagt, auf einen großen Scheiterhaufen verbrannt, die Asche in eine Urne gesammelt und beigesetzt wurde, wie es Ammian. XIX. 1. 2. ausführlich erzählt. Es war aber diese Verbindung des Linus oder der Klage um die Kürze und Hinfälligkeit des eigenen Lebens mit der Trauer um Adonis und Memnons Tod eben nicht blos bei den Festen dieser Götter üblich, sondern wie die dabei vorkommenden Ceremonien im Ganzen nur die bei jeder Leichenfeier gebräuchlichen waren, so be-

zog sich auch sonst die Todtenklage auf den Verstorbenen und zugleich auf das Jedem bevorstehende gleiche Loos, und die Hebräer, bei denen wir schon den Adoniasmos kennen gelernt haben, hatten ebenso wohl den Linus, den Adonimaoidos und selbst Mythen vom Linus, wie die Phönizier, Aegypter und andere Völker. Wurde der Leichnam in die Erde gesenkt, so erscholl der Jammerruf הוי אחי, weh mein Bruder, was als gewöhnlicher Gebrauch (I. Kön. 13, 10.) bemerkt wird; Jeremia, welcher dem König Jojakim droht, er werde nicht nach üblicher Weise zur Erde bestattet werden, sagt dafür mit andern Worten: „man wird nicht über ihn klagen: weh mein Bruder! und weh Schwester; man wird nicht über ihn klagen: weh Herr! und weh seiner Herrlichkeit" הוי אדון והוי הדה (22, 18. vgl. 34, 5.). Hier sind die ersten Worte als Linus d. h. als Weheruf über das dereinstige gleiche Schicksal mit dem betrauerten Todten aufzufassen, denn sich die Bestattenden als Schwester und Bruder d. h. als gleich, als Beute des Todes und der Verwesung, ansahen (über diese Bedeutung von אח und אחות s. Hiob. 17, 14. 30, 29.), der letzte Theil der Nänie enthält den Adoniasmos הוי אדון und den Adonimaoidos הוי הדה; denn da es sich um ganz gewöhnliche Gebräuche bei den Leichenfesten handelt, so trage ich kein Bedenken, den sogenannten Linus bei den phönizischen Mariandynern Ἀδωνιμαοιδός nach dieser Stelle durch הוי אדוני מה הדה (Adoni-mah-hodoh, was ist seine Herrlichkeit!) zu deuten. Vielleicht wird es dem Leser auffallen, wenn ich eben behauptete, die Hebräer hätten ebenfalls Mythen vom Linus gekannt; und doch ist dieses kaum zweifelhaft, wenn man die große Verbreitung und zumal die Angabe des Herodot vom ägyptischen Linus vergleicht, der zufolge er der Eingeborne eines Königs von Aegypten war, den man zuerst mit dieser Trauerweise bei seinem Tode beehrt habe, und damit das אבל יחיד, Jer. 6, 26. Amos 8, 10. יהיר מספד Zach. 12, 10. die Klage um den Eingebornen, zusammenhält, womit eine gewisse Art der Trauer bezeichnet wird: „Gürte dich mit einem Sack, wälze dich im Staube, die Trauer um den Eingebornen stelle an und bittere Klage." Jer. 6, 26. „Ich bringe auf alle Hüften einen Sack und auf jedes

Haupt eine Glatze, und mache es wie bei der Trauer um den Eingebornen und ihr Ende wie den Tag der Bitterkeit" כיום מר Amos 8, 10., wo vielleicht eine nähere Beziehung auf die Adonien statt findet, wie an folgender Stelle: „Sie werden über ihn klagen, wie bei der Klage um den Eingebornen, an jenem Tage wird die Klage groß sein, wie die Klage Hadad Rimmons" Zach. 12, 10. 11. Die Klage um den Eingebornen war also durchaus sprüchwörtlich, um ein gewisses Trauerceremonial zu bezeichnen, und der Eingeborne steht somit ganz parallel dem ägyptischen Linus oder Maneros, der bei großem Trauerfeste, namentlich nach Diodor I. 72., beim Tode geliebter Könige 70 Tage lang (vgl. Gen. 50, 3., eine noch von den neuesten Comentatoren nicht verstandene Stelle) zugleich beweint wurde, und es läßt sich darum schon kaum anders erwarten, als daß man das Sprüchwort auch mythisch gedeutet habe. Einen Versuch dieser Art, der vielleicht eine ältere Mythe umdeutete, findet sich II. Chr. 35, 25. Jeremia hatte mit Beziehung auf die Trauer beim Tode des jungen hoffnungsvollen Königs Josia seinen ungleichen Söhnen Joahaz (22, 10. 11. vgl. Jes. 23, 15.) und Jojakim (22, 18.) gedroht, sie würden nicht mit der gewöhnlichen Todtentrauer הוי ארון und הוי הרה beehrt werden, was den jüngern Schriftsteller a. a. O. veranlaßt, zu deuten: „Jeremia sang ein Trauerlied über Josia, und es redeten die Sänger und Sängerinnen (die Klagefrauen) in ihren Trauerliedern über Josia bis auf diesen Tag und machten sie zur Sitte für Israel," wo also die Todtenklage von der Trauer beim Tode des frühverstorbenen Konigs Josia hergeleitet wird, der an die Stelle des Linus oder des Eingebornen gekommen ist. Daß man diesen mit Adonis parallelisirte, lehrt die Stelle Zach. 12, 10. 11., und vielleicht fordert auch Am. 8, 10. die Trauer um den Eingebornen und der Tag der Bitterkeit יום מר für מר Myrrha, ein ideelles Subject, die Mutter des Adonis und Gemahl des Kinnor oder Kinyras. Andeutungen, daß auch den Hebräern eine Beziehung auf Memnon-Adonis bei großen Trauerfesten nicht unbekannt war, finden sich in den oben angeführten Stellen, wo des Adoniasmus Erwähnung ge-

schieht, dann in den Nachrichten von den großen Trauerfesten beim Tode einzelner Könige, wo die Leiche oder vielleicht nur ein Bild des Verstorbenen auf einer Bahre ausgestellt, ein mit Specereien angefüllter Scheiterhaufen angezündet wurde und das ganze Volk nach seinen Geschlechtern eingetheilt, die Männer von den Weibern gesondert, die Trauer um den Eingebornen anstellte. II. Chr. 16, 14. Jer. 34, 5. Zach. 12, 10 ff. I. Kön. 14, 13., womit Ammian a. a. O. von einem persischen Leichenfeste zu vergleichen ist: ... ritu nationis propriae lugebatur. Itaque ut armari solebat elatus in amplo quodam suggestu locatur et celso: circaque eum lectuli decem sternuntur, figmenta vehentes hominum mortuorum, ita curate pollinita, ut et imagines essent corporibus similes iam sepultis. Ac per dierum spatium septem viri quidem omnes per contubernia et manipulos epulis indulgebant saltando et cantando tristia quaedam genera naeniarum regium iuvenem lamentantes: foeminae vero miserabili planctu in primaevo flore succisam spem gentis solitis fletibus conclamabant, ut lacrimare cultrices Venereae saepe spectantur in solennibus Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticae docent. Post incensum corpus, ossaque in argenteam urnam coniecta, quae ad gentem humo mandanda portari statuerat pater, agitata summa conciliorum placuerat busto urbis subversae expiare perempti iuvenis manes. Auch in Aegypten ward bei großen Trauerfesten zugleich auch Osiris oder Memnon beklagt, wovon eine merkwürdige Spur schon Gen. 50, 10. in der Erzählung von der Trauer um Jakob vorkömmt. In Peräa befand sich ein Ort Goren Atad גרן אטד, die Dornentenne, auch Abel der Aegypter, אֶבֶל מִצְרַיִם, d. i. Aegypterau, oder nach anderer Punctation אֵבֶל רִצְרַיִם, Aegyptertrauer, den der biblische Schriftsteller nach der Tradition mit der Trauer bei Jakobs Tode zusammenbringt: „sie kamen bis zur Dornentenne am Jordan und klagten daselbst eine große und sehr schwere Klage, und er

hielt für seinen Vater eine siebentägige Trauer. Und als die Canaaniter im Lande die Trauer auf der Dornentenne sahen, sagten sie: eine schwere Trauer ist dies von den Aegyptern; darum nennt man seinen Namen Aegyptertrauer." Die Aegypter pflegten bei der Trauer um Osiris und Memnon zu Tindion Blumenkränze an den Dornen im Heiligthume aufzuhängen, und die Mythe sagt daher, die Götter hätten, als Typhon in Aegypten herrschte, dort die Kränze abgelegt, oder auch die von Tithon nach Troja gesandten Aethiopier hätten auf die Nachricht vom Tode des Memnon die Kränze auf die Dornen geworfen. (Athenaeus lib. XV. p. 680.) Entweder ist nun zur Erklärung jener Combination der Dornentenne mit der siebentägigen Aegyptertrauer anzunehmen, daß auf der Aegyyterwiese oder Abel-Mizraim am Jordan Memnon nach Art der Aegypter betrauert wurde, wie denn Memnonien gewöhnlich an Flüßen, am Belus, Badus oder Balas, Asepus, und so auch Tindion (אבר ?) am Nil, gelegen waren, oder daß an dem Dornenorte jener bei den ägyptischen Trauerfesten um Memnon übliche Gebrauch auch bei dem in der Genesis berichteten Leichenfeste der Aegypter Statt gefunden habe.

Ist übrigens, wie kaum zu bezweifeln steht, der Linus orientalischer Herkunft und, wie Herodot meint, überall ein und derselbe, so ist auch nur die Annahme zulässig, daß er von Phönizien her und zwar mit den Adonien sich weiter verbreitet habe. Griechisch ist doch das *αἴλινον* nicht, welches *αἰ Λίνον*, weh Linus, gedeutet, den naiven Volksglauben veranlaßte, als würde in dem Jammerruf das unglückliche Ende eines Linus betrauert, der dann leicht zu einem Sänger, Dichter, darum zum Sohn des Appollo und der Muse Calliope oder Terpsichore (Apollodor. I. 3. 2. II. 4. 9. Suidas *Λινος*. Conon l. c.), oder zum Erfinder der Musik, wie der Maneros bei den Aegyptern (Plutarch. de Iside cap. 17.) werden und nach seiner phönizischen Herkunft mit Cadmus und der Buchstabenschrift kombinirt werden konnte (Diodor. III. 67. Suidas l. c.). Der ägyptische Linus oder Maneros verräth sein Vaterland durch seinen andern Namen Palästinus, durch seine Verknüpfung mit der

phönizischen Mythe und mit den Adonien, endlich durch die Aehnlichkeit selbst mit den babylonischen Ränien deutlich genug. Wer er in Phönizien war, läßt sich vielleicht zeigen. Nach Plutarch hatte er den Malcander oder Moloch-Saturn zum Vater, die Astarte oder Urania zur Mutter, und übereinstimmend damit machte ihn schon Hesiod zum Sohn der Urania (in dem Fragment bei Eustath. p. 1163. ebenso Pausan.. IX. 23. 3. Suidas l. c.); bei Herodot aber ist er der Eingeborne des ersten Königs von Aegypten, welcher nach gewöhnlicher Mythe Belus oder Saturn wäre (Diod. I. 13. Plutarch. de Iside 12.). Diese beiden Züge, wonach Linus ein Sohn des Moloch oder Saturnus und dessen Eingeborner war, treffen nun in der phönizischen Mythe zusammen, welche Philo Herennius vom Saturn Moloch erzählt, und die eine Veranlassung zur Sitte, den Erstgebornen des Königs dem Saturn bei Kriegsunfällen zu opfern (vgl. II. Kön. 3, 27.), dichtet: *Κρόνος... υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ιεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς* (יהיר) *οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν βασιλικῷ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν, βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.* p. 44. Dieser wäre also aller Wahrscheinlichkeit nach der unglückliche Linus bei den Phöniziern, der Eingeborne, um den Aegypter und Hebräer die Todtenklage hielten. Man wird nicht entgegnen, daß nach manchen Nachrichten die Trauer bei den Kinderopfern den eigenen Aeltern untersagt war; dies kann wahr sein, ist aber vielleicht nur rhetorische Uebertreibung und schließt eine Trauer von Seiten Anderer nicht aus. Auch Jephtas Tochter, das einzige Kind, (sie heißt ebenfalls יחידה Richt. 11, 34.) wurde in ähnlicher Weise betrauert: „Und es ward zur Sitte in Israel: von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels, um zu klagen über Jephtas, des Gileaditen, Tochter, vier Tage im Jahre" Richt. 11, 40. Sollte hier ein kanaanitischer Gebrauch, welcher auch die Deutung veranlaßt hat, daß Saturn seine eigene Tochter ums Leben gebracht habe (Sanchon. p. 30.), von den halbheidnischen Israeliten in Peräa nachgeahmt, Jephtas Opfer mit dem des Saturn identisirt, und das alljährliche

Trauerfest um die Tochter des Saturn nicht ein Gegenstück zur Klage um den Eingebornen gewesen sein? Dafür spricht wenigstens noch ein bedeutender Grund: die Samaritaner, die ihre heidnischen Gebräuche mit dem israelitischen Gottesdienst mischten, verehrten nach Epiphanius Jephtas Tochter als Göttin. (Contra Haer. I. II. p. 138. edit. Paris 1545.)

Achtes Capitel.

El, Bel, Belitan oder Saturnus.

El, Bel, vollständiger Belitan, der alte Bel, den die Griechen Kronos, die Römer Saturnus, auch wohl den Planeten dieses Namens nennen, nimmt im Semitismus vor allen andern Gottheiten den ersten Rang in Anspruch. Phönizier und Carthager, sagt Clitarch (Schol. ad Plat. Minoem. Siebenkaes Anecd. gr. p. 46.), verehren am meisten den Saturn. Wo er auch in Verhältniß zu den übrigen Göttern gestellt oder neben ihnen genannt wird, ist er immer der erste und bevorzugte. In den kosmogonischen Mythen bei Sanchoniathon ist er der Anführer der übrigen Elohim, die von ihm erst den Namen erhielten (p. 28.). Als er den Vater Uranos nach langen Kämpfen besiegt und das Königthum errungen hatte, stellte er seine Mitstreiter, die übrigen Elohim, als Unterkönige und Vasallen in seinem großen Reiche an. „Der Götterkönig Hadad, die große Astarte, Zeus Demarus regierten das Land nach dem Rathe des Kronos;" der Baaltis verlieh er das ihr heilige Byblus, dem Poseidon und den Kabiren Berytus, beide Städte von ihm erbaut; Athene empfing von ihm Attica, Taaut Aegypten als Königthum (p. 34. 38.). Er erscheint also etwa wie der große König im Verhältniß zu den Königen oder Satrapen im Assyrerreiche, freilich hier nur

in der Mythe, allein diese ist doch aus den Vorstellungen geflossen, die man von den Göttern, ihrem Rangverhältnisse und Walten sich gebildet hatte. Als die erste und männliche Gottheit tritt er ferner in Conjunction mit den höchsten weiblichen Gottheiten, der Astarte, Baaltis und Rhea, eine Ehre, die ihm vor allen andern allein zu Theil wird (Sanchon. p. 30.). Nicht anders ist sein Verhältniß als Planet Saturn zu den übrigen Gestirnen. Bei Vertheilung der Zeit nach Stunden, Tagen, Monaten und Jahren an die sieben Planeten wird dem Saturn immer der erste Zeitabschnitt beigelegt. Die Zählung der Tagesstunden von Mitternacht an, behufs der Wochentheilung, geht vom Saturn aus (Dio Cassius XXXVII. 19.), und die darauf sich gründende Rechnung, wonach der dies Saturni der erste unter den Wochentagen war, wird schon im Pentateuch vorausgesetzt. Auch Anfang und Ende des Jahres, Januar und December, waren ihm, der eine Monat als solarischem, der andere als lunarischem Saturnus mit den entsprechenden Zeichen im Thierkreise (s. o. Cap. V.) bei den Chaldäern heilig, und ihm im großen Jahre von 432,000 gewöhnlichen Sonnenjahren die erste große Wochenzeit zugetheilt (Firmicus III. 1.). In der Astrologie der Babylonier galt er als der bedeutsamste aller Planeten (Diodor. II. 30. s. o. Cap. VI); bei den Aegyptern als der Vorsteher der Erde (ὁ τῆς γῆς ἔφορος, Lydus de ostent. 22. p. 300.), und außerdem mag hier noch vorläufig für die Stellung des Saturn als bedeutsam angeführt werden, daß nach orientalischer Ansicht auch den Pythagoräern der dies Saturni als dem ἡγέμων τοῦ παντός angehörend galt (Lydus de mens. II. 11.), und daß der ἄρχων τοῦ κόσμου, κοσμοκράτωρ oder Beelzebul der jüdischen Dämonologie wohl zuerst Saturn in gleicher Eigenschaft war, der dann, ganz so, wie die Götter bei den alten christlichen Germanen, statt des Fürsten der Götter seinen Rang mit dem ἄρχων τῶν δαιμονίων (Mt. 12, 24.) vertauscht hat, wie denn Βὴλ in den graecis fragmentis nominum hebraeorum in den Werken des Hieronymus Tom II. p. 163. durch διάβολος und p. 155. 194. durch δαίμων glossirt wird.

Mehr als alles dieses beweiset aber für El als erste Gott-

heit im ganzen Semitismus eben dieser Name אל d. h. Gott, wie er also vorzugsweise vor allen andern אלהים genannt wurde (*Ἦλον τὸν καὶ Κρόνον.* Sanchon. p. 26. *οἱ δὲ σύμμαχοι Ἴου τοῦ Κρόνου Ἐλοείμ ἐπεκλήθησαν.* l. c. p. 28. Damascius bei Photius p. 343. Servius ad Aen. I. 729 s. o. Cap. VI.). So nennt auch der König von Babel bei Jes. 14, 13. seinen höchsten Gott: „Gen Himmel steig' ich empor, über die Sterne des El setz' ich meinen Thron, mache mich gleich dem Eljon," und so, El-Eljon, hieß auch der Gott des Priesterkönigs Melchisedek (Gen. 14, 18.).

Weitere Erörterungen knüpfen wir an die mythische Vorstellung vom alten Bel oder Belitan. So hieß Saturn bei den Semiten. *Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσι.* Damascius bei Photius p. 343. Wir bemerken zu dieser Form, *Βωλαθὴν*, nur, daß die letzte Sylbe, nach der Stellung neben *Ἦλ* und *Βὴλ*, gleichfalls semitische Endung, und nicht etwa griechischer Accusativ ist (über die Aussprache בול st. בל s. o. Cap. VI.). Damit sind nun die andern Namensformen zu vergleichen, vorzüglich in der Stelle des Ctesias (bei Photius p. 39.), welche von der Zerstörung des Grabmals des alten Bels in Babel durch Xerxes handelt, die auch Strabo (XVI. 1. p. 335.) erzählt: *πρότερον δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἀφίκετο καὶ ἰδεῖν ἐπεθύμησε τὸν Βελιτανᾶ τάφον, καὶ εἶδε διὰ Μαρδονίου καὶ τὴν πύελον ἐλαίου οὐκ ἔσχυσεν ὥσπερ ἐγέγραπτο πληρῶσαι.* Ausführlicher berichtet darüber Aelian, vielleicht nach Ctesias, und nennt in richtiger Uebersetzung des בל איתן ihn den alten Bel: *Ξέρξης ὁ Δαρείου παῖς τοῦ Βήλου τοῦ ἀρχαίου διασκάψας τὸ μνῆμα, πύελον ὑελίνην εὗρεν* etc. Var. Hist. XIII. 3. Außerdem kömmt Ammon-Baal-Ithon als Name eines punischen Vorgebirges bei Strabo vor (XVII. 3. p. 492.), und auf einer punischen Inschrift wird ein Agdibil Balitonis filius genannt. (Reinesii syntagma inscript. antiq. p. 477. Gesenius p. 469.) Alleinstehend findet sich Itan, der Alte, in dem Namen einer Stadt auf Creta, deren Erbauer Sohn des Phönir genannt wird und ohne Zweifel dieser Belitan ist. (*Ἰτανός, πόλις ἐν Κρήτῃ ἀπὸ Ἰτανοῦ Φοίνικος.* Steph. Byz. s. v.) Dieses Epitheton,

welches sich bald auf die Mythe von der Manifestation des Bel in der Urzeit, bald auf die Vorstellung von ihm als senex, als dem ewig sich gleichen, unwandelbaren Urwesen bezieht, ist bei den Babyloniern, wie bei den Phöniziern, und daher bei den Karthaginensern durchaus gewöhnlich. Wir handeln hier zuerst nur von der mythischen Vorstellung dieses Bel-itan. Was den Namen betrifft, so sind schon oben die Stellen angezeigt, in denen er als Belus priscus von dem Belus minor oder Sol-Belus unterschieden wird, zu denen man etwa noch folgende hinzufügen kann: arcem antiquissimus rex condidit Belus Ammian. Marcellin. XXIII. 8., und die Stelle eines ältern Dichters bei Servius ad Aen. I. 642. a Belo primo rege Assyriorum ut: ab antiquo durantia cinnama (vgl. Herod. II. 183.) Belo.

Mit diesem Namen verbindet sich im ganzen Orient die Mythe von einer Herrschaft des Bel in der grauen Vorzeit. Die in Dichtungen über ein hohes Alter ihrer Städte wetteifernden Phönizier verlegen als äußersten Zeitpunkt ihrer Gründung sie in die Regierungstage des alten Königs (vgl. Philo im Sanchon. p. 42.) Saturn, der namentlich Byblus und Berythus erbaut haben soll (s. o.). Von Phönizien aus durchwanderte er erobernd die ganze Welt (p. 36.), und übertrug den übrigen Göttern die einzelnen Städte und Länder als Lehen (Sanchon. p. 36. sqq.); so eroberte er namentlich Cypern (Virgil. Aen. I. 642.). Nach einer andern, in Babylonien entstandenen Mythe zog er von Syrien (Babylonien), eroberte Persien und den ganzen Orient, und hinterließ sein großes Reich der Semiramis, welche die Rhea gewesen sei (Malala. Chron. p. 17 sq.). Belus steht darum in allen assyrischen und babylonischen Regententafeln oben an, gewöhnlich vor Ninus (vgl. die Zusammenstellung aus Africanus, Eusebius, Syncellus bei Beck Welt- und Völkergeschichte. Th. I. B. I. S. 194. und außerdem Herod. I. 7. Abydenus in Eusebius Chron. Arm. T. I. p. 76.); Nebucadnezar nennt daher Bel und Beltis seine Vorfahren (bei Abydenus, Eusebius praep. evang. IX. 41.); Staphylus (bei Berosus p. 61. vgl. Syncellus p. 292. heißt eben derselbe Anebus ענב = Weintraube) spricht von ihm als seinem Großvater (bei Nonnus Dionys. XVIII. 223.). Aber auch unter den Ahnen

der tyrischen, karthagischen und lydischen Könige steht Bel wie Wodan bei den Germanen oben an (Virgil. Aen. I. 642. Silius Ital. I. 72, 78. III. 650. VIII. 222. Herod. I. 7.); in Aegypten wird er als erster König genannt (s. die Stellen Cap. I. und VI.), und so stellen auch die Numidier den Makar oder Baal-Chon an den Anfang ihrer Geschichte, und nennen Herakles oder Milichus, Melech oder Molech als den ersten ihrer Könige (Silius Ital. III. 104. Plutarch. Serior. 9.). Hier greifen ergänzend und bestätigend die Mythen ein von einer Herrschaft des Makar auf den Inseln des Mittelmeeres, wo ehmals Phönizier gewohnt hatten (s. w. u.), oder des Kronos bei den Solymern, auf Creta, in Sicilien, Italien, Libyen, zuletzt auf den Makaren, von einem seligen Zustande der Menschheit im Reiche des alten Saturnus. Ich hebe nur einen Zug hervor, um die Abhängigkeit der occidentalischen Mythe von orientalischen Religionsideen außer Zweifel zu setzen, nämlich von einer ummauerten Burg, in welcher Bel-Saturn gehauset hatte. Schon Pindar erwähnt des Kronos Burg, *Κρόνου τύρσις* auf den Makaren, wo sein Beisitzer Rhadamanthys ist und die am höchsten thronende Rhea. (Olymp. II. 127.) Von einer Stadt, die er bald in Libyen, bald in Italien oder Sicilien erbaut haben soll, ehemals *Κρόνια*, später *ἱερὰ πόλις* geheißen, hatten Aeschylos, Charar, Polemo, Isigonus und Euhemeros geschrieben (Lydus de mens. fragm. Caseol. p. 116.). Man wollte auch von mehreren Akropolen nnd Kronien wissen, die von ihm herrührten (Diodor. III. 61. Dionys. Hal. I. 34.), und ihm waren die auf Bergen und Anhöhen gelegenen festen Schlösser heilig (vgl. mit Augustinus de consensu evangel. I. 16. p. 16. Tom. I. part. II. edit. Venet. 1750.). So kennt nun auch die Mythe des alten und neuen Morgenlandes eine Burg des Saturn im Himmel und auf Erden. Er wohnt, nach Meinung der Neuperser und Araber, im siebenten Himmel in einem hohen wohlverwahrten Schloß, ein Schutzherr aller Gauner und Räuber, und ein Sprichwort (in der Fabel des Bidpai S. 10. türkische Uebersetzung) sagt: „er war so schlau, daß er Saturnus feste Burg untergraben hätte" (Fundgruben des Orients Th. I. S. 9.). In Phönizien als König herrschend

befestigte er seine Behausung mit einer Mauer (*ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος τεῖχος περιβάλλει τῇ ἑαυτοῦ οἰκήσαι.* Sanchon. p. 28.). Die Babylonier machten gleichfalls die Sage lokal, indem sie Babel, die nach seinem Namen בב־בל, وبياب بيل aula Beli, genannt wurde, von ihm mit jener berühmten Mauer (*πύργων τύρσις* bei Euseb.. praep. ev. IX. 41.), welche die Sage auch wohl den Titanen beilegt, umgeben lassen. (*Βῆλον Βαβυλῶνα τείχει περιβαλεῖν* Euseb. l. c.), oder auch ihn zum Erbauer der Burg in Babel machen (Ammian. XXIII. 8.). Das Urbild aber dieser Burg befindet sich im siebenten Himmel in der Sphäre des Saturn, der darum bei den Phöniziern und Chaldäern als Jao, nach Lydus de mens. IV. 38. p. 74. und Cedrenus T. I. p. 296., *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους* genannt wurde, gerade so, wie nach jüngern jüdischen Vorstellungen Gott im siebenten Himmel seinen Thron in einer Feuerburg hat (vgl. Fabricius Codex pseudepigraphus vet. Test. p. 547.). Will man die morgenländischen Vorstellungen davon kennen lernen, so muß man das Buch Henoch vergleichen, welches ohne Zweifel nach ursprünglich phönizisch-syrischer Mythe die ummauerte Gottesburg also beschreibt: „Ich schritt vorwärts, bis ich an eine Mauer kam, gebaut aus Steinen von Crystall. Eine zitternde Flamme umgab sie, welche mich in Schrecken zu setzen begann. In diese zitternde Flamme trat ich ein. Und ich näherte mich einer geräumigen Wohnung, welche auch gebaut war mit Steinen von Crystall. Sowohl ihre Wände als ihr Fußboden waren von Crystall, und von Crystall war auch der Grund. Ihr Dach hatte das Ansehen von Sternen, die sich heftig bewegen und von leuchtenden Blitzen, und unter ihnen waren Cherubs von Feuer. Eine Flamme brannte rings um ihre Mauern, und ihr Portal loderte vom Feuer. Als ich in diese Wohnung trat, war sie heiß wie Feuer und kalt wie Eis.“ (Dieser letztere Zug weiset bestimmt auf Abhängigkeit von der chaldäischen Vorstellung von Bel-Saturn hin, der nach Lydus de mens. II. 11. p. 24. bei den Chaldäern als Planet kalt und heiß zugleich gedacht wurde. Weiter beschreibt Henoch eine zweite Feuerburg inerhalb dieser erstern:) Und siehe, da war

eine andere geräumige Wohnung, zu welcher jeder Eingang vor mir offen stand, errichtet in einer zitternden Flamme. Ihr Fußboden war auf Feuer, oben waren Blitze und sich bewegende Sterne, während ihr Dach ein loderndes Feuer zeigte. Aufmerksam betrachtete ich sie, daß sie einen erhabenen Thron enthielt, der von Ansehn dem Reif ähnlich war, während sein Umfang dem Kreise der glänzenden Sonne glich. Unten von diesem mächtigen Strome her strömten Bäche lodernden Feuers; auf ihn zu sehn war unmöglich. Ein Großer in Herrlichkeit saß darauf, dessen Kleid glänzender als die Sonne und weißer als der Schnee. Kein Engel vermochte hindurch zu dringen, zu schauen das Antlitz desselben, des Herrlichen und Strahlenden. Auch konnte kein Sterblicher ihn ansehn. Ein Feuer loderte rings um ihn. Ein Feuer auch von großem Umfang stieg immerwährend von ihm auf, so daß keiner von denjenigen, welche ihn umgaben, im Stande war, sich ihm zu nähern, unter den Myriaden, die vor ihm waren." Buch XIV. V. 10. ff. Uebers. von Hoffmann I. B. S. 173. ff. Aehnlich sind die Vorstellungen in dem so häufig chaldaisirenden Buche Daniel: Der Alte der Tage sitzt auf einem Throne, sein Kleid ist weiß wie Schnee, sein Haupthaar wie reine Wolle, sein Thron Feuerflammen, die Räder lodernd Feuer, und ein Feuerstrom ergießt sich von ihm aus. (7, 9. f.) Auf diese Burg des Bel im siebenten Himmel gehen auch wohl die Namen Baal-zebul, בעל זבול, und Baal-Meon, בעל מעון (letzteres zwar Ortsname, aber da er vollständig geschrieben בית בעל מעון Jos. 13, 17. lautet, gewiß auch Gottesname). Es heißt Herr der Wohnung, hier der Himmelswohnung; denn im A. T. wird sowohl מעון als זבול gewöhnlich von der Wohnung Gottes im Himmel oder vom Tempel gebraucht: זבול in der ersten Bedeutung kömmt vor Jes. 63, 15.: „schau herab von deiner heiligen, prächtigen Wohnung," ebenso מעון: „blicke herab von deinem heiligen Hause vom Himmel." Deut. 26, 15. Ps. 68, 6. Den Baal-zebul charakterisirt es aber noch besonders als Saturn, daß er *ἄρχων τῶν δαιμονίων* Mt. 12, 24. genannt wird, nämlich der heidnischen Göttern, welche als Dä-

monen galten. πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια Ps. 95, 5. Nach einer andern, schon bei Jes. 14, 13. angedeuteten Vorstellung liegt des Saturnus Burg auf einem hohen Berge, wofür man den Mern, Alborbsch, aber wohl erst in späterer Zeit, hielt: ihm, dem El Eljou gleich zu kommen, will daher der König von Babel den Versammlungsberg im äußersten Norden, die Wolkenhöhe, besteigen, und neben dem Thron des Gottes seinen Stuhl aufstellen. Daß übrigens die im Henoch und Daniel vorkommenden Beschreibungen vom Feuerthrone Gottes mit feurigen Rädern und die Idee von Gott als einem in unnahbarem Feuer wohnenden Wesen, die eben die Mythe von der wohl verwahrten Feuerburg veranlaßt zu haben scheint, nicht eben nur den Chaldäern, von denen sie wohl zunächst entlehnt ist, eigen war, sondern auch den Phöniziern, davon enthält der Periplus des Hanno eine bemerkenswerthe Spur. Die karthagischen Seefahrer sahen an der Westküste Afrikas von ihren Schiffen aus bei Nacht eine große Menge Feuer, mitten unter diesen ein Feuer größer als alle andere; bei Tage erschien dieses als ein sehr großer Berg, Götterwagen θεῶν ὄχημα genannt. (p. 44 sq. Kluge. vgl. mit Plin. H. N. II. 110. V. 1.)

Dieser alte Bal heißt aber eigentlich nicht etwa darum so, weil er vor Alters gelebt, mit den ersten Menschen verkehrt, ihnen durch seine heiligen Bücher Anweisung zum sittlichen und religiösen Leben gegeben hat (wir verweisen auf Cap. III.; der orphische Hymnos XIII. 8. nennt den Kronos von einem solchen Gesichtspunkte aus Prometheus, der höchst wahrscheinlich Saturn selbst, als בֹּרֵא מֵת creator hominum, ist, und Cyrill. contra Julian. l. I. p. 8. hat schon bemerkt, daß Kronos in der babylonischen Fluthsage die Stelle des Jehova in der Genesis vertrete); sondern der Name bezeichnet ihn zunächst als das anfangslose Urwesen, welches als Demiurg und Vater der Menschen und Götter gedacht wurde. Sein, auch als Eigenname im A. T. gewöhnliches Epitheton Itan, איתן, heißt eigentlich der fortdauernde, der beständige, und kann dann, weil das in einem langen Zeitraum bestehende auch an Jahren alt ist, zeit- und lebensalt bedeuten, wie die Skythen bei Jerem. 5, 15 ein גוי איתן genannt werden (vgl. Justin. II. 1. Am-

mian. Marcellin. XXII. 14.). Diese Bedeutung des Saturnus, bald als anfangsloses, vor aller Welterschaffung vorhandenes Wesen, bald, abstrakt gefaßt, als die Zeit oder auch als Zeitgott findet sich übereinstimmend bei den Phöniziern, Karthaginensern, Babyloniern und den alten Arabern. In Phönizien hieß er Chald חֶלֶד die Zeit. So nennt Nonnus den Nahr-Beyruth, welchen Saturn, als er in dem, von ihm erbauten Berythus wohnte, von Durst wegen des verschluckten Betyls gequält, ganz ausgetrunken hatte: *Χάλδον ὅλον, ποταμοῖο ῥόον νεφελῃδὸν ἀφύσσων.* Dionys. XLI. 72. Falkenburg änderte hier sinnlos *Χαλκόν*; der neueste Herausgeber des Nonnus, Graefe, möchte *Χανδὸν* verbessern; aber alle Conjecturen sind hier überflüssig, da ein bestimmter Fluß, der Nahr-Beyruth, gemeint ist, welcher nach dem andern Namen des Saturn auch Magoras hieß. (s. w. u.) In Gaza war er gleichfalls חלר, plur. חלרים, oder vielmehr vollständig בעל חלד, בעל חלדים, genannt. *Ἀλδήμιος ἢ Ἄλδος, ὁ Ζεύς, ὃς ἐν Γάζῃ τῆς Συρίας τιμᾶται.* Etym. M. Auf einer numidischen Inschrift (bei Gesenius Mon. Tab. 22.) heißt Baal-Chewan, König der Ewigkeit בעל כוו מלדעולם. Beide Bezeichnungen חלד und עולם unterscheiden sich aber sprachlich so, daß ersteres, wie Saturnus gewöhnlich es Epitheton איתן, die Fortdauer und Stätigkeit, vielleicht die Unveränderlichkeit seines Wesens, bezeichnet, עולם aber (von עלם dunkel sein) sein Sein in der Urzeit, und, mit dem Zusatze מלך, sein Walten von da an, von Ewigkeit her, ausdrückt. Abstrakt gefaßt steht er in dieser letztern Weise als die anfangslose Zeit in den phönizischen Kosmogonien oben an. *Σιδώνιος πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθεται*, und, nach der Kosmogonie des alten Mochus: *αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός*, d. i. עולם (Damascius de principiis in Wolfs Anecd. graec. Tom. III. p. 259. 260.).

Mythisch wurde Saturn auch im Oriente als Greis gedacht, und hieß bei den Karthaginensern, die aus religiöser Scheu seinen Namen nicht nennen mochten, gewöhnlich der Alte, senex. Augustin theilt darüber folgende merkwürdige Nachricht mit: Mathematici vel Genethliaci Saturnum maleficum deum inter alia sidera constituerunt; quae opinio tantum in ani-

mis humanis praevaluit, ut nec nominare illum velint, Senem potius quam Saturnum appellantes: tam timida religione, ut iam Carthaginenses paene vico suo nomen mutaverint, Vicum Senis crebrius quam Vicum Saturni apellantes. De consensu evangel. I. 16. Opp. omn. Tom. I. part. II. p. 16. Die alten Araber verehrten den Saturn in der Kaaba unter dem Bilde eines alten Mannes, und nannten ihn هبل Hobal, d. i. nach den eigenen Deutungen arabischer Schriftsteller, obesus, aetate profectus. 360 Idole, die Tage des Jahres vorstellend, standen um seinen Tempel, und in seinen Händen hielt er sieben Pfeile, Symbole der den sieben Wochentagen vorstehenden Planeten (Pococke Specimen hist. Arab. p. 97. sqq. ed White.). Mit andern Namen hieß er Aud عوض, nach Tirusabadi die Zeit, eigentlich das stets Wiederkehrende, von عاض, עוד, (vgl. Pococke l. c. p. 102. 137. sq.). Der Kamus hat den Schwur beim Idole desselben aus einem altarabischen Dichter aufbewahrt: „Ich schwur beim blutbegossenen Aud und bei den Säulen des Sair." Beide sind ohne Zweifel die von Eusebius (de laudibus Constant. cap. 13.) und Tertullian (ad nat. lib. II. cap. 7.) zusammen erwähnten Hauptgottheiten der Araber Obodas und Dusares, dieser ذو سعير Dhu-sair, Dominus ignis, Mars, jener اب عوض Ab-aud, Vater der Zeit, der Ewigkeit, d. h. nach arabischem Sprachgebrauch der Ewige hebräisch אבי עד bei Jes. 9, 5. vom Messias, und χρόνου πατήρ bei den Orphikern Hymn. XI. 3. von Saturn-Herakles. Als Eigenname eines arabischen Königs kömmt er in Strabo (XVI. 4. p. 408) vor.

Es sei mir erlaubt, für diese Ansicht vom alten Bel-Saturn die Nachrichten vom babylonischen zu vergleichen, nach denen er in zweifacher Weise, als die gränzenlose Zeit vor der Weltschöpfung, personifizirt als das in sich selbst zurückgezogene, unoffenbarte Urwesen gedacht wurde, aus dem dann der zweite Bel als Dimiurg, zugleich mit den beiden andern Personen der göttlichen Dreiheit, Zeus-Belus und Baal-Chom oder Apollo Chomaeus, hervorgeht. In den jüngern chaldäischen Orakeln ist die Lehre von einem Urwesen, dem Allvater dem großen Ba-

ter des Logos (Ab-rabba-dabra auf Amuletten, vgl. Selden de Diis Syris p. 119.), des Eingebornen oder des Jao als Demiurgen, deutlich vorgetragen (vgl. Patricius oracula Chald. v. 211. sqq. Lydus de mens. IV. 38. p. 74. Proclus in Platonis Alcibiad. Tom. III. p. 190. T. IV. p. 96. ed. Cousin. vgl. w. u.). Die Spuren davon gehen aber in eine höhere Zeit. In der babylonischen Mythe ist er der Zerovanes Medorum principium ac Deorum pater bei Berosus p. 60., dessen Kinder von den Titanen umgebracht werden, während Astarte (Astlicia) und die Weiber des Zerovane sie zu schützen suchen, und zum Götterberge bringen, (vgl. Oracula Sibyllina V. 48. sqq.) eben dieser Bel-Saturn, als das unerschaffene Urwesen der Magierreligion, Zervane Akerene. Ferner weiset auf diesen Charakter des babylonischen Belitan bedeutsam hin der Ring der Ewigkeit, den er auf babylonischen Cylindern in der Hand führt (bei Münter Religion der Babylonier Tab. I. fig. 3), und er ist es ohne Zweifel wieder, den die Babylonier mit geheimnißvoller Verschweigung seines heiligen Namens als die erste kosmogonische Potenz nennen, welcher durch den Apason הפצון, d. i. ποθος mit der Altmutter Taauthe תהותא, dem chaotischen Weltbildungsstoff, den Eingebornen zeugt (*Τῶν δὲ βαρβάρων ἐθίκασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν σιγῇ παριέναι* Eudemus bei Damascius de principiis in Wolfs Anecdota graeca Tom. III. p. 258. über die St. w. u.). Diesen einen und höchsten Gott, den Vater der Götter und den Urgrund alles Seins, nennt die Chaldäerlehre den Vater, wie die Stelle aus Berosus ergibt, wo er pater Deorum heißt, und die andere bei Damascius, von wo ihm ein eingeborner Sohn hergeleitet wird. Von ihm nannte sich der höchste und oberste Grad der chaldäischen Mithriaca Patrica, der Oberpriester Pater patrum oder Pater patratus (Zoega Abhandlungen von Welcker S. 139.). Colunt paternum quendam fundum ex tribus triadibus compositum, sagt der anonyme Verfasser eines compendii doctrinae chaldaicae bei Stanley Hist. Philos. II. 1125. Münter l. c. p. 90. und bei Lydus lautet ein Vers aus den chaldäischen Orakeln: *τῆςδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ*

ἐκέρασε. Dieser Urvater des All hat einen eingebornen Sohn, der ihm in allem gleich und darum wieder er selbst ist, und in der Trias die erste Stelle einnimmt; er ist der Demiurg Bel, der sich offenbarende Kronos, der geheimnißvolle ἑπτάκτις oder Ἰαώ in der Chaldäerlehre. Darüber hier nur dies. In den chaldäischen Orakeln der beiden Juliane, Vater und Sohn, die von den Neuplatonikern gewöhnlich unter dem Namen οἱ θεολόγοι, οἱ θεουργοί citirt werden (vgl. Lobeck Aglaophamus p. 98.), waren die beiden Bele, der ältere und jüngere, ihrer mythischen Persönlichkeit entkleidet, als der alte und neue χρόνος αἰώνιος besungen: οἱ θεουργοὶ συνᾴδουσι θεὸν ἐγκόσμιον τὸν Χρόνον ὑμνοῦντες αἰώνιον νέον τε καὶ πρεσβύτην. Proclus in Tim. lib. IV. p. 251. Damit hat man die Stelle des Sanchoniathon p. 22. zu vergleichen, welcher die chaldäische Trias von dem ältern Kronos ausgehen läßt, der den jüngern Κρόνος, ὁμώνυμος τῷ πατρί, den Zeus Belus und Apollo Chomaeus erzeugte. Der Imperator Julian, der nach eigener Angabe in seiner Rede an die Sonne die phönizische Theologie als Quelle benutzte, läßt schon einen tiefern Blick in diese Ideenreihe thun. Nach ihm hat die höchste Gottheit, das Urgute (wahrscheinlich der Kabirenvater Sydyk des Sanchoniathon und Damascius und derselbe, den Pherecydes und Plato in Uebereinstimmung mit der Lehre der Magier Aristoteles Metaphys. XII. 4. als die erste theogonische Potenz annehmen) aus sich selbst die intelligible Sonne (ἥλιος νοητός), wovon die sichtbare Sonne (ὁ φαινόμενος δίσκος) nur ein Nachbild sei, und die sonst in der Chaldäerlehre das intelligible Licht- und geistige Lebensprincip Jao ist (οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν Ἰαὼ λέγουσιν ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν Lydus de mens. IV. 38. p. 74.), ihm selbst, dem Urwesen, in allem gleich, hervorgebracht (Ἥλιον θεὸν μέγιστον ἀνέφηνεν ἐξ ἑαυτοῦ πάντα ὅμοιον ἑαυτῷ. Julian l. c. p. 132.). Der Vater des All ist nach dieser Lehre ein Lichtwesen (διὸ εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα, καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, hatte der Chaldäer Zaratas den Pythagoras nach Diodor und Aristoxenus gelehrt. Origenis Philosophumena p. 38.), und der Sohn,

Zeus-Belus oder Sol-Mithra ein Abbild des Vaters, ein Ausfluß aus dem Urlichte; vultus paterne begrüßt ihn als Jao Martianus Capella de nuptiis philol. l. II. p. 54. in folgender Stelle, wo er die Sonne anredet:

Ignoti vis celsa Patris vel prima propago
Magnum naturae decus atque assertio divum,
Ultra mundanum fas est, cui cernere Patrem,
Solem de Latium vocitat . . .
Te Serapim Nilus, Memphis veneratur Osirim,
Dissona sacra Mitram, Ditemque ferumque Typhonem.
Atys pulcher item curvi et puer almi aratri,
Ammon et arentis Libyes et Byblius Adon.
Salve vera Deum facies vultusque paterne,
Octo et sexcentis numeris cui littera trina
Conformat sacrum nomen cognomen et omen.

Man möchte fast geneigt sein, diese mysteriöse littera trina, welche sonst *Ἰαώ* ist, für den indischen *λόγος* Om zu halten. Mit semitischen Buchstaben geschrieben erhält man durch חם wenigstens die zu errathende Zahl: ח = 8, ם = 600; und aus drei Ziffern, A, U, und M, welche die indische Trimurti Brahma, Schiva und Wischnu bezeichnen, ist ja auch die mit zwei Buchstaben geschriebene littera trina O, M contrahirt (Bohlen Indien Th. I. S. 212. Creuzer Symbolik Th. I. S. 395.). Auch die Chaldäer nannten den eingebornen Logos *ΑΩΥΜ*, wenn anders unsere Conjectur, so den Namen *ΜΩΥΜ* zu ändern, sich bewährt. Doch darüber weiter unten. Hier ist die Stelle des Martianus Capella für uns noch darum von Wichtigkeit, weil sie den libyschen Ammon-Bal-ithon als den Vater bezeichnet, den der Sohn nicht schauen kann: ultra mundanum fas est cui cernere Patrem. Herkules habe einstens, sagt nämlich die Mythe, den Vater Amun zu schauen verlangt, dieser jedoch nicht gewollt; endlich aber dem Sohn einen abgeschnittenen Widderkopf vorgehalten, weswegen Aegypter und Libyer den Amun mit den Widderkopf abbildeten, die Thebaner einmal im Jahre einen Widder schlachteten und mit dem Felle das Bild des Amun überzogen, zu welchem sie ein Bild des Herkules herbeibrachten. Herod. II. 42. Amun, der sich vor dem eigenen Sohn nicht schauen läßt, und

nach Manetho (bei Plutarch. de Is. 9.) der Verborgene heißt, lebte nach anderer Mythe, die Plutarch kosmogonisch deutet (l. c. 62.), in der Einsamkeit, weil seine Füße zusammengewachsen waren, bis Isis sie ihm löste und ihn so zum Gebrauche seiner Glieder verhalf. Nun wurde er Demiurg, wofür ihn Jamblichus (de mysteriis VIII. 3.) erklärt, führt daher auch den Namen Vater (Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 212) oder Allvater (Diod. l. 11, 12.); die Thebaner aber verehrten ihn als Kneph, den Anfang- und Endlosen. (Plutarch. l. c. 31.) Es erhellt also, daß der libysch-ägyptische Amun אמין dem Urwesen der phönizischen und chaldäischen Theologie, dem Bel-itan nahe verwandt ist, und unsere Vermuthung, daß der im Strabo vorkommende Name Ammon-Balithon den punischen Belitan bezeichne, bewährt sich so auch durch innere Gründe.

Das unoffenbarte Urwesen oder der alte Bel reproducirt sich in dem zweiten, der ihm nach den angeführten Stellen dem Namen wie auch der Idee nach gleich ist. Es muß der weiteren Untersuchung vom Baal-Chon oder Herakles-Saturn überlassen werden, den Beweis zu geben, daß beide dem Begriffe nach wesentlich zusammenfallen, woraus sich ergeben wird, daß diese ganze Ideenreihe, die in der chaldäischen Theosophie weiter ausgebildet wurde, keineswegs so jung ist, wie es vielleicht Manchem erscheinen möchte. Hier sei über das Verhältniß des jüngern Bel zum ältern noch folgendes bemerkt. Jener gilt als Demiurg und als das mythische Wesen, welches in der Urzeit sich offenbarte, sein Gesetz gab und der erste König bei den Semiten war, wohl für eine Manifestation des ältern, und wird daher theogonisch als Sohn desselben gedacht. Der karthagische Baal-Herakles heißt ein Sohn des Saturn (Ampelius lib. mem. cap. 9.), und der tyrische des Jupiter (Belus, Jupiter-Amun.) und der Asteria, der Schwester der Latona (Cicero de nat. Deor. III. 16. Athenaeus XI. p. 392.), nämlich der Baau oder Buto: eine Verknüpfung, wodurch wieder deutlich der Vater der vorkosmogenischen Periode, dem Zustande der בהות zugewiesen wird, wie gleichfalls der ägyptische Herakles nach derselben Vorstellungsweise in die zweite Reihe

der Götter gehört. (s. w. u.) In demselben Verhältnisse steht der libysche Milichus zum Ammon-Baal-ithon.

Milichus indigenis late regnarat in oris,
Cornigeram attollens genitoris imagine frontem,
Hinc patriam clarumque genus referebat Imilco.

Silius Pun. III. 104. Dieser gehörnte Milichus, der Sohn des Widdergottes Ammon, ist in der libyschen Mythe bei Diodor der Stiergott Dionysos, der darum von den Libyern für gehörnt gehalten sei, weil auch der Vater Amun natürliche Hörner an seinen Schläfen gehabt habe. III. 73. In der Chaldäerlehre ist das Urwesen wohl als der weltbildende Verstand (δημιουργικὸς νοῦς) gedacht, der die Idee der zu bildenden Welt umfaßt und aus sich erzeugt habe (vgl. Proclus in Parmenidem Tom. V. p. 47.), ganz so wie Jamblichus (l. c. VIII. 3.) und früher schon Plutarch (l. c. 62.) den Amun auffaßt. Die Idee der Welt aber aus dem weltbildenden Verstande hervortretend und in der Wirklichkeit sich realisirend, ist der chaldäisch-persische λόγος, der Eingeborne des Vaters in der Kosmogonie der Babylonier bei Eudemos, und vielleicht das mystische Zahlwort bei Martianus Capella. (Ein Mehres hierüber w. u., wo vom Jao die Rede ist.) Plutarch kennt bei den Aegyptern dieselbe Vorstellungsweise. Sie unterschieden nach ihm einen ältern und jüngern Horus. Der erstere war vor der Weltbildung in der Finsterniß geboren: er war nicht die Welt, sondern die Idee und Vorstellung von der zukünftigen Welt.

Fortsetzung.

Diese Vergleichungen ergeben mindestens, daß die Idee eines höchsten uranfänglichen Wesens sich mit Bel-Saturn verknüpfte, und daß er zwiefach als die unoffenbarte und vor der Weltbildung in sich selbst zurückgezogene, dann als die offenbarende Gottheit gedacht wurde. In dieser Eigenschaft wird ihm die Bildung der Welt aus dem Chaos nach den Gesetzen der Ordnung und Regelmäßigkeit beige-

legt, über deren Fortbestand er fortan wacht. Es wird auch hier zweckmäßig sein zur Erläuterung der phönizischen Vorstellungen jene der Babylonier vorher mitzutheilen. Diese nehmen zwei Urprincipien an, den Geist und die Materie, jener die Idee des Bel, diese der Mylitta. Der Chaldäer Zaratas, d. i. Zoroaster, hatte nach Diodor dem Eretrier und Aristoxenus den Pythagoras belehrt, es gebe zwei Urprincipien, das eine sei Vater, das andere Mutter. Der Vater sei Licht, die Mutter aber Finsterniß; dem Lichte gehöre an das Warme, Trockene, Leichte, Geschwinde; der Finsterniß aber das Kalte, Feuchte, Schwere, Träge. Aus beiden, dem Männlichen und Weiblichen, bestehe die Welt und sie sei eine musikalische Harmonie (bei Origenis Philosoph. p. 38. Görres. p. 321. Münter. p. 46.). So scheiden sich die beiden kosmogonischen Urpotenzen auch nach allen Nachrichten über die babylonische Chaldäerlehre: die männliche ist das geistige Licht- und Lebensprincip, Bel-Jao als *φῶς νοητόν*, aus dem die Geister emaniren, der sie, als *ἑπτάκτις* oder *ἀναγωγεύς*, befreit von der Materie zu sich emporzieht (vgl. w. u.), und die Prototypen derselben als weltbildender Verstand umfaßte, während dagegen die Idee der Körperwelt in der weiblichen Naturgöttin vor der Schöpfung vorhanden war (bei Proclus in Plat. Parmen. Tom. V. p. 46. vgl. mit 49. edit. Cousin.). Die weiter unten ausführlich beleuchtete Kosmogonie der Babylonier bei Eudemus, wonach der Urgrund des Seins, der unbekannte, unoffenbarte Allvater, durch Apason oder dem *Πόθος* mit der Tauthe, תהו, dem chaotischen Weltbildungsstoff, der Uridee der Mylitta, die kosmogonischen Potenzen der Planeten zeugt, kömmt auf dasselbe hinaus. Ebenso die Kosmogonie des Oannes bei Berosus und Abydenus. Nach diesem war alles aus dem Wasser entstanden, welches Thalassa hieß; Bel habe diesem ein Ende gemacht und jedem Dinge seine bestimmten Ort angewiesen (*λέγεται δὲ πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι Θάλασσαν καλεομένην Βῆλον δέ σφεα παῦσαι, χώρην ἑκάστῳ ἀπονείμαντα.* Euseb. praep. ev. IX. 41.). Die Stelle ist wahrscheinlich aus Berosus entnommen. Nach ihm hatte Oannes geschrieben in seiner Offenbarung, daß im Anfange

nur Finsterniß und Wasser war, und drinnen mißgestaltete Wesen, über welche Thalath oder Omorka das Regiment führte. Bel habe das Weib mitten durchgehauen, aus der einen Hälfte den Himmel, aus der andern die Erde gebildet, und so die Welt geordnet. (Berosus. p. 50.) Die Thalath oder Thalatta (*Θαλάτθ, ἑλληνιστὶ θάλαττα* l. c.) ist ohne Zweifel als griechisches Wort Mißverständniß und nur andere Form von Mylitta (מולדת die Zeugung; הולדת, contrahirt תלת bedeutet dasselbe), die hier in kosmogonischer Potenz Amorka אם רקעא, Mutter des Festen heißt. רקיעין sind die sieben Firmamente (*στερεώματα* übersetzen die IXX. im A. T., und Lydus de mens. l. 13. p. 6. nennt so die sieben Planetenhimmel der Chaldäer), die der Demiurg aufgehängt hatte (Proclus in Tim. p. 258.), welche mit der festen Erde den Leib der Amorka, der Mutter der Körperwelt, bildeten. Ueber den sieben Himmeln wohnt aber in unzugänglichem Lichte in seiner Feuerburg der Demiurg Bel-Jao, und er heißt darum *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους*. Nach Abydenus a. a. O. war der Demiurg Bel, nachdem er sein Werk vollendet und Babel noch mit einer Mauer umgeben hatte, unsichtbar geworden. Vielleicht gehört es auch hierher, was Plutarch für Lehre der Perser ausgibt. Oromazes habe sechs Götter geschaffen, und nachdem er sich verdreifacht, von der Sonne sich so weit entfernt, als diese von der Erde entfernt ist (de Iside cap. 47.); denn diese Lehre von der Triplizät des Demiurgen ist doch wohl Lehre des chaldäisch-persischen Magismus, die sich in dem chaldäischen *Μίθρα τριπλάσιος* und bei dem alten Kronos des philonischen Sanchoniathon wieder findet, welcher sich in dem jüngeren Kronos, dem Zeus-Belus und Apollo-Chomaeus, der babylonischen Trimurti, gleichfalls verdreifacht.

Wir sehen, wie hier Bel bald in concreter Weise als Demiurg erscheint, bald aber von seinem mythischen Begriffe abstrahirt, und die Idee desselben, oder auch eine Seite in seinem Begriffe als kosmogonische Urpotenz angenommen wird, welche jetzt die ewige anfanglose Zeit, dann das Licht oder wieder der weltbildende Verstand ist, je nachdem die philosophirenden Verfasser derartiger Kosmogonien die eine oder andere Seite in dem

charakter des Bel als primitive Potenz anzunehmen für passend hielten. So kennt auch die phönizische Theologie zweierlei Kosmogonien, mythische, in denen Bel-Saturn als ein persönliches Wesen eingeführt wird, der das Chaos oder vielmehr die mythisch gedachten Kräfte und Elemente des Chaos, überwältigt und Ordnung, Einheit und Harmonie im Weltall einführt; oder zweitens solche, wobei der mythische Begriff des Bel zurücktritt, und als kosmogonischer Factor diese oder jene Vorstellung aus seinem Begriffe herausgenommen wird. Leider kennen wir die erstern fast nur noch aus den, der Travestie mehr als verdächtigen Erzählungen im philonischen Sanchoniathon, wo der Ilos oder Saturnus ganz in derselben Weise erscheint, wie der Belitan der Babylonier. Wenn aber diese Mythen irgend einen Sinn haben, oder nach ihrer ursprünglichen Gestalt in den Schriften des Taaut und den Kommentaren der Thuro und des Surmubel hatten, so können sie nur kosmogonischer Art gewesen, und die Hauptperson derselben, der nach seinem Tode als Planet Saturn verehrte El, muß dann in ihnen nach seinem Walten als Demiurg geschildert worden sein, wie denn Philo eine solche ursprüngliche Bedeutung der angeblich verfälschten Mythen der Taautschriften offen und klar ausspricht. p. 6. 40. Freilich ist ihr spezieller Inhalt, da Philo und Eusebius noch dazu nur zusammengestoppelt haben, was in ihren Kram taugte, für uns zum großen Theil Räthsel; allein außer der angegebenen Grundidee lassen sich doch noch häufig Andeutungen auf Kosmogonie darin finden, von denen wir einige nach ihrer Aufeinanderfolge näher bezeichnen wollen. Klar genug ist die Angabe, daß Uranos, ehmals Ἐπίγειος (Adam) genannt, sich von seiner Gattin Ge (Adama) geschieden habe (p. 26.), eine euhemeristische Ausdeutung der kosmogonischen Vorstellung von einer uranfänglichen Verbindung des Himmels mit der Erde, welche der Demiurg in zwei Hälften theilte, was Mochus bei Damascius aus der phönizischen und Berosus aus der Theologie der Babylonier mittheilt. Uranus besucht, heißt es dann, ferner noch die Gé, auch gegen ihren Willen, zeugt mit ihr und will auch die eigenen Kinder schwängern. Gé aber widersetzt sich und ruft ihre Kinder gegen den Vater zum Kampfe, von denen Ilos

oder Kronos den Uranos nach langen Kämpfen mit seiner Harpe entmannt. p. 26. sqq. Hier ist Verwandtschaft mit der hesiodischen Theogonie, wonach die Erde zuerst unförmliche Gestalten mit dem Uranos zeugt, bis sie seiner Umarmungen müde, dem Kronos zum Kampfe gegen den Uranos die eherne oder diamantene Sichel giebt, mit der er dem Vater die Geschlechtstheile raubt und dadurch der Zeugung chaotischer Wesen ein Ende macht. Philo beruft auch ausdrücklich darauf und behauptet, Hesiod und die kyklischen Dichter hätten solche Göttergeschichten zu wohlgefälligen Mythen umgestaltet und daraus sich die Theogonien, Titanenkämpfe und Castrationen der Götter (τὰς ἐκτομάς z. B. des Bachus Uranus, Saturnus) gebildet, und allerdings, wenn man bedenkt, daß die Grundlage der hesiodischen Theogonie gewiß orientalischer Abkunft ist, daß namentlich die Harpe dem Culte des Saturn in Phönizien nnd Syrien angehört und dorther den Griechen als entmannendes und köpfendes Instrument bekannt geworden ist, wird man Anstand nehmen, die Richtigkeit dieses Vorgebens einem Schriftsteller in Abrede zu stellen, der dafür die heiligen Schriften der Phönizier gewiß nicht als falsche Zeugen anruft. Wir tragen darum kein Bedenken anzunehmen, daß das Attribut des Saturn die Harpe, welche zu den Castrationen, den Köpfungen der zum Opfer bestimmten Menschen im Saturndienste diente und womit im Kriege dem Feinde die Kniekehlen zerhauen wurden, zu den Mythen, in denen sie zu diesem Zwecke vorkömmt, die nächste Veranlassung war, und daß diese selbst ihrer Herkunft nach phönizisch sind, obschon freilich der zweideutige Charakter des philonischen Sanchoniathon eine Verschmelzung der phönizischen Mythen mit denen des Hesiod sehr wahrscheinlich macht. Dann kömmt die Harpe in kosmogonischen Dichtungen als Kriegswaffe des Demiurgen noch sonst vor, wenigstens kann dieses von der Mythe des Typhon und auch wohl des Perseus, der nach seiner Umgebung, dem Hermes und der Athene, ganz dem sanchoniathonschen Ilos entspricht, wohl behauptet werden. (Vgl. über die Harpe überhaupt w. u.) Vielleicht war sie in dieser Eigenschaft auch den Babyloniern bekannt und jenes köpfende Schwert, welches in der Kosmogonie des Berosus vorkömmt, und auch

auf babylonischen Cylindern eine männliche Gottheit gegen eine weibliche Figur schwingt (Münter Religion der Babylonier Tab. I. fig. 9.), wie Perseus damit der Medusa, und Ilos seiner eigenen Tochter den Kopf abschlägt. Noch mehr erhellt aber die Richtigkeit der Bemerkung des Philo daher, daß Hesiod's Kronos in einer Weise auftritt, die ihn deutlich als den orientalischen Saturn charakterisirt; denn offenbar ist auch er bei Hesiod das ordnende Princip bei der Weltschöpfung, und der Dichter bezeichnet durch Einführung desselben den Anfang einer regelmäßigen Bildung des frühern chaotischen Zustandes der Welt, wo er also durchaus dem Bel des Berosus und dem Ilos des Sanchoniathon parallel steht. Creuzer hat in seiner Symbolik (B. II. S. 431.) diese Stellung des Kronos nicht verkannt, obschon ihm die Idee des Bel dabei nicht vorgeschwebt zu haben scheint. Deutlich spricht sich ferner die kosmogonische Bedeutung dieser sanchoniathonschen Göttergeschichten in der Stellung des Taaut zum Saturn aus. Als Kronos zu den Jahren des männlichen Alters gekommen war, bediente er sich des Rathes und Beistandes des Hermes oder Taaut (p. 26.), der ihn unterweiset, jene kosmogonische Harpe zu verfertigen, und auf dessen Rath er auch den Bruder Atlas in die Tiefen der Erde versenkt (p. 28.). Ebenso gesellt eine andere phönizische Kosmogonie den Kadmus-Hermes, als Helfer und Rathgeber dem Demiurgen im Kampfe mit dem Typhon zur Seite, und wie er dort das Ungeheuer durch seinen Zaubergesang bethört und dem Saturn den Sieg erleichtert, so ermuntert auch der sanchoniathonsche Taaut durch magische Rede die Mitstreiter des Saturn zum fortgesetzten Kampfe gegen den Uranos (p. 28.); wo man in dieser Combination des Gottes der Weisheit das weit im Alterthum verbreitete Theologumenon, daß die personifizirte Weisheit dem Demiurgen zur Seite stand, nicht verkennen wird (vgl. w. u.). Auch die Athene, welche hier der indischen Sarasvati neben dem Weltschöpfer Brahman entspricht, räth mit Hermes dem Saturn, Lanze und Harpe zu verfertigen (p. 28.), welche wahrscheinlich beide Attribute des Saturn in bildlichen Darstellungen waren und daher in die Mythen von den kosmogonischen Kämpfen desselben übergegangen sind. Die

Mitkämpfer des Saturn wurden nach Sanchoniathon Eloim, Götter, genannt (p. 28.); wo also wieder Verwandtschaft mit der babylonischen Kosmogonie ist, der zufolge auch die übrigen Götter dem Bel bei der Weltschöpfung aus dem Chaos Hülfe leisteten (Berosus p. 50.). Die allmählige Bildung der Welt in abgemessenen Zeiträumen, wie es scheint, wird nun weiter bei Sanchoniathon unter dem Bilde fortgesetzter Kämpfe geschildert. Nach dem Rathe des Hermes senkt Kronos den eigenen Bruder Atlas in die Gründe der Erde. אטל ist der Dunkele, der Finstere, wahrscheinlich die personifizirte Nacht und der Gott der Unterwelt (vgl. w. u.), und die Mythe deutet wohl auf eine Verbannung der ewigen Nacht des Chaos in den Seheol oder in das Schattenreich. Darauf schneidet Kronos seiner Tochter den Kopf ab und tödtet den eigenen Sohn, — wohl um aus ihrem Blute die Menschen zu bilden, wie in der babylonischen Mythe nach etymologischer Deutung der Mensch (אדם) aus der Erde (אדמה), die mit Blut (דם oder אדם) der Götter getränkt wird, geschaffen ist (Berosus pag. 50. vgl. mit Gen. 2, 7.). Wenn bisher bei Sanchoniathon von der Bildung der Erde und ihrer Bewohner, wie es scheint, gehandelt wird, so ist wohl dann weiter (p. 30.) von der Ordnung der himmlischen Heere die Rede, welche auch in der babylonischen Kosmogonie das Werk des Demiurgen beschließen. Uranus, das Princip der chaotischen Zeugungen, hat sich von der Erde entfernt: er war auf der Flucht, heißt es (p. 30.), und sandte seine Töchter, die weiblichen Gottheiten Astarte, Baaltis und Rhea, gegen El, die aber mit dem Bruder in ehliche Verbindung traten. Auch die Göttin des Schicksals, Heimarmene, und der Schönheit, Hora, gewann Saturn für sich. Dann zeugte er jene Wesen, die wir als Siebengestirne und Symbole der himmlischen Harmonie kennen lernen werden, die sieben Titaniden oder Artemiden, die sieben Söhne der Rhea, von deren ersteren eine, der Polarstern, die Mutter des Esmon wird. Zu ihnen gesellt Sanchoniathon noch die Begierde und die Liebe (Πόθος καὶ Ἔρως), die sonst bekanntlich kosmogonische Potenzen sind und hier bedeutsam Töchter der Astarte genannt werden (p. 32.). Unverkennbar spricht sich hier die Ansicht aus, daß Saturn auch am Himmel all-

mählig Harmonie und Regelmäßigkeit in die Bewegungen der Gestirne gebracht hatte, die wohl die orientalische Naturphilosophie nach ihrer Ansicht von einer allmähligen Ausbildung der Wesen im kosmogonischen Zustande erst langsam ihren ordentlichen Gang und ihre regelmäßigen Bewegungen annehmen ließ. Daher erscheinen denn hier die kleinern Gestirne als Zeugungen des Saturn mit weiblichen Gottheiten, und wie dieses auf die Idee einer allmähligen Entstehung derselben deutet, so ist der Zug, daß Saturn die Schicksalsmacht, Heimarmene, und die Schönheit, Hora, eigentlich die Schönheit der Welt, in so fern sie sich im Wechsel der Jahreszeiten kund giebt, auf seine Seite gebracht und bei sich behalten habe, ein bedeutender Wink, daß die Quelle des Sanchoniathon dadurch die Entstehung der an die ewigen Gesetze der Nothwendigkeit geknüpften Bewegungen der Gestirne und der Schönheit, die sich darin offenbart, hat bezeichnen wollen.

Zur Charakteristik der zweiten Klasse der Kosmogonien, in denen vom mythischen Begriff des Bel abstrahirt und dafür eine Haupteigenschaft seines Wesens als kosmogonischer Factor angenommen wird, erlaube ich mir das oben erwähnte schätzbare Bruchstück einer Kosmogonie der Babylonier zu Grunde zu legen, welches Damascius aus Eudemos aufbewahrt hat. „Die Babylonier scheinen das eine Princip aller Dinge mit Stillschweigen zu übergehen, und deren zwei anzugeben, Tauthe und Apason; den Apason halten sie für den Gatten der Tauthe, diese aber nennen sie die Mutter der Götter. Aus ihnen sei ein eingeborner Sohn geboren, Aoymis, der, wie ich glaube, die intelligible Welt ist, welche aus den beiden Principien hervorging. Aus ihnen sei noch ein zweites Geschlecht hervorgekommen, Dache und Dachos; dann gleichfalls noch ein drittes, Kissare und Assoros. Von diesen seien drei geboren: Anos, Illinos und Aos. Von Aos und Dauke aber wurde Belus geboren, den sie den Demiurgen nennen." (*Τῶν δὲ βαρβάρων ἐνίκασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν σιγῇ παριέναι, δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ καὶ Ἀπασῶν, τὸν μὲν Ἀπασῶν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες. ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γενηθῆ-*

ναι τὸν Ἀωϊμῖν (st. *Μωϊμῖν*), *αὐτὸν τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν προαγόμενον. ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν, Δαχὴν καὶ Δάχον· εἶτα αὖ τρίτην ἐκ τῶν αὐτῶν Κισσάρην καὶ Ἄσσωρον, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς Ἄνον καὶ Ἴλλινὸν καὶ Ἄον. τοῦ δὲ Ἄου καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον, ὃν δημιουργὸν εἶναί φασι.* Damascius l. c. p. 258.) Münter hat ganz darauf verzichtet, diese Namenreihe und die dem Ganzen zu Grunde liegende Vorstellung zu erklären, und an der Möglichkeit verzweifelt, einen Sinn hinein zu bringen. Allein so schwierig ist dies gar nicht. Wenn man nur die Grundidee des Stückes richtig auffaßt, dann die abgemessene Form und Anlage beachtet, die Anfangs- und Endglieder, ihr Verhältniß zu den Mittelgliedern in Betracht zieht, bei Erklärung der einzelnen Namen neben den sonsther bekannten kosmogonischen Ideen der Chaldäer und Phönizier sich nach einer ungezwungenen semitischen Etymologie (Münter a. a. O. S. 46. sagt: aus was für Sprachen (!) diese Namen herzuleiten sind, ist ebenso ungewiß als die Etymologie des Namens Omorka?!) umsieht: so bleibt im Ganzen wie im Einzelnen kaum noch ein Anstoß übrig. Zur vorläufigen Uebersicht schicke ich folgende Tabelle voran.

Die zwölf vorkosmogonischen Potenzen der Babylonier.

1. Der verborgene Gott.
2. Tauthe. 3. Apason.

I. Trias 4. Aoym.—5. Dache u. 6. Dachos. 7. Kissare u. 8. Assoros.

II. Trias. 9. Anos. 10. Illinos. 11. Aos.

III. Trias. Aos zeugt mit (12) Dauke den sich als Demiurg offenbarenden Belus.

Die Grundidee des Ganzen ist klar. Diese zwölf vorkos-

mogonischen Potenzen sind die Gottheiten der Babylonier im werdenden Zustande zur Zeit des Chaos vor Anfang der Weltbildung; denn die Stammmutter Thaute heißt die Mutter der Götter, also der nachfolgend angeführten, von ihr gebornen Wesen. Das Stück giebt in dieser Hinsicht einen Commentar zu der Kosmogonie des Berosus und Oannes, der auch vielleicht hier Quelle war, und dem zufolge die Gottheiten schon mit Bel in demiurgischer Thätigkeit waren, ehe noch der Demiurg die sieben Planeten geschaffen und, wie Abydenus sagt, jedem Ding seinen Ort angewiesen hatte. Auch das ist klar, daß die drei nach einander aus der höchsten Trias sich entwickelnden Triaden der Göttergeschlechter ebenso viele vorkosmogonische Perioden in Anspruch nehmen. Wir wissen, wie die Babylonier sonst mit Saren zu rechnen pflegen: bis zur Fluth werde, wie Bel in den heiligen Büchern geweissagt hatte, ein großes Jahr von 432000 Sonnenjahren vergehn, dann bis zur Auflösung der Welt im Feuer ein zweites; und man kann hiernach wohl mit Grund vermuthen, daß, um die Trias voll zu machen, auch der kosmogonische Zustand der Welt seit dem Werden des Eingebornen Aoymis ein großes Jahr lang gedauert habe, wo dann die zwölf vorkosmogonischen Potenzen den zwölf Göttern des Thierkreises entsprächen, welche, einschließlich den Bel und die Beltis, nach der Weltbildung bis zur Fluth auf Erden, und dann, wie der Wassermann Hisuthrus, nach einander unter die Götter versetzt, weiter bis zum großen Brande, am Himmel dominiren. Die oben vorgenommene Zerlegung der obersten Trias, in eine Nonas und diese in drei Triaden, rechtfertigt sich schon von selbst durch die ausdrücklichen Angaben bei Eudemos, zumal bei der ersten Trias. Es werden hier fünf Namen in drei Klassen getheilt; warum gerade fünf? ist deutlich: denn sie bilden nun mit der obersten Trias und den unaussprechlichen achten Namen, der alle sieben in sich zur Einheit bringt, die Octas der Babylonier, welcher der Belsthurm mit seinen acht Abstufungen geheiligt war. Herod. I. 181. Ferner war auch die Theilung der obern Trias wieder in drei andere der chaldäischen Religionslehre eigenthümlich. Lydus de mens. IV. 78. Damascius l. c. p. 198. vgl. Münter l. c.

p. 90. — Es stehen aber diese drei vorkosmogonische Perioden parallel den drei ägyptischen Kamephen und den drei Götterordnungen der Aegypter bei Herodot. Die erste Ordnung begreift auch ihre acht Götter, mit dem Pan, den Herodot mit dem ithyphallischen widderhörnigen Amun, dem libyschen Amun-Baal-Ithon, verwechselt, und mit der Buto an der Spitze, die also der Zahl wie der Bedeutung nach genau der ersten Ordnung der babylonischen Götter entsprechen. In der zweiten Periode, welche zwei tausend Jahre dauerte (ein Wink, daß auch die erste und dritte eine gleiche Anzahl Jahre umschloß, und daß hier Verwandtschaft mit den sechs Schöpfungsperioden Statt findet), wurden aus den acht Göttern deren zwölf, ebenso viele als diese chaldäische Theogonie nennt; in der dritten aber war Osiris und Isis geboren, die hier dem Bel und der Beltis zu Anfang einer neuen vollkommenen Götterordnung parallel stehen. Vgl. Herod. II. 145. 43. 156.

Die Erklärung der einzelnen Namen bietet nun keine besondere Schwierigkeiten mehr. Den Zeit- und Namenlosen an der Spitze der Theogonie kennen wir schon als den Alten der Tage, Belitan, der Allvater, jetzt ein Lichtwesen, dann die anfanglose Zeit, und hier der ältere unoffenbarte Bel, dem nach Verlauf von drei kosmogonischen Perioden der Demiurg Bel folgt, welcher in menschlicher Gestalt sich offenbart, in der von ihm erbauten Babel herrscht und sein geschriebenes Gesetz den Chaldäern hinterläßt. Der erste Bel bildet mit der Tauthe und einem Mittelwesen Apason die erste Trias, die genau der kosmogonischen Trias der Zidonier bei Eudemos entspricht: „Die Sidonier setzen nach demselben Schriftsteller (dem Eudemos aus Rhodos, Schüler des Aristoteles) vor allen den Chronos, das Verlangen und den Nebel. Aus der Vermischung des Verlangens und Nebels als den beiden Urprincipien sei der Aether und die Aura geworden. Unter dem Aether verstehn sie das Ungetrübte des Intelligibeln, unter Aura aber das durch ihn sich bewegende Urbild des animalischen Lebens. Wiederum sei aus diesen beiden ein Ei geworden vermöge des intelligibeln Verstandes." Bei Damascius l. c. p. 259. Dieser Πόθος, das Verlangen, in der Kosmo-

gonie der Zidonier ist der Apason der Babylonier. Das Wort ist offenbar hergeleitet von חפץ Neigung, dann Wohlgefallen, z. B. zweier sich Liebender (Jes. 62, 4.), und hat durch die Endung ון einen persönlichen Begriff erhalten, wodurch es nun ganz dem kosmogonischen *Πόθος*, Cupido, entspricht. Auch darin zeigt sich Verwandtschaft mit der kosmogonischen Trias der Babylonier, daß der Chronos ebenso wie der *ἄῤῥητος* der Babylonier nicht selbst, sondern durch Vermittelung des *Πόθος* weiter zeugt. Das weibliche Urprincip oder Tauthe nennen die Babylonier die Göttermutter, heißt es dann weiter, und sie gebiert den Eingebornen. Die Etymologie des Namens Tauthe läßt sich mit Sicherheit bestimmen: einer Seits durch Vergleichung des תהו ובהו der mosaischen Kosmogonie (Gen. 1, 2.), welche hier auch das Targum Jonathan und der Syrer beibehalten; anderer Seits aber durch den merkwürdigen Umstand, daß auch das mosaische בהו allgemein im Alterthum als eine kosmogonische Potenz angenommen wurde. Nach Sanchoniathon zeugt Kolpiah mit der Baau, welches Nacht bedeute, den Aion und Protogonos; ebenso bei den christlichen Gnostikern, deren Protogonos aus dem Bythos, oder Jalda aus dem Baoth hervorgeht, welcher darum Jalda Baoth, ילדא בהות, Sohn der Baaut, heißt. Die Vergleichung des תהו mit der babylonischen Tauthe, des בהו mit der phönizischen Baau, dem gnostischen בהות, erweiset sich aber dadurch besonders als verläßlich, daß jenes Urprincip den eingebornen Sohn, dieses aber den Erstgebornen erzeugt, die doch beide einerlei sind. Weiter ist dann mit der Baau nicht nur dem Namen, sondern dem Begriffe außer der Venus Boeth zu Aphaca (s. w. u.) noch die ägyptische Buto identisch. Wie Sanchoniathon den Namen durch Nacht deutet, so wird auch gewöhnlich Buto oder Latona als die Nacht, insbesondere die des Chaos erklärt. (Euseb. praep. ev. III. 1. Eustath. in Iliad. lib. I. p. 22. Natalis Comes Mythol. III. 17. vgl. Gerhard Vossius de origine Idololatriae lib. II. cap. 12. p. 186. Iablonsky Pantheon lib. III. cap. 4. Tom. II. p. 94.) Ihr war die Spitzmaus heilig, wegen der Blindheit ein Sinnbild des nächtlichen Dunkels, und darum in der Lichtreligion der

Magier ein verabscheutes Thier, welches von den Israeliten in Babylonien bei den nächtlichen Opfern mit Schweinefleisch verzehrt wurde (Jes. 66, 17.), wohl aus demselben Grunde, weswegen die Magier es tödteten (Plutarch. Sympos. IV. 5. 2.), weil es der Nachtgöttin geheiligt war. — Die Form beider Wörter anlangend, so ist בהו, *Βάαυ*, die phönizische und hebräische Form, *Βαώθ*, wovon *βυθός*, die syrische תבהות, im stat. emph. תהותא Baauthe, Buto, und ebenso הותא = Tauthe. Nach ihrer Bedeutung bezeichnen beide ein leer, öde, verlassen Sein (Aquila: *Κένωμα καὶ οὐδέν*, ebenso Theodotion; Symmachus: *ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον*; LXX *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*), nämlich der trägen, todten chaotischen Materie von dem sie belebenden Geiste der Gottheit. Der Weltbildungsstoff wird in diesem Zustande noch als ein *σῶμα* ohne *ψυχὴ* gedacht, die ihr der Demiurg einhaucht; aus der Verbindung beider entsteht dann die erste Lebensregung im starren Chaos, und dies bedeutet der Name des *μονογενής* der Chaldäer *Ἀωϋμίς*, nämlich חוים חיים Leben. Sehen wir noch einstweilen von diesem bedeutsamen Wesen ab, so finden wir in dieser Theogonie der Babylonier wieder die schon oben nachgewiesenen beiden Urprincipien, den Geist, den Allvater Bel, und die Materie, die Mylytta, beide aber erst im werdenden Zustande, die Urbilder derselben, wie sich die Theosophie des Morgenlandes ausdrückt. Die Tauthe im kosmogonischen Zustande ist offenbar die Naturgöttin; denn sie heißt die Göttermutter, wie sonst die Mylitta, nach ihrer siderischen Potenz der Planet Venus, genannt wird, und ist als Urprincip wieder einerlei mit der Thalath = Mylitta, der Amorka, Mutter des Festen bei Berosus, aus deren gespaltenem Leib der Demiurg Himmel und Erde bildet. Deutlich erhellt ferner diese Identität der babylonischen Thaute mit der Mylitta aus den schon oben angeführten Stellen, wonach die Mutter des All Dunkel, nämlich das Chaos, der Vater Licht ist, und die chaldäische Theologie die sichtbare Natur aus der Naturgöttin hervorgehen läßt (*Θεολόγος δὲ πηγὴν αὐτῆς*, sc. *φύσις θεατέος, ἐν τῇ ζωογένῳ θεῷ προϋπέστησεν . . . κατὰ Πλάτωνα δὲ ἐν τῷ δημιουργικῷ νοῦ τὸ εἶδος αὐτῆς ἐροῦμεν*

εἶναι. Proclus in Platon. Parmen. Tom. V. p. 49.). Bei den Phöniziern und bei den Aegyptern galt ebenfalls das zweite Urprincip, die chaotische Masse des Weltbildungsstoffs, für die Naturgöttin im primitiven Zustande. In der angeführten zidonischen Kosmogonie ist daher die mit Zeugungsstoffen gefüllte Luft, *Αὔρα*, das Urbild des animalischen Lebens (*ζωτικὸν πρωτότυπωμα*). Das vorhergehende Stadium ihrer Entwickelung nennt dieselbe Thegonie Nebel, *ὁμίχλη*, die mit dem *Πόθος* sich vermählend den Lichtäther und die Aura zeugt. Hiermit bietet die mosaische Kosmogonie einen interressanten Vergleichungspunkt. Noch war kein Gesträuch des Feldes auf der Erde, noch sproßte kein Kraut, aber ein Nebel (אד) stieg auf, tränkte die Oberfläche des Landes (2, 5. 6.), und veranlaßt und befördert so die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen. Der Nebel konnte demnach sehr wohl als Uridee der Göttin angesehen werden, welche für das Princip des physischen und animalischen Lebens galt. Besonders im Sanchoniathon spricht sich die Vorstellung deutlich aus, daß das weibliche Urprincip die Naturgöttin ist. Denn seine Moth, der Urschlamm, aus dem Alles entstanden ist, gibt Plutarch für die Isis der Aegypter aus (s. o. Cap. IV.), die also nach ihrer kosmogonischen Potenz der Tauthe, der Baauthe oder Buto gleich steht. Nicht anders verhält es sich mit der aus dem Meerschaum entstandenen cyprischen Göttin und der syrischen Atergatis: Apulejus nennt die Göttin von Paphos: rerum naturae prisca parens et elementorum origo initialis (Metam. lib. IV. p. 90. Bipont.), Plutarch die Göttin zu Mabug: *τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν.* (vita Crassi. cap. 27.)

Hieraus erhellt nun zugleich, daß der zweite kosmogonische Factor, welcher, entweder unmittelbar oder durch Mittelwesen, der Taauthe oder Baau dem unbelebten Weltbildungsstoff, den beselenden Odem einhaucht, unter welchen Namen er auch als ein abstractes und scheinbar wesenloses Princip in der babylonischen und phönizischen Kosmogonie genannt wird, doch immer ein und dasselbe männliche Urwesen Belitan ist, und daß, wenn dieses jetzt die anfangslose Zeit, dann das Licht oder der

Lichtäther, ferner der weltbildende Verstand oder auch der Geist, πνεῦμα, genannt wird, hier gar nicht mit bloßen Ideen gespielt wird, sondern nur statt des mythischen ein abstractes, aber nicht wesenloses oder beliebig personifizirtes und willkührlich zur Gottheit gestempeltes Wesen, die Stelle des alten Bel vertrete. Dieß verbürgt auch vollkommen die Uebereinstimmung der phönizischen Theogonien mit den babylonischen, die daher erklärt werden muß, daß die Verfasser die Begriffe aus dem Wesen derselben Gottheiten, des Bel und der Mylitta, geschöpft haben, und bestätigt sich zweitens dadurch, daß die in den Kosmogonien vorkommenden abstracten Urpotenzen wirklich, wie schon nachgewiesen ist, zum Begriff der Naturgöttin und ebenso des alten Bel wesentlich sind. Weil also der Alte und Ewige die anfangslose Zeit ist, so sieht diese in der zidonischen Kosmogonie oben an; und weil er als Lichtwesen, thronend in seiner Feuerburg im siebenten Himmel, oberhalb aller Firmamente, wohnt, so ist er bei den Babyloniern das Urlicht, bei den Phöniziern der kosmogonische Lichtäther. In der zidonischen Theogonie erhält er erst bei seiner zweiten Reproduction diesen Charakter: zuerst ist er Chronos und wird dann Aether; gerade so, wie nach den Orphikern aus unermeßlichen Windungen der alte Kronos den Aether erzeugt (Argonaut. v. 13.). Umgekehrt sagt die Theogonie des Mochus: „der Aether war das erste und die Luft; dies sind die beiden Principien, aus ihnen wurde geboren Ulom (עולם, Zeit) der intelligible Gott; ihn halte ich, fügt Damascius hinzu, für das Höchste des Intelligibeln. Aus ihm sei, wie er (Mochus) sagt, indem er (als Mannweib) sich mit sich selbst begattete, der erste Eröffner Chusorus geboren, dann ein Ei. Dieses nennen sie, wie ich glaube, den intelligibeln Verstand, den Eröffner Chusorus aber die intelligible Kraft, weil sie zuerst die ununterscheidbare Natur unterscheide, aber erst nach den beiden Principien. Das Oberste ist der eine Wind (Hauch), das Mittlere die beiden Winde, der Südwest- und der Südwind. Sie setzen diese auch wohl vor den Ulomus; Ulomus sei der intelligible Verstand, der Eröffner aber, Sohn des Chusorus, die erste Ordnung nach dem Intelligibeln, das

Ei der Himmel; denn von diesem heißt es, es sei entzwei gebrochen, und von den beiden Hälften Himmel und Erde geworden." (Die zum Theil korrumpirte Stelle lautet im Original: *ὡς δὲ ἐξωθεν εὐδείμου* (l. *Εὐδήμιου*) *τὴν φοινικὴν* (l. *φοινικικήν*) *εὑρισκομένην κατὰ Μῶχον μυθολογίαν αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ ἀὴρ· οἱ δύο αὗται ἀρχαί, ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμὸς ὁ νοητὸς θεός· αὐτὸ οἶμαι τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ, ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναί φησι Χουσωρὸν ἀνοιγέα πρῶτον, εἶτα ὠόν· τοῦτον μὲν οἶμαι τὸν νοητὸν νοῦν λέγοντες, τὸν δὲ ἀνοιγέα Χουσωρὸν τὴν νοητὴν δύναμιν ἅτε πρώτην διακρίνασαν τὴν ἀδιάκριτον φύσιν, εἰ μὴ ἄρα μετὰ τὰς δύο ἀρχάς. τὸ μὲν ἄκρον ἐστὶν ἄνεμος ὁ εἷς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι, λίψ τε καὶ νότος· ποιοῦσι γάρ πως καὶ τούτους πρὸ τοῦ οὐλωμένου* (l. *Οὐλώμου*), *ὁ δὲ οὐλωμὸς αὐτὸς ὁ νοητὸς εἴη νοῦς, ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσώρου ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δέ ὠὸν ὁ οὐρανός· λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο, γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.* l. c. p. 260.) Hier ist der Lichtäther die Uridee des Belitan, die Luft aber die erste Bildung der weiblichen Naturgöttin, aus deren Verbindung als Mannweib Ulom עולם, der *Αἰών*, hervorgeht, eine neue Modification der Idee des Belitan. Dieser reproducirt sich selbst in dem Chusor חוּשֹׁר; die Ordnung, *τάξις*, legt sich, wie der indische Brahm, in das Weltei, als dessen Eröffner er Weltordner, Demiurg, wird und, wie der babylonische Bel den Leib der Amorka spaltet, aus beiden Stücken den Himmel und die Erde bildet. Die Grundvorstellung von Bel aber ist in beiden Theogonien dieselbe, und nur die, als progressiv gedachte Entwickelung seines Wesens ist in der einen anders dargestellt; in der Theogonie der Zidonier in dieser Aufeinanderfolge: Chronos-Aether-Eröffner des Weltei oder Demiurg, in der des Mochus aber also: Aether-Aion-Eröffner des Weltei. In der ägyptisch-phönizischen Kosmogonie zu Anfang des Sanchoniathon ist das männliche Urwesen noch nicht bis zum Licht oder Lichtäther entwickelt: „er setzt," sagt Philo, „als Urprincip einen dunkeln geistigen Hauch oder den Hauch einer dunkeln Luft, und ein trübes finsteres

Chaos; diese seien unendlich und gränzenlos." p. 8. Indessen ist ihm, im Gegensatz zur chaotischen Materie oder Tauthe, die männliche Urkraft ein πνεῦμα: „Als aber der Geist seine eigenen Principien lieb gewann, entstand eine Mischung. Diese Einigung wird das Verlangen, Πόθος, genannt, und dieses ist das Princip aller Schöpfung." Der Geist ist aber noch nicht, wie ebenfalls bei Damascius die beiden ersten Principien, bis zum Bewußtsein gekommen: „er erkannte selbst seine eigene Schöpfung nicht. Und aus der Vereinigung des Geistes (mit der Materie) entstand die Mot, der Urschlamm, aus dem Alles geworden ist." Nach ägyptischer Ansicht ist das Urwesen in diesem unvollkommenen Zustande der in der Einsamkeit lebende Amun mit den zusammengewachsenen Beinen, die ihm von der Isis erst gelöset werden, wodurch, wie Plutarch sagt, der göttliche νοῦς und λόγος zur Zeugung fortschritt (de Is. cap. 62.). Daß Sanchoniathon einen Windhauch als Urprincip annimmt, stimmt übrigens mit Mochus überein, dem zufolge die Phönizier den Süd- und Südwestwind noch vor den Ulom oder Αἴων zu setzen pflegten; warum gerade diese? ist wohl daher zu erklären, daß nach gewöhnlicher Vorstellung der alte Saturn im Süden wohnte, weswegen man die von dorther kommenden Blitze ihm zuschrieb, und Aegypter sowie Hebräer, für deren Gott Saturnus galt, gegen Süden gewandt zu ihm, als dem Vorsteher der Erde, ihre Gebete gerichtet haben sollen. (Lydus de ostent. 22. p. 300.) Auch das Buch Henoch scheint die Feuerburg Gottes in den Süden zu versetzen, und läßt daher von dort ihn herniedersteigen. (LXXVI. 2. vgl. Hab. 3, 3.)

Wenn dem Gesagten zufolge die ersten kosmogonischen Potenzen keine chimärischen Wesen, sondern dieselben zwei Gottheiten sind, die unter verschiedenen Namen und Gestalten sich immer wieder regeneriren, bis nach drei Perioden oder Generationen als Product der nun gezeitigte Demiurg hervorgeht, so erhellt auch hinsichtlich der drei vorkosmogonischen Triaden der Babylonier, daß die eine immer nur eine Reproduktion der andern ist. Aus der höchsten und obersten Trias geht zuerst, gezeugt vom Allvater durch das Mittelwesen Πόθος und geboren von der Göttermutter, der eingeborne Sohn Aoymis oder, wie der fehlerhafte Text will, Moymis hervor, dessen Namen

wir als חוים, die erste Lebensregung im todten Chaos, gedeutet haben. Er ist, wie wir sehen werden, der Erstgeborne des Sanchoniathon, der Jalda Baoth der Valentinianer und λόγος, oder auch die erste Offenbaruug des Jao, und dieser selbst. (s. w. u.) Die Etymologien für die zwei folgenden Doppelglieder Δαχὴ und Δάχος, Κισσάρη und Ἄσσωρος ergeben sich leicht. Die semitischen Wörter, welche den Laut dak, dach haben, דוח, דוד, דחה, דכה, דהד, דכד, דקק, kommen alle in der Grundbedeutung reiben, stoßen, zermalmen überein, so daß nur die Auswahl unter den angeführten radices in Frage kommt; Κισσάρη aber ist deutlich קשרה, Verbindung (von קשר zusammenfügen), Ἄσσωρος, חשור, das Geordnete, die Ordnung, wovon Chusartis d. i. Harmonia und Chusoros der Weltordner oder Demiurg. Demnach wäre der Sinn, welcher in der obersten kosmogonischen Trias zu suchen ist, dieser: Aus der Vereinigung des Geistes mit der Materie (der Tauthe) entstand Leben (Aoymis, Moymis) im starren todten Chaos, wovon die Folge war: ein Reiben und Abstoßen der Urelemente (Dache und Dachos), die am Ende der ersten kosmogonischen Periode zur Verbindung und Ordnung (Kissare, Assorus) gelangten. Die Verbindende und der Ordner zeugen dann die zweite Trias: Anos, das Untere (ענא, ענן), Illin, die Obern (עֲלִין, von עֲלִי der obere, vgl. Jos. 15, 19. Richt. 1, 15., ist chaldäischer Plural), und Aos, den nun als Lichtwesen regenerirten, im siebenten Himmel wohnenden Jao. Durch diese Erklärung erhält die zweite Trias mit der ersten und die Glieder dieser letztern ebenso wie die der vorhergehenden, Zusammenhang und Einheit; zugleich ist die Eintheilung der Welt in eine materielle, luftige und feurige, Chaldäerlehre: τρεῖς δὲ σωμάτων διαφοραί· τὰ μὲν γάρ ἐστιν ὑλίκα, τὰ δὲ ἀέρια, τὰ δὲ ἐμπύρια, ὡς ὁ Χαλδαῖος παραδίδωσι. Lydus de mens. II. 7. p. 19.; die erstern bilden den Leib der Amorka, die dritte die Region des Demiurgen; beide also sind hier in der zweiten Periode ihres Werdens. In der letzten Trias werden die bisher noch nicht als zeugend aufgeführten Wesen aus der ersten herübergenommen: der Aoymis erscheint unter andrer Form als Aos, חוה, Leben, oder יחוה, der Belebende; und das

zweite Glied der ersten Trias, Dache, die Reibung, wird ebenfalls in anderer Namensform, jedoch nicht als neue Geburt, Dauke genannt, was nur part. pass. דוכה, דחוכה, das Geriebene, sein kann. Der Sinn ist dann dieser: in der dritten kosmogonischen Periode vereinigt sich das Princip der Lichtwelt Jao mit der Dauke, den durch Kampf ermüdeten und beschwichtigten Urelementen der Körper und Luftwelt (Ano und Illin), der Tauthe in ihrer letzten Periode, und zuerst dem aus beiden Stoffen zusammengesetzten Demiurgen, dem (menschlich) sich in Babel offenbarenden Belus, von dem und der Beltis dann weiter die zehn Incarnationen der Götter des Thierkreises herstammten, die wahrscheinlich als ebenso viele Veränderungen oder Avatars des Belus galten.

Fortsetzung.

Der alte Bel, den wir bisher als Demiurgen, als den Weltbaumeister, kennen gelernt haben, der unter dem Beistande des Gottes der Einsicht und der Göttin der Weisheit den chaotischen Weltbildungsstoff ordnete, den Elementen jedem seinen bestimmten Platz und seine Wirksamkeit anwies, ist aber auch Welterhalter und Weltbeherrscher. Thronend in seiner Burg im siebenten Himmel oder auf dem höchsten der Gestirne ist er der Fürst des himmlischen Heeres (vgl. Jes. 14, 13.), der die Sterne die ewig gleiche Bahn ziehen läßt, dadurch die Einheit und Harmonie im Weltall erhält, und nach dem ewig unabänderlichen Gesetze der Nothwendigkeit Alles regiert. Dieses Gesetz ist personifizirt die Göttin Thuro (תורה), syrisch Doto (דתא), die auch den Beinamen Chusarthis (חשרת) d. i. Harmonia führt, eben weil Ordnung und Regelmäßigkeit, wonach die Gestirne ihre Bahn wandeln, und alles Werden und Vergehn in bestimmten Zeiträumen erfolgt, den ewig gleichen Gang der Natur und ihre unabänderlichen Gesetze bezeichnen. Er hat aber dieses Gesetz auf die sieben Himmelstafeln mit dem alten Ophion oder Surmubel in phönizischen Schriftzügen geschrieben und der Harmonia anvertraut, die fortan über die Vollstreckung derselben Obsorge trägt (S. 108.). Darum ist er mit unzerbrechlichen Banden gefesselt (vgl. Orph. Hymn. XIII. 4. und die Mythe bei Plutarch. de def. orac. cap. 18; vielleicht

ist auch die Sitte, die Bilder des Saturn zu fesseln, hier zu vergleichen); er und die Himmelskönigin Beltis sind zu ohnmächtig, den unabänderlichen Rathschluß der Moiren abzuwenden, als sie Stadt und Reich des Bel in die Gewalt des Cyrus zu übergeben unwiederruflich beschlossen hatten, und selbst die babylonischen Götter müssen gegen ihren Willen den Persern zum Siege verhelfen, wie der sterbende Nebucadnezar geweissagt hatte. (Abydenus bei Euseb. praep. ev. IX. 41.) Daher galt denn auch der Planet Saturn bei den Babyloniern als der bedeutsamste Stern (Diod. II. 30.), und war als Schicksalsmacht der Nemesis bei den Aegyptern heilig (Achilles Tatius in Arati phaenom. cap. 17.).

Alle übrigen Gottheiten aber stehen unter der Oberhoheit des Saturn, wie Vasallen und Satrapen unter dem Perserkönig, und selbst die große Himmelskönigin Astarte, der Sonnengott Hadad, Zeus Demarus sind angewiesen nach seinem Rathschluß das Land zu regieren (Sanchon. p. 34. vgl. oben), nämlich Astarte als πολιοῦχος (Lydus de mens. IV. 45. p. 80.) der Phönizier, Hadad als Schutzgott der Syrer, Demarus aber der Araber (s. w. u.); und so erhalten auch die andern Götter Länder und Städte, wo sie verehrt wurden, als ein Lehen von Saturn (vgl. Sanchon. p. 34. 38.). So hat auch Jehova der Sonne, dem Mond und dem Himmelsheere einem jeden sein Land zugewiesen (Deut. 4, 19.), und wie sonst die Erde an die zwölf Zeichen des Thierkreises vertheilt war, so nach israelitischen Begriffen nach der Zahl der zwölf Stämme. (Deut. 32, 8.) Daß später Saturn bei den Juden statt des Herrn der Himmelsherrn ἄρχων τῶν δαιμονίων wurde, aber als solcher doch noch ἄρχων τοῦ κόσμου und κοσμοκράτωρ blieb, ist schon oben gezeigt. (s. w. u.)

Für die Bedeutung des Saturn als κοσμοκράτωρ sind einige Nachrichten von bildlichen Darstellungen desselben bei den alten Arabern und Phöniziern von Wichtigkeit. Auf einem Bilde bei Kazivini, welches die sieben Planetengötter bei den heidnischen Arabern darstellt, von Hammer mitgetheilt im I. B. der Fundgruben des Orients, führt er in seinen sieben Händen sieben Symbole, ohne Zweifel Attribute der einzelnen Planeten, die ihm als Schicksalsmacht unterthänig waren. Aehnlich

der Alte in der Kaaba. Es war ein Bild von rothem Steine, die rechte Hand von Gold, zum Zeichen seiner Obmacht die sieben Schicksalslose haltend. (Pococke specimen Hist. Arab. p. 99.) Eine interessante Beschreibung von einem phönizischen Idol gibt Philo im Sanchoniathon. „Taaut machte ein Symbol von der Herrschaft des Saturn (*παράσημα βασιλείας*), ein Bild mit einem Doppelkopf, der vorn und hinten zwei Augen hatte, zwei geöffnet und zwei abwechselnd geschlossen. An den Schultern waren Flügel, zwei gesenkt und wieder zwei abwechselnd fliegend, und gleichfalls deren zwei an seinem Haupte. Die sich öffnenden und wieder schließenden Augen, sagt Sanchoniathon, bedeuteten, daß er schlafend sehe und sehend schlafe; die fliegenden und sich senkenden Flügel aber, daß er ruhend sich bewege und bewegend ruhe. Die Flügel an seinem Haupte bezeichneten der eine die Herrschaft seines Geistes, der andere seine Empfindung. Auch die andern Götter stellte Taaut geflügelt dar, aber nur mit zwei Flügeln, weil sie mit dem Kronos flögen." Dazu sei noch folgendes bemerkt. Das Auge der Gottheit ist Symbol der wachsamen Fürsorge. „Die Augen Jehovas sind gerichtet auf die Menschenkinder;" „sieben seiner Augen gehen im Lande umher." Deut. 11, 12. Ezra. 5, 5. Zach. 9, 1. 4, 10. Den Osiris bildete man ab durch ein Auge und einen Scepter, jenes die Macht, dieses die Fürsehung bedeutend, und er hieß auch der Vielaugige (Plutarch. de Is. 51.), wie der Schiwa Trilochanas, der Dreiaugige, der Jupiter trioculus, der über den Himmel, die Erde und die Unterwelt waltet. Die Flügel aber sind Symbol der schnell sich bewegenden Zeit. Vier Flügel hat auch der dem Kronos verwandte Aion in bildlichen Darstellungen, bisweilen mit Andeutungen auf die vier Jahreszeiten. (Zoega Abhandlungen. S. 191. 194.) Die abwechselnd sich schließenden und wieder geöffneten Augen, die fliegenden und sich senkenden Flügel bedeuten jene die unaufhörliche Fürsorge, diese aber das stete Fortschreiten der Zeit und die unaufhörliche Wiederkehr ihrer verschiedenen Zustände nach den Gesetzen der Natur. Das sollte auch die Stellung des Riesenbildes von Zeus Belus zu Babel ausdrücken: es war stehend und fort-

schreitend, ἑστηκὸς ἦν καὶ διαβεβηκός, sagt Diodor. II. 9. Man kann damit etwa noch die Triquetra auf numidischen Denkmälern vergleichen, oder die Namen der Säulen Jachin und Boas. (s.w.u.)

Auf diesen Zug in dem Charakter des Saturn beziehe ich den Namen Chijun, Chon, Chewan, Keiwan, den Saturn bei den alten Hebräern, Phöniziern, Babyloniern, Syrern, Aegyptern, und selbst noch bei den Arabern und Neupersern führte. Da neuerlich aber selbst dieser Saturns Name in Abrede gestellt ist so will ich ohne alle Polemik zuerst den Beweis geben, daß bei allen bezeichneten Völkern Saturn so benannt war. Bekanntlich nennt der Prophet Amos 5, 26. so nach gewöhnlicher Meinung älterer und neuerer Bibelserklärer ein Idol der Israeliten in mosaischer Zeit. Dafür hielten es schon die ältesten Uebersetzer. Aquila und Symmachus behielten deswegen den Namen כיון bei (Hieronymus z. d. St. Tom. III. p. 1422). Die LXX. geben Ῥαιφάν, und deuten durch die Umstellung der Worte des hebräischen Textes an, daß sie den bekanntern Namen einer Gestirngottheit verstanden haben wollen; denn wenn es nach dem hebr. Texte heißt: Ihr truget die Hülle eures Moloch, den Chijun eurer Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr gemacht" so änderten sie, damit man unter dem wahrscheinlichen Glossem: den Stern eures Gottes, nicht eine dritte Gottheit verstehe, unter Wortversetzung also: καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. Daraus erhellt schon, daß hier kein bloßes Versehen, wie man vorgibt, Statt gefunden habe. Der Uebersetzer soll, mit Verwechselung von כ und ר, כיון für ריון angesehn und statt des unverstandenen Wortes sein Ῥαιφὰν übertragen haben, wobei man nur übersehen hat, daß ר nimmermehr mit φ gegeben werden konnte. In einem arabisch-koptischen zuerst von Kircher und neuerlich von Seyffarth mitgetheilten Planetenverzeichniß kömmt nun Ῥηφὰν vor, wofür im Arabischen زحل Suhel, Saturn steht. Jablonsky, auf dessen Autorität man beruft, hat zwar die Aechtheit dieses Verzeichnisses in Frage gestellt (de Remphan Aegyptiorum Deo oppusc. II. 1. sq.), aber mit Gründen, die keinem unbefangenen Kenner der ägyptischen Mythologie gnügen

werden, da dieses Stück der Merkmale mehre bietet, die an eine willkührliche Zusammenstoppelung der Namen gar nicht denken lassen. (vgl. Diod. I. 64.) Dann kömmt ferner كيوان Keiwan in arabischen Lericis als persischer Name des Saturn vor. (vgl. Golius und Freytag.). Der Kamus sagt: كيوان من زحل مهنو d. h. Keiwan Suhel (Planet Saturn) ist ein nomen indeclinabile"; im Texte des Kamus ist hier, wie schon Pococke (Spec. p. 103 ed. White) gesehen hat, durch ein Versehn der diakritische Punct über dem ن unter den folgenden Buchstaben gerathen und aus زحل مهنوع der lächerliche رجل مهنوع geworden, welches man vir rigidus et austerus, ad quem accessus quasi est prohibitus (!) deutet, und darum die Bedeutung des Keiwan als Suhel läugnet. Eine andere Glosse führt aber schon Bochart im Hierozoikon T. I. p. 864. aus einem arabischen Grammatiker an, كيوان وهو زحل d. i. „Keiwan bedeutet Suhel." Auch die Zabier kannten den כיון (Norberg Cod. Nas. p. 54.), und noch in Ephräms Zeit wurde — ein Beweis, daß der Saturn gemeint ist — der kinderfressende Kewan von den abgötischen Syrern verehrt, (App. Tom. II. p. 458. vgl. Gesenius Commentar zum Jesaja B. II. S. 344.) und so nennen auch die Rabbinen ihr כִּיּוּן Kewan. (Burtorf s. v.) Da so dieser Name noch in jüngerer Zeit sich bei den semitischen Völkern erhalten hat, so mag man daher den Schluß von der allgemeinen Verbreitung im Alterthum machen. Die Phönizier, Numidier und Aegypter nannten so, wie wir an seinem Orte zeigen, den Saturnus als Baal oder Herakles in der Eigenschaft des die Ordnung, Einheit und Regelmäßigkeit in der Natur erhaltenden Gottes. Dann sind mit כיון ,כון oder כִּי komponirte Eigennamen bei den Phöniziern und Babyloniern nicht selten. Wir erinnern an den San-Choniath. Die babylonischen Königsnamen sind meist auch Gottesnamen; um so unzweifelhafter ist der Name von Nabopalassars Vorgänger Kyn-El-Adan (gebildet wie Merodach-Bal-Adan, Nabo-sar-Adan), chaldäischer Name des Chon, Chijun: כון אל אדן; und da er Keiwan-Azer bei den Persern hieß (Görres Mythengeschichte S. 289), solche Compositionen aber in chaldäischen Königsnamen beliebt

sind, z. B. Nergal-sar-azar, Nabo-pal-azar, Nabu-cadnezer: so ist auch danach der Chin-zerus im Canon Ptolemaei durch כן אצר zu deuten. Bei den Chaldäern hieß er, wie Görres a. a. O. und nach ihm Münter Religion der Babylonier S. 15., beide jedoch ohne Angabe der Quelle, angeben, Chaun-caun. Daraus würde sich der angebliche Name des Sardanapal als letzten assyrischen Königs, *Θῶνος ὁ λεγόμενος Κονκόλερος* (Syncellus p. 312.), wofür aber Suidas (s. v.) richtiger *Κονσκαγκόλερος* schreibt, erklären lassen. Außerdem wären etwa die punischen Namen Cyn-asyn, כון עצום, der starke Chijun, Rus-conia libysches Vorgebirge, promontorium Saturni (wie sonst Rus-Aziz promontorium Martis, pr. Hermaeum, Apollinis), ferner Guntasius כן עזיז, Guncla כון אל zu vergleichen.

Derselbe Name findet sich neben andern Planetennamen sehr wahrscheinlich im Buche Henoch. Nach ihm waren die sieben Sterne die von Gott abgefallenen und im Gefängnisse bis auf die Zeit des Gerichts eingesperrten Engel. (Cap. 18. p. 14 ff. cap. 21, 3 ff. vgl. Jes. 24, 21.) Deren werden nun cap. 68, 4 ff. fünf genannt. Der erste und oberste ist Jekun; er ist Satan, welcher die Söhne Gottes verführt hat, den Töchtern der Menschen beizuwohnen. Der zweite heißt Asbel, welcher die Engel verführte, durch Unzucht ihren Leib zu verderben. Asbolus ist nach dem Polyhistor (bei Euseb. pr. ev. IX. 14.) *Χοῦμ*, der Vater der Aethiopier, wie auch sein Name Feuer des Bel, שבעל, (vgl. I. Chr. 8, 33.) und Chom, Apollo Chomaeus, בעל חם, Baal der Hitze, andeutet; nach Tzetzes Chiliad. V. cap. 22. wurde er von Herakles an einer Fichte aufgehängt; er entspricht also dem, auch dem Worte nach gleichbedeutenden, Emathion חמתי der Heiße, den Herakles in Aethiopien (s. o.) tödtete. Der dritte abgefallene Stern Gaderel ist vielleicht Gad, der Planet Jupiter; der vierte aber, der die Schrift erfunden hat, die Menschen lehrte, mit Federn und Dinte Contracte abzuschließen, der Dämon der Weisheit, Tenemuc, ist deutlich der Planet Merkur. Es scheint also der erste und oberste der Dämonen Jekun der Chun nur in anderer, gleich zu erläuternder Namensform zu sein.

Jetzt zur Erklärung des sehr schwierigen Namens. Es

kommen davon zwei Formen vor כיון und כון: jene beim Propheten Amos, in dem syrischen, arabischen und persischen كيوان und verstümmelt in dem ägyptischen *Κίων*, *Γίγων* (s. w u.). כון, welches Chon, Chun, Chewan vokalisirt werden kann, findet sich, außer bei Rabbinen, auf numidischen Inschriften als בעל כון Baal-Chon, Chun oder Chewan, dann in dem *Χῶν* oder Baal-Saturnus der Aegypter und Phönizier; in den Eigennamen aber wechselt Chon, Chun, Chyn, wie bei Sanchoniathon Sanchuniathon, Chynikadan u. a. Ist nun der Name semitisch, und dies steht nicht zu bezweifeln, so leidet er auch keine andere Ableitung als von כון, aufrecht-feststellen, gründen. Das nomen כיון und כון bedeutet ein aufrecht oder fest Gestelltes, eine Säule, *κίων* wahrscheinlich dasselbe Wort, welches mit manchen andern der Art, z. B. dem bei Amos a. a. O. neben כיון erwähnten סכות = *σηκός*, von den Phöniziern zu den Griechen übergegangen ist. Im Allgemeinen dürfte schon ein derartiger Name eines Gottes, der zunächst einem Idol zukömmt und dann auf den Gott übergegangen ist, nach den weiter unter mitgetheilten Analogien sehr passend sein. Säulen waren die ältesten Symbole der Gottheit, und daher hat auch אשרה die kanaanitische Naturgöttin, ihren Namen, vielleicht ebenfalls der dem Saturn verwandte oder mit ihm identische אָמוֹן, der Stützende, wovon אֻמָּנָה, die Säule; wenn anders diese Gottheit semitischer Herkunft ist, wie nach seiner Verwandtschaft mit Saturn, nach der Verehrung desselben als Baal-Amon in Palästina (vgl. Hohesl. 8, 11.) und in Libyen sehr wahrscheinlich ist. Eine Säule konnte aber der Saturn der Semiten genannt und als solche dargestellt werden, in soweit die Weltordnung ewig gleich durch ihn besteht und fortdauert. Man kann hier vergleichen, was Clemens Alexandrinus von den Säulengöttern beibringt, namentlich vom thebanischen *στῦλος Διόνυσος*, und die Symbolik, welche er davon gibt: die Säule bedeute das Bleibende und Beharrliche der Gottheit, *τὸ ἑστὼς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ*. **Strom. I. 25. p. 418.** Es läßt sich aber befriedigend nachweisen, daß die Idee sowohl des Chijun-Saturnus als Chon-Herakles als Welterhalter im Culte durch eine mit Capital versehene

Säule dargestellt wurde. Vorerst erinnern wir an die Säulen vor dem salomonischen Tempel und ihre bedeutsamen Namen Jachin יכין und Boaz בעז. Sie standen vor der Halle, ohne jedoch ein Gibelwerk zu stützen, mit Kapitälern versehn, welche drei Fuß hoch waren. Ein phönizischer Künstler, Hiram Abio, hatte sie in Erz gegossen, wie überhaupt der Bau des Tempels durch ihn ausgeführt war. Diesen Umstand unbefangen erwogen, so ist unbedenklich der Name sowie die Stellung der Säulen nicht etwa hebräischer Erfindung, sondern beides als phönizisch anzuerkennen, wie denn gleichfalls zwei Säulen vor dem Eingang des Tempels der Göttin zu Hierapolis aufgestellt waren. Der eine Name יכין ist nur Verbalform desselben Wortes כון, כיון, zweiter Modus des Hiphil, nnd bedeutet er gründet er erhält, mit dem Begriff der Fortdauer, den der zweite Modus hineinlegt; als Personenname steht Jachin im A. T. häufig, und dieses wäre der oberste Dämon im Buche Henoch Jekun. Wer ist nun dieser fortdauernd gründende und erhaltende Jachin in der phönizischen Religion anders, als Chijun oder Chon, und was kann er auf den mächtigen Kapitälern anders stützen und tragen, als den Himmel oder die Welt? כון und הכין ist auch der gewöhnliche Ausdruck von der Fortdauer und Erhaltung der Welt, z. B. in folgenden Stellen: „die Welt steht gegründet und wanket nicht" I. Chr. 16, 30. Ps. 93, 1. 96, 10. „er gründet die Berge durch seine Kraft" Ps. 65, 7. „er gründet die Welt durch seine Weisheit" Jer. 10, 12. 51, 15. vgl. Ps. 74, 6. 147, 8. Der Name der andern Säule Boaz בעז heißt Bewegung von بغز sich bewegen, zunächst im physischen Sinne, dann metaphorisch von den Gemüthsbewegungen der Freude und des Zornes. Die Symbolik ist also klar, und bedeutet dasselbe, was der ruhende und fliegende Saturn des Sanchoniathon, das stehende und fortschreitende Bild desselben im Tempel zu Babel, nämlich: Saturn trägt oder erhält die Welt durch die stets gleichen und doch ewig neu wiederkehrenden Gesetze der Natur. Unwürdig ist dieser Gedanke auch des Jehova nicht, und es läßt sich sehr wahrscheinlich annehmen, daß schon damals, und nicht eben erst in späterer Zeit, Jehova für Saturnus gehalten

und umgekehrt wohl von den Israeliten der phönizische höchste Gott, welcher der Idee ihres Jehova am nächsten kam, als der ihrige angesehn und mit gleichen Symbolen bedacht worden sei. (s. w. u.) Zweitens kommen diese Säulen aber auch in dem phönizischen Culte und in der Mythe von dem Chon, dem angeblichen ägyptischen Herakles, vor, der hier wie sonst den Saturnus vertritt. Solcher Heraklessäulen waren zweierlei; die einen חמנים Spitzsäulen, Symbole des Herakles als Feuergottes, in der Form einer aufsteigenden Flamme, worüber wir später berichten werden; dann mit Kapital versehene Säulen, Symbole des Herakles Saturnus, wie sie Philostratus im Tempel zu Gades beschreibt, viereckt von zusammengeschmolzenem Silber und Gold, etwas mehr als eine Elle hoch. (vita Apollon. V. 5.) Früher erwähnt Strabo hier kupferne Säulen, acht Ellen hoch; sie waren nicht mit jenen geheimnißvollen Schriftzügen versehn, sondern darauf die Baukosten des Tempels verzeichnet. (III. 5 p. 274. 276.) Man hielt sie nach Strabo wohl für jene Säulen, die Herakles im äußersten Westen gesetzt hatte. Diese Heraklessäulen, von denen wir oben nachgewiesen haben, daß sie wohl mit Schriftzügen versehen waren, die physiologischen oder astrologischen Inhalts waren, weswegen Herodor den Herakles, der die Himmelssäulen von Atlas empfing, μάντις und φυσικὸς nennt, sprechen doch einen symbolischen Charakter an. Warum sonst namentlich die Kapitäler, welche doch keine Last trugen? Gewiß waren sie doch nicht wie die Säulen selbst zum bloßen Schmucke im Tempel aufgestellt, ebenso wenig wie Jachin und Boaz. Und eine Säule mit Kapital versehen kann als Symbol oder Bild doch nichts anderes sein, als dasjenige, wodurch ein Anderes seinen festen Bestand und seine sichere Fortdauer hat, wie die Kirche eine Säule der Wahrheit heißt I. Tim. 3, 15. Gal. 2, 9. Die Heraklessäulen waren aber Symbole des Gottes selbst, wie namentlich aus Sanchoniathon erhellt, welcher erzählt, daß die beiden Säulen in Tyrus nach dem Namen des Usov und Hypsuranius genannt waren, und daß die Phönizier diesen Säulengöttern zu Ehren in Tyrus die größten Feste gefeiert haben. (p. 18. vgl. p. 8.) Wir werden später zeigen, daß die eine der beiden Säulen, jene von Sma-

ragd, Hhamman, חמן, die andern Chon, Chijun oder Amun, אמון, hieß, und daß beide in Beziehung auf den Doppelcharakter des Herakles als Usov oder Mars und auf Hypsuranios, Chon oder Saturn standen. Die Bedeutung aber dieser, mit Kapitälern versehenen, Säulen als Symbole des Herakles-Chon ergibt sich klar erstens aus der Idee des Herakles, der als Manifestation des höchsten Gottes Saturn statt dessen als das welterhaltende Princip gedacht wurde, worüber gleichfalls weiter unten; zweitens aus den Deutungen bei Philostratus und Herodor, von denen der erste sie für die Träger der Weltordnung, der andere die Säulen, welche Herakles-Acmon oder Philosophus vom Atlas empfing, als Symbole seiner Weisheit ansieht, durch die er also die Welt trägt und erhält, gerade so, wie Jehova durch seine Weisheit die Welt gründet (הכין heißt es mit demselben Worte, wovon auch Chon, Chijun und Jachin abgeleitet ist, Jerem. 10. 12), welches dadurch geschieht, daß er die Gesetze des Himmels und der Erde vorherbestimmt hat (Jer. 33, 25. 31, 37. 5, 24. Gen. 8, 22, wo wir also ganz in demselben Vorstellungskreise uns befinden. Drittens endlich ergibt sich die Richtigkeit dieser Deutung der mit Capital versehenen Säulen des Herakles oder Saturn besonders aus den Mythen von den Säulen, die Herakles Chon oder der Aegyptier (vgl. Diodor. III. 74.) im Westen aufgestellt hatte, oder auch vom Atlas, von dem er die Himmelslast übernahm. Es sind doch diese Säulen, die man später, wie die Makaren, an einem bestimmten Orte im Westen suchte, gewiß ursprünglich die mythischen Pfeiler oder Ecksteine, auf denen der Himmel oder die Welt ruht. (vgl. Orph. προσευχή v. 39. mit Jer. 31, 37. II. Sam. 22, 8. Hiob 26, 11. Henoch 18, 15. 12 ff.) Ehemals sollen sie Säulen des Saturn oder Briareus geheißen haben, oder auch des Atlas, der seinen Namen als welttragender Gigant auch zu den Atlanten oder architectonischen Säulen hergegeben hat. Nach allem diesen ist also die Bedeutung der Säulen des Chijun oder des Saturn und seines Stellvertreters, des Herakles Chon, sowohl im Culte als in der Mythe nicht mehr zweifelhaft, und es erhellt nun von selbst, daß Jachin am Tempel zu Jerusalem dem gleichen Namen, der phönizischen Her-

kunft und der Symbolik nach mit dem Chijun einerlei ist, was gar nichts Anstößiges haben konnte, da selbst in dem phönizischen Polytheismus die Ideen vom El jenen vom Jehova an Reinheit ursprünglich näher standen, als man anzunehmen geneigt scheint (s. w. u.).

In der Stelle des Propheten Amos ist das Wort in dieser appellativen Bedeutung als Idol des Saturn, wie sonst häufig אשרה und חמן, zu fassen: „Habt ihr Opfer und Gaben mir gebracht in der Wüste vierzig Jahr, Haus Israel? Ihr truget die Kapelle eures Moloch und den Chijun (die Säule) eurer Bilder, die ihr euch gemacht habt." (das כוכב אלהיכם ist wahrscheinlich Glossem.) Man hat unter der Säule eurer Bilder, כיון צלמיכם, eine derartige Herakles- oder Saturnussäule, unter den Bildern aber andern Götzenapparat, der zu dem Chijun wesentlich war, zu denken, etwa einen Globus, ein Bild des gestirnten Himmels, von dem Chijun getragen, wie auf persischen Monumenten eine Kugel auf einer Säule häufig ist, oder einen Apparat, wie ihn in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dieser Stelle die Priester von Heliopolis im alten Saturnusdienst der Israeliten bei Iosephus contra Apion. II. 2. schildern. Josephus macht darüber folgende, jedenfalls für die Symbolik des Saturn durch eine Säule auch bei den Aegyptern, wichtige Mittheilung aus den Aegyptiacis des Apion: „Mose war, wie ich von den Aeltesten der Aegypter erfuhr, aus Heliopolis. Wohl unterrichtet in den väterlichen Satzungen bestimmte er die Anzahl der Gebete in Beziehung auf den Aether, nach der Anzahl der Ringmauern dieser Stadt. Jedes Gebet richtete er gegen Osten, denn dahin liegt Heliopolis. Aber statt der Obelisken stellte er Säulen auf (ἀντὶ δὲ ὀβελῶν ἔστησε κίονας), unter denen sich das Bild von einem Kahn befand, auf den der Schatten der Säulenspitze fiel, um anzudeuten, daß der, welcher in dem Aether ist, die Sonne auf ihrer Bahn immer mitbegleite." (ὡς, ὂν ἐν αἰθέρι, τοῦτον ἀεὶ τὸν δρόμον Ἡλίου συμπεριπολεῖν.) Darüber ereifert sich Josephus: Ein gar wunderliches Gerede des Grammatikers! Eine Lüge, die nicht erst durch Worte, sondern durch Thatsachen klar nachgewiesen werden kann. Weder Moses hat, als er die Stiftshütte für Gott errichtete, ein Bild darin

aufgestellt, noch denen, die nach ihm waren, solches anbefohlen. Salomo aber, welcher den Tempel zu Jerusalem erbaute, hatte mit dem ganzen Kram, den hier Apion zusammengebracht hat gar nichts zu schaffen." Zur richtigen Würdigung dieser Stelle sei zuerst folgendes vorbemerkt. Es war die gewöhnliche Meinung der Alten, welche vorzüglich von Aegypten her verbreitet war, daß der Gott der Juden Saturnus sei, und da nun dieser von seiner schlimmen Seite in Aegypten als Typhon galt (vgl. **Seyffarth systema astronom. Aegypt. p. 124**), so war auch in Aegypten allgemeiner Glaube, daß die Juden den Kakodämon Saturnus-Typhon verehrten. Daher die Fabeln, daß sie die dem Typhon heiligen Thiere verehrten, das Schwein und den Esel, jene aber, die den ägyptischen Gottheiten heilig waren, opferten, wie es in Aegypten dem Typhon zu Ehren wohl geschah; daher ferner das Mährchen, daß sie Menschenopfer, nämlich ihrem Typhon-Saturnus, darbrächten, daß die Juden vom Typhon abstammen u. s. w. (**Ioseph. l. c. Tacit. hist. V. 5. Plutarch. de Is. 31.**) So übertrug man von dieser Voraussetzung aus die Cultusweise des Typhon in Aegypten auf den israelitischen Gott, und meinte gleichfalls, die dem Typhon in Aegypten geheiligten Symbole seien es auch in Jerusalem. Ohne Zweifel ist so der goldene Eselskopf zur Anbetung im Allerheiligsten des Tempels (**Iosoph. l. c. II. 7. 9. Tacit. l. c. V. 4. Petron. fragm. 34.**) aus einem Typhoeum in Aegypten entlehnt; denn so wurde Typhon dargestellt. Eine Abbildung dieser Art findet sich bei **Hirt** Darstellungen der Kunst bei den Aegyptern in den Abhandl. der Berl. Akademie J. 1821. **Tab. VIII. fig. 61.**, wo Typhon mit dem Eselskopf von Horus, der ihn bei den langen Ohren faßt, mit einem Stocke geschlagen wird (vgl. **Herod. II. 60. 132.**). Von dieser Ansicht geht nun auch die Dichtung der ägyptischen Priester zu Heliopolis aus, die hier ägyptischen Cult und Darstellungsweise des Typhon-Saturnus auf den Gott des Mose übertragen, und deswegen ihr Vorgeben mit der Bemerkung einleiten und motiviren, Mose sei sehr wohl in den väterlichen Satzungen der Aegypter erfahren gewesen. Der Schatten, welcher von den Säulenspitzen auf den Sonnenkahn fällt, und die Sonne auf

ihrer jährlichen Bahn immer begleitet, ist Typhon, der, im Gegensatz zum leuchtenden Horus, als der dunkele gedacht (Plutarch. l. c. cap. 51.) und auch der Schatten genannt wurde, den die Erde auf den Mond wirft und dadurch die zeugende Kraft des Gestirnes hemmt (l. c. cap. 44. 55.). Also war, nach Ansicht der Aegypter, der Gott der Israeliten der die Sonne beständig dominirende Typhon-Saturnus, das böse Princip; wogegen die eigene Lehre der Aegypter war, daß zwar das böse Princip zu Zeiten die Oberhand gewinne, aber das gute doch zuletzt immer obsiege (l. c. 49. 51. 52. 55.). Das Uebrige ergiebt sich nun leicht. Derjenige, welcher im Aether wohnt, dessen Namen die Priester, gerade so wie Herodot (II. 60. 132.), aus Abscheu nicht nennen mögen, ist Typhon als der die Luft verpestende Dämon (vgl. Plutarch. l. c. 41. 43.). Die Sonnensäulen zu On sind schon aus dem A. T. bekannt; aber die κίονες, von denen hier Typhon ausgeht, sind Saturnus selbst, der ἔφορος τῆς γῆς nach Lehre auch der Aegypter, welcher aber hier nach seiner bösen Seite die gute Gottheit in Schatten stellt. Daraus erhellt also, daß auch die Aegypter den Saturnus unter dem Symbol einer Säule, die aber von den Obelisken verschieden war, verehrten, und es ist das Mährchen der heliopolitanischen Priester zur Beleuchtung der Stelle des Propheten auch darum wichtig, weil dieser von einem Culte redet, den die Israeliten aus Aegypten mitgebracht hatten. Ob nicht vielleicht die Pylone an den Eingängen ägyptischer Tempel, die ursprünglich solche himmeltragende Säulen wie die an der Vorhalle des Tempels zu Jerusalem gewesen zu sein scheinen, und auf denen astronomische Beobachtungen angestellt wurden, ebenfalls dem Saturnus, etwa in Nachahmung des Belsthurms in Babel, heilig gewesen seien, lasse ich dahin gestellt. Sonst enthält, um dieses noch zu bemerken, die Meinung des Apion, daß die Juden nach Osten hin beteten, einen doppelten Irrthum. Die Kebla der Juden war schon frühzeitig sowohl bei denen in Palästina als in der Diaspora zum Heiligthum in Jerusalem (vgl. Hengstenberg Beiträge Th. I. S. 169. ff.). Dann konnten aber auch unmöglich die Priester in Heliopolis den Moses und die Israeliten von Alexandrien her

nach Osten zum Tempel in Heliopolis beten lassen. Apion hat offenbar von seinem Standpunkte aus die Angabe der Priester in Heliopolis verwechselt. Die Aegypter beteten nach Süden hin, weil dort die Wohnung des Saturn gedacht wurde, und man schloß dieses auch von den Juden aus der gewöhnlichen Ansicht, daß der Judengott Saturnus sei. (**Lydus de ostent. 22. p. 300.**) Aus dieser vermeintlichen Gebetsrichtung der Juden in Palästina, die dann dem Tempel zu Heliopolis gelten konnte, scheinen die Priester den Schluß gemacht zu haben, Mose, der nach der Sage ein Priester von Heliopolis, Osarsiph genannt, war, habe die Juden zum Tempel nach der Sonnenstadt beten gelehrt, was dann Apion veranlassen konnte, seinen Standpunkt oder den der alexandrinischen Juden zu verwechseln.

Fortsetzung.

Andere Vorstellungen vom El-Saturnus sind besonders in ethischer Beziehung von Wichtigkeit. Er galt als ein heiliges und darum gerechtes Wesen, Unrecht und Sünde verabscheuend und ahnend, dessen Rache nur durch die Hingabe des Liebsten und Theuersten gesühnt werden konnte, wo dann die Strafe erlassen und, wenn sie schon eingetreten, wieder aufgehoben wurde. Von diesem Gesichtspunkte sind die berüchtigten Kinderopfer der Phönizier und Karthager zu beurtheilen. Daß sie dem Saturn gelten, berichten ohne Ausnahme alle Schriftsteller (**Porphyrius de Abstinent. lib. II. p. 150. 201. Curtius IV. 3. Diodor. XIII. 86. XX. 14.** u. A. bei Münter Religion der Carthager. S. 17. ff.), und auch auf Rhodus und Creta wurden nach einer ältern phönizischen Sitte Kinder dem Kronos geopfert (s. o. Cap. I.), der darum nach der Mythe seine eigenen frißt, wie schon Diodor richtig gedeutet hat (**XX. 14.**). Da nun dieselbe Mythe in Phönizien und Syrien und zwar ursprünglich zu Hause ist, wo Kewan nach Ephräm als Kinderfresser galt, und Kronos, in seiner Burg zu Berythus wohnend, als er den ihm statt der Kinder gereichten Betyl verschluckt, den ganzen Chald oder Magoras ausgetrunken hatte, oder als Ilos bei Sanchoniathon seine Kinder tödtet und opfert;

da ferner nach den Vorstellungen der abgöttischen Israel Jehova noch in späterer Zeit als Saturnus geopfert wurde (vgl. w. u.), und endlich der durch Kinderopfer gesühnte Gott der Karthager und Phönizier sicher auch der höchste und oberste d. h. El-Saturnus war: so kann als gewiß angenommen werden, daß in den Angaben römischer und griechischer Schriftsteller kein Irrthum oder Verwechselung eines occidentalischen Gottes mit einem orientalischen Statt gefunden habe, sondern daß wirklich der El, Bel-Itan oder Chijun, der nach seiner siderischen Potenz Saturnus ist, für jenen Gott zu halten sey, von dessen graunvollen Opfern die Alten so oft mit Abscheu reden. Indeß wird dies durch die biblischen Schriftsteller näher berichtigt. Bei ihnen ist Moloch der kinderfressende Gott, dieser aber bestimmt nicht Saturn (vgl. Amos 5, 26. u. w. u.). Durch diese zwei einander gegenüberstehenden, gleich gewichtigen Angaben wird die Vermittelung an die Hand gewiesen, daß Kinderopfer dem El oder alten Bel in der Eigenschaft des Feuergottes Moloch dargebracht wurden, und es wäre hier wieder der durchaus gewöhnliche Fall: Die einzelnen Seiten in dem allgemeinen Begriffe der obern männlichen oder weiblichen Gottheit werden auf untergeordnete Personifikationen übertragen, und diese wechseln ihre Rolle mit jenen: El wird zum Kinderfresser, der babylonische Bel-Mithra zum Moloch, Sol zum Typhon, die Astarte zur Todesgöttin, die Isis zur Tithrambo, die Artemis zur Hekate u. s. w. Daß aber dieser Fall gerade hier anzunehmen ist, geht klar aus den ausdrücklichen Angaben hervor, daß dem tyrischen Baal in Jernsalem und in Carthago in der Eigenschaft als Moloch geopfert worden sei (vgl. Jerem. 32, 35. 19, 5. 2, 23. Plin. H. N. XXXVI. 4) Hier haben wir es aber vorzüglich mit den Menschenopfern zu thuen, in so weit sie dazu beitragen, die Vorstellungen vom El-Saturnus aufzuklären. Wenn gesagt wird: „Die Ursache dieser Gräuel kann nur in der Furcht gesucht werden. Um den Zorn strafender Götter zu besänftigen, sagt Philo (Euseb. praep. ev. I. 10.), habe man ihnen von Alters her das liebste Kind als Sühnopfer gebracht.“ Münter a. a. O. S. 17. (der übrigens nicht einmal zwischen Baal und Moloch unterscheidet), so ist

dies ganz recht, erklärt aber den wahren Gesichtspunkt nicht. Die Menschen- und namentlich die Kinderopfer sind vielmehr als Sünd- und Reinigungsopfer anzusehn, entrichtet für wirkliche oder nur eingebildete Sünden, wodurch man die Strafe der Gottheit sich zugezogen hatte, die man durch das Opfer abzuwenden beabsichtigte. Sie gehören so überhaupt in die Kategorie der Opfer, und unterscheiden sich nur darin von den gewöhnlichen, daß man durch Hingabe eines kostbaren Gutes das Wohlgefallen der Gottheit um so eher zu erwerben, insbesondere aber bei Sühnungen durch Opferung des Liebsten und Theuersten die Gottheit zu befriedigen und die verdiente Strafe abzuwenden meinte. „Soll ich hingeben meinen Erstgebornen für meine Missethat, die Frucht meines Lebens für die Sünde meiner Seele," läßt der Prophet das, seiner Strafbarkeit sich bewußte und auf Sühnung bedachte Volk reden (Micha. 6, 7.). Nur wird man solche Sünden weniger als moralische Vergehen, sondern nach dem vom Propheten weiterhin angedeuteten religiösen Standpunkte des Heidenthums für Uebertretungen des gottesdienstlichen Ceremonials, für Unterlassung angelobter Opfer und dgl., oder, worin sich die unvollkommene Kenntniß des Sittengesetzes mit der Ahnung eines allgemeinen Schuldbewußtseins ausdrückt, unbewußter Sünden anzusehn haben. Kinderopfer wurden nun von diesem Gesichtspunkte aus dem El-Saturnus bei folgenden Veranlassungen dargebracht. Erstens alljährliche Opfer an einem bestimmten Tage, sowohl bei den Phöniziern (Eusebius de laudibus Constant. cap. 13.) als bei den Karthaginensern (Silius Ital. IV. 770. Porphyrius de abstin. l. II. p. 150.) und in den phönizischen Kolonieen, in denen der Gebrauch auch noch später beibehalten wurde, wie in Salamis (Porphyrius de abstin. lib. II. p. 198. Euseb. praep. evang. lib. IV. p. 162. Lactant. inst. Christ. I. 21. Cyrill. contra Julian. p. 129.) und auf Rhodus. (Porphyrius l. c. p. 197.) Es waren ohne Zweifel Reinigungsopfer, dargebracht zur Sühnung aller wissentlich und unwissentlich begangenen Sünden des ganzen Jahres, analog den Opfern der Juden am großen Versöhnungstage, ein Ersatz für die unterlassenen Opfer und Reinigungen jedes

Einzelnen, die etwa dem ganzen Staate zum Nachtheil sein konnten. Zweitens bei bevorstehenden großen Unternehmungen, nach dem Zeugnisse des Clitarch (Scholia in Platonis Minoem in Siebenkees Anecdota graeca p. 46. vgl. Münter l. c. p. 21.), etwa bei Eröffnung eines Feldzugs, bei Anlage einer neuen Kolonie, bei Gründung einer Stadt, wo nach der Sage häufig eine unbefleckte Jungfrau geopfert sein soll (vgl. Malala p. 37. von Tarsus εἰς ἀποκαθαρισμὸν τῆς πόλεως, bei Erbauung von Antiochien. p. 200. u. a.). Auch diese sind als Reinigungsopfer anzusehn: die Gottheit konnte etwa grollen wegen der Sünde des Einzelnen und darum einen schlimmen Ausgang verhängen; jene wollte man sühnen, und dadurch diesen verhüten. Drittens bei großen Unglücksfällen. „Die Phönizier opferten bei großen Unfällen, im Kriege, bei Dürre oder Seuchen das am meisten geliebte Kind dem Kronos nach vorhergegangener Abstimmung; voll von derartigen Opfern ist die phönizische Geschichte, welche Sanchoniathon in phönizischer Sprache gegeschrieben, Philo aus Byblus in acht Büchern in die griechische übertragen hat," sagt Porphyrius de abstin. lib. II. c. 56. p. 201. Solche Opfer waren Sühnopfer, konnten aber zweierlei Art seyn. Man konnte z. B. Seuchen, Dürre des Sommers dem Saturn als bösen Dämon beilegen, wo dann auch die Aegypter dem Typhon heilige Thiere oder Menschen opferten (vgl. Plutarch. de Is. 73.); oder auch waren die Unfälle Sündenstrafen, verhängt von der beleidigten Gottheit. Die Karthager hatten in Sicilien im Kriege mit Agathokles eine Schlacht verloren; man schrieb es dem Zorne des Saturn zu, dem früher Knaben aus den edelsten Familien der Karthager alljährlich geopfert waren, in der letzten Zeit aber angekaufte und, wie bei den Albanern, zur Opferung gemästete Kinder. Bei angestellter Untersuchung fand sich, daß mehre Aeltern ihre Kinder verheimlicht hatten, und zur Sühnung wurden nun 200 Knaben aus den angesehensten Häusern auf einmal geopfert, wobei außerdem noch andere dreihundert (es ist nicht klar ob Kinder oder Aeltern), die im gleichen Verdacht standen, sich als freiwillige Sühnopfer für das Vaterland hingaben (Diodor. XX. 14.). So wollten

auch einige Tyrier bei Belagerung ihrer Stadt durch Alexander die, durch die Perserkönige untersagten Kinderopfer wieder einführen, um den Saturn wegen der Unterlassnng zu sühnen, und dadurch die als Strafe befürchtete Eroberung der Stadt abzuwenden. Curtius IV. 3. — Wir werden aber diese Kinderopfer nicht blos als Sünd- und Reinigungs- sondern genauer als stellvertretende Genugthuungsopfer zu fassen haben. „Es war Sitte bei den Alten, daß bei großen Unglücksfällen die Beherrscher einer Stadt oder eines Landes das geliebteste ihrer Kinder anstatt des Untergangs Aller zum Opfer hingaben, ein Lösegeld für die furchtbaren Dämonen; geschlachtet wurden aber die zum Opfer bestimmten unter geheimnißvollen Gebräuchen," berichtet Philo in seiner Schrift über die Juden (Euseb. praep. ev. I. 10.); er meint aber die Phönizier, denn er fährt gleich weiter fort: Kronos, bei den Phöniziern Israel genannt, ein König des Landes, dem nach seinem Lebensende der Stern des Kronos geheiligt ward, hatte einen eingebornen Sohn, von einer einheimischen Nympfe, Namens Anobret, den sie darum Jeud nennen, wie noch jetzt bei den Phöniziern der Eingeborne heißt. Als sehr große Kriegsgefahren dem Lande bevorstanden, ließ er den Sohn mit dem königlichen Ornate schmücken, und opferte ihn auf einem zugerichteten Altare." Durch ein solches kostbares Opfer war die Schuld gesühnt und die Strafe aufgehoben. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art erzählt die heilige Schrift. Der König von Moab war in seiner Stadt von den Heeren der verbündeten Könige von Samarien, Jerusalem und Edom belagert und aufs härteste bedrängt; umsonst hatte er mit siebenhundert Mann einen Ausfall zu seiner Rettung versucht. „Da nahm er seinen erstgebornen Sohn, der an seiner Stelle König werden sollte, und opferte ihn als Brandopfer auf der Mauer (im Anblick der Belagerer). Und es war großer Zorn Gottes (vgl. I. Chr. 27, 24. II. Chr. 29. 8.) über Israel, sie zogen von dannen und kehrten in ihr Land zurück." II. Kön. 3, 27. Es ist also, als wenn das grausenhafte, durch die mysteriösen Ceremonien noch schrecklichere Opfer bei der Gottheit dieselben Wirkungen hervorbringt wie bei den Menschen, gleichsam ein Zwangsopfer,

wodurch selbst der harte Kronos gerührt wird, dem bevorstehenden Verderben Einhalt zu thuen. Sehr sinnreich ist auch nach dieser Vorstellungsweise die Mythe erfunden: Kronos selbst hat einst in letzter Noth sein geliebtes einziges Kind geschlachtet; um so eher nämlich wird er nun auch zur Hülfeleistung sich bestimmen lassen. Das Andenken an diese Begebenheit wurde durch die alljährliche Abschlachtung eines Kindes, das einziger Sohn seiner Eltern sein mußte, begangen. Eine derartige Gedächtnißfeier deutet Porphyrius an. *Οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ περίοδον τῆς τοῦ νομίμου χάριν μνήμης, ἐμφύλιον ἀεὶ αἷμα ῥαίνουσι πρὸς τοὺς βωμούς.* de Abstin. lib. II. p. 150. Nach einer andern oben schon angeführten Stelle wurde, wessen einziges Kind geopfert werden sollte, durch Abstimmungen entschieden, wahrscheinlich im Senate der Hundertmänner, welche bei der Belagerung von Tyrus unter Alexander den ihnen gemachten Antrag ablehnten (vgl. Curtius IV. 3.). Mehrere Kinder wurden ausgesetzt und dann durchs Loos entschieden, welches geopfert werden sollte. Urna reducebat miserandos annua casus. Silius IV. 770. Es mußte aber ein einziges Kind der Aeltern sein (*Κρόνῳ γὰρ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων* Euseb. in laud. Constant. c. 13.), und zwar aus einer vornehmen Familie, ingenuus puer (Curtius l. c. vgl. Diodor und Silius l. c.). Heliogabal führte dieselbe Sitte in Italien ein: er wählte zu den Opfern für seinen Saturn-Mithra oder Elagabal Knaben aus den ersten italischen Geschlechtern (Lampridius, Heliogabalus cap. 7.). Je herber und schmerzlicher also der Verlust gefühlt wurde, je größer die Klage der Sklaven und Angehörigen um den einzigen Sohn des Hauses, desto kräftiger und entsühnender war das Opfer, desto unfehlbarer seine Wirkungen. Allein nicht blos Kinder, sondern, was nach den Vorstellungen des Orientalen, der lieber seine Kinder Preis giebt, als das Gastrecht verletzt (vgl. Gen. 19, 8. Richt. 19, 24.), noch schauderhafter ist, auch der Gastfreund wurde geopfert: in Cypern im phönizischen Amathus hieß der Gott, welcher durch diese Opferweise gesühnt wurde, *κατ' αντίφρασιν* Jupiter hospitalis, bei den gastlichen

Arabern *Ζεὺς ξένιος*, ohne Zweifel der eherne Talalos auf Creta, der in seinen glühend gemachten Armen die Fremden brät, der phönizische Moloch-Saturnus (s. w. u.) Wir erhalten hier wieder dieselbe Vorstellung: der Gottheit muß das höchste und theuerste der Güter aufgeopfert werden, zur Sühnung der Sünden, zur Tilgung der Schuld, ob auch alle menschlichen Gefühle aufs tiefste verletzt und die höchsten Begriffe von Recht und Sittlichkeit dadurch vernichtet werden, — ein Fanatismus, an dem das ächt religiöse Moment, welches ihm zu Grunde liegt, Anerkennung verdient, und der doch weniger verabscheuenswerth erscheint, als die Preisgabe der Jungfrauschaft im syrischen Naturdienste.

Wir haben oben die Mythe vom kinderfressenden Kronos nach Diodors Vorgang auf die Kinderopfer bezogen, und veranlaßt ist sie zunächst gewiß dadurch, wie ihre Heimath Phönizien zeigt, wofür außer den angezeigten Hinweisungen (vgl. auch Lydus de mens. IV. 48. p. 83.) namentlich der Umstand spricht, daß der Stein, den Rhea umwickelt ihm als eins seiner Kinder reicht, Betyl geheißen haben soll (vgl. Etym. M. u. Gut. s. v.); denn die Betyle wurden in einer Umhüllung (*βαίτυλον ἐν ταῖς ἱματίοις κρυπτόμενον* nennt ihn Damascius bei Phothius p. 348. *Βαίτυλος, ὁ ἐσπαργανωμένος λίθος* Etym. Gud.) aufbewahrt. Aber einen euhemeristischen Sinn, wie ihn Diodor hineinlegt, hat sie gewiß nicht; sie fordert eine Deutung vom Standpunkt der phönizischen Religion, und diese liegt, wie ich meine, nicht weit. Belitan ist allein der Ewige Unveränderliche, alle Naturgötter sind seine Kinder, in und durch ihn entstanden, wechselnd aber und vergehend, gleichfalls in ihm als der Zeit, „die alles verzehrt, aber auch wieder hervorbringt", wie schon die Orphiker die Mythe deuten. Hym. XIII. 3. Der umhüllte Betyl, den ihm die Rhea giebt, damit er die verschlungenen Kinder wieder ausbreche, und den Nonnus *λίθον Εἰλείθυιαν* nennt (Dionys. XLI. 70.), ist die verborgene Kraft der Natur, welche die Wiedergeburten der Götter immer aufs Neue befördert. Rhea vertritt als Vermittlerin eine ähnliche Stelle, wie Isis, welche dem Amun die zusammengewachsenen Beine löset; der Fluß aber bei Berythus, der bei Nonnus statt Magoras Chald mit des Kronos anderm Namen heißt, und

den dieser, vom Durst wegen des Betyls gepeinigt, ganz aussäuft „mit vielverschlingendem Rachen," ist und bedeutet die Zeit חלד, welche die Kinder der Natur immer neu wieder zum Vorschein bringt.

Wir kommen nach dieser Abschweifung wieder auf die in Untersuchung stehende Vorstellung des El-Saturnus, als eines reinen, heiligen Wesens zurück. Sehr bedeutsam sind außer dem Gesagten in dieser Beziehung noch erstens die Blutsühnungen. Wer kennt nicht die Selbstkasteiungen der Baalspriester in der Geschichte des Elias, die mit Lanzen und Schwertern sich selbst zerfleischen, um die Sünden zu tilgen, welche der Erhörung ihres Gebetes ein Hinderniß legen, oder die furchtbaren Selbstverstümmlungen der syrischen Cinäden, die schon im A. T. von den frommen Königen als die Landstreicher, wie wir sie in römischer Zeit kennen lernen, aus Israel verjagt wurden? Wir werden weiter unten auf sie zurückkommen und bemerken hier nur, daß sie als dem Saturn heilig (קָדֵשׁ), auch wie er selbst Cobab oder Cybebe, Galus, Kadesch oder Acdestis genannt wurden. Daher charakterisirt es zweitens den Saturnus-Moloch, wenn, besonders in Syrien, ihm zu Ehren die Hierodulen castrirt wurden, oder diejenigen, welche seinem Dienste sich freiwillig weihten, des Männlichen sich selbst beraubten, er Andern die Liebe zum weiberlosen Leben einhauchte, wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Zeugung befleckt, und durch sie Verunreinigte ihm als heiligem Wesen sich nicht nahen dürfen. In einem Saturnstempel durfte aus demselben Grunde kein Weib, keine geilen, unreine Thiere, Hund, Fliege, Schweine kommen (vgl. Lydus de mens p. 116.). Drittens ist bedeutsam, daß ihm nur junge Thiere, Kinder, reine Jungfrauen, weil diese noch nicht durch Zeugung befleckt waren, geopfert werden durften. Milchsäugendes durfte nur auf seinen Altar in Babel kommen, wo ihm als Bel-Mithra auch Milch und Honig geopfert wurde; und die Kinder mußten rein und makellos sein: puras et incorruptas offerr hostias mos est, sagt Orosius (hist. IV. 6.) von den karthagischen Knabenopfern Unter diesem Gesichtspunkt fällt aber Saturnus mit dem Moloch, und der diesem entsprechenden Melechet, den ursprünglich assyrisch

persischen Feuergöttern, vielfach zusammen, deren Cult schon frühzeitig in Palästina mit dem seinigen sich verschmolzen hatte, was nur dazu beitragen konnte, die Ideen von ihm als einem reinen Wesen noch mehr zu befestigen, aber auch auf ihn die Bedeutung eines dem animalischen Leben und der Zeugung abholden zerstörenden Wesens zu übertragen, die jenen beiden Göttern, dem Feuer als reinem und reinigendem, aber auch verzehrendem und zerstörendem Elemente, eigenthümlich ist (s. w. u.).

Als besonders wichtig und lehrreich für die hier erläuterte Vorstellung des Gottes als Moloch-Saturnus ist aber auch die bedeutsame Antithese zu der ihm wohl zur Seite gestellten weiblichen Naturgöttin hervorzuheben, deren Verhältniß in kosmogonischer Beziehung wir schon kennen. Sie ist ein dem Leben und der Freude holde Göttin, liebreich und wohlthätig gegen die Menschheit, daher bona, misericors Dea genannt, — er dagegen ein ernstes, finsteres Wesen, mythisch wohl ein mürrischer Greis, kalt, ernst und grausam; ihr wurde unter dem Schall der Ambuben, der Klappern, unter dem Lärm von tausend Cymbeln und Tympanen von den Rasenden Gallen und weissagenden Weibern geopfert, — plötzlich aber hatte aller Lärm und Jubel ein Ende, sobald sein heiliger Dienst begann; ihr waren die zur Unzucht lockenden Buhldirnen des Tempels heilig, ihm die zeugungsunfähigen Gallen, und während er an dem Jammer der gebratenen oder von der Tempelhöhe an Felsen zerschmetterten Kinder seine Freude hatte, gab sich die Buhlerin oder geweihte Jungfrau mit Aufopferung der Keuschheit in ihrem Dienste Preis; sie feiert als Salambo mit dem schönen Giggras ihre unzüchtigen Orgien, wogegen ihre zudringliche Liebe von ihm als dem enthaltsamen Combab oder dem ernsten Marsyas kalt zurückgewiesen wird; dann wieder ist sie (kosmogonisch) die Materie, der an der Erde schwebende trübe Nebel, die niedere Luftregion, die Finsterniß, das תהו ובהו des Chaos, — er das beseelende πνεῦμα, das Licht, der Lichtäther, der ordnende Demiurg, daher sie das physische, er das geistige Licht- und Lebensprincip, der (als Jao der Chaldäerlehre) die Geister, von den Schlacken der Materie durch Bußübungen und Kasteiungen gereinigt, zu sich emporzieht. Der Leser wird be-

merkt haben, daß im Obigen namentlich der Dienst im Heiligthum der beiden Götter zu Mabug oder Hierapolis berücksichtigt ist, der Tirgata oder Atergatis und des von Lucian so genannten Zeus oder Combab. „Sie opfern zweimal des Tages (heißt es bei ihm, de Syria Dea cap. 44.), wobei alle zum heiligen Dienste gehörenden Leute, Flötenbläser, Pfeifer, Gallen und die prophezeienden Frauen zusammenkommen; dem Zeus opfern sie in der Stille, fängt aber der Dienst der Here an, dann singen sie, flöten und schlagen die Klappern. Den Grund davon konnten sie mir nicht deutlich sagen," der auch freilich einem Griechen, welcher die Tirgata für die Here, den syrischen Kewan für den griechischen Zeus hielt, schwerlich konnte begreiflich gemacht werden. Lucian berichtet eine andere Cultushandlung, wobei sich die Antithese der Begriffe beider Gottheiten noch bestimmter ausspricht: „Es werden dort auch sehr große Festversammlungen gehalten, sie heißen Wallfahrten zum See, weil dabei alle heiligen Bilder zu dem See (im Tempelrevier) kommen. Zuerst kommt die Here um der Fische willen, damit Zeus diese nicht zuerst sehe. Denn wenn das geschähe, würden, wie sie sagen, alle Fische sterben; sie aber stellt sich ihm entgegen, wehrt ihn ab und schickt ihn nach vielen Bitten wieder zurück." (cap. 47.) Diese Scene ist auf einem babylonischen Cylinder (bei Münter Religion der Babylonier Tab. I. fig. 8.) abgebildet. Eine weibliche Figur steht gegenüber einer männlichen, diese in ernster feierlicher Haltung, jene mit emporgehobenen Händen und wie abwehrend und um Gnade flehend für die vor ihr abgebildeten Fische. Lucian erzählt, daß die Pilger Abbildungen solcher heiligen Handlungen als Gedenkzeichen mit nach Hause nahmen (cap. 49.), und da die babylonischen Cylinder zu Amuletten dienten oder doch an einem Faden getragen wurden, so ist wahrscheinlich dieser Cylinder ein derartiges Erinnerungszeichen. Zum Verständniß aber reicht wieder vollkommen der Umstand aus, daß der syrischen Göttin der Fisch als Symbol der animalischen Fruchtbarkeit heilig, darum aber diesem Zeus verhaßt war. Aus diesem Verhältnisse beider Gottheiten zu einander erhellt aber schon, daß wir mit Recht ihn für den syrischen Saturn-Moloch halten. Der syrische Sonnengott Hadad, sonst neben

Atergatis verehrt (vgl. Macrobius Saturn. I. 21.), kann er schon darum nicht sein, und Lucian unterscheidet ihn auch von dem Sonnengott (vgl. cap. 21. mit 33.). Auch spricht das Gallenwesen in Hierapolis, dessen Repräsentant er als Combab, Cybebis oder Gott Kybamos ist (s. w. u.), die Stiere, mit denen er fährt (vgl. Lucian cap. 31.; auch auf Münzen reitet er auf einem Stier, die Göttin Tirgata, wie die karthagische Coelestis, auf Löwen. Eckhel Doctr. num. vet. T. III. p. 262. Böttiger Ideen zur Kunstmythologie B. I. S. 280. Tab. 4.), dann aber besonders der Umstand für ihn als Moloch-Saturnus — den kinderfressenden Kewan der Syrer bei Ephräm — daß zu Hierapolis Kinderopfer — und gewiß nicht der Tirgata, sondern ihm — geopfert wurden. Sie wurden in einen Schlauch gesteckt und von den Propyläen des, auf einem Berge erbauten, Tempels in die Tiefe geschleudert, wobei man Fluchworte ausstieß und sagte: nicht Kinder seien es, sondern Kälber, Lucian. l. c. 58., gerade so, wie Plutarch (de supers. cap. 13.) von den, dem Saturn in Carthago geopferten, Kindern sagt, sie seien wie Lämmer und junge Vögel abgeschlachtet.

Nachdem wir die Hauptvorstellungen vom Saturn erläutert haben, kann die astrologische Ansicht von ihm nicht mehr befremden. Saturn ist Unglücksplanet (Sidus tristo Saturni Juvenal. Sat. VI. 569. — Grave Saturni sidus in omne caput. Propert. IV. 1, 84. — vgl. Horat. Od. II. 17, 22. — Heliodor. Aethiop. II. 24. Macrobius in somnium Scipionis I. 19.), ein die Zeugung hemmendes, unfruchtbar machendes Gestirn (sterilitatem liberorum tam Saturno quam Lunae tribuunt, hanc enim sicut Saturnum orbandi potestatem habere. Servius ad Aen. III. 141.), dessen Constellationen böse Zeichen gaben. (Tertullian. adv. Marcionem I. 18. Clement. recognit IX. 17. 21. 22.) In Aegypten ward er zum Typhon (vgl. außer der eben beleuchteten Stelle Seyffarth Systema astronomiae aegyptiacae. p. 124.), in der Chaldäerlehre neben Mars ein böses Princip (vgl. Plutarch. de Is. cap. 48.) und in der jüngern Astrologie des Morgenlands ist er das große, Mars das kleine Unglück. (Pococke Specimen p. 86. Gesenius Commentar zum Jesaja

B. II. S. 343.) Aus dieser Uebereinstimmung mag man den wahrscheinlichen Schluß machen, daß seit die chaldäische Astrologie sich in den vorderasiatischen Gestirndienst mischte, auch der phönizische El diesen seinem Grundbegriffe ganz fremdartigen Charakter angenommen habe; jedoch muß bemerkt werden, daß sich schwerlich eine ausdrückliche Angabe bei einem alten Schriftsteller vorfindet, der zufolge der Saturn der Phönizier ein unheilbringendes Gestirn gewesen wäre, und selbst Philos Sanchoniathon kennt ihn von dieser Seite nicht. Ganz gewiß war diese Vorstellung von ihm als bösem Princip, welche Gesenius a. a. O. S. 344. ff. sogar als die einzige und ursprüngliche ansieht, erst später und selbst in der Astrologie der Chaldäer und Aegypter nicht vorwaltend. Ein böses Princip konnte unmöglich oberste Gottheit sein, und daß El-Saturnus im ganzen Semitismus das letztere war, dafür können wir uns sowohl auf die angeführten Zeugnisse als auf die allseitige Entwickelung seines Begriffes wohl mit aller Zuverläßigkeit berufen, und beziehen uns namentlich auch auf die gleich zu gebenden Schlußbemerkungen. Frägt man die alte Stammsage aller Semiten, so ist er als oberste Gottheit gemeinsamer Urahn der älteste König, ein Wodan oder indischer Brahman. Geht man auf die Sagen und Mythen der einzelnen semitischen Stämme zurück, so nennt ihn der babylonische Volksglaube den schützenden und rettenden Gott des Fisuthrus, als Belitan den Gründer von Babel, den Abfasser der heiligen Schriften ihrer Weisen, die Astrologen halten ihn für den wichtigsten Stern, ihre Theosophen für den Urvater, den Urquell alles geistigen Lebens; und so gehe man Sage, Mythos und den ganzen, an El-Saturnus sich knüpfenden, religiösen Ideenkreis, wie wir ihn vorgelegt haben, durch, vom italischen Saturnus, dem griechischen Kronos an bis auf den El des philonischen Sanchoniathons und den Hobal der Kaaba, und man wird nirgends die Idee von ihm als bösem Princip vorwaltend, viel weniger sie als das einzige und als ursprüngliches Moment in seinem Charakter vorfinden. Da selbst die chaldäische Astrologie und Theosophie ihn nicht dafür anerkennt, und die ersten Spuren davon in der römischen Kaiserzeit vor-

kommen, so läßt sich wohl vermuthen, daß diese Ansicht zuerst durch die chaldäischen Nativitätssteller, die sogenannten Mathematici uud Genethliaci damals verbreitet sei, deren Lehrsätze aber nach Strabo (lib. XVI. cap. 1. p. 337.) selbst in Babel keine allgemeine Anerkennung fanden. Dabei kann sehr wohl bestehen, daß Saturn in siderischer Potenz als ein dem animalischen Leben und der Zeugung abholdes Wesen, dann weiter auch als ein Unglückstern, aber gewiß nicht ausschließlich gegolten habe. Selbst die Aegypter, die ihn von seiner Schattenseite als Typhon betrachteten, dann nach einer oben entwickelten Vorstellung als Schicksalsmacht oder den Stern der Nemesis, erkannten ihn auch nach allgemeiner Ansicht des Semitismus als den Vorsteher der Erde an, zu dem sie ihre Gebete richteten; (s. die oben angeführte Stelle des Lydus), was ich gegen Seyffarth a. a. O. geltend mache, der nur von einem Typhon-Saturnus weiß. Wie er aber zu dieser Bedeutung gekommen sei, erklärt sich aus dem geschichtlichen Verlauf der phönizisch-syrischen Religion leicht. Der später hinzugekommene Zabäismus, wodurch die oberste Gottheit auch oberster Stern wurde, im Dienste der Thuro oder des Princips der Nothwendigkeit die Gestirnumwälzungen und dadurch die Schicksale der Menschen lenkend, konnte Veranlassung sein, ihn als eine Schicksalsmacht vorzüglich von seiner bösen Seite anzusehen. Im Naturdienste, dessen Gottheit ein zeugendes und zerstörendes Wesen sein muß, konnte er die erstere Stelle nicht übernehmen, und mußte sich der Idee des zweiten annähern, und dieses um so eher, da er nach allen Spuren schon frühzeitig mit dem Moloch oder dem kinderfressenden Feuergott der assyrischen Religion zusammengeschmolzen war. Doch hierüber noch einige nähere Erörterungen.

Schlußbetrachtungen.

Der denkende Leser wird sich gewiß schon die Frage aufgeworfen haben, wie es geschehen konnte, daß die Idee eines höchsten Wesens, des Königs der Götter und Vaters der Menschen, anfangslos und ewig derselbe, weltschaffend und weltgebietend, waltend über die Schicksale aller Wesen nach ewig gleichem Plane, und über der sichtbaren Welt thronend in unnahbarem Lichte, sich mit einem so unscheinbaren Sterne verbinden konnte, wie im Verhältnisse zu andern der Planet Saturn ist. Es wäre etwa zu vermuthen, der Planet sei, wie schon ältere Schriftsteller behaupten (Tacitus hist. V. 5. Lydus de mens. II. 11. p. 25.), darum für die oberste Gottheit angesehen worden, weil er als der höchste Planet alle Bahnen der übrigen Planeten umkreiset und dominirt. Dieswürde wohl erklären, wie, nachdem die Gestirnkunde so weit fortgeschritten war, daß man genaue Kenntniß von der Umlaufzeit und der Entfernung der Gestirne hatte, die Weisen der Vorzeit die Idee eines höchsten Wesens mit dem obersten Planeten verknüpfen und sie auf diesen übertragen konnten, aber nicht, wie überhaupt diese an dem Planeten, und zumal in der Religionsansicht des Volkes sich entwickelt und ausgebildet hat. Hier hat offenbar eine Vermischung verschiedenartiger Religionsbegriffe Statt gefunden. Saturn ist willkührlich oder doch nach einer im Wege bloß äußerlicher Reflexion vorgegangenen gelehrten Beobachtung des Planetenlaufs als höchster Planet auch höchste Gottheit geworden. Eine solche Vorstellungsweise, die nach unsern Quellen im ganzen Semitismus herrschend ist, kann jedenfalls nur als ein bedeutender Rückschritt und als Trübung einer ältern und reinern Gottesidee angesehen werden. Dieser El, dessen Name noch ein Anklang von einem ältern Monotheismus ist, steht eher dem Gotte der Patriarchen und der mosaischen Religion als den Naturgöttern Syriens und Phöniziens nahe, und wenn irgend in der alten Religionsgeschichte, so bewährt sich hier, was neuerlich A. W. v. Schlegel als Resultat seiner geschichtlichen For-

schungen hinstellt: „Je mehr ich in der alten Weltgeschichte forsche, um so mehr überzeuge ich mich, daß die gesitteten Völker von einer reinern Verehrung des höchsten Wesens ausgegangen sind; daß die magische Gewalt der Natur über die Einbildungskraft des damaligen Menschengeschlechts erst später die Vielgötterei hervorrief, und endlich in dem Volksglauben die geistigen Religionsbegriffe ganz verdunkelte, während die Weisen allein im Heiligthume das uralte Geheimniß bewahrten." (Vorrede zu der Uebersetzung von Prichard's aegyptischer Mythologie. S. XVI.) Man könnte vermuthen, daß bei der Entwickelung der Idee vom El Saturnus erst ein fremdartiger Einfluß wirksam gewesen sei, daß etwa die religiösen Vorstellungen der asiatischen Lichtreligionen von einem Urwesen in Babylonien mit chaldäischem Zabäismus, dieser weiter in Syrien und Phönizien mit dem Naturdienste sich verschmolzen habe, und daß aus einer solchen Vermählung später dieser zabäische El der Phönizier hervorgegangen sei. Ohne Zweifel haben Elemente verschiedenartiger Religionen hier zusammengewirkt; namentlich die Idee von Sol-Saturnus läßt sich schwerlich anders als durch Theokrasie des Zabäismus und Naturdienstes entstanden denken. Allein der Planet Saturn ist jedenfalls sehr früh oberste Gottheit des Semitismus geworden, wenigstens ehe der Sabbat eingesetzt, ehe lange vor Moses die Siebenzahl ihm geheiligt, vielleicht noch früher, als Saturn Vater des Jupiter und der übrigen Götter in Griechenland und Italien war. Würden wir den geschichtlichen Verlauf, wie allmählig die Idee eines höchsten Wesens in der Ansicht vom semitischen Saturn immer mehr getrübt war, durch urkundliche Belege überall bezeichnen können, so möchte dies wohl der interessanteste Theil der alten Religionsgeschichte sein. Doch lassen sich mit möglicher Gewißheit auf diesem so dunklen Gebiet drei Perioden unterscheiden. El ist zuerst oberste und auch einzige Gottheit, gewiß der El Eljon des Melchisedech, wohnend über der sichtbaren Welt als Lichtwesen in den ätherischen Regionen, aber auch ein in sichtbarer Gestalt gütig zu den Menschen sich herablassendes Wesen, sie belehrend und durch sein geschriebenes Gesetz Anweisung gebend zum frommen Leben, und in Unschuld lebte die Menschheit in den Tagen

des Belitan oder des alten Saturnus. Er rächt die Uebertretungen seines Gesetzes, wie an dem gottlosen Geschlechte zur Zeit der Fluth, schützet und erhält aber auch die Frommen, wie den Xisuthrus, dem er die einbrechende Fluth vorher verkündigt, ihm ein Schiff zu bauen befiehlt, und nach der Rettung den Uebriggebliebenen die Warnung giebt, fromm und gottesfürchtig zu wandeln (Berosus p. 56.). Dieses ist der El Schaddai, אל שדי, wie ihn die Genesis bekannt macht, und den sie mit El Eljon des Priesterkönigs Melchisedech identisirt. Seine Verehrung erhielt sich in den Familien der israelitischen Patriarchen, während sie durch die Entstehung des chaldäischen Zabäismus und durch die Verbindung mit dem syrischen Naturdienst immer mehr bei den verwandten Volksstämmen getrübt ward. In verklärter Weise offenbart er sich dann in der mosaischen Religion als Jehova. Diesen aus dem religiösen Ideenkreise des Semitismus aussondern und durch Mose erst als deus ex machina hervortreten lassen, mag man zur Ehre oder vielmehr zur Unehre des Monotheismus und in einem oft ganz entgegengesetzten Interesse thun; nur ist ein solches Verfahren den Ansichten selbst der biblischen Schriftsteller zuwider und eben so ungeschichtlich, als wenn man sonst bei Völkern, die neben und unter einander wohnen, dieselbe Sprache reden, nach ihrer Abstammung in einem genealogischen Verhältnisse stehen und eine gemeinschaftliche Stammsage aufbewahren, eine totale Differenz des religiösen Glaubens und der Gottesverehrung annehmen wollte. Will man also nach allen geschichtlichen Analogien urtheilen und etwa das Verhältniß der persischen und assyrischen, der germanischen und nordischen Religion vergleichen (s. o. S. 69), so wird man schon von vorn hinein zu der Annahme sich bestimmen lassen, daß die höchste Gottheit aller andern semitischen Völker, El, ursprünglich dieselbe war, welche auch von den Israeliten verehrt wurde. Wie kann aber hier auch noch ein Zweifel obwalten, da er überall denselben Namen führt, da in der Stammsage dieselben Mythen von El gehn, und da noch später der höchste Gott der Semiten auch für jenen der Hebräer gilt, wobei wir außer dem Gesagten nur noch auf die bekannte Stelle des Tacitus hist. V. 2. sq. verweisen. Daß

aber schon früher die Phönizier den Gott der Hebräer für ihren El hielten, läßt sich wohl mit Sicherheit aus der Uebertragung der Symbolik in den beiden Himmelssäulen am Tempel zu Jerusalem folgern. Umgekehrt heißt Jehova der Gott Sems (Gen. 9, 26.), und schon in alter Zeit schlossen sich Ideen vom El Saturnus an den Hebräergott. Wir werden später zeigen, daß die Samaritaner den Jehova als den El Eljon der Phönizier verehrten. Im Mosaismus finden sich mancherlei Anlehnungen an den Cult des El. Die Weihung des ersten Wochentages, der im ganzen vordern Asien dem Saturn heilig war, als des Sabbats, die Sitte der Beschneidung, ein Prärogativ gegen die, dem Saturn zu Ehren geschehenen, Exsectionen, die auch im Mosaismus noch heilige Siebenzahl: dieses und anderes setzt gewiß voraus, was der Prophet Amos ausdrücklich berichtet, daß die Israeliten den Saturn oder Chijun in Aegypten verehrt haben, und daß Moses Gesetzgebung in zweifacher Beziehung, theils die edlern Elemente nach den Bedürfnissen seines Volkes aneignend, theils die rohen Formen durch andere ersetzend, Saturndienst berücksichtigt und voraussetzt. Aus diesen Gründen nehme ich keinen Anstand, den Mosaismus in Zusammenhang mit dem religiösen Ideenkreis der sprach- und stammverwandten Völker zu bringen und ihn für eine Veredlung des vorderasiatischen Saturndienstes anzusehen, wobei ich wohl kaum zu bemerken habe, daß ich weder vom religionsgeschichtlichen noch vom theologischen Standpunkte die mosaische Religion als eine Entwickelung aus dem Heidenthume betrachten kann, sondern im Sinne der heiligen Schrift sie für eine Restitution der reinern Gottesverehrung der ältern Zeit halte, welche zu verschiedenen Zeiten unter den Israeliten und ihren Vorvätern wohl mehr oder weniger getrübt war, zuerst nach biblischen Nachrichten bei Abrahams Voraltern in Chaldäa (vgl. Jos. 24, 2 ff. Gen. 31, 19. 29.), wahrscheinlich durch den hier herrschenden Molochs- oder Feuerdienst, dann in viel bedeutenderm Maße während des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten in Mitte der kanaanitischen, dem Moloch und Chijun dienenden, Hyksos, in gleicher Weise im Zeitalter der Richter, weiter in einzelnen Perioden während der Regierung der Könige, besonders in der

Zeit von Manasse bis auf Josia: jedoch nie so, daß nicht unter Vermittelung der göttlichen Vorsehung eine Restitution der ältern Gottesidee möglich gewesen wäre.

Durch diese Combination des hebräischen Jehova ist nun ein Maßstab gewonnen, die Ansicht des phönizischen und überhaupt semitischen El während der ersten und ältesten Periode zu beurtheilen. Der hebräische Gott ist, schließen wir dem Gesagten zufolge, derselbe mit dem höchsten Gott aller Semiten; denn alle Stämme einer größern Völkerfamilie verehren nach allen geschichtlichen Analogien ursprünglich eine und dieselbe Gottheit als höchstes Wesen und ein gänzlicher Umtausch der Götter ist und galt (vgl. Jerem. 2, 11.) durchaus als Unmöglichkeit. Er ist aber als El (vergl. Gen. 14, 20. 22. 17, 1. 37, 11. 48, 3. Exod. 6, 3.) in dem ältesten geschichtlichen Buche der Hebräer nur ein einziger Gott, und bedeutet dies nach demselben Namen bei allen übrigen Semiten. Nun kömmt bestätigend hinzu, was gleichfalls schon vorbemerkt wurde, einer Seits die gemeinschaftliche Stammsage der Semiten, wonach der babylonische und phönizische El oder Belitan dem patriarchalischen El ganz gleich steht, anderer Seits aber der Umstand, daß der zum Planeten Saturn gewordene El nothwendig einer spätern Periode angehört. In der zweiten Periode wird also die Idee des höchsten Wesens mit dem höchsten Stern verbunden, der alle Gestirnbahnen umkreiset und in dessen Sphäre nach einer, wahrscheinlich ältern, Vorstellung das höchste Lichtwesen thront. Da diese Combination als eine bloß äußerliche erscheint, die weder in der allgemeinen Religionsansicht des Alterthums begründet ist, noch in einer Religion, die wie die phönizische keine astrologische Grundlage hat, von bedeutendem Einflusse sein konnte: so frägt sich nur, wo der Ursprung dieser Vorstellungsweise wohl zu suchen sei, und wie El nach gewöhnlicher Ansicht auch als Saturnus gedacht wurde. Ohne Zweifel ist der planetarische El nicht in Phönizien und Syrien, sondern in Chaldäa zu Hause, wo wir noch in späterer Zeit in Babel den Planeten als den bedeutsamsten Stern der Astrologen kennen lernen, und es mag etwa schon mit den ältesten Zügen mesopotamischer Stämme nach Westen auch diese, wie so manche andere Reli-

gionsidee der Vorderasiaten, sich bis nach Aegypten hin verbreitet haben. Aber bedeutenden Einfluß wird man ihr gewiß nicht beimessen dürfen, weil theils derartige astrologische Elemente in der ältern phönizischen Religion sehr untergeordnet waren, theils aber wirklich, wie wir gesehen haben, in der Idee des phönizischen Saturnus sein planetarischer Charakter nirgends bedeutsam hervortritt, wohl aber sich überall gezeigt hat, daß er als ein, von dem Planeten selbst verschiedenes, Wesen aufgefaßt wurde. Es spricht also weder überhaupt der Charakter der phönizischen Religion, noch der Begriff des El-Saturnus dafür, daß sich die Vorstellung vom höchsten Gott ausschließlich oder nur vorherrschend mit dem obersten Planeten verbunden habe, und wir werden am richtigsten annehmen, daß der Stern ihm vorzugsweise geheiligt war, gerade so wie die Naturgöttin wohl im Planeten Venus verehrt wurde. Er war und blieb dabei ein über der sichtbaren Welt waltendes persönliches Wesen, wohnend im Lichtäther im höchsten Süden, in seiner Burg im siebenten Himmel.

Viel wichtiger erscheint eine andere Uebertragung, die als Theokrasie anzusehen ist, nämlich die Verschmelzung des Moloch mit El-Saturnus. Dieser Moloch ist der alte Feuergott der chaldäisch-assyrischen Religion, eine Personifikation des fressenden Feuerelements, nach seiner siderischen Potenz der Planet Mars, bald selbstständig verehrt, gewöhnlich in Conjunction mit Bel-itan und Baal, bald mit diesen zu einem Wesen verbunden. Wir werden später außer den schon oben gegebenen Nachweisungen noch oft darauf zurückkommen, und stellen hier nur die Frage zur Beantwortung, wann der altsemitische El dieser kinderfressende Feuergott geworden sei? Abgesehen von dem Zusammenhange der Hebräer mit Chaldäa, so ist auch hier, so wie für den El-Saturnus, ihr Götzendienst in Aegypten maßgebend: sie verehrten den Saturn und Moloch nach Amos 5, 26. neben einander, gerade so, wie die Araber den Aud und Sair, oder Obodas und Dhusair, die Tyrier den Usov und Hypsuranius, die spätern Hebräer den Moloch auf Baalsaltären, die Karthaginenser den Kronos neben Herakles, die Gaditaner das heilige Feuer im Tempel des Chon, wo aber in allen diesen Fällen beide zu

einem Wesen verschmolzen sind, und der Feuergott oder sein heiliges Feuer dem allgemeinen Begriff des Saturn oder Baal eine, ihm aber nicht wesentliche und nothwendige, Modification giebt. Daß nun schon die Israeliten und wahrscheinlich die Stämme, unter denen die Israeliten in Aegypten wohnten (s. v. S. 33. ff.) und deren Götzendienst sich mit ihrer Religion verschmolz, den El als Moloch verehrten, ergiebt sich aus folgenden Rücksichten: 1. aus dem Umstande, daß noch im spätern Götzendienst der Israeliten Jehova Moloch zugleich war (vgl. Richt 11, 34 ff. II. Sam. 21, 3 ff. Num. 25, 4. Micha. 6, 7.), und gerade sowie der Chijun zu Hierapolis neben der weiblichen Naturgöttin verehrt wurde (vgl. Deut. 16, 21. II. Kön. 23, 15. 17, 16.); dann aber 2. aus der Aneignung der Cultusweisen des Moloch, wohin ich namentlich die Weihung der Erstgeburt und die Beschneidung rechne: Gebräuche, welche nur von dem oben bezeichneten Gesichtspunkte aus richtig beurtheilt werden können, so daß hier anzunehmen ist, der Gesetzgeber habe, zu dem religiösen Ideenkreise und den Begriffen von Gottesverehrung bei seinem Volke sich herablassend, diese Gebräuche des Molochdienstes, die sich zum Theile aus ihren Wohnsitzen in Chaldäa erhalten haben konnten (s. w. u.), in veredelter Weise sich angeeignet, um den Rückfall zum Heidenthume zu verhüten, zugleich um den Uebergang zu einer reinern Gottesverehrung zu vermitteln*). Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht das Feuer im Culte und in der symbolischen Sprache israelitischer Schrift-

*) Anstößig wird hoffentlich Niemand diese Ansicht finden, welcher die Aussage Jesu von einer Unbequemung Moses in Ansehung eines anderen Punktes (vgl. Mt. 19, 8.), dann das gleiche Verfahren der Apostel in der Beibehaltung jüdischer Sitten im Christenthume (vgl. Apg. 15.) berücksichtigt, oder auch das Benehmen der ersten Heidenbekehrer bei den alten Germanen und — wenn man will — der Jesuiten in China und Indien vergleicht und bedenkt, daß Moses in ähnlicher Weise Anknüpfungspunkte bei dem Glauben und religiösen Vorstellungen seines Volkes suchen mußte, um der von ihm eingeführten reinern Verehrung Gottes Eingang zu verschaffen.

steller: das ewige Feuer auf dem Altare (Levit. 6, 6.), die Unterscheidung zwischen dem heiligen und fremden Feuer (Num. 3, 4. 36, 61.), jenes das Himmelsfeuer (vgl. II. Kön. 1, 10. ff. Levit. 9, 21. I. Kön. 18, 38. Hiob. 1, 16. Gen. 19, 24.), die Theophanien Jehovas in der Feuerflamme (Gen. 15, 17.) oder in der Feuersäule des israelitischen Heerlagers (Exod. 13, 21. 14, 24. Num. 14, 14.), die Symbolik Jehovas als ein fressendes Feuer (Deut. 4, 24. 9, 3. vgl. Jes. 33, 14. Ezech. 1, 27, II. Sam. 22, 9. Ps. 18, 9.) und der bedeutungsvolle, aber schon nach dem Pentateuch veraltete, Sprachgebrauch, daß אִשֶּׁה Feuer und Opfer zugleich bedeutet. Freilich sind dies nur zum Theil symbolische Formen, denn es wird wohl Niemand daraus entnehmen wollen, der israelitische Gott sei wie Moloch als ein Feuer oder Feuergott gedacht, allein sie müssen doch, um ihre Entstehung zu erklären, mit der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Glaubens bei den Hebräern, und darum eben mit ihrem Molochsdienste theils schon in Chaldäa, theils während ihres Aufenthaltes unter den phönizischen Hyksos in Aegypten, im Zusammenhange betrachtet werden.

So war der Uebergang des El oder Baal in die Sphäre der Naturreligion vermittelt. Er wird zwar Sonnen-Baal, bleibt aber als Baal-Saturn höchste Gottheit. In letzterer Eigenschaft übernimmt er nicht die ganze Rolle des dreifachen Naturgottes als eines zeugenden, erhaltenden und zerstörenden Wesens, und darin besteht der Unterschied zwischen ihm als Baal oder Baal-itan und dem tyrischen und israelitischen Sonnen-Baal, welcher alle drei Vorstellungen, des Moloch, Chon und Soldel (als zeugender Naturkraft) in sich vereinigt. Dieser Umstand aber, daß die höchste Gottheit des ganzen Semitismus nicht die Hauptbedeutung der Naturgottheit als physisches und animalisches Lebensprinzip angenommen hat, ist ein einleuchtender Beweis, daß die phönizische sowohl als die semitische Religion überhaupt ursprünglich gar nicht Naturreligion gewesen ist. Denn da wir schließen müssen: der semitische El ist ursprünglich nicht Planet Saturn gewesen und auch nie vorherrschend unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt worden, so läßt sich um so

eber der weitere Schluß machen: wäre die phönizische Religion, wie überhaupt die der Semiten von Haus aus Naturdienst gewesen, wie sie uns, und zwar mit einem vorwiegenden solarischen Elemente, nach den ältesten Quellen erscheint, so müßte nothwendig die erste und höchste Gottheit den ganzen vollen Begriff der Naturgottheit getragen haben, sie müßte Sol-Belus und nicht Belus-Saturnus sein. Auch das ist ungedenkbar, daß dieser Bel-Saturnus oder Belus priscus in späterer Zeit seine Bedeutung als Sol-Belus oder Belus minor abgestreift, und sich zu dem ätherischen Wesen vergeistigt hätte, wie wir ihn kennen gelernt haben, was sich, bei der immer mehr in späterer Zeit vorwiegenden Richtung zum syrischen Naturdienste, die wir in der Untersuchung vom Adonis nachgewiesen haben, durchaus nicht annehmen läßt. Gewiß hatte die Idee von ihm als einem ewigen, über der vergänglichen Welt und über allen ihm untergebenen Naturgöttern waltenden, allein unvergänglichen Wesen im religiösen Bewußtsein tiefe Wurzeln gefaßt, sonst würde er aus dem eben genannten Grunde zum höchsten Naturgott umgeschlagen sein. Dies ist allerdings geschehen: der alte Bel ist zum jüngeren, zum Sol-Bel, zum Naturgott geworden; dadurch wurde aber die Idee desselben nicht verdrängt, sondern der alte Stammgott erhielt sich in seinem Range neben und über dem jüngern Sonnengott. Die ursprüngliche Identität dieses Bel mit dem alten Bel ist unbezweifelt; sie beweiset sich durch die Gleichheit des Namens, durch die Weise, wie einer den andern als höchste Gottheit parallelisirt, und durch die Gleichheit der Begriffe, ausgenommen nur in dem einen Punkte, daß dieser sogenannte jüngere Bel den Charakter als Naturgott zum Voraus hat. Es ist also auch hier eine historische Entwickelung anzunehmen, ohne die man überhaupt und namentlich mit dem Baal in der phönizischen Religion nie ins Reine kommen wird. Auf welcher Seite aber die Priorität zu suchen sei, in der Idee des alten oder des jüngern Bel, kann allem Gesagten zufolge gar nicht mehr in Frage kommen.

Je mehr mit der überhand nehmenden Richtung zum Naturdienste dieser jüngere Bel dem ältern den Rang streitig machte, desto mehr trat auch die ursprüngliche Bedeutung des ältern in

den Hintergrund. Er wurde endlich ein böses Princip, ein Typhon-Saturnus; und, als sein Reich vollends ein Ende hatte, der Satan selbst. Aber die Volkssage ließ sich nicht ändern; er wohnte auch fortan noch in der Mythe des Morgenlandes, wenn auch nur als Gauner und Räuber, in seiner wohlverwahrten Burg im siebenten Himmel, und es erhielt sich auch in Phönizien (vgl. noch Lydus de mens. IV. 48. p. 83.) die Kunde von dem Regimente des alten Belus, welches dem des jüngern vorhergegangen war, wo noch die Menschen unter seinem strengen Scepter in Unschuld und Frömmigkeit wandelten, die sie noch nicht den herz- und sinnbethörenden Naturmächten zum Opfer dargebracht hatten. Die Parallele mit dem indischen Brahma überlasse ich hierbei, so wie bei der ganzen Untersuchung vom alten Bel, dem Leser selbst zu ziehn, und verweise denjenigen, welcher im Gebiete des Semitismus, nach Maßgabe des ältern Monotheismus der Hebräer, die allmähliche Ausbildung zum Polytheismus religionsgeschichtlich weiter verfolgen will, auf den Abstand der Religion der Phönizier und Babylonier, welche die Idee des einen höchsten Wesens auf eine Reihe anderer übertrugen, und jener der alten Araber, von deren einfachen Verehrung nur zweier Götter die alten Schriftsteller so oft rühmend Erwähnung thuen. (Arrian VII. 20. Strabo XVI. 1. p. 341. Origines contra Cels. lib. V. p. 264. Herod. III. 8.)

Neuntes Capitel.

Moloch

und die ihm verwandten Feuergottheiten.

Durch den gewonnenen historischen Standpunkt ist die Beurtheilung der complicirten Begriffe von Baal, des Baal-Saturn als Moloch oder Mars und Sol, und des tyrischen Baal als Moloch, Sol und Saturn sehr erleichtert und zugleich die Aufeinanderfolge der nächsten Untersuchungen bestimmt. Der alte phönizische und überhaupt semitische Stammgott Baal-Saturn nimmt die Bedeutung des Moloch an, sein Cult verbindet sich mit Feuerdienst; — wir müssen daher zuerst den Feuergott Moloch unter seinen verschiedenen Namen in den Kreis unserer Untersuchung ziehn. Der alte Baal gestaltet sich aber im Lauf der Zeit um und wird zum **Baal minor**, der zwar die schon entwickelten Ideen von einem Baal-Saturnus oder Baal-Chon und Baal-Moloch beibehält, aber außerdem, zum Sonnenwesen verwandelt, die Bedeutung der Naturgottheit angenommen hat. Wir suchen also nach der Erörterung über Moloch am füglichsten diese Doppelgestaltungen von Baal-Moloch und Baal-Chon weiter nachzuweisen und aufzuklären.

Bei den canaanitischen, syrischen und arabischen Volksstämmen finden wir von Alters her mehre hochverehrte Götter, die schon meist nach ihrem Namen Feuerkönige, Feuerherrn und Gottesfeuer sind, auf grause Weise verehrt in dem fressenden Feuerelemente durch Kinder- und Menschenopfer, Feuerreinigungen und Feuerproben, dann wieder durch Weihungen der Erstgeburt, Selbstentmannungen oder auch jetzt durch Castrationen, gemildert durch Beschneidung der männlichen ihm heiligen Hierodulen, dann wieder durch Selbstverstümmelungen, durch eheloses Leben oder lebenslängliche Aufbewahrung der Jungfrauschaft: ein Cult, der dem Semitismus fremdartig ist und darum überall sich der Verehrung anderer Gottheiten angeschlossen hat. Zu diesen Unholden gehört der altcanaanitische Moloch, schon von den, im höchsten Alterthum in Aegypten angesiedelten canaanitischen Volksstämmen und zwar, wie wir gezeigt haben, in Conjunction mit dem Nationalgott aller Semiten, dem Bel-Saturnus verehrt. Er war auch das numen patrium der, aus dem obern Asien gleichfalls eingewanderten Amoniten und Moabiten, bei jenen Malchan, מַלְכָּן, unser König, von den Israeliten Malcham, מַלְכָּם, ihr König, genannt. Bei den Moabiten heißt er Camos, כמוש auch Ariel, אריאל, Feuer Gottes, Feuerfackeln in seinen Händen schwingend, wie ihn Münzen von Rabbat Moab darstellen. Bei den Phöniziern lernen wir ihn als Milichus, Malica, Malcander מלך אדר, d. i. Feuerkönig, kennen, dessen Kind im Feuer von den Schlacken des unreinen Körpers entbunden wird, — wieder derselbe, welcher bei den Kolonisten aus Sepharvaim als Adar Melech die Seelen der Kinder durch die Auflösung oder den Durchgang der verbrannten Leiber mit sich vereinigt, bei den Arabern jetzt ein Gottesfeuer, Urot-al, اورة الله ein Feuerherr, Dusares ذوسعير dann ein Weiberfeind Thyandrites, טואנדר, Herr des Feuers; bei den Lydiern ein König Abramytis, אדר מום, Feuer des Todes, der zuerst die Weiber beschnitt, oder wie wir unter mannichfachen Namen und Gestalten jetzt in Vorderasien, dann bei den Assyrern und Babyloniern ihn nun näher kennen lernen werden. Der canaani-

tische Moloch macht als der aus ältester Zeit her bekannte darauf Anspruch, zuerst vorgelassen zu werden.

Wir müssen hier zuerst auf eine Unterscheidung des altkanaanitischen Moloch, von dem, erst später durch seinen Cult im Thale Hinnom bekannten, gleichnamigen assyrischen und beider von dem Ammonitergott dringen. Der altisraelitische Moloch kömmt wieder neu zum Vorschein in der assyrischen Periode, seit die oberasiatischen Feuergötter den Israeliten bekannt wurden, und von nun an erst wird das Thal Hinnom mit den Tophets (den Pyretheen der assyrisch-persischen Religion, wie der Name Toften, تافتن, d. i. die Brandstätte, noch erinnert) erwähnt (II. Kön. 23, 10. Jer. 7, 31. 32. 19, 6. 13. 14. vgl. oben Cap. II.). Freilich war dieser jüngere Moloch nicht von dem ältern unterschieden, insoweit beide als kinderfressende Feuergötter genannt werden. Man bedenke aber, daß der altisraelitische Götze über ein halbes Jahrtausend nicht mehr wie ehmals verehrt und bekannt war, um zugleich schon wahrscheinlich zu finden, daß die Vorstellungen von ihm nicht mehr ganz dieselben waren, wie ehmals. Wir haben zudem gesehn, daß der Dienst des Moloch in ältester Zeit mit dem El-Saturnus sich verschmolzen hatte; dieser phönizische Stammgott war aber jetzt ein anderer, ein solarischer Bel geworden: man opferte dem Moloch als einer Modifikation des tyrischen Sonnengottes auf Baalsaltären (Jerem. 32, 35.), wogegen früher El, dann Jehova das fressende Feuer oder Moloch im Culte der abgöttischen Israeliten gewesen war. Schon dieser Umstand rechtfertigt also unsere Unterscheidung. Noch viel weniger können wir die Gleichstellung mit dem numen patrium der Ammoniter uns gefallen lassen. Beide hatten ihre verschiedenen Cultusstätten in Jerusalem, der kinderfressende Moloch sein assyrisches Toften erst seit Ahaz im Thale des Sohnes Hinnom (vgl. II. Kön. 23, 10. 16, 3. Jer. 2, 23. 19, 2. 6, 13. 14. 32, 35.); der Ammonitergräuel Malcum aber erhielt mit andern Götzen in Salomos Regierung auf einem Berge bei Jerusalem einen Altar (vgl. I. Kön. 11, 5. II. 23, 13.). Von Kinderopfern, die ihm von den Israeliten entrichtet wären, ist nie Rede; der andere Moloch wird aber nie anders als kinderverzehrender Feuergott erwähnt,

und beide werden dazu II. Kön. 23, 10. und V. 13. unterschieden. Endlich besteht auch ein Unterschied in den Namen: der Ammonitergott heißt Malcam מַלְכָּם oder מִלְכֹּם; so wird aber nie der andere Feuergott genannt. Einmal heißt der Ammonitergötze Moloch מלך I. Kön. 11, 7.; allein hier ist eine Glosse anzunehmen, welche mit Unterbrechung des Zusammenhangs מלך שקץ בני עמן nach dem, aber richtig geschriebenen מלכם שקץ עמנים aus V. 5. wiederholt; die LXX hatten nur das letztere מלכם in ihrem hebräischen Texte, welches sie βασιλεῖ αὐτῶν wieder geben. Auch haben gerade in diesen Capiteln vielfache Umänderungen und Umstellungen sowohl in den LXX als in der masoretischen Recension den Text unsicher gemacht, wie z. B. hier V. 4. die jüngere Schreibart דויד steht, wofür sonst in den B. B. der Könige immer דוד geschrieben wird (vgl. Meine Unters. über die bibl. Chronik S. 43.) V. 7. בני עמן, aber V. 5. עמנים, und so denn מלך V. 7. von anderer Hand als מלכם V. 5. — Indeß läßt sich nur hinsichtlich der Verschiedenheit beider behaupten, daß der Ammonitergott, den Salomo für die Frauen seines Harem unter die Götzen seines Privatcultes aufgenommen hatte, nicht durch Kinderopfer von den Israeliten verehrt worden sei, denn bei seinem Volke (vgl. Jer. 49, 1.) wurde ohne Zweifel dieser Gebrauch beobachtet.

Für die Freunde der griechischen Mythologie, die an diesen unheimlichen kinderfressenden Barbaren wenig Gefallen haben mögen, wird es vielleicht anziehend sein, wenn ich schon jetzt darauf aufmerksam mache, daß sie in diesem Moloch den punischen und libyschen Dionysos zu suchen haben. Er war nach der Mythe der Lybier bei Diodor von Hammon mit der Amalthea gezeugt, in der nysäischen Grotte erzogen, und trug Stierhörner, wie sein Vater den Widderkopf (III. 73.). Silius nennt ihn mit einheimischem Namen Milichus, gleichfalls, wie sein Vater, Hörner tragend:

> Lascivo genitus Satyro nymphaque Myrice
> Milichus indigenis late regnarat in oris,
> Cornigeram attollens genitoris imagine frontem
> Hinc patriam clarumque genus referebat Imilce.
>
> Pun. III. 183 sq.

Freilich ist der Vater hier ein gehörnter Satyr, wie bei Herodot (II. 46. 145.) der älteste Gott in Aegypten, d. i. Amun, Pan wegen seiner Bocksgestalt genannt wird; allein diese verschiedene Auffassung der numidischen Mythe macht die Identität mit dem Amun des Diodor nicht zweifelhaft; denn wie hier von einem Satyr, so leiteten die numidischen Könige sonst von Amun, dem Amun-Baal-iton ihr Geschlecht her und ließen sich auch mit dem Widderkopf abbilden, wie Juba I. auf einer Münze mit phönizischer Inschrift bei Gesenius Mon. Tab. 42. Durch eine andere Combination erhalten wir darüber noch größere Gewißheit und zugleich einen zweiten Namen des libysch-phönizischen Dionysus-Milichus. Er baute nach gewöhnlicher Mythe, vom Oriente herkommend, auf seinem Zuge nach Lybien dem Vater Ammon den berühmten Tempel zu Ammonium: so außer Diodor a. a. O. Servius ad Aen. IV. 196. Hygin. fab. 133. Poet. astron. I. 20. Lucan. Pharsal. IX. 511. Statt seiner nennt nun Virgil als den Gründer der libyschen Tempel und des Feuerdienstes den, mit einer Nymphe vom Jupiter Amun gezeugten Jarbas, einen wilden Buhlen der karthagischen Dido-coelestis, und gleichfalls zweiten Ahn der numidischen Könige.

Hic Hammone satus, rapta Garamantide Nympha,
Templa Jovi centum latis immania regnis,
Centum aras posuit, vigilemque sacraverat ignem
Excubias divum aeternas.

Aen. IV. 198.

Wir entnehmen aus diesen Zusammenstellungen einstweilen das Resultat: der in der griechischen Mythe Dionysos genannte Eroberer Libyens, welcher aber wie Servius a. a. O. berichtet, nach anderer Meinung Herakles war (wie denn meistens und auch nach der Sage sowohl der Phönizier als der punischen Ansiedler an der nordafrikanischen Küste Hercules Libys und nicht Dionysus Libyen eroberte, hier ein Königshaus gründete und nach Spanien überging), hieß mit dem einheimischen phönizischen Namen Milichus, d. i. Melech (daher wahrscheinlich *Διόνυσος Μειλίχιος*) oder auch Jarbas, und so, Jarubbaal

und Melech, wurde, wie wir an seinem Orte zeigen, gewöhnlich auch Herakles genannt.

Kehren wir jetzt zum kanaanitischen Moloch zurück. Wer war er und welche Vorstellungen verband man mit ihm? Alle Stellen der h. Schrift, welche seiner Erwähnung thuen, antworten: er war der Feuergott, dem man Kinder durch den Durchgang durchs Feuer unter Verbrennung derselben weihte (II. Kön. 23, 10. Jerem. 32, 35. Deut. 12, 31. 18, 10. II. Kön. 6, 3. 17, 17. II. Chr. 28, 3. Jer. 7, 31. 19, 5. vgl. Levit. 18, 21. 20, 2. 3. 4. 5.), ferner das Opferfeuer, welches die Kinder verzehrte, selbst. Daher heißt es: „Ihre Söhne weihten sie ihnen zum Essen" Ezech. 23, 37. und: „Du opfertest deine Kinder ihnen zum Essen" Ezech. 16, 20., wobei man den gewöhnlichen Sprachgebrauch, namentlich des Ezechiel, zu beachten hat, welcher sonst sagt: לאש נתן לאכלה „dem Feuer zum Essen geben," 15, 4. 6. 21, 37., und an ersterer Stelle statt des Moloch, das die Kinder fressende Feuer als Gott nennt, — denn Moloch ist hier gemeint, wie aus dem Gebrauch der Phrase העביר, hindurchgehn lassen, erhellt, welche sonst nur von Molochsopfern vorkommt. Ferner ist Moloch das heilige Feuer auf den Baalsaltären selbst: „Sie bauten sich die Altäre des Baal, welche im Thale des Sohnes Hinnom sind, um ihre Söhne und Töchter für Moloch hindurchgehn zu lassen" Jer. 32, 25. Der Durchgang für den Gott geschah also auf einem Opferaltare des Baal; denn daß hier der Prophet den Baal und Moloch gleichstelle, wie man zu erklären pflegt, beruht auf gänzlicher Verkennung beider Götter, die sonst ebenso verschieden sind und auch auseinander gehalten werden, als z. B. Jehova und Baal. So galt auch wohl Jehova selbst als Moloch, d. h. das die Kinder verzehrende Opferfeuer: „Ich will ihn vertilgen (der seine Kinder für Moloch durchgehen läßt) aus der Mitte seines Volkes, denn von seinem Saamen hat er gegeben dem Moloch, um zu verunreinigen mein Heiligthum" Levit. 20, 3., wo vorausgesetzt wird, daß die Uebergabe an Moloch auf dem Altare des Heiligthums geschah, und es erklärt sich nun auch, wie Jehova von den Israeliten durch Opferung der

Erstgeburt als Moloch verehrt werden konnte, und wie überhaupt die gewöhnliche Conjunction des Baal, sowohl des **Belus priscus** als des **Belus minor** mit Moloch zu denken ist. Wir werden an seinem Orte mehre Analogien geben und bemerken hier nur, daß auch die Perser die Opfer ins heilige Feuer warfen unter dem Zuruf *Πῦρ δέσποτα, ἔσθιε.* **Maximus Tyrius, Dissert. VIII. sect. 4. p. 83.**

Höchst wichtig ist für die Vorstellung bei diesen Kinderopfern die im A. T. gebrauchte Phrase Hindurchgehn lassen für Moloch durchs Feuer, oder auch bloß Hindurchgehen lassen, wie die Opferung bezeichnet wird (העביר באש an f. St. Deut. 18, 10. II. Kön. 16, 3. 17, 17. 21, 6. 23, 10. II. Chr. 28, 3. 33, 6. Ezech. 20, 31. 23, 37.; oder blos העביר ohne באש Levit. 18, 21. Jer. 32, 35. Ezech. 23, 37.). Es ist viel darüber gestritten worden, ob man einen Durchgang durchs Feuer ohne Verbrennung, eine Lustration oder Februation, hier anzunehmen habe, oder ein Verbrennen. Die erstere Meinung ist, wie auch allgemein jetzt angenommen wird, ohne Frage falsch; denn es ist von einem Schlachten und dann Verbrennen der Kinder Rede (vgl. Ezech. 23, 37. 16, 20. 21. Ps. 106, 37. 38. und Jer. 7, 31. 19, 5. Spencer de legg. Hebr. rit. Tom. I. p. 363. Michaelis Mosaisches Recht. Th. V. §. 247. Hug in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzb. Freiburg H. VII S. 84. ff. Gesenius im Lexikon.). Dabei hat man aber gar nicht beobachtet, daß sprachlich ein Verbrennen im Feuer nimmermehr durch Hindurchgehen lassen bezeichnet werden kann. Auch ist es philologisch falsch, daß העביר weihen, opfern überhaupt bedeuten könne, wie die Lexika behaupten. Das Wort kömmt überhaupt nur in zwei Fällen in einer derartigen Bedeutung vor, erstens von der Opferung der Kinder an Moloch, zweitens von der Heiligung der Erstgeburt, in der erstern an den obigen, in der zweiten Bedeutung an folgenden Stellen: Exod. 13, 12. Ezech. 20, 26. 98, 14.; es ist aber klar, daß im letzten Falle eine Uebertragung Statt gefunden, denn die Israeliten weihten in Aegypten, wie der Prophet Ezechiel ausdrücklich 20, 26. behauptet, alle Erstgeburt dem Moloch (הבעירו sagt der Prophet). Die mosaische Vorschrift ist somit als Umände-

rung der ältern Sitte, das Hindurchgehn lassen für Jehova (העביר ליהוה) ohne den Zusatz באש, durchs Feuer, erst als durch Molochsdienst veranlaßt, und dann in uneigentlicher Bedeutung übertragen anzusehn. Wir kommen also wieder auf die Grundbedeutung von עבר, העביר zurück, und diese ist übergehn, hindurchgehn, im Hiphil causativ, hindurchgehn lassen von einem Punkte oder Zustand zu oder in einen andern, und kann auch hier, wie sonst, nie von einem Hineintragen, Versetzen an einen Ort, oder Zustand, um darin zu verbleiben, bedeuten. Ist also die erste Erklärung sachlich falsch, so ist es die zweite philologisch, und so ergiebt sich als allein zulässige Ansicht: das Verbrennen der Kinder wurde als ein Durchgang betrachtet, wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten. Man wird sich weniger über die Neuheit dieser Erklärung als darüber wundern, warum sie nicht schon früher vorgetragen ist. Schon die Meinung des Alterthums von der läuternden, reinigenden Kraft des Feuers hätte darauf hinführen können. Verunreinigte Dinge wurden durch das reine Element von der Befleckung und Unreinheit befreit: „Alles, was ins Feuer kommen kann, lasset durchgehn durchs Feuer, dann ist es rein Num. 31, 23., eine Stelle, die ich nur anführe, weil der, von der Kinderverbrennung üblichen Phrase העביר באש hier die von uns angesprochene Bedeutung unterlegt wird, und sonst auf die lehrreichen Mittheilungen über das Feuer als reinigendes Element nach Ansicht des ganzen Alterthums von Grimm in der deutschen Mythologie S. 341 ff. verweise. Den phönizischen Mythen von der Verbrennung der Dido, der mythischen Coelestis, die, durch Sünde befleckt, den Scheiterhaufen besteigt, und dann erst wieder zur Vereinigung mit Sichaeus, dem Reinen זכי gelangen kann (vgl. Silius I. 90.), von dem durch Buhlerei verunreinigten Sandan-Herakles, der im Feuer des Körpers entbunden werden muß, um wieder zur Gottheit zu gelangen, bieten hier um so passendere Vergleichungspunkte, da gerade beide die mythischen Feuergötter sind, dieser Moloch, jene die Melechet. In folgender Mythe spricht sich diese Ansicht bei den Kinderopfern deutlich

aus. Die ihren getödteten Gemahl Adonis-Osiris wieder aufsuchende Baaltis-Isis wurde in Byblus von dem Könige Malcander und seiner Gemahlin als Amme für ihre Kinder angenommen. Isis säugte das Kind, indem sie ihm statt der Brust den Finger reichte; des Nachts verbrannte sie, was an seinem Leibe sterblich war. Als aber Astarte sie einst beobachtend die Verbrennung ihres Kindes ansah, und ihr ein Schrei des Entsetzens entfuhr, wurde dem Kinde durch das Klaggeschrei der Mutter die Unsterblichkeit entzogen (Plutarch. de Js. cap. 16.). Man wird hier nicht übersehen, daß der Vater, dessen Kind verbrannt wird, um es von den Schlacken der Endlichkeit zu befreien, Malcander, der Gott ist, dem man sonst Kinder durch den Durchgang durchs Feuer weihte, nämlich der im A. T. erwähnte Adar-Melech; um so eher muß also die Mythe in Beziehung auf die Kinderopfer gebracht werden, und es erklärt sich nun erst in rechter Weise auf, warum die eigene Mutter bei der Opferung des Kindes keinen Klagelaut hören lassen durfte, wie Plutarch von den karthaginensischen Molochopfern berichtet (de superst. cap. 13.): man glaubte, dem Kinde werde dadurch die Unsterblichkeit entzogen, denn sonst ist schwerlich abzusehn, was die ganze Mythe sagen soll. Dieselbe Mythe wurde in den Eleusinien erzählt. Hier ist es die Ceres, welche als Amun bei Keleus und Metanira dem Knaben Demophon durch Verbrennung des sterblichen Leibes die Unsterblichkeit bereiten will; die Mutter sieht zu und, als das Kind in den Flammen liegt, stößt sie einen Schrei aus; das Kind aber stirbt und die Mutter wird von der Göttin getödtet (Apollodor. I. 5. 1. vgl. Heyne observ. p. 27.). Man wird ohne Unwahrscheinlichkeit annehmen können, daß die Mythe hier, wie gewöhnlich bei den peregrinis sacris, eine Nachbildung der ägyptisch-phönizischen ist. So erzählten die Athenienser auch die Mythe vom Icarus, der vom Bachus zuerst die Bereitung des Weines gelernt hatte, gerade so wie die Tyrier, nach deren Mythe Bachus in Tyrus den Icarus die Weinbereitung gelehrt hatte (vgl. Achilles Tatius II. 2. mit Apollodor. III. 14, 7.), wo die Uebertragung offenbar ist, denn Icar אִכָּר heißt der Landmann. Ferner wird nun bei dieser Ansicht klar, warum

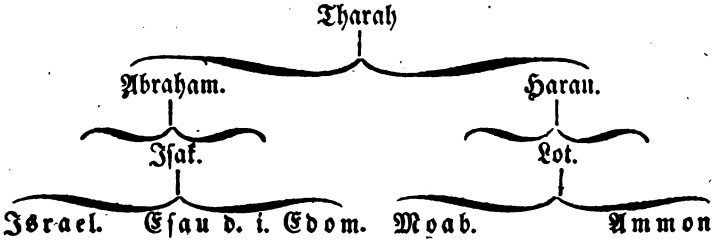
die Opferung der Kinder als ein Freudenfest begangen wurde. Nach Plutarch (de superst. l. c.) wurde das Opfer unter Flötenklange und Paukenschlagen dargebracht; er fügt zwar hinzu: damit das Schreien und Jammern nicht gehört werden konnte; allein diese Deutung dürfte wohl nur den Standpunkt des Griechen bei Beurtheilung dieser Sitte verrathen. Freilich waren die Kinderopfer, wenigstens in späterer Zeit, bei den Phöniziern und Karthaginensern meist zur Sühnung der Gottheit bestimmt, also eher Trauer- als Freudenfeste; dabei kann aber sehr wohl bestehn, daß der Fanatismus zugleich seine Freude ausdrückte über das Glück der Kinder, die zum Uebergange in die Gottheit ausersehn waren. Das alttestamentliche העבד למלך veranlaßt auch gar nicht diese Opferung als Sühne aufzufassen; denn wo sonst von Menschen- oder Kinderopfern, die von einem derartigen Gesichtspunkt aus gebracht wurden, Rede ist, wird nie diese Phrase gebraucht (vgl. Gen. 22, 10. Num. 25, 4. II. Sam. 21, 6. II. Kön. 3, 27. Micha. 6, 7.) und es scheint kaum zweifelhaft, daß der dem Molochdienste eigenthümliche Fanatismus zu freiwilligen, und nicht erst durch äußere Veranlassungen abgenöthigten Kinderopfern, wie bei den Phöniziern und Karthaginensern in späterer Zeit, instigirt habe, wenn man bedenkt, daß ungeachtet der Strafe der Steinigung die Kinderopfer im Volke so gewöhnlich waren, und daß selbst die Könige ihre Söhne dem Feuer weihten (II. Kön. 16, 3. 21, 6.), ohne daß gerade eine besondere Veranlassung dazu gewesen wäre. Endlich stimmt zu unserer Meinung der ganze Charakter der Molochsverehrung. Der Körper wurde als den Geist verunreinigend angesehen, der ihn von der Vereinigung mit der Gottheit zurückhält; der muß wegen seiner Sünden durch Casteiungen und Verstümmlungen bestraft, der Geist durch Selbstentmannung, jungfräuliche Reinheit, Ehelosigkeit über die Materie erhoben und der Gottheit zugeführt werden. Wenn man aber vielleicht mit dem religiösen Standpunkt des Semitismus diesen Uebergang zur Gottheit durch das Molochfeuer nicht zu vereinigen weiß, so bedenke man, daß der Molochscult überhaupt seinem Ursprunge und seiner Bedeutung nach gewiß nach Oberasien gehört, wo in Chaldäa die Anagogie der Seele durch Feuerlustra-

tion und Selbstpeinigungen im Mithrasdienste, in Indien die Vereinigung mit der Gottheit durch Selbstverbrennung geschah. Daß nur unschuldige Kinder durch das heilige Feuer der Gottheit zugeführt wurden, ist für die Idee der Heiligkeit des Moloch bedeutsam. Erwachsene wurden als Opfer aufgepfählt (vgl. Num. 25, 4. II. Sam. 21, 6), dagegen galten Kinder, die noch nicht durch Sünde befleckt waren, auch im Magismus für heilig, weswegen man nach ihrer Abschlachtung Offenbarungen in den Eingeweiden fand. So konnten Jungfrauen zu Castabala das heilige Feuer der Melechet durchwandeln, ohne verletzt zu werden (Strabo lib. XII. cap. 2. p. 8. Jamblichus de myst. III. 4.), und ehe sie geschlachtet wurden, mußte ihre unverletzte Keuschheit die Feuerprobe bestehen. (Heliodor. Aethiop. X. 7. vgl. das πῦρ διέρπειν des Euripides Antig. 265. und dazu Cyrill. contra Julian. lib. X. p. 359.) Wie dieser Durchgang durch das Molochfeuer, um die Seele mit der Gottheit zu vereinigen, gedacht worden sei, könnte man theils aus den Vorstellungen von den Selbstverbrennungen entnehmen, wodurch die Seele gereinigt, zum Lichtäther aufsteigt und mit ihm verbunden wird (Lucian. Peregrin. c. 33.), theils aus der Ansicht, welche der Lehre des alten Belus von einem Weltbrande zu Grunde liegt, wodurch die Welt ihre zweite Taufe erhält, alles in der Gottheit sich auflöst, und der Alte der Tage nach Vertilgung der Materie wieder das Eine und Alles sein wird. (Berosus bei Seneca quaest. natur. III. 29.) Warscheinlich meinte man, daß nur unschuldige Kinder und nicht auch Erwachsene durch Verbrennung der Gottheit schon eher zugeführt würden, wie auch in Indien nur der Bramine, nicht aber die sich verbrennende Wittwe, durch den freiwilligen Opfertod im heiligen Elemente des Schiwa zur Vereinigung mit der Gottheit gelangt. Indeß bleibt es immer mißlich, hier nach Analogien zu schließen, da die biblischen Schriftsteller über alles andere und nur nicht darüber in Ungewißheit lassen, daß der Opfertod im Feuer als Durchgang betrachtet wurde, und auch diesen, an sich unbestimmten, Ausdruck würden wir vom Standpunkt der oberasiatischen Religion zu deuten, für gewagt halten, wenn wir nicht mit dem ganzen Molochsdienste in der Religionssphäre des Chaldäis-

mus uns befänden, der schon in den heiligen Büchern des alten Belus die Lehre aufgestellt hatte, daß durch das Feuer, oder im Geiste des Alterthums mythisch gedacht, durch den Feuergott die Materie vertilgt und der Geist von der Gottheit absorbirt werde.

Fortsetzung.

Wir begnügen uns einstweilen damit, die Hauptvorstellung vom altisraelitischen Moloch nachgewiesen zu haben, und ziehen nun jene Gottheiten in den Kreis unserer Untersuchung, von denen sich annehmen läßt, daß sie der Idee des Moloch am nächsten standen, zuerst die Stammgottheit der im Süden und Osten Palästinas wohnenden Völkerschaften, der Edomiter, Ammoniter und Moabiter, welche zwar von den Griechen gewöhnlich zu den Arabern gezählt werden, deren Vorväter aber nach biblischen Nachrichten mit den Hebräern zugleich aus Chaldäa eingewandert, und durch welche die Urbewohner theils verdrängt, theils mit ihnen zusammengeschmolzen waren. Die Stammsage stellt sie auf folgende Weise genealogisch mit den Vorfahren der Hebräer zusammen:



Aus diesem Verhältniß der vier von Chaldäa her eingewanderten später bedeutendsten Stämme Palästinas sind wir, wenn es auch nicht die Nachrichten der heiligen Schrift bestätigten, vollkommen zu dem Schlusse berechtigt, daß die gemeinsame Stammgottheit ein und dieselbe war, und, wie sich auch nach Vertheilung dieser Stämme allmählich die Idee derselben anders gestaltet haben mag, doch bis in die spätere Zeit geblieben ist. Wirklich finden wir nun bei den Ammoniten, Moabi-

tern, Edomitern und den angränzenden Nomadenstämmen bis in die jüngste Zeit eine Gottheit, die theils dem Namen, theils dem Begriffe nach der altisraelitische El-Moloch war, und wenn wir früher den Cult desselben bis in die Zeit des Aufenthaltes der Hebräer in Aegypten verfolgt haben, so können wir jetzt schon einen bedeutenden Schritt weiter rückwärts thuen, und annehmen, daß die Verehrung des El als Moloch eben so alt ist, als die Einwanderung dieser aus Chaldäa nach Palästina übergesiedelten Volksstämme. Doch ehe wir uns Consequenzen erlauben, wollen wir die Thatsache selbst feststellen. Die Moabiter verehrten den Camos כמוש, die Ammoniter den Moloch, und zwar als National- und Stammgottheit; denn jene heißen das Volk des Camos Num. 21, 29. Jerem. 48, 46., jener des Moloch oder Malchan Jer. 49., 1; wie von demselben theokratischen Gesichtspunkte aus die Israeliten das Volk Jehovas genannt werden. Den Ammonitgräuel kennen wir schon als den, nur der Namensform und der Verehrung bei den Israeliten nach verschiedenen Feuergott Moloch. Diese Feuernatur auch des Camosch haben wir nun zuförderst nachzuweisen. Er hieß mit andern Namen Ariel, über den wir folgende wichtige Notiz im Onomastikon des Eusebius haben. *Ἀρινὰ, ἡ καὶ Ἀριὴλ Α. Σ.* (Aquila, Symmachus.) *λέοντα, ταύτην εἶναι φασὶ τὴν Ἀρεοπόλιν. Ἐπειδὴ καλοῦσιν εἰς ἔτι καὶ νῦν Ἀριὴλ τὸ εἴδωλον αὐτῶν οἱ τὴν Ἀρεόπολιν οἰκοῦντες ἀπὸ τοῦ σέβειν τὸν Ἄρεα, ἐξ οὗ καὶ τὴν πόλιν ὠνόμασεν.* p. 401 Martianay. Münzen von Areppolis, dem Ar oder Rabbah im A. T., Rabatmoma, d. i. Rabbat-Moab genannt, zeigen den Gott in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild, auf einer Säule stehend, zu beiden Seiten zwei Feuerfackeln, mit der Inschrift *Ραβάθμω.* (Eckhel Doctr. Num vet. Tom. III. p. 394.) Wir machen einstweilen nur darauf aufmerksam, daß uns hier zum ersten Male der Feuergott als Mars oder *Πυρόεις*, nämlich auf der Feuersäule stehend und mit den Feuerfackeln zur Seite, begegnet, und geben zuerst die Namensetymologie. Der Name des Hauptortes der Ammoniter heißt im A. T. עָר d. i. אָר das Feuer, Ariel aber, wie gleichfalls Stadt und der Gott zugleich hieß, ist אריאל, Feuer Got-

tes, ein Wort, welches im A. T. unter folgenden Beziehungen vorkömmt, die es zum Theile auch bei den Moabitern hatte. Ariel heißt erstens der heilige Heerd des Tempels zu Jerusalem, in dem das ewige Feuer brannte. Ezech. 43, 15. 16. Hier ist unbestritten und anerkannt die Bedeutung des Wortes Feuer Gottes (אר oder ארי abgeleitet von עור, חור eig. heiß sein.). Dann wird zwar bezweifelt, ob der Name Jerusalems Ariel Jes. 29, 1. 27. damit in Zusammenhang stehe, oder ob Löwe Gottes zu erklären sei; allein diese letztere Meinung ist in Betracht der Parallelstelle Jes. 31, 9. verwerflich (vgl. Hitzig Commentar zum Jesaja S. 351.), und außerdem findet bei Moab derselbe Fall Statt; denn wie Jerusalem, als der Ort, wo das heilige Feuer brannte, Ariel genannt wurde, so heißt gerade Land und Hauptstadt des moabitischen Gottes gleichfalls Ariel. Dieß war den alexandrinischen Uebersetzern des Jesaja besser bekannt, als daß auch Jerusalem den Namen Ariel führte. Sie übersetzen daher Jes. 29, 1: *Οὐαὶ Ἀριὴλ, ἣν ἐπολέμησε Δαυίδ. συνάγετε γεννήματα ἐνιαυτὸν ἐπὶ ἐνιαυτὸν, φάγεσθε, φάφεσθε γὰρ σὺν Μωάβ.* Diese letztern Worte sind Glosse, die sich im Hebräischen nicht findet, und wodurch der Uebersetzer den übrigens falschen Sinn hineinlegt, Jerusalem verdiene wegen seiner Festgelage mit dem Namen des heidnischen Moab benannt zu werden. Außerdem nennt noch Theodoretus (zu Jesaja 15, 1. und 29, 1.) Ar oder Areopolis unter diesem Namen Ariel und nach Epiphanius (adv. Haer. I. p. 40.) hieß die Umgegend *Ἀριηλῖτις*. Der Name läßt sich aber schon in sehr früher Zeit bei den Moabitern nachweisen. Schon in dem Bruchstücke eines alten Liedes aus Davids Zeit heißt es von einem israelitischen Helden: „er war es, der da erschlug die die beiden Ariel von Moab, er, welcher niederstieg und erschlug den Löwen in der Grube am Tage des Schnees“ II. Sam. 23, 20. II. Chr. 11, 22., wo man fast geneigt sein möchte, eine Nebenbeziehung auf das ähnliche Loos des Ar-chal, wie Herakles bei den Phöniziern hieß, anzunehmen, denn auch dieser ward am Tage des Schnees oder im Wintersolstitium erschlagen.*)

*) Die Meinung des Hieronymus zu Jes. 15., Areopolis sei ein Compo-

Von diesem Namen kommen überall, von Assyrien bis nach Kleinasien, von Chaldäa bis an die Küsten des Mittelmeeres bedeutende Spuren vor, so daß es kaum bezweifelt werden kann, wir haben hier einen der ältesten und weitverbreitesten Namen des Feuergottes. Schon diese Uebereinstimmung zwischen dem Ariel der Moabiter und dem Namen des Pyreion zu Jerusalem können wir unmöglich für zufällig halten. Eine Uebertragung in späterer Zeit ist namentlich bei den Israeliten kaum gedenkbar, und eine unabhängige Uebereinstimmung ebenso wenig, da sowohl das ארי als אל ungewöhnliche Formen sind, die als Compositum schon in sehr alten Eigennamen vorkommen (vgl. Gen. 46, 16. Ezra. 8, 16. und die häufigen Namen Uriel, Urijah), in denen sie doch gewiß dasselbe bedeuten, nämlich das Gottesfeuer im Pyreion. Anderwärts kömmt der Name, mit mehr oder weniger Gewißheit auf die assyrisch-semitische Feuergottheit sich beziehend, öfters vor. Zuerst machen wir hier vorläufig auf eine weiter unten zu begründende Etymologie des phönizischen Namens des Ar-chal, Er-col oder Her-cul-es, nämlich ארכל, אריכל, d. i. Ar, Er obsiegt, aufmerksam, womit wir den Namen Ἥρ eines armenischen Gottes, des sich selbst verbrennenden Herkules-Zoroaster vergleichen. Von diesem Er sagt die Mythe, daß er, auf den Scheiterhaufen gelegt, nach zwölf Tagen wieder auferstanden sei, was man auf den Durchgang durch die zwölf Zeichen des Thierkreises bezog, wo offenbar ein Zusammenhang Statt findet mit dem tyrischen Feste der Auferweckung des Herakles im Wintersoistitium (vgl. w. u. und über Ἥρ Clem. Alexand. Strom. p. 710. Potter.). Bei den Arabern finden wir ferner einen mythischen König Ἀριαῖος, welcher in Gemeinschaft mit Ninus Babel eroberte (Ctesias bei Diodor II. 1); bei den Assyrern als Vorgänger des Ninus, also gewiß eine Gottheit, einen Ar-belus Berosus p. 61, welcher bei Glycas. p. 244. Bonn. Ar-bylas

---

situm von עיר und πόλις (also = urbipolis!) widerlegt sich dem Obigen zufolge von selbst. Sie würde voraussetzen, daß die Namen Ariel, Arielitis, und der Cult der Πυρόεις aus der Stelle Jes. 29, 1. entlehnt sei!

heißt, mit dem man den Zidonierfürsten Arybas bei Homer vergleichen kann, der doch wohl nur anderer Name des Baal, ארי בעל, oder des phönizischen Herakles ist. Unter den assyrischen Königen, die meist nach Gottheiten genannt sind, finden sich dann noch ein Areios, Ar-alios, (אר עליון) Ar-mamithres, Ara-belus. (vgl. die Zusammenstellung bei Beck Weltgeschichte. B. I. Th. I. S. 194.)

Auch der andere Name des Moabitergottes Camos (von כמש vgl. כבש, כבס, בסס zertreten, verwüsten), welcher sich auf seinen Charakter als das zerstörende Feuerelement bezieht, kömmt nicht blos bei diesem Volksstamme vor, sondern wir finden ihn bei Berosus als den zweiten babylonischen König Comos-Belus, bei Syncellus p. 169. als Chomasbelus wieder.

Der Edomitergott wird im A. T. nicht erwähnt; Herodot aber nennt III. 8. den Dionysos der Araber, welche im Süden Palästinas, an der Grenze Aegyptens wohnten, Ὀροτάλ (Var. Οὐροτάλ, Ὀρατάλ, Ὀροτύλατ.). Vermuthlich meint er die Edomiter, denn außer ihm nennt er als andere Gottheit Urania, der Araber Alilat; dieser wurde aber als Lucifer nach Hieronymus von den Edomitern verehrt (s. w. u). Der Name führt wieder auf dieselbe Etymologie wie Ar-iel, von dem Orot-al, Orat-al, Urot-al nur andere Form אור אל, אורת אל, Feuer Gottes, ist, eigentlich ignis Dei, vielleicht mit Beziehung auf die vielfachen Erscheinungen des Gottes im heiligen Elemente als Licht, Feuer, Flammen, u. s. w.

Wir kommen also hier zum zweiten Mal darauf zurück, daß der semitische Feuergott derjenige war, den die Griechen Dionysos nennen. In jüngerer Zeit lernen wir ihn als Dusares kennen, dessen Cult sich über einen großen Theil des römischen Reichs verbreitet hatte (vgl. Zoega de Obeliscis p. 207. Eckhel Doctr. num. vet. T. III. p. 178.), in der Hauptstadt der Edomiter Sela verehrt unter dem Symbole einer viereckten Säule, stehend auf einer goldnen Basis, sechs Fuß hoch und zwei breit (vgl. Maximus Tyrius dissert. VIII. Sect. 8. p. 87. Suidas Θευσάρης Clemens Alexandr. Protrept. c. IV. §. 46. p. 40. Arnobius adv. Gent. lib. VI. p. 246.). Sie war Idol und Opferstein zugleich; alljährlich wurde nach Por-

phyrius (de abstin. lib. II. p. 203.) ein Knabe von den Arabern des Stammes Duma auf einer solchen Opfersäule abgeschlachtet, mit dem Blute wahrscheinlich das Idol begossen, was sonst arabische Schriftsteller von solchen Säulen melden (vgl. Pococke Specimen his. Arab. p. 102. 107.), wie auch das Symbol des Skythengottes Mars, die Harpe oder der Akinakes, mit dem Blute der geschlachteten Feinde getränkt wurde. Dieser Dusares ist der mythische Lycurgus, ein Mars-Bachus, der die Wanderer von den Dreiwegen raubt, sie opfert, ihr Fleisch schmauset, Hände und Füße in seinen Hallen aufhängt, und die Köpfe an den Thoren aufpfählt (Nonnus Dionys. XX. 154 ff. vgl. Zoega Abhandlungen von Welcker S. 4.), von den Griechen *Ζεὺς ξένιος* genannt (Nonnus l. c. v. 176.), in dem Sinne, wie der kinderfressende Malika in Amathus Jupiter hospitalis genannt wurde. Ohne Zweifel ist er es, den die arabischen Schriftsteller سعير Sair d. i. das Feuer, die Flamme, nennen, bei dessen Säulen und dem mit ihm gemeinschaftlich verehrten Aud, عوض d. i. Chronos, der grause Schwur geleistet wurde, den der arabische Lexikograph Dschauhari mit dem Verse eines alten Dichters erwähnt: „Ich schwur beim blutbegossenen Aud und bei den Säulen des Sair.“ (Pococke l. c. p. 101. sq.) Dhu-sair bedeutet Herr des Feuers ذو يعسر, *ἄναξ πυρός* (wie Nonnus Dionys. XL. 369. den, mit dem arabischen Kronos von ihm verglichenen tyrischen Herakles nennt), oder Sar-ezer, Fürst des Feuers, Baal-Chomaeus, Herr des Feuers, jener der assyrische, dieser der babylonische Feuergott.

Noch unter einem andern Namen ist dieser Urot-al, Dhusair bekannt; er hieß Thyandrites. Marinus nennt ihn im Leben des Proclus neben dem Marna von Gaza und dem Löwenträger Aesculap von Askalon, einen von den Arabern sehr verehrten Gott (cap. 19. *Θυανδρίτης Ἀραβίοις πολυτιμητὸς θεός.*). Isidor wurde mit ihm in Bozra, auf dessen Münzen er aber Dusares heißt (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III p. 502.), vertraut, einem Gott von einem männlichen Wesen, einem Weiberfeind, der den Seelen die Liebe zum weiberlosen Leben einhaucht. (*ἔγνω δὲ ἐνταῦθα τὸν Θεαν-*

δρίτην, l. Θυανδρίτην, ἀῤῥενωτὸν ὄντα θεόν, καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς. Damasc. vita Isidori, bei Photius Bibl. p. 347.) Nach dem Namen ist er wieder der Feuerherr, ذو ال; die erste Sylbe Dhu ist wie in Dhu-sair ganz dem phönizischen Baal entsprechend und so, Dhu (Herr) statt Baal, hießen bei den alten Arabern die Stammgottheiten (Pococke l. c. p. 104); nach dem zweiten Theile des Wortes aber gehört er in die Reihe der phönizischen und assyrischen Feuerkönige: Malc-ander, Adar-Malech, Adramon, Adrastus, Anandratus u. a.

Wir wenden uns zunächst zur eigentlichen Heimath des asiatischen Feuerdienstes nach Assyrien und Chaldäa, wohin alle bisherigen Spuren uns geführt haben. Was man auch von der alten Sage halten möge, daß Abrahams Vater Tharah, welcher zuerst sich dem Götzendienste zuwandte (vgl. Jos. 24.), in Ur-Caschdim Feueranbeter gewesen sei (Hieronym. quaest. in Gen. cap. 11. Targum. Jonathan ad Gen. 11, 29. Jarchi Commentar z. d. St.): Chaldäa wird nicht blos nach allem oben Gesagten als Heimath des palästinensischen Feuerdienstes, sondern auch des persischen und babylonischen durch die Zeugnisse alter Schriftsteller angewiesen. Aus der Geheimlehre der Chaldäer hatte der baktrianische Zoroaster geschöpft (Ammian. Marcellin. XXII. 8.). Diesen Gebrauch, sagt Agathias (II. 25. p. 119.) von der Feuerverehrung im zoroastrischen Parsismus, haben nach meiner Meinung die Perser von den Chaldäern entlehnt. In Assyrien hatte zuerst Nimrod oder Ninus die Feueranbetung gelehrt (Apollodori fragm. p. 409. Heyne. vgl. Athenaeus lib. XII. p. 519.); nach anderer Mythe hatten die Assyrer zuerst den Baal-Thureus oder Mars, den Nachfolger des Ninus, als Gott verehrt, und ihm zu Ehren eine Feuersäule errichtet, oder, wie andere erzählen, sei das von den Assyrern verehrte heilige Feuer vom Orion oder Nimrod herabgefallen (s. w. u.). Wir haben schon oben nachgewiesen, daß die Assyrer und Chaldäer ihren Armeen das heilige Feuer, von dem Magier begleitet, vorantragen ließen. Die Assyrer verbrannten die Götzenbilder aller andern Völker im Feuer; wahrscheinlich im heiligen Feuer, wenn man anders die Erzählung des Ruffinus (hist. eccles. II. 26. vgl. Suidas Κάνωπος) ver-

gleichen darf, daß die Chaldäer, welche das Feuer als ihren Gott überall umhergetragen, die Götzenbilder aller andern Völker im Feuer verbrannt haben, bis der ägyptische Kanopus an ihm seine Obmacht bewies. Auf die Sitte, den heiligen Heerd den Armeen vorzutragen, bezieht sich auch Ammian a. a. O.: **Ferruntque etiam, si justum est credi, ignem coelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt.** Wasser und Feuer hatten nach Berosus die Babylonier zuerst verehrt, später Bilder in menschlicher Gestalt (bei **Clemens Alexandr. protrept. p. 57.**), wodurch er deutlich eine Periode assyrisch-persischer Gottesverehrung bezeichnet, in der nur beide Elemente verehrt und die Götter nicht in Menschengestalt sondern unter der Thiermaske bildlich dargestellt wurden. Wie alt der Feuerdienst bei den Babyloniern war, erhellt auch aus der von Josephus aufbewahrten Sage bei Hestiaeus, wahrscheinlich dem ältern, daß die Priester oder Chaldäer, welche von der Fluth übrig geblieben waren, die Heiligthümer des Zeus Enyalios oder Mars nach Sennaar gebracht hätten (**Antiq. lib. I. cap. 4. §. 3.**). Das Feuer unter seinen verschiedenen Erscheinungen hieß als Gott personifizirt bei den Chaldäern und Assyrern Adar oder Azar, ein Name, der sich mit dem assyrischen Licht und Feuerdienst noch bei den Neupersern erhalten hat, welche den Feuergott Mars und zugleich auch das heilige Feuer in den Pyreen ردا ردا, Adar, Azar, auch اتش بهرم, Atesch Behram, اتش ادارن, Atesch Adaran, und danach die den sieben Planeten heiligen Pyreen benennen, nämlich Kaiwan-Azer des Saturn, Hoor-Azer des Jupiter, Behram-Azer des Mars, Honnuz- oder Hormuz-Azer der Sonne, Vahid-Azer der Venus, Tir-Azer des Merkur, Mah-Azer des Mondes (**Hyde de relig. vet. Persarum capp. I. II. XXIX.** Görres Mythengeschichte S. 289 f.). In der jüngern orientalischen Mythe ist dieser Azar noch ganz der alte Mars: er hat mit der Göttin des Königs Nimrod in Ur-Caschdim, der Adna, wahrscheinlich der babylonischen Here Ada (**Hesych.**), der mythischen Ari-adne Buhlschaft getrieben, wie der homerische Ares mit der Aphrodite (**Herbelot. bibl. orient. p. 13.**). Dieß ist nun

der Gottesname, der so häufig bei Composition der assyrischen und chaldäischen Königsnamen mit andern Namen der Götter verbunden wird. Es kommen im A. T. verschiedene Formen davon vor, die sich aber aus der Unregelmäßigkeit, mit der die Hebräer die, ihnen der Bedeutung nach unbekannten assyrisch-persischen Wörter schreiben, erklärt, zuerst Adar אדר. Adar-Melech oder Adrammelech אַדְרַמֶּלֶךְ hieß Sanheribs Sohn (Jes. 37, 38. II. Kön. 19, 37.); aber auch der Götze, dem die Sepharviter ihre Kinder durch Feuer opferten (II. Kön. 17, 31.). Adar ist zugleich Monatsname, nämlich des ersten dem Mars geweihten oder Martius, weswegen schon Hyde mit Recht den Adar für Mars hält; denn der römische Mars-Herakles der Salier wird schon von den Alten für den chaldäischen erklärt (s. d. Stellen oben Cap. V.), und sein Cult so wie die Verehrung des heiligen Feuers der Vesta, in dem schon Procopius (de bello Pers. l. II. c. 24.) das Feuer in den persischen Pyreen wieder erkannt hat, ist unstreitig zunächst von Kleinasien herzuleiten, wo wir in Lydien, Carien, Cilicien, Cappadocien beide assyrisch-persischen Götter, den Mars-Herakles als Feuergott und die Artemis Persica mit ihren jungfräulichen Priesterinnen, wieder finden (s. w. u.). Eine andere Form ist Azar אצר, erweicht in אסר, Asar, Esar, sehr gewöhnlich in den Personennamen, welche unstreitig zugleich auch zum Theile Gottesnamen sind, und dann eine Conjunction des Azar mit Nabo oder Mercur, Chijun oder Bel, oder mit dem planetarischen Mars oder Nergal anzeigen. So finden sich: Nebu-cadn-ezar, Nabo-n-azar, Nabo-pal-assar, Bel-sch-azar, Chin-zerus, Nergal-sar-Azar, oder andere wie: Asar-haddon, Asar-idin, Salman-assar, Tiglat-pil-asar. Hiernach kann schon erwartet werden, daß auch die weibliche Feuergöttin, ignis feminea, Azara, אצרה, genannt wurde, wie denn wirklich Strabo Ἄζαρα das Heiligthum der persischen Artemis nennt (lib. XVI. cap. 1. p. 346.), welches dem Pyreion derselben als Mondgöttin Azar-mah entspräche. Wahrscheinlich hieß der Feuergott selbst auch Sar-azar oder vollständig Nergal-Sar-Azar. Es kommen nämlich vier Fälle vor, wo beide Wörter Nergal der assyrisch-chaldäische Mars und Sar-azar, שר אצר, Feuerfürst, verbunden werden. Bei Jeremia 39, 3. heißen so zwei babylo-

nische Große, von denen der eine Oberster der Magier war, und seinen Namen also wohl von dem Gotte, dessen erster Priester er war, hatte; außerdem wird Sohn und Nachfolger Sanheribs im A. T. Sar-azar, bei Abydenus Nergilus genannt, der also, wie Hitzig schließt (Begriff der Kritik S. 195.), mit dem vollständigen Namen Nergal-Sar-Azar hieß, den ebenfals einer der letzten babylonischen Könige führte, der bei Berosus Neriglasar, im Canon Ptolemaei Nerikasolassar geschrieben ist.

Dieser assyrisch-chaldäische Feuergott ist es, dem wir in Palästina als Moloch wieder begegnen, bei den Edomitern in Bozra als Thyandrites, bei den assyrischen Kolonisten, die Asarhaddon aus Sepharvaim nach Palästina verpflanzt hatte, als Adrammelech, dem man die Kinder durch die Verbrennung im Feuer heiligte, und dieser ist es ohne Zweifel wieder, den mit Umsetzung der Worte Melech-Adar st. Adar-Melech, und mit gewöhnlicher Einschiebung eines ν Plutarch Malcander nennt (de Iside 13.). Alles trifft auf ihn als den Saturn-Moloch zu. Er war nach Plutarch alter König von Byblus, welches nach andern Angaben vom phönizischen Könige Saturn erbaut war, dem er dann weiter als Vater des Linus oder des Eingebornen, als Gatte der Astarte, Nemanun, Saosis oder Athenais entspricht, die sonst als Melechet mit ihm, als Moloch, in Conjunction tritt (s. w. u.), und zu beiden paßt es endlich, daß ihr Kind durch Feuer geläutert, die Unsterblichkeit empfangen soll. Auch in Lydien und Kleinasien finden sich vielfache Spuren von der Verehrung des assyrischen Adar, wie sich nach der Verwandtschaft des lydischen Cultes gerade unter dieser Beziehung mit dem assyrischen wohl erwarten läßt. Wir erinnern einstweilen nur an den Adramytos, אדר מות, Todesfeuer, der zuerst die Weiber beschnitten haben soll (Xanthus bei Athenaeus lib. XII. p. 515.); an die Säule zu Amandra, חמן אדר, Säule des Adra, welche der assyrische Perseus dort aufpflanzte und danach den Ort, griechisch Iconion, benannte; an die gewöhnlich nach Gottheiten benannten Flüsse Adramon, Maiander (מי אדר, σιδήριον ὕδωρ, wie ihn Damascius vit. Isidor. Phot. p. 343. nennt), Scamander; ferner an den lydischen Adrastus, der sonst als Mörder des Atys und seines frommen Bruders Agathon dem phönizischen Mars

gleich steht, oder auch an den, sonst neben Omanus im östlichen Kleinasien bei den Pyreen verehrten Anandratus.

Ehe wir einen vergleichenden Rückblick auf diese Reihe von Feuerwesen werfen, müssen wir noch die Untersuchung über einen andern nicht weniger verbreiteten Namen anreihen. Es ist der Hhamman, Baal-Hhamman, aus dem A. T. schon von den ihm geweihten Säulen und neuerdings noch näher durch punische Inschriften berühmt, von den Griechen Apollo Chomaeus in Babylonien, und im assyrisch-persischen Feuerdienste Omanus genannt. Den bedeutendsten Aufschluß über ihn geben die, von Gesenius entzifferten punischen Inschriften. Die wichtigsten sind die fünf ersten carthaginensischen, in denen Baal-Hhamman, בעל חמן, neben der carthagischen Coelestis genannt und zwar ihr als dem *δαίμων Καρχηδονίων* nachgesetzt wird; dann die erste numidische, welche errichtet ist לאדן לבעל חמן, dem Herrn Baal-Hhamman, und die Melitensis III. (vgl. **Gesenius Mon. p. 170.**, welcher den Namen auch in der zweiten, dritten und vierten findet, wo er בעל כמן geschrieben sein soll; allein hier lesen wir בעל כון, Baal-Chon oder Chewan, und werden die dazu nöthigenden Gründe unten vorlegen.). Wir fragen: wer war dieser Baal-Hhamman, wobei wir uns nicht durch die Ansicht von Gesenius, dem wir lieber als Paläographen, denn als Mythologen folgen, irre machen lassen. Er möchte nach seiner Lieblingsmeinung von einer Herkunft der semitischen Gottheiten aus Aegypten den Jupiter Amun verstehn und sogar danach im Bibeltext, der doch zwischen dem ägyptischen אמון und חמן unterscheidet, statt חַמָּן lieber חַמּוֹן vokalisiren **p. 172.** Hhamman ist aber ebenso wenig Aegyptier, als die neben ihm genannte karthagische Coelestis, sondern eben so gewiß, wie diese für die *πολιοῦχος* der Phönizier (**Lydus de mens. IV. 44. p. 80.**), ist Baal-Hhamman für den Stadtkönig Baal oder Herakles von Tyrus zu halten. Dafür sprechen namentlich folgende Gründe. Erstens kann ein neben der Astarte oder Coelestis als zweiter *πολιοῦχος* genannter, und so als „unser Herr Baal, der Baal-Hhaman" (**Carth. I. II. III. V.**) bezeichneter Gott von Carthago, nur Herakles sein, der hier, wie in der Mutterstadt Tyrus, in dieser Weise als Melkarth verehrt (vgl. Justin. 18, 4.)

und in Tyrus neben der Astarte (Menander bei Josephus contra Apion. I. 18.), wie dort in Karthago neben ihr als *δαίμων Καρχηδονίων* in zweiter Ordnung auch im Tractate des Hannibal mit Philippus wieder genannt wird (Polybius VII. 9. 2.). Zweitens hieß, wie schon daraus gefolgert werden kann, Herakles auch in der Mutterstadt Tyrus Hhamman. Wir bemerken vorläufig, was keinem unserer Leser unbekannt sein kann, daß die Säulen im israelitischen Baalsculte חַמָּנִים, Hhammanim, heißen, erinnern dann an die berühmten zwei Säulen im Tempel des tyrischen Herakles, von denen nun Philos Sanchoniathon folgendes berichtet. Usov, der Bruder des Hypsuranius, ein wilder Jäger, der sich in zottigen Thierpelzen kleidete, hat in dem von Hypsuranius erbauten Tyrus zwei Säulen errichtet, die eine dem Feuer, die andere dem Geiste (der Luft oder dem Aether, *πνεῦμα*) und sie angebetet. Als die beiden Brüder gestorben waren, weihten ihre Nachkommen ihnen Stäbe, die beiden Säulen aber beteten sie an und feierten ihnen, den Brüdern zu Ehren, alljährlich Feste (*τὰς στήλας προς-κυνεῖν, καὶ τοῖτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ' ἔτος* p. 18.). Wir würden zu weit von unserm Gegenstande abschweifen, wenn wir schon hier vollständig beweisen wollten, daß dieses einander sich bekämpfende Brüderpaar mythische Personifikationen der beiden verschiedenen Seiten in dem Begriffe des tyrischen Baal seien; und bemerken einstweilen nur dies. Deutlich ist, wie dort in der assyrischen Mythe Baal-Thureus, der vergötterte Mensch, welcher die Säulen setzt, der in ihnen verehrte Gott selbst, oder vielmehr ist die eine, die Feuersäule, ein Symbol des Usov, des Feuergottes Mars, die andere, dem *πνεῦμα* errichtete, aber Symbol des Hypsuranius, was der euhemeristische Philo dadurch andeutet, daß er nach seiner Weise sagt, die beiden Säulen seien erst nach dem Tode der beiden Brüder vergöttert, und ihnen (den Säulengöttern) habe man alljährliche Feste gefeiert. Noch bestimmter erklärt sich Philo darüber an einer zweiten Stelle. Die Phönizier verehrten diejenigen Menschen als die größten Götter, sagt er in dem prooemium zum Sanchoniathon p. 8., welche Wohlthäter des Menschengeschlechtes gewesen waren; ihnen errichteten sie Tempel, weihten ihnen Säulen

und Stäbe, welche nach ihren Namen benannt waren, und diese (die Säulen und Stäbe) hoch verehrend, feierten sie ihnen zu Ehren die größten Feste (*καὶ ναοὺς μετασκευασάμενοι στήλας δὲ καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς*, sc. *ῥάβδοις καὶ στήλαις, τὰς μεγίστας*.). Was also dort von Usov und Hypsuranios als den beiden, in den zwei tyrischen Säulen vergötterten Menschen gesagt wird, daß ihnen zu Ehren alljährlich die größten Feste gefeiert worden seien, ist hier den Säulen beigelegt, die nach dem Namen also des Usov und Hypsuranius benannt waren. Die Säule, welche dem Usov, dem Feuergott heilig war, hieß also, werden die Leser schon von selbst schließen, חַמָּן. Dieß läßt sich auch durch ein ausdrückliches Zeugniß nachweisen. חַמָּל hieß die Smaragdsäule im Tempel des Herakles, die auch Herodot erwähnt. Theophrast redet in seiner Schrift de lapidibus von einer Art Tempelsäulen von Smaragd, ähnlich dem vier Fuß hohen Obelisk im Tempel des babylonischen Belus: *Τῶν δὲ [Ἀμμ] ἄνων* (so ist die corrumpirte Stelle zu emendiren) *καλουμένων ὑπὸ πολλῶν, ἡ ἐν Τύρῳ μεγίστη. στήλη γάρ ἐστιν εὐμεγέθης ἐν τῷ τοῦ Ἡρακλέους ἱερῷ· εἰ δὲ μὴ ἄρα ψευδὴς σμάραγδος* p. 394. ed. Heynse. Auch Plinius H. N. XXVII. 19. redet mit Citation des Theophrast von dieser Smaragdsäule, ohne aber ihren Namen zu nennen. Wie hieß aber, um schon vorläufig diese Frage aufzuwerfen, die zweite nach dem Namen des Hypsuranius benannte Säule, welche nach Herodot und nach den oben Kap. VII. aus Eupolemus, Dio und Menander citirten Stellen von Gold war? Sie war kein Obelisk, wie die von Smaragd, nach Theophrast und Plinius; denn sie heißt an den drei bezeichneten Stellen *κίων*, und da sie ohnehin nach dem Hypsuranius oder *θεὸς ὕψιστος*, בעל רם oder אל עליון dem Saturnus, heilig war, so haben wir eine mit Kapital versehene Säule zu verstehen, welche, wie wir gezeigt haben, כיון, Chijun, Chon, und in der Verbalform יכין Jachin genannt wurde und Symbol des Saturnus war. Man kann aber vielleicht noch besser einen andern Namen des Saturnus, nämlich des Amun-Bal-Iton auf die zweite Säule anwenden; denn jene mit Schrift versehenen Sa-

turnus- oder Heraklessäulen (s. o. Cap. III. und VIII.) hießen Ammunim, אמונים, von אמון, der Stützende, im A. T. אמנה, die Säule, und auf diesen war nach Philo der Inhalt der Taautschriften verzeichnet (*ὁ δὲ συμβαλὼν τοῖς ἀπὸ* (l. *ἐπὶ*) *τῶν ἀδύτων εὑρεθεῖσιν ἀποκρύφοις Ἀμμουνέων γράμμασι συγκειμένοις, ἃ δὴ οὐκ ἦν πᾶσι γνώριμα*, p. 6.). Man bemerke hier zugleich den Unterschied der *Ἀμμάνων* des Theophrast und dieser *Ἀμμουνέων* in der Vokalisation, wodurch sich die Richtigkeit der angefochtenen masoretischen Punctation חַמָּנִים bewährt. — Soviel wird schon einstweilen vollkommen genügen, um חַמָּן als Name des tyrischen Herakles, als Mars-Usov, nachgewiesen zu haben; wir werden den Beweis in der weitern Erörterung über ihn vervollständigen und fragen hier nur noch, was etymologisch der Name bedeute? חַמָּן ist adjectiv von חַמָּה. Dies bedeutet, sagt man (vgl. **Gesenius** l. c. und im Wörterbuch. **Hitzig** Commentar zum Jesaia. S. 204.), **die Sonne**, Hiob. 30, 28., Jes. 24, 30. 30, 26., Cant. 6, 10., חַמָּן also **solaris**, בַּעַל חַמָּן **Belus solaris**. Dies ist richtig und auch falsch. חַמָּה heißt nur in poetischer Redeweise die Sonne und auch diese nicht schlechthin, sondern bedeutet zunächst fervor, dann auch fervor solis (vgl. Ps. 19, 7.), von חמם fervescere, davon die andere dem חַמָּה gleichstehende Substantivform חֹם **die Hitze**, z. B. חֹם הַשֶּׁמֶשׁ **die Hitze der Sonne** (Neh. 7, 3. I. Sam. 11, 9.) und חֹם הַיּוֹם **die Hitze des Tages** (I. Sam. 11, 11. II. Sam. 4, 5.), beides gewöhnliche Bezeichnung der **Mittagszeit**, wo die Sonne am heißesten scheint; alleinstehend bedeutet חֹם die **heiße Jahrzeit, den Sommer** (Gen. 8, 22.). Demnach ist בַּעַל חַמָּן nicht sowohl **Belus solaris**, sondern **Belus fervidus**, und in soweit Belus Sonnengott ist, **sol fervidus**, insbesondere aestivus, meridianus, und darin von Adonis unterschieden, der als **Frühlingssonne** von diesem wilden Jäger Usov-Hhamman, als Morgensonne von Emathion חמת, dem **heißen** Aethiopier, getödtet wird, und von Saturnus-Sol, Amun-Baliton, der sonst die Wintersonne und wenigstens in Libyen auch **Sol-occidens (Macrobius Saturn. I. 21.)** war.

Götternamen, die in dem Mutterlande der Phönizier und

zugleich in ihren Colonien in Afrika vorkommen, sind meistens im ganzen Vorderasien bei den Semiten gewöhnlich, und sie fehlen dann auch nicht in dem, von allen Seiten her besetzten Pantheon der Aegyptier. Um so eher können wir den erstern Fall hier erwarten, da nach allen bisherigen Erörterungen über diese Feuergötter sie von Assyrien und Chaldäa her nach den westlichen Gegenden gelangt sind. Sanchoniathon nennt in der vom alten Kronos erzeugten babylonischen Trias einen Apollo (p. 32.), der aber sonst Apollo Chomaeus genannt wird. Ammian gedenkt der von den Chaldäern aufbewahrten goldenen Lade in seinem Heiligthume zu Seleucia bei Babel, aus der die Pest hervorbrach, als römische Soldaten unter Marcus Antoninus, der die Stadt verbrannte und die Bildsäule dieses chaldäischen Apollo nach Rom brachte, den Tempel plünderten und die heilige Lade öffneten (Ammian. Marcel. XXIII. 7. vgl. Julius Capitolinus vita Veri. c. 8. Dio Cassius XXXI. 17. 2.). Dies ist der Zeus Enyalius, dessen Heiligthümer die Chaldäer gleich nach der Fluth nach Sennaar brachten (Hestiaeus bei Josephus Antiq. I. 5. 3.); denn Enyalios, wie auch der Ares-Dionysus in Sparta hieß, ist doch gewöhnlicher Beiname des Kriegs- und Feuergottes (vgl. Homer. Il. β, 651. η, 166. u. a. St. est inter propria Martis nomina Macrob. Saturn. I. 19.), und Comaeus Apollo, der mit dem ägyptischen Herakles-Chom wieder gleichnamig ist, wurde auch in Naucratis neben der Vesta, Tanais oder der persischen Feuergöttin verehrt (Athen. l. II. p. 149.). Was in dieser goldenen Lade des Apollo aufbewahrt wurde, werden wir später sehen, und haben hier nur den Namen zu erklären, der nur andere Form von בַּעַל חָמָן, nämlich בַּעַל חֹם, Baal-Chom, ist, und wieder mit dem Namen des babylonischen Mars Belebatos (Hesych.) st. Bel-emat, בעל המת, zusammenfällt, welcher der Form nach zu Chom sich verhält, wie der Stammvater der Aethiopier Χοῦμ in der babylonischen Genealogie beim Polyhistor, sonst Asbolus genannt, (vgl. damit המו אל Chamuel I. Chr. 4, 26.) zu dem Bruder des Memnon Emathion (s. o. Cap. VIII.). Daß wir nun wieder mit diesem Apollo Chomaeus auf dem Gebiete des assyrisch-chaldäischen Feuerdienstes uns befinden, würde schon mit

genügender Wahrscheinlichkeit aus der Verehrung desselben bei den babylonischen Chaldäern zu entnehmen sein. Kein Zweifel bleibt hier übrig, da wir erstens dieselbe Gottheit nicht nur bei den Persern, im östlichen Kleinasien bei den assyrisch-persischen Völkerschaften, sondern auch bei den sprach- und stammverwandten Indoskythen, den sogenannten Saken, wieder antreffen. Strabo giebt darüber die wichtige Nachricht, daß die Saken auf einer künstlich angelegten Höhe ein Heiligthum der assyrisch-persischen Tanais in Zela gegründet und neben ihr auf einem Altare Bilder des Amanus und Anandratus aufgestellt hätten; die beiden letztern nennt er σύμβωμοι und persische Gottheiten (XI. 8. p. 431.), und an einer andern Stelle, wo er von den Pyretheen der Perser und den heiligen Stäben, die sie vor dem heiligen Feuer hatten, redet, fügt er hinzu, dasselbe werde in den Tempeln der Tanais und des Omanus beobachtet; auch in ihren Tempeln befänden sich Pyretheen, heilige Gemächer, in deren Mitte ein Altar sei, auf dem viel Asche und ein ewiges Feuer unterhalten werde, welches die Magier bewachten (XV. 3. p. 326.). Hier also im assyrisch-persischen und skythischen Götterdienste, wo an keine Entlehnung aus Phönizien und noch viel weniger aus Aegypten zu denken ist; wo dieselben Namen Tanais und Omanus, die dem assyrisch-persischen und skythischen Culte so ganz charakteristische Feuerverehrung, namentlich im Dienste einer weiblichen Melechet (ich erinnere hier nur an den Feuerdienst und an die Menschenopfer der skythischen Artemis in Taurus); wo die Feuergottheiten Omanus und Anandratus (od. Anandatus) mit einander verbunden wurden, wie bei den assyrischen Colonisten in Sepharvaim als Adrammelech und Anammelech, „der Gott von Sepharvaim" אל הספרים II. Kön. 17, 24.: haben wir die Heimath auch von diesem Namen der semitischen Feuerwesen zu suchen, und es wird nun sofort wahrscheinlich, daß חַמָּן und חם nur gleichlautenden Wörtern im indo-persischen und germanischen Sprachstamme nachgebildet sind, wo sich denn wirklich auch Oman, das heilige Feuer bei den Persern (Adelung Mithridates Th. I. S. 159.), und in seltener Uebereinstimmung Oma, das heilige Feuer bei den alten Germanen (Grimm deutsche Grammatik B. II. S. 148., dessen deutsche Mythologie

S. 674.) zur Vergleichung anbietet. — Zweitens ergiebt sich noch insbesondere die chaldäisch-assyrische Herkunft des Chomaeus zu Babel aus dem Grunde, daß er identisch ist mit einer chaldäischen Gottheit, die mit anderm Namen Er, Zohar heißt und der mythische Zoroaster, Zohar-astros, ist. Wir haben schon oben diesen Er oder Zoroaster mit dem phönizischen Herakles parallelisirt, weil auch dieser im Monat Peritios, an dem dies natalis Herculis invicti, dem 25. Decemb., von den Todten wieder auferstand und ihm dann in Tyrus das Fest der Auferweckung durch Jolaus (vgl. Menander bei Iosephus Antiq. I. 14. mit Athenaeus lib. IX. p. 392. u. w. u.) gefeiert wurde. Aehnliches erzählt schon Plato von dem Er, den Clemens Alexandrinus von Geburt einen Pamphylier Zoroaster nennt, und den Anfang des von ihm verfaßten heiligen Buches erwähnt: „Dies hat geschrieben Zoroastres, Armenios Sohn *), von Geschlecht ein Pamphylier, der im Kriege starb, im Hades bei den Göttern speisete." Die Mythe sagt, er habe zwölf Tage auf dem Scheiterhaufen gelegen, und sei dann aus dem Hades zurückkehrend wieder auferwacht, was man, wie Clemens hinzufügt, auf die Auferstehung und den Durchgang der Seelen durch die zwölf Zeichen des Thierkreises bezog, und damit die zwölf Arbeiten des Herakles verglich (vgl. Plato de republ. l. X. Clemens Al. Strom. V. 14. §. 104. p. 710. Valerius Maximus I. 8. 1. Macrob. in Somnium Scipionis. I. 2.). Dieser auf dem Scheiterhaufen verbrannte Zoroaster soll nun nach Angabe der Recognitionen des Clemens Cham, und er das von den Persern verehrte heilige Feuer sein. Cham, den die Heiden Zoroaster nennen, der Urheber der Magie und Verfasser mehrer heiligen Schriften, wollte bei den Menschen für einen Gott gehalten sein. Er wußte Lichtfunken den Sternen zu entlocken, was er so lange fortsetzte, bis er endlich durch das vom Orion oder Nimrod

*) τοῦ Ἀρμενίου; dieses ist wohl ein Fehler st. τοῦ Ὀρμάσδεως; denn Zoroaster heißt sonst Sohn des Ormuzd. Plato Alcibiad. I. p. 122. Agathias. II. 24. p. 117. Oder wäre Ἀρειμανίου zu lesen?

herabgefallene Feuer verbrannt wurde. Ihm zu Ehren erbauten die Perser ein Grabmahl (die Pyreen), und bewahrten darin die zu Asche verbrannten Gebeine; die Magier bewachten fortan das vom Orion herabgefallene Feuer, und hatten eine Weissagung: so lange werde das Perserreich bestehen, als sie die Gebeine des Zoroaster und das heilige Feuer aufbewahrten. (Clement. recognit. l. IV. c. 27 — 29. p. 125 sq. Gersd. ebenso Chron. Pasch. Tom. I. p. 67. Malala. p. 18. Bonn.) Hier ist also in seltsamer Weise der biblische Cham, mit einem gleichnamigen Gotte Cham, der auch Zoroaster hieß, verwechselt, und er soll es sein, dessen Gebeine die Perser in der Asche der Pyreen aufbewahrten. Dieser Mythe, die den Zoroaster durch den Stifter des Assyrerreichs umkommen läßt, steht eine andere parallel, wonach er ein bactrianischer König war, der gleichfalls von Ninus, wie die Griechen den Nimrod nennen, getödtet wurde (Justin. I. 1. Arnobius adv. Gent. I. 5. Syncellus p. 315.), während Suidas (Ζοροάστρης) berichtet, der chaldäische Zoroaster sei, vom Blitz getroffen, verbrannt. Noch mehr Aufklärung gewährt uns aber Berosus, dem zufolge Zerovane der Bruder des Japetosthes und Titan, und wie wir gesehen haben, der chaldäische Belitan, mit anderm Namen Zoroaster hieß, welcher ein bactrianischer König und zugleich auch der Göttervater, das Urprincip der Meder gewesen sei. Er soll gleich nach der Fluth regiert und mit seinen beiden Brüdern die Erde getheilt haben, weßwegen Moses Choronensis die drei Brüder Zerovanes, Titan und Japetosthes für Cham, Sem und Japhet hält (Hist. Armen. l. I. c. 5.), was auch dadurch bestätigt wird, daß Zoroaster oder Zerovanes, statt dessen der Polyhistor und die Sibyllinen den Kronos nennen (Euseb. praep. evang. IX. 14. Syncellus p. 81. Oracula Sibyllina V. 48.) ebenso wie Noes Sohn, Cham von seinen beiden Brüdern angefeindet wird, und einen Theil seines Reiches an den Titan, den Sem (nach Gen. 9, 27.) abtreten muß. Wir kommen also hier wieder auf eine Identität des Cham und Zoroaster, und dieses mit dem Chomaeus in der babylonischen Trias, den wir nun bei Berosus in Uebereinstimmung mit der Genesis wohl als einen Collectivnamen für diejenigen Völker auffassen dürfen, bei denen Cham's

oder Molochdienst herrschte, nämlich den Aethiopiern, Aegyptern, afrikanischen Phutäern, den Canaanitern, Arabern, im Reiche des Nimrod und bei den von Aegyptern sich weiter verbreitenden arabisch-canaanitischen Volksstämmen (s. Gen. 10, 7 ff.). Anderer Seits aber ist Cham oder Zoroaster als heiliger Schriftsteller und Erfinder der Astronomie (vgl. Justin. l. c.) wieder dem alten Bel gleich, dem die Babylonier ihre heiligen Bücher beilegten und ihn zum ersten Astronomen machten. Gegen diese Combination eines Gottes Zoroaster mit dem chaldäischen Chomaeus und den chaldäisch-semitischen Feuergöttern, die sich so allseitig bewährt, wird man uns nicht auf den angeblichen Verfasser der Zendschriften verweisen, gegen deren vermeintes Alter ein noch nicht entkräftetes Zeugniß aus dem Alterthume vorliegt (vgl. Agathias lib. II. cap. 24. p. 117. Zoega Abhandlungen von Welcker S. 108.). Man gehe nur die verschiedenen Angaben der Alten über ihn durch, und man wird sich bei einiger Unbefangenheit überzeugen, daß vor dem Richterstuhl der Kritik seine historische Existenz eben so glaubwürdig ist, wie die eines Taaut, Sanchoniathon, Hermes, Bel, Brahman, als Verfasser oder Offenbarer heiliger Schriften. Jetzt ist er Chaldäer, dann ein Bactrianer, Meder oder Perser, oder ein Kleinasiate aus Pamphylien, aus Prokonnesus u. s. w. Vergleicht man dann gar die tüchtigsten und ältesten Gewährmänner, namentlich den Aristoteles, der einen angeblich in Darius Hystaspis Zeit lebenden Zoroaster sicher kennen mußte, der ihn aber mit Eudoros von Cnidus 6000 Jahre vor Plato setzt, und, wie gemeinlich die Alten, ihn für einen alten chaldäischen Zauberer zu halten scheint (vgl. Plin. H. N. XXX. 2.); so leuchtet nur soviel ein, daß man Schriften unter Zoroasters Namen kannte, die man aber nach Beurtheilung der Zeugnisse für chaldäische eher, als für persische halten muß, und es wird nicht wenig wahrscheinlich, daß die Magierlehre, die jedenfals in Assyrien und Babylonien für älter zu halten ist, als in Persien, aus den Büchern des Gottes Zoroaster in den jüngern Parsismus übergegangen ist, wie Agathias ungefähr die Sache ansieht. Wir halten darum an seine Identität mit Cham, und gestützt auf das Zeugniß eines Berosus, das hier alle andern aufwiegt,

mit Bel-Zerovane fest: er war ein Gott oder eine Incarnation desselben, in Chaldäa mit dem Astronomen Bel derselbe oder doch ihm nahe verwandt, ein Sohn des Ormuzd (s. o. Anm.), mag er nun 5000 Jahre lang vor dem trojanischen Krieg gelebt haben, wie Hermippus meinte, der nach Plinius am genauesten über ihn und seine Lehre geschrieben hat, oder 6000 Jahre vor Plato nach Aristoteles. Und als Gott begegnen wir ihm denn auch auf cilicischen Münzen, und zwar als dem Herakles von Tarsus, der wie wir gezeigt haben, der phönizische Beelsamim oder Jupiter Olympius ist (s. o. Cap. I. S. 14.). Die Inschrift dieser tarsischen Münze (bei Gesenius Tab. 36. VII. A.) lautet nach Gesenius Entzifferung p. 279. sqq.: חלך מזרך זך על עבד זהר כי גי d. i. dein reines Gestirn (leuchte) über Abd-Zohar, dem Hohenpriester Ciliciens. Der Hohepriester ist offenbar ein Diener Gottes, dessen Schutze er empfohlen wird, der auf der Kehrseite als Herakles-Beelsamim im Costüm des Jupiter Olympius abgebildet ist, und desselben, dessen Diener er als Abd-Zohar, d. i. Diener des Zohar, heißt. Auch kennen wir als Hohenpriester von Tarsus, der zugleich die höchste Würde besaß, nur den des Herakles (vgl. Athenaeus lib. V. p. 215.). Unter Zohar kann auch nicht die persische ʒ,ʒ,, דהרת, Ζαρῆτις (nach Hesychius) verstanden werden, was anzunehmen die Maskulinform nicht gestattet, wohl aber ist dieser weibliche Gottesname als Beweis in Anspruch zu nehmen, daß man die, ihr gewöhnlich beigesellte männliche דהר nannte, weil durchgehends alle Namen von Göttinnen feminina von den Namen der ihnen entsprechenden männlichen Gottheiten sind. Der להרת oder תבת war aber, und namentlich in Cilicien, dem Herakles zur Seite gestellt; auch paßt es treffend auf den tarsischen Herakles, daß auch er sich wie Zoroaster oder Er auf dem Scheiterhaufen verbrannt hat, und daß gleichfalls die λείψανα des Herakles sowohl in Tyrus wie in Gades, gerade so wie von dem Zohar-aster behauptet wird, aufbewahrt wurden. Dann steht auch darin dieser Zohar den Herakles gleich, daß beiden heilige Schriften beigelegt wurden. Endlich kommen auch sonst noch Spuren von diesem Namen vor. Der Chaldäer Zoroaster (vgl. Agathias l. c. Origenis

Philosoph. p. 38.) heißt auch wohl *Ζάρατας*, *Ζάρατος*, was chaldäische Form des phönizischen יהר, nämlich יהרתא ist. Vielleicht führte auch der tyrische Herakles als Sonnengott den Namen יהר, der Leuchtende, oder יהר אשתר, das Leuchten des Gestirns, wenigstens wird der Gründer von Carthago, die eine Tochter des Herakles war (Cicero de N. D. III. 16.), wohl Zorus, Zaras oder Azorus genannt, wo man nicht eine Herleitung von צור (Tyrus) annehmen darf, weil dieses den Alten unter dieser Schreibweise nicht so bekannt war, und weil צ auch nicht durch z sondern s geschrieben wird.

Fortsetzung.

Nach dieser Zusammenstellung der phönizisch-syrischen und assyrisch-chaldäischen Feuergottheiten bieten sich noch mehre wichtige Vergleichungspunkte dar, die sowohl für den Cult als für die Bedeutung derselben lehrreich sind, und wodurch der überall nachgewiesene Zusammenhang mit dem oberasiatischen Feuer- und Lichtdienste noch deutlicher hervor treten wird.

Erstens. Alle diese Gottheiten wurden im Feuer oder unter dem Symbole einer aufsteigenden Feuerflamme, der Feuersäule, die in der Steinsäule nachgebildet war, verehrt; so der tyrische Usov oder Baal-Hhamman, der chaldäisch-assyrische Baal-Thureus, welche beide zuerst die Feuersäulen errichtet hatten, der arabische Dionysos oder Dusares in Petra oder Sela, beim Stamme Duma, der Sair, bei dem der heidnische Araber sich verschwur, womit man etwa noch den arabisch-phönizischen *στῦλος Διόνυσος* in Theben vergleichen kann. Nur hinsichtlich des israelitischen Moloch könnte dies zweifelhaft werden; wenigstens ist nicht recht klar, ob auch Moloch in älterer Zeit als Hhamman verehrt worden sei. Für den jüngern israelitischen Götzendienst läßt es sich aber mit ziemlicher Gewißheit daraus folgern, daß es der tyrische Baal, also Baal-Hhamman war, dem in der Eigenschaft des Moloch Kinder im Feuer geweiht wurden (vgl. noch w. u.). Erinnerungen an die Her-

kunft dieser Säulen aus dem oberasiatischen Feuerkult sind selbst in Aegypten nicht ganz verwischt. Die ägyptische Sage legt dem Mitres oder Mestres die erste Aufstellung der Säulen zu On oder Heliopolis bei, und auch ein Obelisk am Hafen zu Alexandrien soll von ihm herrühren (Plin. H. N. XXXVI. 14. §. 1. und 4.). Dieser Mitres, der also mythisch ganz dem Usov-Hhamman und Baal-Thureus gleich steht (den man aber nur ja nicht nach Creuzer Symbolik Th. I. S. 241. für den hebräischen Namen Aegyptens מצרים LXX. *Μεστραΐμ*, bei kirchlichen Schriftstellern, nach Anleitung von Gen. 10, 6., der älteste König Aegyptens, halten wolle, was philologisch unmöglich und sonst in jeder Hinsicht unwahrscheinlich wäre), ist doch der assyrisch-persische Mithra, wenn er auch wahrscheinlich erst im persischen Zeitalter zum Erbauer der Sonnensäulen sollte gemacht sein. Phönizisch ist ursprünglich der Cult zu On mit seinen schon von Jeremia erwähnten Säulen gewiß, und es erhellt namentlich daraus, daß nach Manetho der König Amasis, der die phönizischen Hyksos vertrieben hatte, (vgl. Eusebius praep. evang. X. 11. Syncellus p. 116.) die Menschenopfer in Heliopolis abgeschafft und statt der drei alltäglich geopferten Menschen drei Kerzen täglich zu verbrennen eingeführt hatte (Porphyrius de Abstin. l. II. p. 199. sq.). Auch jene Smaragdsäule חַמָּן im tyrischen Heraklesheiligthume, deren Glanz Nachts den Tempel erleuchtete, scheint aus Babylonien oder Assyrien hergeholt zu sein. In Hirams Zeit war sie wohl noch nicht dort aufgestellt, denn Eupolemus, Menander und Dio, welche nur von der Errichtung der einen goldenen Säule sprechen, würden kaum die gleich berühmte zweite verschwiegen haben, wenn ihre Quellen von der Aufstellung auch dieser in dem von Hiram neu erbauten Tempel gemeldet hätten. Erst später wurden diese Smaragdsäulen beliebt. Ein König von Aegypten erhielt eine solche zum Geschenke vom Könige in Babel, und Theophrast und Plinius (a. d. a. St.) bemerken dazu, eine derartige Smaragdsäule finde sich im Tempel des babylonischen Bel, vierzig Fuß hoch, aus vier über einander aufgestellten Smaragden bestehend, die theils vier, theils zwei Fuß breit waren. Sie vergleichen damit den tyrischen Smaragd,

woraus man mit Wahrscheinlichkeit entnehmen mag, daß in der assyrisch-chaldäischen Periode, wo die phönizische und ägyptische Religion sich immer mehr dem Feuer und Lichtdienste des östlichen Asiens annäherte, dieses Symbol des Feuergottes auch in Palästina beliebt geworden und vielleicht der Name חמן zugleich eingeführt war.

Zweitens. Noch merkwürdiger ist die allgemeine Sitte, die noch weniger an eine Unabhängigkeit dieser Feuergötter von einander zweifeln läßt, daß beim Molochsculte in einer goldenen Lade oder Kapelle die Heiligthümer des Gottes aufbewahrt wurden. In einer kleinen goldenen Lade des Chom (arcula aurea bei Julius Capitolinus l. c.) waren die ἄῤῥητα der Chaldäer, arcana Chaldaeorum (nach Ammian. l. c.), aufbewahrt, womit man zunächst vergleichen kann, daß auch das Bild des Mars, der bei den Aegyptiern gleichfalls Chom und Moloch hieß, zu Papremis in einem mit Gold überzogenen Tempelchen von Holz (ἐν νηῷ μικρῷ ξυλίνῳ κατακεχρυσμένῳ) aufbewahrt wurde (Herodot. II. 63.). Dieser Apollo Chomäus ist dann ferner wohl jener karthagische Gott, den die Griechen ebenfalls Apollo nennen, dessen goldenes Bild auf einer goldenen Kapelle stand, welche tausend Talente schwer war (Appian. VIII. 173.). An einen griechischen Apollo ist hier nicht zu denken, wie eben schon die heilige Lade zeigt, sondern er vielmehr mit dem Apollo von Utica zu vergleichen, dessen Tempel von den Phöniziern schon 1178 Jahre vor Pliuius zugleich mit der Stadt erbaut worden war (H. N. XVI. 79.). Auch der Ammonitergott Moloch hatte wenigstens in späterer Zeit ein derartiges Tempelchen. Auf Münzen von Philadelphia oder Rabbat-Ammon ist es abgebildet auf einem von vier Pferden gezogenen Wagen und heißt in der Beischrift Ἡρακλεῖον, oder auf andern Ἡρακ. Ἀπάλα, ein Herakles oder Baal-Apala, welcher vielleicht die Verwechselung mit dem Apollo Chomaeus oder Baal-Chom erklärbar macht. Ferner war auch die Säule des Dhusar in Petra nach Porphyrius (l. c.) auf einer goldenen Basis — wir denken, wie der karthagische Apollo auf einer goldenen Kiste — aufgestellt. Wenn man nun das ganze Verhältniß des Molochdienstes der Israeliten

in Aegypten nach den obigen Bemerkungen würdigt, so ist es nicht im Geringsten unwahrscheinlich, daß die mit Gold überzogene heilige Lade bei den Israeliten gleichfalls eine Uebertragung einer älteren Sitte ist. Dies ist aber um so weniger zweifelhaft, da nach dem Propheten Amos 5, 26. die Israeliten noch in der Wüste die Kapelle des Moloch trugen: „Ihr truget die Hülle eures Melech, und den Chijun (den Träger) eurer Bilder, die ihr euch gemacht.“ (סִכּוּת מַלְכְּכֶם; סִכּוּת eig. Bedeckung, Verhüllung rc. des Heiligen, entsprechend dem σηκὸς, ἐνδότερος τόπος τοῦ ἱεροῦ. Hesych. Statt der Form מֹלֶךְ steht die andere מַלְכְּ, wie immer, wenn ein suffix hinzutritt (vgl. Am. 1, 15. Jer. 49, 1. 3. Zeph. 1, 6.). Einen andern Melech der Israeliten in Aegypten als den kinderfressenden Gott kennen wir nicht, und es ist darum höchst willkührlich, jeden beliebigen zu verstehen, z. B. den Osiris, wie Hengstenberg, Beiträge Th. II. S. 115., will, welcher zum Beweise, daß auch Osiris Melech gewesen auf Plutarch. Is. beruft, und ohne nähere Bezeichnung des Capitels das folgende Citat mit gesperrtem Druck gibt: τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν. So ist die Stelle aus Plutarchs Schrift cap. 51, aber verstümmelt; sie lautet vollständig: Τὸν δ' Ὄσιριν αὖ πάλιν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν, ὧν τὸ μὲν τὴν πρόνοιαν ἐμφαίνει, τὸ δὲ δύναμιν, ὡς Ὅμηρος τὸν ἄρχοντα καὶ βασιλεύοντα πάντων Ζῆνα κάλων κ. λ.). — Man frägt sich: was war in diesen Molochcapellen so geheimnißvoll vor dem Anblicke der profanen Menge verborgen? Nach der Volksmeinung wurden die verbrannten Gebeine des Cham oder Zohar von den Chaldäern und Persern darin aufbewahrt. In Phönizien und wo sonst ein Tempel des tyrischen Melech oder Baal-Hhamman war, gleichfalls: cur sanctum sit, ossa eius ibi sita efficiunt, sagt Mela vom Tempel des Melkarth in Gades III. 6. Diese und das heilige Feuer sind aber wohl die Sacra Herculis, welche die Gaditaner von Tyrus (Justin. XLIV. 5.) und auch die Erbauer von Carthago (l. c. XVIII. 4.) übertragen hatten; denn in Tyrus wurde die Asche mit den verbrannten Gebeinen des Gottes aufbewahrt (Herculis sepulcrum apud Tyrum

demonstratur, ubi igne crematus est. Clem. recognit. X. 24.), und man kann daher wohl mit Grund annehmen, daß sie in einer Kiste auf dem heiligen Schiffe sich befanden, welches nach Art der israelitischen Bundeslade bei gefahrvollen Kriegen die phönizische Flotte begleitete, aber gewöhnlich im Tempel aufgestellt war (Arrian. expedit. Al. II. 24.). Allein mit dieser Sage befinden wir uns doch nur im Gebiete des Volksglaubens, und es läßt sich dagegen mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß die ἄῤῥητα Gebeine von Kindern waren, die man vorher zu magischen Zwecken im heiligen Feuer geweiht hatte. Darauf deutet Porphyrius hin, wenn er a. a. O. erzählt, die Araber hätten alljährlich einen Knaben geopfert und ihn unter der Säule, die zugleich zum Opferstein diente, begraben, also wohl, was Porphyrius verschweigt, in jener goldenen Kiste oder Kapelle, auf welcher die Säule zu stehen pflegte. Wurden die Reste der Kinderopfer in dieser Lade beigesetzt, so erklärt sich von selbst, wie aus dem eng verschlossenen Raume, in dem die grausen secreta Chaldaeorum moderten, wirklich die Pest hervorbrechen konnte, als ein römischer Soldat im Tempel des Baal-Chomäus das Behältniß öffnete. Ammian scheint wirklich darauf hinzudeuten: Milites fanum scrutantes invenere foramen angustum: quo reserato, ut pretiosum aliquid invenirent, ex adyto quodam concluso a Chaldaeorum arcanis labes primordialis exilivit, qua insanabilium vi concepta morborum eiusdem Veri et Marci Antonini temporibus ab ipsis Persarum finibus adusque Rhenum et Gallias cuncta contagiis pollucbat et mortibus. l. c. Die in der römischen Kaiserzeit umherziehenden Chaldäer standen in dem Ruf, daß sie aus dem verhüllten Blute und den zerschnittenen Eingeweiden unschuldiger, reiner Kinder wahrsagten, von dem Fleische Opfermahlzeiten hielten und von dem evocirten Dämon des Kindes über die Zukunft belehrt würden (vgl. Philostratus. Vita Apollon. VIII. 10. 12. 13. 15. Clem. recogn. II. 13. III. 44.): eine Meinung, die gewiß nicht ohne Grund war; denn derartige Gräuel sind als privata sacra und Nachahmungen der Arcana Chaldaeorum im Cult des Bel-Mithra anzusehen, wo selbst von den römischen Imperato-

ren diese Barbarei nachgeahmt wurde. Mitten unter den Gräueln des Molochdienstes ist also eine Kapelle mit modernden Kindergebeinen, die zu magischen Zwecken gebraucht wurden, eben nicht unwahrscheinlich.

Drittens. Eigenthümlich sind dem Molochdienste von alten Zeiten her und charakteristisch vor den ursprünglich semitischen Götterdiensten gewisse theokratische Formen. Diese verrathen sich erstens schon in dem Namen. Moloch oder Melech heißt der König d. h. nicht sowohl der König der übrigen Götter, sondern der Herr und Gebieter seines Volks. „Ihr truget die Hülle eures Melech" sagt der Phrophet Amos 5, 26. schon von den alten Israeliten, und noch später schwören sie „bei Jehova und bei ihrem Melech". Zeph. 1, 5. Unter dem gleichen Gesichtspunkte heißt auch der Baal-Hhamman von Tyrus König der Stadt, Melkarth מלקרת, in Amathus Malica (Hesych.). Malchan, מלכן, unser König, rief der Araber seinen Gott an, als er das tödtliche Geschoß auf den Imperator Julian schleuderte (Lydus de mens. IV. 75. p. 103.), und so nannten auch die Ammoniter ihn Malchan (II. Sam. 12, 31.), die Israeliten aber Malcham, מַלְכָּם, ihren König (Amos. 1, 15. Jer. 49, 1. 3., mit aramaisirender Aussprache מִלְכֹם (I. Kön. 11, 5. 33. 23, 14.). Das Gebiet der Ammoniter wurde darum auch als Eigenthum des Gottes betrachtet wie ebenfalls Moab dem Chamosch oder Ariel angehörte. „Warum, klagt Jeremia 49, 1. über den Verlust des transjordanischen Gebietes der Israeliten, besitzt Malcham Gad," ganz dieselbe Vorstellung wie bei den Israeliten, deren Land Eigenthum Jehovas ist, welches er seinem Volke zum Besitz gegeben hat (Ps. 10, 16. Levit. 14, 34. 25, 2. Num. 13, 3.). In dieser Hinsicht stehen beide Gottheiten nach den Volksbegriffen bei den Israeliten auch ganz gleich: „Nicht wahr, was dir dein Gott Chamosch (bei Eroberung des Landes, Deut. 2, 19.) zum Besitz gegeben hat, (nach Deut. l. c. gab es ihnen Jehova) das besitzest du, und Alles, was Jehova (gleichfalls bei Eroberung des israelitischen Gebiets) uns gegeben hat, das wollen auch wir besitzen." Richt. 11, 24. Ferner werden die Edeln der Ammoniter und Moabiter auch hiernach als Eigenthum des Gottes

die Fürsten des Malcham genannt. Amos. 1, 14. Jerem. 49, 3. vgl. 48, 7. Zweitens. Einer Gottheit, deren Idee das reine, heilige Feuer ist, darf der gewöhnliche Mensch nicht nahen: sie fordert ihre eigene Priesterkaste, der die Bewahrung des heiligen Heerdes anvertraut ist, und welche durch Casteiungen und Selbstreinigungen des Zutritts zur Gottheit und ihrer Offenbarung sich würdig machen muß. Wir finden bei den alten Canaanitern keine eigene Priesterschaft, wohl aber überall da in Palästina, schon nach den Nachrichten der heiligen Schrift, wo der chaldäische Feuergott Moloch verehrt wurde. Der Ammoniter- und Moabitergott hatte eine angesehene und, wie es scheint, bedeutende Priesterschaft, die Jeremia bei Zusammenstellung mit den Fürsten des Malcam und des Camosch zuerst nennt. 48, 7. 49, 3. Seit der tyrische Cult des Baal-Hhamman oder Baal-Moloch in Israel aufgekommen war, begegnen wir zum ersten Mal Götzenpriestern sowohl in Samarien als in Juda (vgl. I. Kön. 18, 19. II. Kön. 11, 18), dort die Schaaren von rasenden Theophoreten, die mit der Priester- und Königstochter Isebel aus Tyrus eingewandert waren, und schließen lassen, wie bedeutend in damaliger Zeit das Priester- und Hierodulenwesen an dem Tempel des tyrischen Gottes gewesen sein muß, wo nicht selten die Hohenpriester sich zum Königsthum emporschwangen (Josephus contra Apion. I. 18. 21.), dem sie, ganz so wie an den kleinasiatischen Heiligthümern des Moloch und der Melechet, dem Range nach zunächst standen (Justin. 18, 4.). Man muß die Einrichtung des Priesterwesens in den hierarchischen Staaten im östlichen Theile von Kleinasien bis nach Assyrien hin vergleichen, um hier den Molochsdienst nach seiner ursprünglichen Gestalt kennen zu lernen, und danach so manche Einrichtungen in Palästina zu beurtheilen. Hier in Gebirgen und Wäldern, entfernt von dem Verkehre mit gebildetern Völkern, erhielt sich bis in die spätere Zeit der aus dem höhern Asien stammende Cult der männlichen und weiblichen Feuergottheiten in einer Weise, wie er in Palästina in den Priesterstaaten der Ammoniter, Moabiter, dann in Tyrus und früher schon unter den Israeliten, unter mannichfachen Modificationen zwar um-

gestaltet, aber nach seinem Ursprunge und Wesen doch derselbe wieder zum Vorschein kömmt. Ein Hohepriester, welcher an Ansehen, Macht und Reichthum dem Könige der Nächste war, und auch wohl zu Zeiten im Jahre das Diadem trug, stand an der Spitze einer zahlreichen und sehr begüterten Priester- und Theophoretenkaste, der in dritter Ordnung an jedem Heiligthume Tausende von männlichen und weiblichen Hierodulen zugesellt waren. Sie hatten eigene Städte, wie die Leviten des A. T., mit bedeutendem Grundbesitze, welcher der Gottheit angehörte und von den Tempelsklaven als Hirten oder Ackerbauern, zunächst für den Oberpriester und seine Familie, bedient wurde. Die männlichen Tempeldiener, welche je nach ihren verschiedenen Verrichtungen wie die weiblichen in verschiedene Klassen zerfielen, waren meistens verschnitten; die weiblichen gaben sich besonders an gewissen Festen den aus nah und fern herbeikommenden Pilgern zu Ehren der Gottheit Preis. Aeltern weihten für diese Tempel ihre Kinder, Könige die Kriegsgefangenen, Herren ihre Sklaven, und selbst die Fürsten und Angesehensten im Volke schickten wohl ihre Töchter zum Tempeldienst, oder um bis zu ihrer Verheirathung der unzüchtigen Göttin ihre Keuschheit zu opfern. Von den Hierodulen wurden noch in Strabos Zeit einige geschlachtet, nachdem sie ein Jahr lang vorher mit kostbaren Speisen gemästet waren (vgl. überhaupt besonders im Strabo das XI. XII. und XIV. B. und die treffliche Abhandlung von Heyne de sacerdoto. Comanensi in den Coment. Societ. Götting. Tom. XVI. p. 117 sqq.). Ein Molochsdienst mit derartigen Einrichtungen, der sich an den Heiligthümern der männlichen und weiblichen assyrisch-persischen Feuergottheit bis ins Innere von Asien verfolgen läßt (vgl. Plutarch. Lucull. cap. 24. II. Maccab. 1, 13. Strabo XVI. 12. 1. p. 346.), muß frühzeitig einen bedeutenden Einfluß bis nach Palästina und selbst bis nach Aegypten ausgeübt haben, wo wir in Tyrus und von daher in Samarien ein Priester- und Theophoretenwesen antreffen, wie es gewiß nicht in Phönizien ursprünglich und nicht bei den alten Canaaniten üblich war, und wo bei denjenigen Stämmen, die in geschichtlicher Verbindung mit Oberasien stehen, noch Trümmer solcher priesterlicher

Institute in frühester Zeit sich wahrnehmen lassen. Von diesem historischen Gesichtspunkte ist es allein befriedigend zu erklären, wenn drittens auch in dem vorderasiatischen Molochsdienste jeder dem Moloch Geweihte ein priesterliches Abzeichen trug, wodurch er wie ein Hierodule als Eigenthum des Gottes bezeichnet war. Die alten Araber trugen die Schur des Dionysos: das Haupthaar war an den Bartecken abgestutzt, so daß eine runde Haarkrone übrig blieb, wie sie nach Herodot III. 8. Dionysos getragen hatte, oder wie ein Scholion zu Levit. 19, 27. bemerkt, als ein Zeichen der Weihung an Saturn, *Κρονικὸν ἀνάθεμα* (vgl. Spencer de legg. hebr. ritual. T. I p. 327. sq.). Die Sitte muß in alter Zeit sehr allgemein und auch bei den Hebräern in Aegypten üblich gewesen sein, denen sie vom Gesetzgeber sammt dem Haarabschneiden und den Selbstverstümmelungen wiederholt untersagt wird (Levit. 19, 27. 21, 5.); und auch die phönizischen Solymer, welche vorzüglich den Saturn verehrten, nennt Choerilus Rundgeschorne, *τροχοκούρεδες*, bei Joseph. c. Ap. I. 22., weswegen man mit Wahrscheinlichkeit vermuthen kann, daß in alter Zeit der Gebrauch beim Molochdienste in Phönizien allgemein, aber eben so wie bei den Hebräern später abgekommen war, denn Jeremia kennt nur noch gestutzte Bartecken in der Wüste. 9, 25. 25, 23. 49, 32. Er scheint mit dem Molochsculte in engem Zusammenhange zu stehen. Das Haarabschneiden war eigentlich eine priesterliche Sitte, wodurch die Weihung an die Gottheit bezeichnet wurde. Den der Mylitta geweihten Kinderchen wurde zuvor das Haar abgeschnitten (Lucian. de Dea Syria §. 6.); auch die Hierodulinnen des Melkarth waren, wie die Priester desselben (Silius. III. 28.), nach einer Andeutung bei Pausanias geschoren (VII. 5. 3.). Dann wurden aber auch die der Melechet geopferten Menschen vorher durch das Abschneiden des Haares als Eigenthum der Göttin bezeichnet; wenigstens deutet es Euripides (Iphigenie auf Taurus v. 624.) an, und auf einem babylonischen Cylinder bietet eine männliche Figur, deren Haar geschoren ist, der Himmelskönigin die stellvertretende Hirschkuh an. Wie nun denjenigen, die als Priester und Hierodulen zum Tempeldienst oder als Opfer zum Tode für die Gottheit geweiht waren, das

Haupthaar ganz abgeschnitten wurde, so widmete man bei eintretender Mannbarkeit einen Theil des Haares (Lucian l. c. §. 60.), wo also dasselbe Verhältniß ist, wie mit der Erfection der Hierodulen und der gemilderten Circumcision, welche gleichfalls in den Jahren der Mannbarkeit vollzogen wurde. Die später immer mehr verschwindende Sitte der Beschneidung des Gliedes erhielt sich bei den alten Arabern, welche im dreizehnten Lebensjahre (vgl. Josephus Antiq. I. 12. 2. mit Gen. 17, 25.), bei den Aegyptern, welche im vierzehnten beschnitten wurden (Ambrosius de Abrahamo. II. 9.). Würdigt man, ohne die Heiligung der Knäblein durch die Beschneidung bei den Hebräern hier zu berücksichtigen, die Sitte nach den Ansichten der Phönizier, so war sie, wie übrigens in ähnlicher Weise bei den Hebräern, ein Symbol der Weihung an Saturn. Er habe, sagt Sanchoniathon (p. 36.), bei Unglücksfällen seinen Sohn geopfert, sich und die Seinigen beschnitten, wodurch er den Zorn der Gottheit abwandte (Exod. 4, 26. vgl. Origenes contra Celsum l. V. p. 263.), eine Nachricht, die zwar der Entlehnung nicht unverdächtig ist (vgl. Gen. 17.), aber uns doch den religiösen Gesichtspunkt der Phönizier bei der Beschneidung zeigt, wodurch der Beschnittene, als dem Saturn geheiligt, Anspruch auf Schutz und Hülfe von ihm erlangte. Da aber die Erfectionen gleichfalls dem Saturn zu Ehren geschahen (s. w. u.), so ist der Zusammenhang unverkennbar, und nur so, wenn man die Beschneidung analog der Haarschur, womit Jeremia sie parallelisirt (9, 25. 26.), als Nachahmung einer priesterlichen Sitte, das Glied der Gottheit zu weihen, um alle geschlechtliche Verunreinigung zu meiden, sich denkt: läßt sich befriedigend erklären, warum auch die Beschneidung noch als ein Symbol der Reinheit galt (vgl. Herod. II. 37.), wodurch man, nach Sanchoniathon, besondern Anspruch auf den Schutz der Gottheit erlangte. Aegyptisch ist daher die Sitte der Beschneidung ursprünglich schwerlich, und sie scheint vielmehr mit dem Molochsdienste zuerst nach Aegypten gelangt zu sein, wo sie sich länger als bei den Phöniziern erhielt, und von wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach erst später sich wieder nach Phönizien verbreitete: eine Vermuthung, die gar nicht unwahrscheinlich ist, und die ihre

Analogie an der in älterer Zeit bei den Israeliten und Phöniziern üblichen, aber später außer Gebrauch kommenden Haarschur hat. — Viertens. Wie aber Alle in einem Volke dem Moloch als Eigenthum angehörten, wo er als Schutzgottheit verehrt wurde, und sie darum sein Volk (Jerem. 49, 1.), er ihr König genannt wird, so war ihm vorzugsweise die Erstgeburt geheiligt, und zwar wieder in zweierlei Weise, entweder als Opfer oder als Priester und Hierodulen. Beide Opferweisen gehörten zusammen, und die letztere war nicht selten eine Milderung der erstern, wie z. B. in der Mythe von der Iphigenie, die statt durch das heilige Feuer geopfert zu werden, zum ewigen Tempeldienst bestimmt wurde (vgl. über solche Hierodulen, die נתינים, die Geschenkten, bei den Hebräern w. u.). Freilich läßt sich diese zweifache Bestimmung der Erstgeburt nicht mit Zuverläßigkeit im phönizischen Molochsdienste nachweisen, aber bei den Hebräern in Aegypten, oder unter den paläſtinensischen Volksstämmen, in deren Mitte sie die längste Zeit ihres dortigen Aufenthaltes wohnten, war doch die Sitte so üblich; über die Opferung der Erstgeburt, etwa im Tempel zu Heliopolis, wo unter den Hyksos nach Manetho täglich drei Menschen geopfert wurden, ist schon oben Rede gewesen; die andere Bestimmung aber erhellt klar daraus, daß Mose statt der Erstgeburt die Leviten substituirte (vgl. Num. 3, 12. 13. 41.), wo also vorausgesetzt wird, daß früher die Erstgebornen zum Priester- und Hierodulendienste an den Molochsheiligthümern verwendet waren.

Fortsetzung.

Wir haben den Moloch erst von seiner Hauptseite kennen gelernt, wonach er als das reine und reinigende Feuerelement gedacht und auf eine dieser Vorstellung entsprechenden Weise verehrt wurde. Sehr häufig wurde ihm als weibliches Gegenpart die Tanais, Artemis, Melechet, oder wie sonst die assyrisch-persische Göttin, die in jeder Hinsicht dem Moloch gleich kömmt und deren Cult und Opferweise wesentlich dieselbe ist, zur Seite gestellt, wo dann er das männliche, sie das weibliche Feuer per-

sonifizirt, assyrisch Azar und Azara, oder Zohar und Zaretis, Mithras und Mythra. Wahrscheinlich verhielt sich aber diese doppelte Dreiheit zu einander wie Licht, Feuer, Flamme, Φῶς, Πῦρ, Φλόξ, welche Sanchoniathon die erste Geburt des Aion und Protogonos nennt, und darin, wie es scheint, alle Licht- und Feuerwesen der phönizischen Religion zusammenfaßt: eine Eintheilung, welche die Auffassung der Vorstellungen von ihnen sehr erleichtert; denn man hat nur noch hinzuzufügen, daß diese drei bald männlich, bald weiblich, dann wieder beides zugleich sind, und daß sie außer der siderischen Potenz mythische Personifikationen bilden, um den richtigen Gesichtspunkt bei Beurtheilung der complicirten Begriffe von diesen Gottheiten zu haben. Will man hiernach die Idee des Feuergottes Moloch näher bestimmen, so ist er nicht sowohl Πῦρ, als das von den zeugenden Gestirnen Sol und Venus ausströmende animalische und physische Lebensfeuer, nicht Mithras und Mithra, oder Baal-Adonis und die siderische Baaltis, die Astronoe oder Astarte als Hesperus, auch nicht Φῶς, das geistige Licht- und Lebensprincip, der Lichtäther oder chaldäische Jao: sondern entspricht dem Φλόξ und personifizirt das zerstörende Feuerelement, am meisten dem Schiwa in der indischen Religion ähnlich.

Sein Stern ist der Planet Mars, Azar oder Adar bei den Chaldäern, auch Sar-azar, Feuerfürst, vielleicht darum genannt, weil er bald feuerfarben, bald wieder hell oder blutroth strahlend, die verschiedenen Lichtgestalten nach Belieben sich anzueignen scheint. Auch bei den Griechen galt der Planet Mars vorzugsweise als Feuerplanet — daher sein Name Πυρόεις —, dessen Sphäre feurig war, und dem man die Hitze des Sommers zuschrieb (vgl. Plutarch de placitis Philos. II. 15. Cicero de nat. Deor. II. 20. 46. Plin. H. N. II. 6. Macrob. in somn. I. 11.), weswegen die Physiker den Mars wohl als das wilde, ungemäßigte Feuer, welches Alles verzehrt, oder als die feurigen Bestandtheile der Luft deuten (Clem. recogn. X. 34. Lydus de mens. p. 17. 60. 67.). Da nun Mars bei den Chaldäern, Aegyptern und Saliern zugleich Herakles war, und auch der tyrische Melkarth, wie wir schon im Bisherigen gesehen haben, gleichfalls den Charakter des Feuergottes Mars annimmt, so ist

es ganz recht, wenn ein arabisch-koptisches Planetenverzeichniß *Μολόχ* durch den arabischen Namen des Planeten Mars Mirrich مريخ (aramäisch Nirig, der chaldäische Nergal, Nergal-Sarezer) erklärt (Seyffarth Systema astron. Aegypt. p. 12.), und es läßt sich daher schließen, daß den Aegyptern die planetarische Bedeutung des Moloch entweder von Alters her bekannt geblieben, oder doch, daß von Phönizien oder Chaldäa her der Name überkommen war.

Allein der planetarische Charakter scheint doch sehr untergeordnet gewesen zu sein, und die Verwandlung des Feuergottes bei den Vorderasiaten in den Planeten *Πυρόεις* muß jedenfalls erst geschehn sein, als die Idee eines Moloch, Azar, Adar und der übrigen Feuerkönige schon ausgebildet war. Die Idee eines Unglücksplaneten war ihm gewiß ebenso fremd, wie dem alten Saturnus, den die jüngere Astrologie einseitig zum Typhon gemacht hat. Viel näher steht diesem der phönizische Moloch-Mars, ja er ist nach seiner schlimmen Seite als ein zerstörendes Feuer der wilde Typhon selbst, dem er in der Mythe vom Osiris ganz gleich steht und auch in denen vom Herakles mit ihm wechselt (s. w. u.). Die Aegyptier verehrten den Typhon mit Gebräuchen des Molochdienstes. Wenn in den Hundstagen anhaltende Sonnenhitze Alles versengte, oder Pest und ansteckende Krankheiten Menschen und Vieh wegrafften, verbrannten die Aegyptier, um den Typhon zu sühnen, Menschen nach phönizischem Brauche. Auch hier tauschen also beide ihre Rollen aus. So sind ferner die typhonischen Thiere, Schweine und Esel, auch dem Mars heilig, und Hundeopfer brachten ihm Karier und Phönizier. Schon im A. T. kommen bedeutende Spuren vor, daß die Israeliten den Moloch in der Eigenschaft des Typhon in Aegypten verehrt haben. Alle Erstgeburt war dem Moloch heilig, und Mose, der sie gegen den Feuergott durch Weihung an Jehova in Schutz nahm, rechnet noch namentlich dazu den Esel, der wie die menschliche Erstgeburt losgekauft werden mußte; wo nicht, so solle ihm das Genick zerbrochen werden, ערף Exod. 13, 13. 34, 20., ein Wort, welches sonst von den dämonischen Opfern der Hunde (Jes. 66, 3.) vorkömmt.

Ueber die Hundeopfer wird unten Gelegenheit sein zu reden. Die Esel, bekanntlich in Aegypten, wie angegeben wird, wegen der rothen Farbe dem Typhon heilig, wurden gerade in dieser Weise geopfert: in Coptos wurden sie von einer Höhe herabgestürzt (Plutarch. de Is. cap. 30.), ohne Zweifel ganz so wie bei den Hebräern, denn auf andere Weise an den Thieren das ערף vollstrecken, war doch nicht wohl thunlich. Die Sitte der Eselopfer hängt wahrscheinlich mit dem oberasiatischen Molochsdienste eng zusammen. Esel waren bei den medopersischen Karamanen dem Mars heilig, die ihm nur Esel geopfert haben sollen (Strabo XV. 2. p. 315.), und von einem derartigen Gebrauche eines assyrisch-persischen oder skythischen Volkes mag die griechische Sage kommen von den Eselhekatomben, an denen Apollo im Hyperboreerlande sich erfreut (Pindar. Pyth. X. 31. Callimachus bei Clem. Al. protrept. II. 29. p. 25. Antonin. Liberal. Metam. 20.). Warum sie dem Mars heilig waren, kann man aus einem doppelten Grunde erklären: wegen ihrer berüchtigten Geilheit, weswegen auch Schweine und Hunde seine Lieblingsthiere waren; dann aber wegen der rothen Farbe, die er mit dem Planetengott im Orient gemein hat. Der Esel heißt daher חמור, der Rothe, und Mars bei den Juden אדום, מאדים, ebenfalls der Rothe. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Opfer der rothen Kuh oder eines rothen Rindes. Die Erstgeburt des Menschen und des Esels mußte nach mosaischem Gesetze losgekauft werden, was nur erklärbar wird, wenn beide in einer, dem Gesetze vorhergehenden Zeit opfert zu werden pflegten, und die Gleichstellung gerade des Esels mit der menschlichen Erstgeburt ist ebenso unverkennbar eine Andeutung, daß beide Opfer in gleicher Absicht demselben Dämon, dem Moloch als Typhon, dargebracht wurden, und daß das eine dem andern gleich geachtet war. So war auch das typhonische Opfer eines rothen Rindes in Aegypten ein Surrogat für ein Menschenopfer; denn nach Castor wurde das Opferthier, an dem kein schwarzes oder weißes Haar sein durfte, mit einem Siegel bezeichnet, welches einen auf den Knieen liegenden Menschen mit rückwärts gebundenen Händen und einem an die Kehle gesetzten Schwerte darstellte (Plutarch de Is. c. 31. Diod. I.

88.). Mit diesen Opfern rother Esel und Rinder hat man die rothen Rinder des Hades zu vergleichen (Apollodor. II. 5, 10, 12.), um danach schon zu urtheilen, daß die rothe Kuh (Num. 19, 2. ff.), welche zu Asche verbrannt und diese, mit reinem Wasser gemischt, Verunreinigungen wegnahm, demselben Vorstellungskreise angehört. Sie wurde ganz verbrannt; wer es gethan, war unrein, wie der Priester, welcher dabei das Ritual gehalten; die Asche, in Wasser gemischt, befreite von Verunreinigungen; ein Reiner mußte aber den Unreinen besprengen, dieser wurde rein, jener aber durch die Reinigung unrein. Gewiß ein sonderbarer Gebrauch, dem man im Mosaismus, wo er nur als Ceremonial anzusehn ist, nie einen nur irgend erträglichen Sinn unterschieben wird. Es liegt aber dabei ursprünglich die Idee zu Grunde, daß auch unreine typhonische Geschöpfe durch den Durchgang durch das reinigende Element wieder rein werden und selbst reinigen können, daß aber derjenige, welcher das typhonische Wesen verbrennt oder den gereinigten Theil desselben zur Lustration anwendet, sich die Ahndung des Dämon zuzieht, weswegen er nicht selbst, sondern nur durch einen andern sich reinigen kann, wo dann der Gereinigte unschuldig blieb, der Reinigende aber aufs neue von der Strafe des Dämon befreit werden mußte. Zu diesen Ueberbleibseln eines phönizisch-ägyptischen Molochdienstes, die sich im Hebraismus verhalten, wie manche ursprünglich heidnische und jüdische Bräuche im Christenthume, rechne ich drittens den dem Azazel oder Mars-Typhon in die Wüste zugeschickten Sündenbock. Zuerst bin ich schuldig, über diesen in verschiedenen Formen vorkommenden Namen des Mars noch folgendes nachzutragen. Aziz hieß Mars in Edessa (Iulian. orat. p. 150. vgl. 154.), d. h. der Starke, עזיז. (wie עזוז vom Soldaten Jes. 42, 25. und vom hebräischen Nationalgott als Kriegsheld poetisch Jes. 42, 25., bei den Arabern in derselben Form العزيز von Allah), Der Name kömmt auch von dem, dem Aziz entsprechenden weiblichen Wesen vor: von der Persephone, welche Ἀζησία, d. i. wohl עזיזה, die Starke, hieß (Suidas s. v.), wie Am-azana, Mara-aza st. Mardiana (s. o.), ferner von einem Idol der alten Araber العزى, die Starke, einer Baumgottheit, wie die

Aschera, bei den Coreischiten; dann von zwei jüdischen Dämonen Aza und Azael, עזאל, עזא, die wohl auf gewöhnliche Weise zu bösen Geistern geworden sind. Außerdem findet sich der männliche Gottesname in den Eigennamen Bel-esys, und Rus-Aziz, d. i. ראש עזיז, **promontorium Martis** an der punischen Küste. Josephus erzählt, die Damascener verehrten den Adad und Azael, die im A. T. als Könige von Damask erwähnt werden, als Götter, weil sie Tempel erbaut hätten, und versichert, die Damascener halten ihnen zu Ehren alljährlich an einem Tage Umzüge; sie gälten für uralte Könige — wie sonst alle syrisch-phönizischen Götter — und, sagt er, dabei wissen sie nicht einmal, daß diese Könige viel jünger sind und keine 1100 Jahre haben (**Antiq. IX. 4. 6.**). Das wußte also nur der Jude Josephus, der hier augenscheinlich den höchsten syrischen Gott Adad oder Hadad mit dem, nach ihm genannten Könige gleiches Namens, und so auch den andern Gott עזאל mit dem Königsnamen הדאל verwechselt hat (vgl. auch Justin. 36, 2.). Nun macht uns der Leviticus mit jenem Ritus bekannt, der so gewiß wie nur irgend ein Theil des Pentateuchs in die mosaische Zeit gehört, und bei dem schon allen ältern Uebersetzern und Auslegern, überhaupt der exegetischen Tradition der persönliche עזאזל völlig unbekannt war (der erwähnte rabbinische עזאל und der gleichnamige Dämon im Buch Henoch kommt dabei gar nicht in Betracht). Es wurde am großen Versöhnungsfeste über zwei Böcke das Loos geworfen, welcher von beiden dem Jehova und welcher dem Azazel anheimfallen solle (16, 8. ff.); der eine wurde als Sündopfer geschlachtet, der andere, mit den Sünden des ganzen Jahres auf dem Haupte, dem Azazel aus dem israelitischen Lager in die Wüste zugeschickt, später angeblich in einen Schlund gestürzt. Es würde hier sehr unpassend sein, wenn ich über diesen Ritus eine ausführliche Erörterung anspinnen wollte; doch möge man mir erlauben, meine muthmaßliche Ansicht darüber in der Kürze vorzutragen. Daß der Ritus nach seinem Ursprung nicht hebräisch sei, leidet keinen Zweifel. Plutarch erzählt von einer Sühnung der Aegyptier, die sich wenig unterscheidet. Bei anhaltend starker Dürre, wodurch Seuchen und andere große Unfälle entstanden, trieben die ägyptischen Prie-

ster einige von den heilig gehaltenen Thieren im Dunkel still und heimlich fort, und suchten sie durch Bedrohungen wegzuschrecken. Wenn aber die Dürre anhielt, so schlachteten sie das Thier, was als eine Bestrafung des Dämons (er meint den vorhergenannten Typhon) und als eine, wohl bei andern wichtigen Veranlassungen angewandte, große Reinigung (καθαρμὸν μέγαν ἐπὶ μεγίστοις nennt er sie) angesehn wurde. Plutarch vergleicht diese Reinigungsopfer mit den Menschenopfern, welche gleichfalls dem Typhon zu Ehren, aber alljährlich und zu bestimmter Zeit dargebracht würden, während dieser Gebrauch nur im Geheimen zu unbestimmter Zeit, und ohne daß das Volk davon wisse, beobachtet wurde (de Iside cap. 73. vgl. auch Macrob. Sat. III. 7.). Beide Sühnungsweisen stimmen also darin überein, daß einem Dämon ein Opferthier in die Wüste zugejagt wurde, wo nach dem Glauben der Phönizier und Aegypter Typhon hauste, jetzt in der arabischen, dann in der libyschen Wüste; ein Zusammenhang aber zwischen dem mosaischen und ägyptischen Sühnungsritus ist hier gewiß anzunehmen, möge man nun den erstern für eine Modifikation des letztern halten, was aber sehr unwahrscheinlich ist, oder vielmehr beide für ein Ueberbleibsel des phönizischen Molochdienstes in Aegypten. Der mosaische Ritus muß dann von einem zweifachen Gesichtspunkte aufgefaßt werden, erstens nach seiner ursprünglichen Bedeutung im Molochdienste, zweitens nach der Modifikation durch den israelitischen Gesetzgeber, wo aber in beiden Fällen die Idee wesentlich dieselbe ist. Die Israeliten verehrten in Aegypten den El-Saturnus als Moloch, der von seiner bösen Seite Typhon ist; der Bock wurde als ἀποτροπιασμὸς (vgl. Iosephus Antiq. III. 10. 3.) dem Typhon in die Wüste zugeschickt, und dadurch Moloch gesühnt; denn dies ist die Grundidee auch im mosaischen Ritus, daß die Uebergabe an Azazel nicht sowohl diesen, sondern den Jehova sühnen solle. Azazel ist hier zu denken als der Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte, welche die Sünden des Volkes auf sich gezogen haben, die er, so glaubte man, an dem, ihm in die Wüste zugesandten, stellvertretenden Sündenbock vollziehen wird. Es ist aber gewiß falsch und ungerecht, wenn man nun, wie es

neuern Archäologen beliebt, den mosaischen Azazel für einen heidnischen Dämon halten wollte; denn so bedeutende Elemente des Polytheismus, wie dies voraussetzen würde, hat Moses nicht aufgenommen; — sie würden gewiß dann auch anderswo zum Vorschein kommen, was nicht der Fall ist. Darum muß auch die Idee des Azazel nicht einseitig nur hier an dieser Stelle, sondern im ganzen Zusammenhang des Mosaismus gewürdigt und gefragt werden: wer ist nach der Vorstellungsweise bei den alten Hebräern der rächende Dämon, welcher die Uebertretungen ahndet und sie hier an dem Sündenbock vollzieht? Dann ist die Antwort: es ist der מלאך המשחית, der Engel des Verderbens, welcher die Erstgeburt Aegyptens würgt (Exod. 12, 23.), Feuer und Schwefel über Sodom regnen läßt (Gen. 19, 24.), die Pest über David verhängt (II. Sam. 24, 16.) u. s. w. Er ist eine Manifestation Jehovas, er selbst und doch wieder, wie gerade an unserer Stelle, von ihm verschieden (vgl. Gen. 19, 24. Exod. 3, 2. Num. 14, 14. Reinke, Exegesis critica in Iesajae cap. LII. p. 381. sqq.), und verhält sich in dieser Beziehung gerade so zum Jehova, wie Typhon zum Moloch (vgl. w. u.). Wenn wir aber den Azazel im Mosaismus nicht mehr für einen heidnischen Dämon halten können, so muß die Frage anders ausfallen, wenn es sich darum handelt, wer er ursprünglich dem Namen und der Bedeutung nach in diesem mosaischen Versöhnungsritus gewesen sei. Da er nun in der Wüste hauset, wo wir nach ägyptisch-phönizischer Vorstellung den Typhon kennen, da beide in ähnlicher Weise gesühnt wurden, und das Verhältniß beider als Mittelwesen sich ähnlich gestaltet; da endlich Azazel und Typhon beide auch Mars-Moloch zugleich sein können: so ist die Identität unläugbar. Dem Namen nach kennen wir den Mars als Aziz, Azael und in andern, dem Azazel mehr oder weniger annähernden Formen. Der Etymologie nach bedeutet Azazel, und kann ungezwungen und nach den gewöhnlichen Regeln der Wortbildung nichts anders bedeuten, als fortis abiens von עז und אזל beide gewöhnliche hebräische Wörter. Mars-Typhon ist aber dies zu Ende der Sommerhitze, und gerade dann, wenn Typhon in die Wüste sich zurückgezogen hatte, am Anfang des Herbstes, in den

ersten Tagen des Oktobers, wurde auch, was damit in Verbindung stehen könnte, das Fest gefeiert (vgl. Levit. 16, 29.). Auch die Aegypter hielten ein typhonisches Fest zu Anfang und Ende des Sommers, im Monate Payni und Phaophi, Juni und Oktober (Plut. de Is. cap. 30. Sonst über Typhon w. u.).

So erhalten wir außer der allgemeinen Idee des Moloch als Feuergottheit auch in untergeordneter Weise eine andere: er ist auch das zerstörende Feuerelement, ein Feuerdämon, Samael oder Typhon, der, wenn der giftige Gluthwind der Wüste die Luft mit verpesteten Dünsten anfüllt und die sengende Sonne den Menschen und sein Feld aufreibt, wenn der schöne Adonis stirbt, den er mit seinen Gärtchen, zarten Pflänzchen und Blumen verdirbt, auf gräßliche Weise mit der eigenen Leibesfrucht gesühnt wird: ein Gott, dem die Priester das Blut des eigenen Körpers zum Opfer bringen, wie der kappadokischen Enyo der indischen Maha-Kali, dessen Opfer rothe Esel, unreine Hunde, garstige Schweine, Hadesrinder und Kühe seiner Farbe sein müssen. Da er aber diese Rolle an den Kakodämon Typhon abzutreten pflegt, konnte er um so eher noch eine andere ehrenvollere behaupten. Indem er nämlich die ihm in jeder Hinsicht gleich stehende Melechet oder die weibliche Feuergöttin verläßt, gesellt er sich zur Naama oder Nemanun, der holden Aphrodite, mit der er als Malc-Adar in Byblos herrscht, und als Rival des Adonis Buhlschaft mit ihr treibt. Er legt dann seine wilde Natur ganz ab, nimmt mit dem Kleide und den Attributen auch den Charakter der weiblichen Naturgöttin an und wird durch Preisgabe der Jungfrauschaft, durch Unzucht der Hierodulen verehrt. Wir werden auf diesen Gegensatz in seinem Charakter ausführlicher noch später zurückkommen, und machen hier nur auf die durchgängige Parallele mit dem indischen Schiwa aufmerksam, der ganz den Doppelcharakter des Moloch theilt, jetzt der große Zerstörer Rudras und Gatte der schrecklichen Maha Kali ist, dann aber wieder der Erzeuger neben der Allmutter Bhawani, weil auch bei ihm dieselbe Grundvorstellung vom Feuer als dem zerstörenden und wieder durch Wärme erhaltenden und Alles belebenden Elemente obwaltet.

Wir kommen hier zum Schluß darauf zurück, was schon

zu Anfang dieser Untersuchung erinnert worden ist, daß der orientalische Gott, den die Griechen Dionysos nennen und der ihnen nach Herodot durch die Phönizier zuerst bekannt geworden war, ursprünglich dieser Moloch oder Milichus gewesen sein muß, da der arabische Dionysus-Urotal mit seinen Feuersäulen, Kinder- und Menschenopfern, der libysche Dionysos-Milichus mit dem Stierkopf doch gewiß kein anderer ist, als der Feuergott, den wir unter verschiedenen Namen und Gestalten in den vorderasiatischen Religionen kennen gelernt haben. Denjenigen Alterthumsforschern, welche den Dionysos für den indischen Schiwa halten, aber doch anzunehmen haben, daß er nicht unmittelbar, sondern über Assyrien und weiter durch Vermittelung der semitischen Völker, namentlich der Phönizier, den Occidentalen bekannt geworden sei, wird es willkommen gewesen sein, mit uns den Molochsdienst überall bis nach Assyrien und Chaldäa verfolgt zu haben. Wir wollen ihnen hier nur gelegentlich die Frage vorlegen, ob es nicht viel sicherer sei, bei diesem Resultate stehen zu bleiben und die Verwandtschaft des griechischen Dionysos und des semitischen Moloch mit dem Schiwa der indischen Religion nicht etwa aus einer Abhängigkeit, sondern einer allgemeinen Ideenverwandtschaft der ostasiatischen Religionen herzuleiten, die, was den assyrisch-chaldäischen Moloch und den Schiwa-Dionysos betrifft, wohl kaum mehr zweifelhaft ist. In Griechenland tritt der älteste Dionysos auch als dieser Feuer- und Säulengott Moloch auf, dem Kinder- und Menschenopfer gebracht wurden. In Böotien, wohin nach Herodot Dionysosdienst zuerst gelangte, (in der griechischen Mythe daher auch seine eigentliche Heimath) wurde ihm zu Potnia in älterer Zeit ein schöner Knabe geopfert, später eine Ziege, weswegen er *Αἰγοβόλος*, (vielleicht ein halb griechisch, halb phönizisches Wort, ein Ziegen-Bel) genannt wurde. **Pausan. IX. 8. 1.** Auch auf den Inseln, wo phönizischer Einfluß sichtbar in älterer Zeit hervortritt, wurden dem *Διόνυσος Ὠμάδιος* oder *Ὠμόφαγος*, so genannt von dem Verschlingen rohen Fleisches, was in Beziehung auf Molochsdienst, wie es scheint, im A. T. so oft verpönt und namentlich als philistäische Sitte erwähnt wird, Zach. 9, 7 „Menschen geopfert, auf Lesbos, Tenedos, Chios und

in Sparta dem Mars-Dionysos (Porphyrius de abst. l. II. p. 200. Clem. Alexandr. p. 36. Eusebius praep. evang. l. IV. p. 157.). Noch zuverläßiger wird die Identität beider, wenn sich zeigt, daß Moloch unter der Stiergestalt verehrt wurde, wodurch anderer Seits die Verwandschaft mit dem indischen Schiwa und der Charakter des Moloch als Naturgottheit zugleich nachgewiesen wäre. Dies wird sich aber aus folgender Erörterung befriedigend ergeben.

Die durch ganz Asien, von Indien bis nach Aegypten und Afrika verbreitete Verehrung der männlichen sowohl als der weiblichen Naturgottheit in der Stiergestalt, die mit den Dionysosdienste nach Griechenland und selbst bis nach Italien gekommen ist, wo Bachus-Ebon in Campanien, als Stier mit Menschenkopf dargestellt wurde (vgl. Eckhel Sylloge Num. vet. Tab. I. und sonst Hug, Mythos. S. 37.), muß auch in Phönizien und Palästina sehr alt gewesen sein, da wir sie schon nach mosaischen Nachrichten in Aegypten antreffen, wo sie mit dem afrikanischen Thierdienst sich verschmolzen zu haben scheint. Sonst begegnen wir aber, möge nun der Cult des Apis und Mnevis erst durch Berührung mit den canaanitischen Stämmen in Aegypten veranlaßt oder auch ein älteres und ursprüngliches Element in der ägyptischen Religion gewesen sein, überall Spuren, die uns gar nicht, wie man gewöhnlich annimmt, nach Aegypten, sondern nach Oberasien mit diesen beiden Stiergöttern zurückführen.

Zwar wurde weder in der phönizischen noch in den Religionen des östlichen Asiens die Gottheit gewöhnlich in lebendigen Thieren verehrt, aber man erkannte doch in den verschiedenen Regungen des Thierlebens etwas Göttliches, und nach dieser Ansicht wurden Thiere je nach ihren Eigenschaften dieser oder jener Gottheit geweiht, oder auch die Götter in Thiergestalt, bald einzeln als Löwe, Stier, Schlange, Adler, bald diese zusammengeschmolzen, angebetet, letzteres namentlich eine Eigenthümlichkeit des assyrisch-persischen Cultes, wo die Darstellung des Göttlichen in menschlicher Form in älterer Zeit verboten, aber unter Thiergestalt erlaubt war. Auch das setzt eine Verehrung der Gottheit in den Thieren voraus, daß einige nicht

getödtet werden durften, wie namentlich bei den Persern, andere aber, denen sie eine ahrimanische Natur beilegten, ausgerottet werden mußten. Leicht konnte dann bei diesen Ansichten auch eine wirkliche Vergötterung Statt finden, wie denn die Schlange allgemein in Vorderasien ein Fetisch war, woraus sich ergiebt, daß die Thierverehrung und Thiersymbolik nicht so genau zu unterscheiden ist, und daß die eine nicht selten eine Ausartung oder auch ein Uebergang zur andern war. An den phönizischen Heiligthümern, wenigstens der Naturgöttin, wurden Thiere unterhalten, zu Hierapolis große Stiere, Pferde, Adler, Bären, Löwen, besonders Tauben und Fische, gewiß als ebensoviele lebendige Betyle, in denen man die mannichfachen Kräfte der Natur, d. h. die Göttin selbst, inwohnend dachte. Diese Ansicht tritt ferner bemerkenswerth in der Heilighaltung des Thierlebens in der phönizischen Religion hervor. Die heidnischen Israeliten opferten den Göttern Canaans Weihrauch und Kuchen, vielleicht keine oder nur selten Thiere, wenigstens ist im A. T. nur immer vom Räuchern an den abgöttischen Cultusstätten, nicht von einem Thierschlachten die Rede. Auch der Göttin zu Paphos, zu Hierapolis, dem babylonischen Bel wie dem persischen Mithra wurde als gewöhnliches Opfer Weihrauch gespendet, und es ist darum gar nicht unwahrscheinlich, was ein cyprischer Schriftsteller, Asclepiades, erzählt, daß in älterer Zeit Thiere auf Cypern weder geopfert noch ihr Fleisch gegessen worden sei (bei Porphyrius de abst. l. IV. p. 345. vgl. auch Gen. 9, 3. mit 1, 29.).

Schon hieraus erhellt, daß der griechische Stierdionysos oder auch der israelitische Kälberdienst aus dem ägyptischen Thierdienst nicht nothwendig abgeleitet werden muß. Nun war aber der Stier im ganzen höhern Asien von Alters her ein geheiligtes Thier: wäre auch hier etwa ein Einfluß vom ägyptischen Apis anzunehmen? Ich will meinen Lesern nicht den Stier des Schiwa, den Urstier des Zendavest, die Taurobolien und Mithrasopfer, den phrygischen von einem Drachen gebornen Stier vorführen, sondern nur auf eine merkwürdige Uebereinstimmung des indischen und persischen Alterthums in dieser Hinsicht aufmerksam machen. Die Stiere waren der persischen Artemis heilig; sie wurden jenseits des

Euphrats nicht anders als Opfer geschlachtet und liefen frei umher, ohne daß man sie zu einem andern Zweck aufgefangen hätte, und waren mit dem Symbol der Göttin, einer Fackel, bezeichnet (Plutarch. Lucull. 24.). In Indien aber, wo die Stiere des Schiwa ungeschoren auf den Straßen umherlaufen, pflegen die Schiwadiener ihnen einen Phallus auf die Hüfte einzubrennen (Boylen Indien Th. I. S. 209.). Daß an den Tempeln der phönizischen Göttin, welche der persischen Artemis entspricht, auch heilige Stiere unterhalten wurden, ist mehr als wahrscheinlich. Noch in späterer Zeit weideten, weder von Menschen noch Thieren beschwert, heilige Rinderheerden im Haine der lacinischen Juno, die Hannibal für die karthagische Coelestis ansah (vgl. Livius XXIV. 3.). Sollte nicht mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein, daß in den phönizischen Kolonien am Mittelmeere, worauf die Sagen von den unverletzlichen Rindern des Helios in Sicilien, von den Rinderheerden des Geryoneus in Gades zurückführen, heilige Rinder unterhalten wurden, wie ja dies namentlich von dem Heiligthume in Hierapolis gemeldet wird? An die der Venus zu Ehren mit Koth gefütterten Stiere auf Cypern, an die rothen Rinder, die auch, gewiß nicht nach ursprünglich griechischer Vorstellung, der Gott der Unterwelt unterhält, werde nur beiläufig erinnert. Aber auch sonst war namentlich die Kuh, wie überhaupt in Asien, so auch in Phönizien heilig: nach Porphyrius wäre ein Aegypter und Phönizier lieber gestorben, als daß er Kuhfleisch gegessen hätte (de abstin. l. II. p. 120. vgl. Hieronym. adv. Iovinum p. 201. Martianay.), was Herodot auch von den Bewohnern der libyschen Küste erzählt (IV. 186.).

Die heiligen Stiere und Kühe zogen in Phönizien wohl die Götterwagen, auf denen die Tempelchen gestellt waren, welche die Heiligthümer umschlossen. Einen solchen *ναὸν' ζυγοφορούμενον* erwähnt Philo Sanch. p. 20., der an den von Kühen gezogenen Wagen der Hertha (Tacit. Germ. 40.) oder noch näher liegend, an die Erzählung im B. Sam. erinnert, daß einst die Philister die heilige Lade auf einem neuen mit säugenden Kühen, die noch kein Joch getragen, den Israeliten wieder zuschickten. Auf Rindern fuhr der Gott von Hierapolis

(Lucian de Syria Dea §. 16.), und einer Darstellung der mit Rindern fahrenden Selene in Antiochien erwähnt Malala (p. 261., so citirt von Müller Archäologie S. 611. nach Böttiger Kunstmythologie Th. I. S. 319. In der edit. Ven., Oron. u. Bonn findet sich aber die Stelle nicht a. a. O.). Seit auch in der Kunst syrisch-phönizischer Cult bei den Römern und Griechen Mode, fährt die Luna in Kunstdarstellungen von einem Zweigespann Ochsen oder Kühen gezogen (vgl. Böttiger a. a. O.), und sie heißt nun *βοῶν ἐλάτειρα Σελήνη* (Nonnus Dionys. V. 27. XII. 5.). Aber auch als Stier wurden beide, der Moloch und die Melechet, dargestellt und zwar bald in der ganzen Stiergestalt, wenigstens letztere, bald nur mit dem Stierkopf. Hannibal hatte im Tempel der lacinischen Juno eine goldene Säule gefunden, die er wegnehmen lassen wollte, aber, um zu erfahren, ob sie ganz von Gold sei, zuerst noch durchbohren ließ. Im Traume erschien ihm die Göttin und bedrohte ihn, sie wolle ihm noch das zweite Auge (er war mit einem blind) nehmen, wenn er nicht die Säule an ihrer Stelle lasse. Er ließ darauf, um sich die erzürnte Göttin wieder geneigt zu machen, ihr Symbol, eine kleine goldene Kuh, von dem ausgebohrten Golde gemacht, oben auf die Säule stellen (Cicero de divin. I. 24.). Auch Crösus hatte der Artemis zu Ephesus Bilder von goldenen Kühen und Säulen geweiht (Herod. I. 92.). Der Verfasser des Buches Tobias setzt daher voraus, daß das goldene Kalb der zehn Stämme ein weiblicher Baal oder Beltis gewesen sei (*ἔθυον τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει* 1, 5.). So ist auch wohl der Feiststier auf numidischen Denkmälern (bei Gesenius Mon. T. 3. 6.), wie jenes omniparentis Deae foecundum simulacrum (Apulejus Metam. XI. p. 262.) anzusehn. Dagegen läßt sich schwerlich nachweisen, daß Dionysos oder der canaanitische Moloch ganz als Stier dargestellt wurde, denn die israelitischen Agalim (Kälber d. i. kleine Rinder) kommen hier nicht in Betracht, da sie Nachbildungen des Apis und Mnevis, und zwar wahrscheinlich kleiner Bildchen in Stierform waren, wie sie in den Kapellen und Adytis aufbewahrt wurden (vgl. Manetho bei Iosephus I. 26. Herod. II. 63. 46. III. 37. Diod. I. 88. Mela I. 9. Strabo XVII. 1. p. 445.). Sehr

gewöhnlich scheinen aber die Darstellungen beider Götter des Moloch sowohl als der Melechet mit dem Stierkopf gewesen zu sein; denn nicht sowohl der Stier als seine Hörner, in denen seine Kraft ruht, sind hier das Symbol. Weil die Astarte mit dem Stierkopfe dargestellt wurde, haben sie, sagt die phönizische Mythe, als ein Sinnbild ihrer Herrschaft (βασιλείας παράσημον, d. h. als ein Zeichen ihrer kräftigen Regierung) sich dasselbe aufgesetzt (an Mondhörner ist also hier gar nicht zu denken. Auch die Athor wurde mit dem Kuhkopf dargestellt; aber gewiß nicht als Mondgöttin). Da schon im A. T. ein Astarot-Karnaim, d. h. gehörnte Astarte, als Eigenname vorkömmt (Gen. 14, 6.), so kann wohl keine Frage sein, daß diese Darstellungsweise nicht nur uralt, sondern auch der asiatischen und nicht etwa der ägyptischen Symbolik angehört. Dann finden sich Spuren, daß auch in Mesopotamien die Astarte gehörnt war: Apollonius sah die κερασφόρος Ἴω in Ninive, ohne Zweifel die gehörnte Astarte, wie denn diese die Io ist, welche in Tyrus oder auch in Antiochien verschwunden sein soll, was nach derselben Verwechselung die Griechen sonst wohl erzählen. Merkwürdig ist die Sitte, welche noch jetzt am Libanon fortdauert, daß die Frauen oder Dienerinnen der Astarte als Kopfputz Hörner tragen. Auf einem babylonischen Cylinder (bei Münter Religion der Babylonier Tab. I. n. 5.) erscheint eine Priesterin in amtlicher Funktion vor der thronenden Himmelskönigin mit zwei Stier- oder Kuhhörner, die an einem auf den Kopf gesetzten Reif, von dem eine Schleife herabhängt, befestigt sind. Das wäre also wohl eine Nachahmung der Astarte die sich nach der Mythe die Stierhörner aufgesetzt hatte! Es erklärt sich daher, was die Griechen von den gehörnten Einwohnern Cyperns, den Cerasten, fabeln. O. v. Richter erzählt von den Frauen zu Baalbek: „Die Weiber zeichnen sich durch einen entstellenden Kopfputz aus. Dieser besteht aus einem runden steifen Kegel, den Modius des Serapis. Ein Druse zeigte uns den seiner Frau, etwa eine gute Spanne lang, von getriebenem Silber, welcher mit einer Binde auf der rechten Seite oder auf der Mitte der Stirn befestigt wird, und gleich einem Einhorn nach vorn geneigt ist. Reiche zieren das ab-

scheuliche Ding mit Perlen, wovon man doch gewöhnlich nichts sieht, weil die Frauen einen Schleier darüber ziehen, welches ihren Kopf ein tolles schnabelförmiges Ansehn gibt. Dieselbe Mode findet sich in Beirut." (Wallfahrten im Morgenlande. S. 90. f.) Buckinham begegnete nicht weit vom Nahr-Kelb mehreren Frauen, welche an der rechten Seite ihrer Stirn ein metallenes Horn trugen, das vollkommen einem langen Trichter glich, mit dem breiten Theil abwärts, so daß es aussah, wie eine Trompete, indem einige wenigstens anderthalb Fuß lang waren. Man sagte uns, daß diese Weiber Christinnen wären". Bald darauf begegnete ihm ein Brautzug, die Braut auf einem reich geschmückten Pferde, hinter ihr ihre Dienstmagd: „Beide Frauenzimmer trugen sehr kostbare Kleider, so wie das Horn. Da der muslinene Schleier, welcher zugleich dieses Horn und ihr Gesicht bedeckte, etwas durchsichtig war, so konnte ich bemerken, daß sie vergoldet und gewiß nicht unter drittehalb Fuß lang waren. Sie standen in einer Richtung von 45° vom Kopf ab." Er setzt dann noch hinzu, das Horn werde der Braut von dem Bräutigam an ihrem Hochzeitstage geschenkt (ein *παράσημον βασιλείας*?), und er meint, es sei dies ein Ueberbleibsel der ältern Anbetung einer Gottheit, auf deren Emblem dieses Horn eine Anspielung enthalte, wobei er sehr gut daran erinnert, daß die Nosairis ihre Frauen und Töchter den Fremden noch wohl zu überlassen pflegten, was wahrscheinlich gleichfalls ein Ueberbleibsel des alterthümlichen Venusdienstes sei (Reisen in Palästina Th. II. S. 346. f.). Ueber sonstige Reste des Mylittendienstes im Libanon wird unten noch Rede sein. Auf sicilisch-punischen Münzen, auf denen nach gewöhnlicher, aber wohl ungegründeter Meinung Ceres oder Proserpina vorgestellt sein soll, fand Münter zwischen den ins Haar geflochtenen Aehren und Blättern dieser gehörnten Göttin hinter dem Ohr ein spitzes Horn hervorragen, und er theilt außer einem in den Ruinen von Karthago gefundenen Exemplar eine unter karthagischer Herrschaft in Sardinien geprägte Münze mit (Religion der Karthager Tab. I. n. 10. 11.), auf der die Cerastis in ähnlicher Weise erscheint.

Da der Cult beider zusammengehörenden Gottheiten wesentlich derselbe ist und auch die Attribute zwischen beiden zu wechseln pflegen, so läßt sich schon eine gleiche Darstellung auch des Moloch ziemlich sicher erwarten. Das bestimmteste Zeugniß darüber vom gehörnten Milichus-Dionysus der Punier ist schon vorgelegt. Dem schließen sich andere in untergeordneter Bedeutung an. Die Kirchenväter reden oft davon, daß die Israeliten in der Wüste einen Ochsenkopf verehrt haben, meinen aber den Cult des Agal (vgl. Tertullian, Lactantius, Optatus, Ambrosius bei Selden. p. 137.), was voraussetzt, daß sie, vielleicht zunächst die Afrikaner, von einer derartigen ihnen bekannten Stiersymbolik hier einen Rückschluß gemacht haben. Dasselbe gilt von der Erzählung des rabbinischen Buches Sepher Jalkut, daß das Molochsbild der alten Israeliten eine Statue mit einem Ochsenkopf gewesen sei, in dessen vorgestreckten Hände die Kinder gelegt und durch ein, in dem Idole geheitztes Feuer gebraten seien (vgl. Beyr Annot. ad Selden. syntagm. p. 256. Münter Religion der Karthager S. 9.). Man vergleicht damit die Beschreibung, welche Diodor, Suidas und Photius vom Bilde des karthagischen Saturn geben, welches von Metall gewesen sein soll, gleichfalls mit ausgestreckten Händen die in einen Feuerschlund hinabrollenden Kinder empfangend, und Böttiger hat damit die Mythe vom kretischen Talos kombinirt, einem ehernen Riesen, der dreimal des Tages die Insel umwanderte und die aufgefangenen Fremden in seinen glühend gemachten Armen briet (vgl. oben Cap. I. und außerdem über Talos Heyne observ. ad Apollod. p. 89. Creuzer Symbolik. Th. I. S. 37. 3te Aufl. Die dreimaligen Menschenopfer deuten vielleicht auf eine Verbindung des altphönizischen Cultes in Heliopolis s. o.). Erinnerungen an den phönizischen Molochscult auf Creta knüpfen sich auch an den kretischen Minotaur Asterion, dem die Athenienser einen Tribut junger Schlachtopfer liefern mußten, einen Menschen mit Ochsenkopf (*εἶχε ταῦρον πρόσωπον, τὰ δὲ λοιπὰ ἀνδρός.* Apollod. III. 1, 4. vgl. Diodor. IV. 61.). Auch der eherne Stier des Phalaris gehört zu diesen Molochsbildern: er soll nach Karthago gebracht sein, dem aber Timaeus widerspricht mit der Bemerkung: der

karthagische Stier sei ein anderer; den des Phalaris hätten die Agrigentiner ins Meer gestürzt (Polybius XII. 25, 1. ff. Diodor. XIII. 90. Schol. ad Pindar. Pyth. I. 185.). Aus allen diesen übrigens gewiß nur halbwahren Angaben erhellt soviel, daß Menschen und Kinderopfer einem Stiergott geopfert wurden; mehr wird man schwerlich daraus entnehmen dürfen; die Erzählungen von Braten der Kinder in den Armen oder in dem Bauche des Idols sind offenbar Fabeln, da nach glaubwürdigen Angaben die Kinder in gewöhnlicher Opferweise erst geschlachtet und dann verbrannt wurden (vgl. Ezech. 23, 37. 16, 20. 21. Plutarch de superst. cap. 13. Philo bei Eusebius praep. evang. I. 10.). Die alten Israeliten verehrten den Moloch im Feuer, den tyrischen Baal-Moloch in der Feuersäule חַמָּן (vgl. noch w. u.). Ein anderes Bild, am wenigsten ein solches, wie es die Rabbinen beschreiben, mit sieben darin übereinander angebrachten Kammern, hatten die Israeliten wohl nicht; gewiß wäre, da so oft von Wegräumung der Idole Rede ist, namentlich in der Erzählung von der Zerstörung des heidnischen Götzenapparates durch Josia (II. Kön. 23, 10 ff.) irgend etwas davon gemeldet worden. Josia verunreinigte nur die assyrischen Taphets im Thale Hinnom durch Todtengebeine, und damit hatte hier das Opfern ein Ende, weil die Vorstellungen von der Reinheit und Heiligkeit des Feuergottes nicht erlaubten, an einem entweihten Orte seinen Dienst abzuhalten. Unter welchem Gesichtspunkte die Kälber im Reiche Ephraim verehrt wurden, läßt sich nicht genau ermitteln. Gewiß ist, daß zunächst kein heidnischer Gott, sondern Jehova unter diesen Symbolen dargestellt wurde (vgl. I. Kön. 12, 32 f. Michaelis Mosaisches Recht Th. V. §. 245. Hengstenberg Beiträge Th. II. S. 159.), und daß sowohl der Stierdienst in der Wüste, als der von Jeroboam eingeführte mit dem ägyptischen Apisdienst in Zusammenhang steht (vgl. I. Kön. 12, 2. Hengstenberg a. a. O. S. 161. ff.). Dagegen bleibt ungewiß, ob nicht der ägyptische Apis und Mnevis im abhängigem Verhältniß von dem asiatischen Stierkult sich befand. Jedenfalls nähert sich aber die israelitische Vorstellung, obgleich sie von Aegypten herzuleiten ist, mehr der phönizischen und oberasiatischen Ansicht, wo der Stier nicht sowohl ein Symbol der

zeugenden Naturkraft, wie die Testikeln des Mnevis andeuten sollten (Ammian. Marcellin. XXII. 14. Euseb. praep. ev. l. III. p. 117.), sondern überhaupt der göttlichen Macht war, und es wird daher sehr wahrscheinlich, daß die Idee von einem Moloch-Jehova sich an diese Agalim knüpfte, obschon dagegen erinnert werden kann, daß die gewöhnliche Cultusweise des Moloch im Feuer und durch Menschenopfer bei dem Kälberdienste nicht so bedeutsam hervortritt, wie man wohl dann erwarten könnte.

Weiterer Combinationen mit dem Dionysosdienste enthalten wir uns, mit dem Resultate zufrieden: daß die in Vorderasien unter verschiedenen Namen verehrte Gottheit, deren Grundbegriff das Feuer, deren Symbole Feuersäulen und Stierköpfe sind, nach Bedeutung, Symbolik, oberasiatischer Herkunft und Namen, der Dionysos ist, dessen Cult nach Herodots Zeugniß durch Phönizier nach Griechenland kam, und welcher der punisch-numidischen Sage zufolge aus Oberasien nach der Nordküste Afrikas vielleicht auf jenem Wege des Melech, דרך המולך der Karavanenstraße durch Gilead nach Aegypten und weiter gezogen war. Wer, ob sich die Parallele mit dem *Διόνυσος Πυριγενής*, *Στῦλος*, *Ὠμάδιος*, *Ταυροπός*, *Ταυρομέτωπος* (Orph. XXX. XLX.) weiter verfolgen läßt, fragen möchte, den verweisen wir nur auf jene Gestaltungen des Dionysosdienstes, welche im Occidente die ältesten sind, oder doch dem orientalischen Charakter am Nächsten stehn, auf den Bassareus, der, wie schon der phönizische Name sagt, in Fellen gekleidet ist, wie der tyrische Usov-Moloch als wilder Jäger in Thierpelzen; wie dieser an Schwertern sich erfreut und Blut und an den reinen Mänaden (Orph. XLV. 3.), oder auf den Enyalios in Sparta, einen Gott von so ächt orientalischen Schrot wie nur einen in Griechenland: als Moloch durch Menschenopfer gesühnt, als Mars-Dionysos den Thyrsusspeer schwingend, in Ketten gelegt wie Herakles und Typhon, Eber und Hunde seine Opferthiere, Weiber von seinem Tempel abhaltend, ein Theandrites oder Herakles, dann wieder ein Jäger, wie Usov, verehrt neben der blutigen Artemis-Tanais, ja sogar Orion und Mars zugleich, wodurch die Parallele mit dem assyrischen Moloch-Mars erst recht vollständig. u. s. w.

Schluß.

Im Durchgang durch den syrischen Naturdienst hat aber dieser seiner Herkunft nach oberasiatische Gott zugleich einen Charakter angenommen, der mit seiner ursprünglichen Idee aus dem reinen heiligen Feuer im schroffsten Widerspruche steht. Neben der unzüchtigen syrisch-phönizischen Naturgöttin nimmt er ganz die Natur dieser an, und wird statt der Gräuel des Molochdienstes durch wilde Unzucht, selbst in unnatürlicher Vermischung der Geschlechter, verehrt. Wir werden diesen Gegenstand in einem besondern Capitel von Baal oder Herakles als Sandan weiter erörtern und bemerken einstweilen hier nur dieses. Die Conjunction dieses Moloch mit der unzüchtigen Mylitta war von Alters her in Palästina, Cypern und Phönizien sehr gewöhnlich und spricht sich auch in den Mythen aus, welche neben der Venus außer dem Adonis noch einen zweiten Buhlen stellen, der bald Mars, bald Dionysus oder auch wieder der ihnen entsprechende Herakles genannt wird. Schon bei den Moabitern war Moloch und zugleich auch der unzüchtige Baalpeor verehrt, und auch im tyrisch-israelitischen Baalsdienste fanden sich Baal-Moloch mit seinen Kinderopfern und die durch Unzucht und Preisgabe der Jungfrauschaft gehuldigte Aschere zusammen (s. w. u.). Neben ihr als Venus kömmt dann aber außer Adonis noch ein zweiter πάρεδρος auch im Culte vor. Zu Amathus auf Cypern stand vor dem Tempel des Adonis und der hier durch Unzucht verehrten duplex Amathusia ein Altar des Jupiter hospitalis oder Malika, auf dem Menschenblut floß, und auch zu Byblos wird Malcandar oder Adarmelech neben der Baaltis und Adonis genannt. Wir erinnern hier ferner an jene, schon mehrmals erwähnten, Flüsse, denen man, weil sie neben einander flossen, eine Beziehung auf die beiden Buhlen der Venus gab, den Ares und Adonis in Phönizien, den Aoos oder Serach-Adonis in Cypern neben dem Plieus, פלא, der Wunderbare, wahrscheinlich Dionysos. Diese Stellung des Mars-Dionysos neben Adonis und Venus spricht

sich auch in den Mythen aus, daß der Phallengott Priapus aus einer Doppelehe mit dem unzüchtigen Adonis und dem Dionysos gezeugt war (Schol. ad Apollon. Argon. I. 932.); oder daß der in den Wäldern umherstreifende Dionysos (ὀρειφοίτης Διόνυσος) der Venus den Adonis geraubt hätte (Phanocles bei Plutarch. Sympos. IV. 5, 3.), wo man den wilden Jäger Acdestis, den Liebhaber des Attes in der phrygischen Mythe, den mit Adonis gemeinschaftlich jagenden Mars, den vom Libanon gebornen Jäger Usov, der sein Thierfell mit dem Kleide einer Buhlerin austauscht, nicht verkennen wird. Wir werden diese neue Modification des Feuergottes wohl am richtigsten bezeichnen, wenn wir sagen, daß er in dieser Conjunction die wild und ungeregelt hervorbrechende Zeugungslust repräsentirt, wie sie sich im Mylittendienst offenbart. Daß Mars einen solchen Charakter in den Religionen des Orients anspreche, erhellt auch aus der astrologischen Ansicht von ihm, der zufolge man glaubte, daß die unter Constellation desselben mit der Venus gebornen Menschen geil, ehebrecherisch und zur Blutschande geneigt seien (Clemens recognit. IX. 17. p. 210. X. 9. p. 225.). Auch waren eben deswegen dem Mars solche Thiere geheiligt, denen man eine übermäßige Geilheit und Begattungslust zuschrieb, das Schwein, der Hund, der Esel, Hahn. Es ist schon zum Theile über sie Rede gewesen, oder es wird später ihre Beziehung auf Mars und Herakles noch nachgewiesen werden. Hier stehe noch folgendes. Die Cinäden, welche sich im Dienste der Gottheit zu unnatürlichen Ausschweifungen gebrauchen ließen, oder sie ausübten, heißen jetzt קדש, Geweihter, dann aber כלב, Hund (Deut. 23, 19. vgl. Apokal. 22, 15.). Schweinefleisch wäre nach Clemens Al. Strom. VII. 4. 6. 33. p. 849. darum zu essen verboten, weil es, als von einem zur Begattung übermäßig geneigten Thiere, zur Unzucht reitze. (vgl. Protrept. III. 11. §. 75. p. 297.). Der Esel ist in ähnlicher Weise bekannt genug, schon aus Ezechiel 16, 26. 23, 20. und aus den unsaubern Metamorphosen des Lucius. Daher denn der Asinus sacra portans bei den Cinäden mit der syrischen Göttin, und der Ὄνος des syrischen Elagabal als Sacerdos Herculis rustici (Lampridius vita Commodi cap. 10.). Hähne wurden im

Tempel des Herakles unterhalten (Aelian. hist. anim. XVII. 46.), und waren dem Mars heilig (Lucian. Alectryon c. 3.), wohl auch in Persien (Athenaeus. XIV. p. 655.). Daß Nergal, der chaldäische Feuergott Mars, als Hahn abgebildet war, wie die Rabbiner wissen wollen, ist hiernach gar nicht unwahrscheinlich. Im jüdischen Culte und in der Mythe spielt er die Rolle eines dämonischen Thieres. Am Tage vor dem Versöhnungsfeste schlachten die Juden als stellvertretendes Genugthuungsopfer einen Hahn (Eisenmenger B. II. S. 149 f.). Hähne durften, eine bekannte Fabel, nach dem Talmud nicht in Jerusalem sein als der heiligen Stadt, und kein Priester durfte sie halten in Israel (Lightfoot opp. Tom. II. p. 382.). Ein Hahn hatte in Jerusalem einst ein Kind getödtet! (Beracoth. fol. 27 1.) Berühmt ist die Fabel vom großen Hahn, dessen Füße auf Erden stehen, der mit dem Haupte in dem Himmel reicht (Midrasch zu Ps. 50, 11.), und den die Kinder Israels am jüngsten Tage mit dem Behemoth und Leviatan verzehren werden (Targum. Esther 3, 7. Buxtorf Lexicon. p. 2654. 347.). Hier sind Einflüsse aus dem Heidenthume von der ungewöhnlichen Heiligkeit der Hähne unverkennbar. Zu Hierapolis war neben dem heiligen See ein Hahn gehalten, von dem Lucian folgende wunderbare Mähre mittheilt. Wenn die große Seeprozession gehalten wurde, pflegte jeder ein mit Wasser gefülltes, aber mit Wachs versiegeltes Gefäß zurückzubringen, welches in das Gasma, worin die Fluth sich verlaufen hatte, ausgegossen wurde. Der wunderbare Hahn besah aber vorher jedes Gefäß und löste das mit Wachs versehene Siegel ab. De Syria Dea §. 48. Im Zusammenhange damit steht wohl die ebenso sonderbare Fabel vom Canopus, der, neben das Feuer, den bisher unbesiegten Chaldäergott, gestellt, es auslöschte, nachdem durch die Hitze das mit Wachs befestigte Siegel aufgelöst war (Ruffinus hist. eccles. II. 26. Suidas *Κάνωπος*. Ueber den Gebrauch in Hierapolis sonst w. u.).

Zehntes Capitel.

Baal und Herakles als Moloch.

Wir kommen auf die Conjunction des Moloch- oder Feuerdienstes mit dem Baalsculte, die eine zweifache sein kann, je nachdem Baal, der alte Stammgott der Semiten Belitan, El-Saturnus, oder der sogenannte Belus minor, der Sonnengott, ist. Die erstere haben wir schon als die ältere bei den Phöniziern und den stammverwandten Völkern im Allgemeinen nachgewiesen und auch schon den tyrischen Baal als andern Moloch kennen gelernt. Da die nachstehende Untersuchung diesen sogenannten Herakles oder Melkarth von Tyrus zur Grundlage nimmt, der nach den oben Cap. VI. vorgelegten Gründen Sonnengott Baalsamim und nicht mehr der alte Bel-Saturnus ist, so könnte man wohl, da diese Umwandelung einer spätern Periode der phönizischen Religion angehört, hier zunächst fragen: seit wann der tyrische Gott als Sol-Belus zuerst bekannt werde? Wir haben darüber ein wichtiges Zeugniß aus tyrischen Annalen in einem Fragmente des Menander bei Flavius Josephus. Der König Hiram, erzählt Menander, riß die alten Heiligthümer in Tyrus nieder und erbaute den Tempel des Herakles und der Astarte. Er hatte auch zuerst, heißt es dann, die Auferweckung des Herakles im Monat Peritius gefeiert: *πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ*

μηνί. Joseph. Antiq. VIII. 5. 3. Man erinnere sich, daß am zweiten Peritius, dem fünf und zwanzigsten December des römischen Kalenders, das Fest Natalis Solis invicti, entsprechend dem Hercules Tyrius invictus (s. o. Cap. VI.) gehalten wurde, und verbinde damit eine auf dieses Fest der Auferweckung des Herakles sich beziehende tyrische Mythe. Die Phönizier opferten dem Herakles, erzählt Eudorus von Cnidus (gegen Ol. 103., 366 v. Chr.) bei Athenaeus, Wachteln, weil Herakles, der Sohn der Asteria und des Zeus, auf seinem Zuge nach Libyen von Typhon getödtet, aber von Jolaus durch den Geruch einer Wachtel wieder auferweckt sei (l. IX. c. 45. pag. 392.). Tod und Auferstehung des Sonnenhelden wurde also im Wintersolstitium, wann die Kraft der Sonne abstirbt, aber auch neu verjüngt aus dem Todesschlafe wieder erwacht, gefeiert, zuerst von Hiram, Salomos Zeitgenossen, und man kann daher einen Schluß machen auf das hohe Alter, aber auch vielleicht auf den Zeitpunkt, wann der tyrische Baal zuerst Sonnengott geworden ist. *) Auch kannten schon die Israeliten den tyrischen Gott als den mythischen Sonnenhelden, wie der Spott des Elias über die Priester der Isebel schließen läßt: „Ruft mit stärkerer Stimme, denn ein Gott ist er ja! Vielleicht ist er (als Hercules philosophus Tyrius oder als der palmyrenische Aglibol) im Nachdenken begriffen, oder in einer Nebenarbeit (außer den zwölfen) vielleicht auf der Reise (nach Libyen) oder er ist (vom Typhon getödtet?) entschlafen, damit er (wie durch Jolaus?) wieder auferwache" I. Kön. 18, 27., woraus man zugleich sieht, daß die mythische Ansicht vom Herakles, wie wir sie in späterer Zeit kennen ler-

---

*) Josephus giebt die Stelle des Menander auch in seiner Schrift gegen Apion I. 18., aber hier ist sie entweder durch ihn selbst oder einen Abschreiber mißverstanden: *καθελὼν τε τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ καινοὺς ναοὺς ὠκοδόμησε, τό τε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τῆς Ἀστάρτης τέμενος ἀνιέρευσεν, καὶ τὸ μὲν τοῦ Ἡρακλέους πρῶτον ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνὶ, εἶτα τὸ τῆς Ἀστάρτης*, eine augenscheinliche Verstümmelung des ersten Textes.

nen, auch bei den Israeliten bekannt und, wie es scheint, vorherrschend war.

Zunächst ist jetzt im Allgemeinen der Unterschied anzugeben zwischen den beiden tyrischen Gottheiten, welche die Griechen Herakles zu nennen pflegen. In Tyrus werden zwei Tempel des Herakles genannt, der eine auf der Inselstadt, der andere in Palätyrus gegenüber auf dem Continent. Als Alexander vor der Insel ankam, wünschte er gemäß eines Gelübdes in dem Tempel des Herakles zu opfern und bat um Einlaß in die Stadt; die Tyrier aber schlugen sein Begehren ab, und erwiederten durch ihre Gesanden: **esse templum Herculis extra urbem, in eam sedem, quam Palaetyron ipsi vocant: ibi regem deo sacrum rite facturum. Curtius IV. 2.** Nun begann Alexander, über die schnöde Zurückweisung erzürnt, die Belagerung der Stadt, nach deren Eroberung er ein großes Opferfest im Tempel des Herakles auf der Inselveste veranstaltete, und so sein Angelöbniß erfüllte. **Arrian. II. 24.** Auch Herodot sah hier zwei Heiligthümer des Herakles und in dem einen, welcher nach dem Vorgeben der Priester so alt war, wie die Inselstadt selbst, jene Säulen, die eine von Gold, die andere von Smaragd, jene von Eupolemus, Menander und Dios, diese von Theophrast und Plinius erwähnt, beide von Usov auf der Inselstadt aufgestellt (s. o.). Außerdem aber nennt er noch einen andern Tempel des Herakles beigenannt des Thasischen: *εἶδον δὲ ἐν Τυρῷ καὶ ἄλλο ἱερὸν Ἡρακλέος ἐπωνυμίην ἔχοντος Θασίου εἶναι.* **II. 44.** Herodot meint, dieser Herakles habe seinen Namen von dem auf der Insel Thasos verehrten, wo die Phönizier unter Cadmus einen Heraklestempel erbaut hätten; allein es ist doch unwahrscheinlich, daß die Tyrier ihren Melkarth nach einer, ohnehin damals schon von Pariern besetzten Colonialstadt sollten genannt haben, und Herodot hat wohl בעל תרשיש verwechselt, welches Baal von Tarsis und nach der Grundbedeutung von תרשיש (contr. תשיש) der Baal des Festlandes, nämlich der auf dem Continent in Palätyrus verehrte, bedeuten würde. (Ein weiteres über diesen Gegenstand im II. B.) Diese Angaben sind aber in soweit ungenau, als von besser unterrichteten oder doch hier genauern Schriftstellern Eupo-

lemus (erweislich ein Samaritan), Menander und Dios nach tyrischen Annalen jener berühmtere Tempel auf Inseltyrus, in dem die goldene Säule aufgestellt war, nicht ein Tempel des Herakles, sondern des Olympischen Zeus oder des Baalsamim genannt wird (s. o. Cap. VI.), außer dem, wie Menander erzählt, Hiram noch einen Tempel des Herakles und einen andern der Astarte in Palätyrus hatte bauen lassen (bei Joseph. Antiq. VIII. 5. 3. c. Ap. I. 18. vgl. 17.).

Wir haben also zwischen dem tyrischen Olympier Baalsamim, dessen Tempel auf Inseltyrus Hiram, nach Dios noch vor der Inselstadt, gegründet hatte, und zwischen dem Herakles zu unterscheiden, welcher im Tempel in Palätyrus neben der Astarte verehrt wurde. Und doch darf kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Göttern angenommen werden, aus den einleuchtenden Gründen: 1), weil auch bei Schriftstellern, denen man, namentlich hier dem Herodot, keine Unkunde oder Nachläßigkeit vorwerfen darf, der im Tempel auf Inseltyrus verehrte Baalsamim Herakles genannt und er also dem Namen nach dem andern gleich gestellt wird; 2), weil mit beiden sich auch wesentlich dieselben Begriffe verbanden; denn wie wir gezeigt haben, ward auch Herakles als Baalsamim verehrt, und auch derjenige Gott, den Menander Herakles nennt, spricht die gleiche Bedeutung an, in sofern er als die im Wintersolstitium absterbende und wieder sich verjüngende Jahressonne von ihm dadurch bezeichnet wird, daß er von seinem Feste *Ἡρακλέους ἔγερσις* redet. Beide sind also die Sonne in weiterer Bedeutung. Worin aber der Unterschied bestehe, ist im Allgemeinen einleuchtend: der ganze Mythenkreis vom Herakles knüpfte sich nicht sowohl an den von Herodot vorzugsweise ausgezeichneten Herakles auf Inseltyrus, den Jupiter Olympius, sondern denjenigen, welchen Menander und, wir können annehmen die Tyrier selbst, mit dem Namen des griechischen Heros vorzugsweise benannten. Unmöglich konnte man auch ein Fest *Ὀλυμπίου Διὸς ἔγερσις* feiern, oder die Mythen vom Leiden, Kämpfen, Sterben, Siegen des Herakles auf ihn in dieser Eigenschaft als Olympier übertragen und ihm zu Ehren die darauf bezüglichen Feste begehen. Hiermit ist nun zugleich der Begriff des

tyrischen Herakles nach seiner Allgemeinheit schon gegeben: er ist die mythische Manifestation des höchsten Gottes, nur hierin von diesem (dem Baal) unterschieden, sonst ihm in allem gleich. Es ist schon oben vorläufig bemerkt worden, daß die Idee von einem höchsten Wesen, welches nicht unmittelbar selbst, sondern durch ein Mittelwesen auf die Welt einwirkt, das mythisch immer die Stelle des höchsten Gottes vertritt, ihm in allem gleich und als Sohn desselben gedacht wird, weil es dessen sichtbare Erscheinung ist, nicht so jung in den Religionen des Orients sei, wie man aus dem theosophischen Anstrich dieser Lehre im Chaldäismus wohl vermuthen möchte, und ich will es dem Kenner des Alterthums überlassen, die Richtigkeit dieser Ansicht vom tyrischen Herakles, die sich schon einfach aus den obigen Prämissen entwickelt, nach der weitern Ausführung zu erproben. Man muß aber diese Lehre beurtheilen nicht sowohl nach der jüngern Theosophie des Morgenlandes, sondern etwa nach der ältesten Auffassung in den Schriften der Hebräer, deren religiöse Vorstellungen man nur zu gewöhnlich bald aus mißverstandenen Interessen aus dem Religionsgebiete der doch sonst gleichgebildeten und stammverwandten Völker ausschließt, bald aber sie zu Vergleichungen herbeizieht, um sich eine Folie für eine ungerechte Polemik gegen die Offenbarung zu bilden. Von beiden Interessen gleich frei habe ich vom religionsgeschichtlichen Standpunkte den Hebräergott El als den höchsten Gott auch aller andern semitischen Stämme nachgewiesen, und hiernach erkläre ich auch das vermittelnde Wesen, welches namentlich nach den ältesten Schriften der Hebräer bald wohlthätig, bald verderbend die göttliche Macht nach ihrem Verhältnisse zur Welt personifizirt, für die ursprüngliche Idee des Herakles. Es ist dieses der Engel Jehovas (ein einziger, nicht mehre), פנים das Angesicht (vgl. Jes. 63, 9. Exod. 33, 14.), das heißt die sichtbare Erscheinung Gottes, wie von demselben Gesichtspunkte zwei heilige Berge, der eine in Peräa Pnuel d. i. θεοῦ πρόσωπον, der andere unter dem letztern Namen an der phönizischen Küste genannt werden. So heißt auch der Sonnengott bei Martianus Capella l. c. Vultus paternus, und der Protogonos der Phönizier führte eben diesen Namen Phanes d. i. פָּנֶה, Pha-

neh, das Angesicht (s. w. u.). Der hebräische מלאך יהוה aber, welcher, in bestimmter Persönlichkeit von Jehova oder Elohim verschieden, doch wieder er selbst ist, ringt mit Jacob jetzt als Elohim (Exod. 32, 29.), dann als Engel Jehovas (Hos. 12, 5. vgl. 4.), erwürgt als Jehova und zugleich als מלאך המשחית, der Engel des Verderbens, die ägyptische Erstgeburt (Exod. 12, 23. 29.), zieht in der Feuersäule dem israelitischen Heerlager voran (vgl. Exod. 13, 21. mit 33, 14.), ist dann der Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte, aber Jehova selbst (vgl. Gen. 19, 24.) u. s. w. In der rabbinischen Theologie ist es der Metatron מטטרון nach Schmieders scharfsinniger Vermuthung (Nova interpretatio loci Gal. III. 19. excursus de Metatrone p. 41. sqq.) Mithra, aber nicht sowohl der persische, wie Schmieder meint, sondern der babylonische Bel-Mithra, dem er in jeder Hinsicht als Emanation aus dem höchsten Lichtwesen, als Demiurg, als Offenbarer der heiligen Schriften, als μεσίτης, als Doppelwesen u. s. w. ganz gleichkömmt.

Man wird diese Parallele des tyrischen Herakles mit dem babylonischen Bel-Mithra um so eher gestatten, da, wie oben gezeigt, der tyrische Gott auch in jüngerer Zeit für den Mithra gehalten wurde, ungewiß freilich seit wann, aber wahrscheinlich schon seit der assyrisch-chaldäischen Periode, wo wir im nahen Juda den oberasiatischen Cult antreffen (s. o. Cap. IV.), namentlich den beiden Elementen, die das Wesen des chaldäischen Mithra constituiren, im jüdischen Götzendienst begegnen, dem Dienst des Ahriman, in den dunkeln Tempelkammern angebetet vor allerlei Gewürm von den siebenzig Aeltesten, wahrscheinlich repräsentirend die 70 Nationen, daneben aber dem Lichtdienst des Ormuzd, wobei die zu Magiern gewordenen 24 Priester der davidischen Ephemerien mit dem Hohenpriester im innern Tempel, das heilige Reis Barsom an der Nase haltend und gegen die Sonne gewandt, das reine Lichtwesen, den Ormuzd, verehren (vgl. Ezech. 8, 8—12 mit 16—17.). Dieser so oft mit dem Mithra des Parsismus verwechselte Bel des chaldäisch-babylonischen Magismus, gewöhnlich Zeus-Belus genannt und oben schon von uns als Mithra nachgewiesen, ist der Vertreter der chaldäischen Trias, des Zervane oder des alten Bel, des Ormuzd und Ahriman. Als Manifestation des Zer-

vane oder des alten Bel heißt er wie jener πατὴρ (Porphyrius de antro c. 6. p. 7. Julian. Caesar. p. 336. Creuzer Symbolik Th. I. S. 254. 3te Aufl.); in den mithrischen Grotten kömmt er in dem Symbole des Aion vor (Zoega Abhandl. S. 189. f.) und galt wie der alte Bel als Demiurg (Porphyrius l. c.). Dann vertritt er aber auch das gute und böse Princip, den Gott der Finsterniß Ahriman und das Lichtwesen Ormuzd, und Plutarch (de Is. cap. 46. vgl. 47.) schildert ihn hiernach als μεσίτης, ihn mit denjenigen Planeten parallelisirend, die nach den Chaldäern zwischen den guten, Jupiter und Venus, und den bösen, Saturnus und Mars, stehend bald die Natur der einen, bald der andern partizipiren, nämlich des Sol, der Luna und des Mercurius. Dem guten Gotte hold, habe er Gelübde und Dankopfer zu entrichten gelehrt, aber auch als dem Ahriman zugethan, die unheimlichen Sühnungen gelehrt, wie man z. B. ein Kraut Omomi, zerstoßen und mit Wolfsblut gemischt, an einem von der Sonne nicht beschienenen Orte, wo auch die Priester im Tempel zu Jerusalem dem Gewürm des Ahriman räucherten, hinlegen solle. Als Repräsentant des Ormuzd lehrte er in den chaldäischen Mithriaces die Anagogie der Seele durch Feuerlustrationen, Wassertaufen (sie geschehen nach Lucian, Menippus cap. 7., bei Sonnenaufgang im Tigris, um Mitternacht im Euphrat) und andere Bräuche, welche seit der römischen Kaiserzeit durch die herumziehenden babylonischen Chaldäer, deren Heimath Babel als Sitz des Mithrasdienstes und der mithrischen Weihen galt (Lucian. fugitivi. cap. 8. Menippus cap. 7. Claudian. laud. Stilic. I. 60.), im Occident bekannt geworden sind, aber schon früher bei den Juden im Exil erwähnt werden (Jes. 66, 17. 65, 4. 66, 3. 57, 5.). Das Eigenthümliche dieser Mithrasdienste, die dissona sacra (Martianus Capella lib. II. p. 54.), jetzt Opfer von Honig und Milch, Lustrationen, Kasteiungen, wodurch die Anagogie der Seele zum Vater des Mithras durch den Thierkreis vorbereitet wurde, dann wieder jener unheimliche Cult an dunkeln Oertern vor ahrimanischem Gewürm, die Opfer in den Höhlen, wo schon die Israeliten in Babylonien ihre Kinder schlachteten (Jes. 57, 5.), und ein Elagabal mit seinen syrischen Priestern und Chaldäern die

Eingeweide der geopferten Kinder nach Orakeln durchforschte (vgl. Spartianus Elagab. cap. 7. Dio Cassius lib. LXXIX. cap. 24. §. 11. Sonst s. über diesen grauenhaften Gebrauch in den Mithriacis Photius. p. 483. Socrates H. E. III. 2. Sozom. V. 8. Ruffin. II. 22. vgl. Hyde de rel. vet. Persarum. p. 112. Zoega Abhandlungen. S. 143.); jene Reinigungen durch unreine Dinge, Saublut, Mäuse und Brühe anderer ahrimanischer Thiere, wodurch man sich selbst und andere, welche man berührte, sogar auch noch heilig machte (vgl. Jes. 66, 17. 3. 65, 4.): dieses setzt offenbar in dem Gotte, dem zu Ehren es geschah, jenen Doppelcharakter voraus, den er als Vertreter des Ormuzd und Ahriman im babylonischen Magismus erhalten hatte.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu der Vorstellung vom phönizischen Herakles zurück, dem wir durch die Auffassung als eines mythischen Vertreters der höchsten Gottheit einen einfachen Grundbegriff und ächtorientalischen Charakter vindizirt haben, und nun in dem Vortheil sind, die einzelnen Seiten desselben leicht entwickeln zu können. Zuvörderst erhellt nun, wie er als die Manifestation des höchsten Wesens bei den Orphikern, die hier nicht den Sohn der Alcmene, sondern nur den phönizischen Herakles meinen können, aus sich selbst erzeugt ist (αὐτοφυής, Hymn. XII. 9.); zweitens, wie er für einen Sohn des (tyrischen) Zeus (Eudoxus bei Athenaeus lib. IX. p. 392. Cicero de nat. Deor. III. 16.), nämlich des Baal oder Baalsamim, ausgegeben werden kann, da er doch Baal und Baalsamim selber ist; drittens, warum er auch nach der Mythe ein פנים, vultus paternus, dem Vater gleich ist, der ihn im Ringen nicht überwältigen konnte. Die Idee der Gottheit zerfällt aber in zwei disparate Begriffe, gut und böse, und danach wohlthätig und verderblich wirkend. Beide Seiten finden sich in der Vorstellung vom Baal zusammen, gehen aber auch wieder auf zwei Subjecte über, die mythisch als Brüder gedacht werden, der gute den bösen anfeindend oder umgekehrt; dieser zu Zeiten obsiegend aber zuletzt dem bessern immer unterliegend; der eine die mythische Personifikation des zerstörenden, der andere des erhaltenden Princips; jener das Feuerwesen, welches wir in der

vorhergehenden Untersuchung kennen gelernt haben, die Idee der Zwietracht und Disharmonie im Weltorganismus als Typhon, der andere der schaffende, ordnende Demiurg; beide aber gewöhnlich und schon im ältesten Götzendienst der Hebräer als zwei zu einer Persönlichkeit verbundenen Wesen neben einander verehrt, der Moloch und Chijun, in Tyrus Usov und Hypsuranius oder Baal-Moloch und Baal-Chijun, die den dualistischen Begriff des tyrischen Herakles constituiren.

Wir weisen zuerst diesen Dualismus in seiner mythischen Fassung nach. Die Hauptstellen sind die schon oben zum Theil erläuterten im philonischen Sanchoniathon. Nachdem Philo von der ersten Bewohnung der Insel Tyrus durch Hypsuranius gemeldet hat, fährt er also fort: *στασιάσαι δὲ πρὸς τὸν ἀδελφὸν Οὔσωον, ὃς σκέπην τῷ σώματι πρῶτος ὧν ἔσχυσε συλλαβὼν θηρίων εὗρε· ῥαγδαίων δὲ γενομένων ὄμβρων καὶ πνευμάτων, παρατριβέντα τὰ ἐν Τύρῳ δένδρα πῦρ ἀνάψαι, καὶ τὴν αὐτόθι ὕλην καταφλέξαι· δένδρον δὲ λαβόμενον τὸν Οὔσωόν καὶ ἀποκλαδεύοντα, πρῶτον τολμῆσαι εἰς θάλατταν ἐμβῆναι, ἀνιερῶσαι δὲ δύο στήλας πυρί τε καὶ πνεύματι, καὶ προσκυνῆσαι, ἅμα δὲ σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγρενε θηρίων. Τούτων δὲ τελευτησάντων, τοὺς ἀπολειφθέντας φησὶ ῥάβδους αὐτοῖς ἀφιερῶσαι, καὶ τὰς στήλας προσκυνεῖν, καὶ τούτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ' ἔτος.* p. 16. sq. Hiermit hat man eine zweite Stelle zu vergleichen: *Φοίνικες . . . θεοὺς ἐνομίζοντο μεγίστους τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρεῖαν εὑρόντας· . . . εὐεργέτας τε τούτους καὶ πολλῶν αἰτίους ἀγαθῶν ἡγούμενοι ὡς θεοὺς προσεκύνουν καὶ εἰς τὸ χρεὼν καταστάντας ναοῦς μετασκευσάμενοι στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν, καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς τὰς μεγίστας Φοίνικες* p. 8. Es ist schon oben gezeigt worden, daß diese, an Beziehungen auf den tyrischen Heraklescult so reichen Mythen, vorzüglich auf die beiden Säulen im Tempel des Baalsamim auf Inseltyrus sich beziehen, welche nach dem Namen der beiden Brüder genannt waren, die Feuersäule des Mars-Usov oder die Smaragdsäule Hhamman, חַמָּן, die zweite aber des Hypsuranius, welche der Luft geweiht war, כון, יָכִין oder אָמוֹן. Wünscht

man noch mehre Gründe, daß die beiden feindseligen Brüder mythische Personifikationen der beiden einander entgegengesetzten Seiten in dem Begriffe des tyrischen Herakles sind, und daß Sanchoniathons Angaben auf den Cult im Tempel auf Inseltyrus sich beziehen, so liegen sie vor der Hand. Erstens erscheinen hier beide als die ersten Erbauer und Bewohner von Tyrus, der eine, Ulsov als Erfinder der Schiffahrt; dies (die Erbauung von Tyrus und die Erfindung der Schifffahrt) legt aber eine andere Mythe dem Herakles-Astrochiton, also dem auf Inseltyrus in den beiden Tempelsäulen verehrten Gott bei (Nonnus Dionys. XL. 443. ff.). Zweitens werden beide auf Inseltyrus wohnenden und nachher in den Säulen vergötterten Brüder als die größten Götter der Phönizier, denen man alljährlich die größten Feste auf Tyrus gefeiert habe, bezeichnet; dies kann aber unmöglich eine andere Beziehung finden, als auf die jedes Jahr von allen phönizischen Städten und Colonien gemeinschaftlich in Tyrus gefeierten Feste des Herakles, und auf ihn, der als Baalsamim der höchste Gott der Phönizier war. Offenbar ist auch das Verbrennen der Bäume auf Tyrus eine Deutung der Sitte des alljährlichen größen Feuerfestes des Herakles (s. w. u.). „Von allen Festen, die mir bekannt sind, sagt Lucian von einem derartigen Feuerfest, feiern sie das größte beim Frühlingsanfang, welches einige das Fest des Scheiterhaufens, andere das Fackelfest nennen (οἱ μὲν πυρήν, οἱ δὲ λαμπάδα καλέουσι). Sie verrichten dabei folgendes Opfer. Sie hauen große Bäume um und richten sie im Tempelvorhof auf. Dann treiben sie Ziegen, Schafe, und andere Opferthiere herbei, die sie an den Bäumen aufhängen, dazu noch Vögel, Kleider, silberne und goldene Bildwerke. Ist dieses vorbereitet, so tragen sie die Götterbilder um die Bäume, der Scheiterhaufen wird angezündet und alsbald geht alles in Rauch auf. Zu diesem Feste kommen viele Menschen aus Syrien und aus allen umliegenden Gegenden zusammen. Jeder aber bringt sein heiliges Bild mit und ein Gedenkzeichen, welches die Opferhandlung darstellt" (de Syria Dea. §. 49.). Drittens macht sich ebenfalls eine Beziehung auf den Herakles in Tyrus und auf seinen Cult in

der Combination mit dem unzüchtigen Culte des Libanon bemerklich. Sanchoniathon leitet nämlich die beiden Brüder vom Kasius, Libanon, Antillbanon und Brathy ab: *ἐκ τούτων φησὶν ἐγεννήθησαν Μημροῦμιος καὶ ὁ Ὑψουράνιος. ἀπὸ μητέρων δέ φησιν ἐχρημάτιζον τῶν τότε γυναικῶν ἀναίδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν.* p. 16. So war auch der in Indien geborne Herakles, nach Cicero de N. D. III. 16. Belus genannt, den wir als den phönizischen Sandan kennen lernen werden, ein Sohn des Libanon (Lydus de mens. IV. 46. p. 82.), und derselbe geräth auch als der aus Syrien kommende Sandakus in die Verwandtschaft des unzüchtigen Kinyros und des im Libanon durch Blutschande erzeugten Adonis. Das Brüderpaar, erzählt der boshaft parodirende Philo, macht sich Erwerb von den Müttern, die sich jedem, der ihnen begegnet, Preis geben, offenbar darum, weil der Mylittenlohn in den Tempel zu Tyrus kam. Die Mütter sind wohl die eine die Buhlerin Semiramis, welche auch Mutter des mit Hercules-Sandan identischen Ninyas ist, die andere aber die in Seen und Teichen verehrte unzüchtige Göttin des Libanon, Brathy oder Berot, wie der andere Name von Hypsuranius Bruder Me-mrum, מי מרום, der See Merom vermuthen läßt.

Nicht weniger deutlich beziehen sich Namen und Charakter der beiden Brüder auf den Dualismus im Begriff des Herakles, des zerstörenden Moloch oder Hhamman, Mars, und des erhaltenden Chon, Chijun, Saturn. Der eine, *Ὑψουράριος*, der Himmelhohe, könnte aus einem zweifachen Grunde so heißen, erstens wegen der nach seinem Namen genannten, ihm heiligen Säule, womit er den Himmel trägt, oder zweitens als höchster Gott, als *Κρόνος ὑψιπόλοιος*. Nonnus Dionys. XLI. 350. Quod e septem sideribus, quis mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia feratur. Tacit. Hist. V. 4., oder als Baal-Ram, בעל רם, *Ῥαμὰς ὁ ὕψιστος θεός* Hesych. Auch steht er, wie hier, mit dem andern Namen Melkarth oder Herakles neben Usov bei Eusebius de laud. Constant. cap. 13.: *Φοίνικες Μελκάνθαρον* (l. *Μελίκαρθον*) *καὶ Οὔσωρον* (l. *Οὔσωον*) *καὶ τίνας ἄλλους ἀτιμοτέρους θνητοὺς ἄνδρας θεοὺς ἀνηγόρευσαν*, eine Stelle, welche gewiß

aus Sanchoniathon entlehnt ist, weil Philo, ähnlich wie hier Eusebius, beide in dem prooemium seines Buches vorzugsweise als die ersten unter den vergötterten Menschen und als die höchsten Götter bezeichnet, und von ihnen das Allerschlimmste nachgesagt hatte, daß sie durch das unsaubere Gewerbe ihrer Mütter sich bereichert hätten. Den Usov kennen wir schon als wilden Jäger, als Einführer des Feuerdienstes, als Hhamman, wodurch er sich als der phönizische Mars, als der assyrische Baal-Thureus ausweiset. Der Name Usov bedeutet Rauhhaar, שׂעיר, nach seiner Bekleidung: ὃ σκέπην τῷ σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων ὧν ἴσχυσε συλλαβὼν θηρίων εὗρε. p. 18., und unterscheidet sich nur vokalisch von עֵשָׂו Esau, Jakobs oder Israels Bruder. Zwischen diesen beiden Brüderpaaren bietet sich nun eine interessante Parallele dar, wobei aber die sanchoniathonschen Nachrichten sehr der Entlehnung verdächtig werden, wenn auch gerade nicht angenommen werden darf, daß Philo die tyrische Mythe der israelitischen Geschichte angepaßt habe, denn dafür sind die Beziehungen noch viel zu unkennbar und wären darum auch die Uebertragungen zwecklos. Doch beachte man hier folgende sehr frappante Aehnlichkeiten: beide Brüderpaare führen denselben Namen, Usov heißt so, weil er in Thierfelle sich kleidete, Esau, weil er von Natur עֵשָׂו oder שעיר, behaart war (Gen. 25, 25. 27, 11. ff.); Hypsuranius aber oder Saturn hieß nach Philo (in seiner Schrift über die Juden s. o. Cap. IV.) auch Israel, eine Angabe, die nicht bezweifelt werden kann, da Saturn der mythische Herakles der Phönizier Baal-Chon, als ישר אל, als Gotteskämpfer, ist, der mit Typhon-Antaeus im Sande rang, und mit Zeus selbst in der Palästra ein Wettringen bestand. Auch Jakob oder Israel ringt mit Elohim im Sande (נאבק), wobei er sich, wie Herakles einst, an der Hüfte verletzt, und empfängt nun den andern Namen Israel, ein anderer Παλαίμων (s. w. u.). Ferner ist Esau wie Usov Jäger (Gen. 25, 27. 27, 3. ff.) und gegen ihn lehnt sich auch nach Sanchoniathon der jüngere Bruder auf. Israel ringt schon mit dem Zwillingsbruder im Mutterleib, ähnlich wie Acrisius, der phrygische Saturn, mit Proetus, und wenn man die griechische

Mythe zur Erläuterung der phönizischen von Usov und Hypsuranius heranzieht, so könnte man vermuthen, daß beide wie Herakles und Iphicles gleichfalls Zwillingsbrüder waren, wenn nicht nach Sanchoniathon Memrumos (der aber vielleicht ein anderer als Usov ist) und Hypsuranios von verschiedenen Müttern herstammten. Endlich wird Esau und Edom, der Rothe Φοίνιξ, gewiß in Verwechselung mit dem phönizischen Mars-Usov von jüdischen Schriftstellern für den Planeten Mars ausgegeben. So wird im Buche **Jalkut Ruberi gadol fol. 62. col. 2.** die Frage aufgeworfen, wie Jakob sich vor Esau nach Gen. 33, 3. habe bücken können, da er doch wie ein fremder Gott, באל נכר, zu achten sei, und es ist eine auch sonst gewöhnliche Meinung, hier würde unter Esau Samael verstanden, wie Satan, Azazel aber auch wohl Mars genannt wird. Auch sonst wird Esau häufig für Samael erklärt: עשו שהוא סמאל **Megilla Amykla. fol. 165.** הוא עשו סמאל **Jalkut Ruberi fol. 33. b.** h. „Esau, welcher ist Samael," und „Esau das ist Samael." Er erhält dann auch nicht selten die auf Mars passenden Titel: Schwein, wildes Schwein, alte Schlange, Satan. (Man sehe die Belege bei Eisenmenger: Entdecktes Judenthum. Th. I. S. 624. f. 647. ff. 825 ff.) Man wird hier nicht umhin können, eine schon frühzeitige Uebertragung von der einen oder andern Seite anzunehmen; das richtigste dürfte wohl sein zur Erklärung, einen Mittelweg einzuschlagen, und ebenso wenig eine Abhängigkeit der biblischen Geschichte von der phönizischen Mythe, welche durchaus unstatthaft erscheint, einzuräumen, als eine gänzliche Entlehnung des letztern zuzugeben. Die befremdende Erscheinung klärt sich vollkommen auf, wenn man den oben Cap. V. für derartige Fälle aufgestellten Maßstab annimmt, daß die gemeinsame Stammsage beider Völker nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der israelitischen Tradition gewesen sei, die dann der phönizische Synkretismus wohl zur Ausschmückung seiner Mythen in Anspruch genommen hat, aber in einer Zeit, wo noch die Hebräer mit den Phöniziern in einem so freundnachbarlichen Verkehr standen, wie die Annalen beider Völker über Salomo und Hiram berichten.

Ein Anklang von der Idee des Dualismus im Begriffe

des tyrischen Herakles findet sich in der griechischen Mythe von Herakles und seinem ihm ungleichen Zwillingsbruder Iphiclus oder Iphicles (vgl. Apollodor. II. 4. 8.), der schwerlich in den griechischen Herakleen, wo er überflüssig erscheint, noch seine ursprüngliche Bedeutung und Stellung hat. In den kleinasiatischen Heroenmythen erscheinen verwandte Vorstellungen. Bellerophon, der lycische Beel-jarob oder Jarob-baal, tödtet seinen Bruder Deliades. In der Perseusmythe, die von Kleinasien nach Griechenland kam, und assyrischen Ursprungs ist, hadert Proetus schon im Mutterleibe mit Acrisius, wie nach Hesychius s. v. der phrygische Saturn ist. Eine andere Auffassung der phrygischen Mythe findet sich bei Herodot I. 34. ff. Adrastus, der Sohn des phrygischen Königs Gordius, hatte seinen Bruder erschlagen und tödtete durch ein Versehen auf der Eberjagd den Atys, den Herodot in seiner fabelhaften lydischen Geschichte zum Sohn des Crösus macht; es ist aber kaum zweifelhaft der wie Adonis auf der Eberjagd umkommende Götterjüngling Atys (vgl. Pausan. VII. 175.). Der von Adrast erschlagene Bruder hieß nach Ptolemaeus Hephästion Agathon. Er, der Gute, war von dem Jäger Adrast erschlagen um einer Wachtel willen, die er ihm nicht gönnte (Ptolemaeus Hephaest. bei Photius p. 146.), wo die Verwandtschaft mit der tyrischen Mythe wohl aus den Wachtelopfern zu erklären ist, welche dem Agathon (der etwa nach der gewöhnlichen Conjunction *σύμβωμος* des Adrastus war) gebracht wurden, und in dieser Weise den bösen Bruder zum Neid reizen konnten. Der phrygischen Mythe steht wieder eine andere phönizische nahe, nämlich vom Pygmalion und Sichaeus. Jener, מעם עליון Mörder des Elion, tödtet gleichfalls auf der Eberjagd meuchlings den frommen Bruder דכי, den Reinen. Cedrenus T. I. p. 246. Malala p. 163. Am bestimmtesten tritt die dualistische Idee in diesen Mythen von einem ungleichartigen Brüderpaar beim ägyptischen Typhon hervor, der den Bruder Osiris tödtete, und seinen Leib, den er, einen Eber im Mondschein jagend, fand, in Stücke zerriß. Ueberhaupt aber kommen so ungleichartige Brüder häufig vor: ich erinnere nur noch an den Mord der Kabiren und Heliaden, an Siva, der dem Brahma das Haupt abschlägt, wo

doch überall die Idee von einer Uebergewalt des bösen Princips über das Gute zu Grunde liegt, und darum denn hier als Parallelen zu der tyrischen Ansicht vom Usov und Hypsuranius, vom Typhon und Herakles verglichen werden mögen. Eine vollständige Parallele bietet aber vielleicht mit diesem Usov der ägyptische Apopis, ebenfalls eine Modification des Typhon, der Bruder des Sonnengottes, welcher mit dem Zeus einen Krieg führte; denn wie bei Sanchoniathon Hypsuranius als Wind, Usov als das Feuer angedeutet wird, so unterlegten auch die Aegypter der Mythe vom Krieg des Apopis mit Zeus eine physische Deutung und gaben den Apopis für das Trockene und Feurige, den Zeus für den Wind (πνεῦμα) aus (Plutarch. de Is. cap. 36.).

Auch im Culte tritt diese Vorstellung vom Herakles als Doppelwesen oder Zwilling bedeutsam hervor. In Tyrus waren die beiden Säulen, die eine leuchtend bei Tage, die andere bei Nacht, davon ein Symbol, womit man die zwei Säulen oder Balken der beiden Dioskuren in Sparta vergleichen kann, von denen der eine abwechselnd mit dem andern am Himmel erscheint, der eine die obere, der andere die untere, die nächtliche Hemisphäre (Lydus de mens. III. 22. IV. 13. Julian orat. IV. p. 147.). Sonst befanden sich in seinem Heiligthume wohl zwei Altäre, auf deren einem die Weiber nicht opfern durften (vgl. w. u.). Zu Rhodus war ein Altar des Herakles, den man βούζυγον nannte, weil hier zwei Stiere zum Opfer hingestellt wurden, von denen der eine (ungenau spricht Lactanz inst. christ. I. 21, von zweien, s. dagegen Apollodor. II. 5. 11. Conon bei Photius p. 132. Philostrat. Icon. II. 24.) unter Verwünschungen geopfert wurde: eine, wie Lactanz sagt, bei den Griechen unerhörte Opferweise, die aber nichts Auffallendes hat, wenn man zu den dualistischen Vorstellungen, die sie voraussetzt, die gewöhnliche Sitte vergleicht, zu Ehren des einen Gottes das heilige Thier eines andern ihm feindseligen zu verfluchen (vgl. Plutarch. de Is. 73.) oder zu mißhandeln, wie den Ackerstier zu Ehren des Mars, den Eber zu Ehren der Venus und des Adonis, den Esel in Beziehung auf Typhon, den Hund wegen des Hundssternes. Dadurch glaubte man das Wohlgefallen und den Segen des

Gottes zu erhalten, für den man in dieser Weise Parthei nahm, und Herakles, der als Hhamman oder Sonne des Sommers das Obst zeitigte (s. w. u.), segnete, wie Philostrat bemerkt, für die Verfluchung des Ackerstiers, der dem Saturn und Adonis heilig war, die Rhodier mit Rosinen und Feigen.

Nach diesen Vorerörterungen gehen wir näher zum Gegenstand dieses Capitels, zum Beweise, daß Baal, welcher mythisch Herakles ist, auch als Moloch, oder Feuergott Mars gedacht und verehrt wurde, wodurch die eine Hälfte der in Untersuchung schwebenden Frage erledigt ist. Der erste und bedeutendste Grund, auf dem diese ganze Untersuchung beruht, und von dem sie ausging, ist, daß in den oben Cap. VI. vorgelegten Zeugnissen behauptet wird, Baal und wiederum Herakles d. i. Baal, sei Mars. Daran schließt sich der zweite, daß dieser Baal oder Herakles auch Moloch oder Mars genannt wird. *Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς.* Sanchon. p. 32. bei Eusebius de laud. Const. cap. 13. *Μελκάνθαρος* st. *Μέλκαρθος* oder *Μελίκαρθος.* sonst w. u. Drittens kömmt auch der Doppelname vor Baal-Moloch und Malach-Bel. Eine cilicische Münze zeigt auf der einen Seite den Herakles mit geschwungener Keule, auf der andern einen Löwen, das Symbol des Feuergottes, der einen Hirsch, das Opferthier des Moloch und der Melechet, zerfleischt, mit der Inschrift בעלמלך Baal-Moloch, bei Gesenius Mon. Phoen. Tab. 27. n. I. Ein anderes Exemplar, dessen Gesenius gedenkt, p. 285. hat die weniger deutliche Inschrift: לבעלמלך. Dieser Gelehrte findet in Baal-Moloch einen Ortsnamen, der sich aber nicht nachweisen läßt, und, wo er vorkäme, doch nur als Gottesname zugleich angesehn werden könnte. Vielleicht nahm Gesenius Anstoß an dem praefixum ל, und meinte, nach Analogie von לצר, לצדן auf tyrischen und phönizischen Münzen einen Städtenamen verstehen zu müssen? Allein der durch ל ausgedrückte Genitiv ist auch bei Götternamen auf Münzen gewöhnlich, und wie *ΤΥΡΟΥ. ΣΙΔΩΝΟΣ* vorkömmt, so findet sich auch *ΠΕΡΓΑΙΑΣ.* oder *ΘΕΑΣ. ΣΥΡΙΑΣ.* und *ΘΕΩΝ. ΚΑΒΙΡΩΝ. ΣΥΡΙΩΝ* u. a. Eckhel Doctr. N. V. T. III. p. 13. 262. 374. 373

Die zweite Form Malach-Bel kömmt vor auf einem palmyrenischen Denkmal mit der Inschrift:

ΑΓΛΙΒΩΛΩ. ΚΑΙ. ΜΑΛΑΧ.
ΒΗΛΩ. ΠΑΤΡΩΟΙΣ ΘΕΟΙΣ.

(Hyde de relig. vet. Pers. Tab. III. Selden de Diis Syris. p. 226. Gerhard Vossius de origine idololatriae p. 124. Hamaker Miscellan. Phoen. p. 120.) Malachbel ist hier dargestellt als Mars in kriegerischem Custüm, eine jugendliche Gestalt, hinter ihm der Halbmond hervorragend, wohl eine Andeutung auf die Melechet mit der dieser Mars-Herakles oder Moloch gewöhnlich verbunden ist. Den Aglibol, der mit der Buchrolle in der Hand in Nachdenken versunken ist, haben wir schon oben als Herkules Philosophus Tyrius, Chon oder Acmon gedeutet (s. o. Cap. III.), und machen hier noch besonders auf die genaue Parallele mit dem Chon-Hypsuranius und Moloch-Usov aufmerksam.

Viertens. Der tyrische Baal oder Herakles wurde als Feuergott Moloch auch verehrt: 1) Wurde auf seinen Altären das ewige Feuer unterhalten: irrestincta focis servant altaria flammae, sed nulla effigies, simulacravo nota Deorum, sagt Silius von dem, nach tyrischem Muster eingerichteten Heraklestempel in Gades (III. 30). Dieß die sacra Herculis, welche von dem Ariel des Tempels zu Tyrus sammt der Asche mit den verbrannten Gebeinen zu den tyrischen Colonien übertragen wurden, wobei ein Priester zur Hut des heiligen Feuers die Auswanderer begleitete! (s. o. Cap. II. u. IX.) Daß in Tyrus im Tempel des Herakles-Baalsamim ein ewiges Feuer unterhalten wurde, ergibt sich auch aus Herodots Erzählung, daß die Smaragdsäule das Heiligthum bei Nacht erleuchtet habe, was nur gedenkbar ist, wenn neben der Säule auf dem Altare ein Feuer loderte, dessen Glanz in verstärkter Weise von der Säule zurückstrahlte. Bildlos war auch hier der Cult, weswegen Philo von der Vergötterung der Säulen redet, und nach ihm, sowie nach Theophrast, war, wie wir gezeigt haben, der Name des Gottes und der Smaragdsäule, die durch ihre leuchtenden Strahlen des Nachts das Dunkel des Tempels erhellte, Hhamman oder Baal-Hhamman. Als dieser strahlende Feuer- und Säulengott heißt daher auch

wohl bei Nonnus (40, 369.) der tyrische Herakles-Astrochiton, ἄναξ πυρός, ein anderer Sar-Azar (vgl. auch **Macrob. Sat. I. 22.. 2.**). Kömmt Herakles daher auch gewöhnlich als dieser Licht- und Feuergott Hhamman in Conjunction mit der Personification des weiblichen Feuers, der Tanais oder Melechet, oder wie sonst die ihm entsprechende assyrisch-persische Feuergöttin, der weibliche Moloch, heißt. Sehr gewöhnlich wär diese Verbindung in Kleinasien, wo dann wohl nach Strabo außer dem Omanus noch der andere σύμβωμος neben der Tanais sein Standbild hatte. In Cannus erwähnt Diodor XX. 27. ein Ἡρακλεῖον neben dem Περσικόν, wie auch in Palätyrus Hiram einen Heraklestempel und ein Ἀσταρτεῖον hatte bauen lassen (**Joseph l. c.**), und auf einer cilicischen Münze auf der einen Seite Herakles, auf der andern die ihn auch in seinen Kämpfen beschützende Athene abgebildet ist (**Gesenius Mon. Tab. 37.**), welche aber hier nicht sowohl die griechische Göttin, sondern die gewöhnlich in ihrem Custüm erscheinende Tanais, die kappadozische Athenais neben Sandan-Herakles mit der Mörserkeule und in der Löwenhaut ist, eine Verbindung, die wir schon oben in der Mythe bei Apollodor von Sandakus und Thanake, dann im assyrisch-phönizischen Culte in Tarsus nachgewiesen haben, wo Sanherib der Athene als Siegsgöttin einen Tempel erbaut hatte, und Sandan-Herakles als ἀρχηγέτης oder Melkarth genannt wird. Wie gewöhnlich diese Verbindung im assyrisch-kleinasiätischen Feuerdienste war, erhellt auch aus der Mythe von den Amazonen, die überall in Kleinasien und an den Küsten des Pontus die Tempel des Mars und der Artemis, ihrer einzigen Gottheiten, gegründet haben sollen (**Apollon. Argon. II. 385. 397. 404. 1032. 1171. 1270.** vgl. **Strabo lib. IX. cap. 5. pag. 420.**). Hier an den unwirthlichen Küsten des Pontus, wo die Fabeln von der Medea, von der skythischen Tauropolos gehn, wo die Harpe des assyrischen Perseus mit abgehauenen Köpfen auf Münzen das Andenken an den assyrischen Molochscult noch aufbewahrt haben, fand auch Köhler das von der Königin Comysarye dem assyrischen Anerges oder Nergal-Mars und der Astara errichtete Denkmal; und wenn wir hier den assyrischen Mars in Verbindung mit der Astara an-

treffen, so finden wir beide Feuergötter als Adrammelech oder Malc-Adar und Astarte in Byblos, dann als Tanais und Baal-Hhamman auf karthagischen Inschriften und überall zugleich in diesen Namen Anklänge an den assyrisch-chaldäischen Feuerdienst, in dem dieser Moloch, Adar, Hhamman oder Mars als der chaldäische Herakles genannt wird. — 3) Charakterisirt es den tyrischen Melkarth als Moloch, wenn manche sonst dem Moloch und der Melechet eigenthümlichen Cultusweisen auch in seinem Dienste wieder zum Vorschein kommen. Dahin rechne ich namentlich a) jene Blutsühnungen, Selbstkasteiungen, Reinigungen und überhaupt das ganze Theophoretenwesen im israelitisch-tyrischen Baalsculte: „sie schrien mit lauter Stimme und zerschnitten sich nach ihrer Weise mit Schwertern und Lanzen, bis das Blut über sie herabrann und weissagten bis zur Abendzeit (I. Kön. 18, 28.).“ Das sind die schrecklichen Sühnungen in dem Dienste der kappadozischen Athenais, deren Opfer mit der ehernen Mörserkeule des Herakles erschlagen wurden, die er ihr als der weibische Sandan abgetreten hatte (vgl. Strabo XV. 3. p. 326.), und unter der auch die Menschenopfer der Tauropolis nach Herodot IV. 103. fielen, ehe sie im heiligen Feuer (vgl. Euripid. Iphig. 608.) verbrannt wurden, der blutigen Bellona, deren Priester als das der Göttin liebste Opfer das Blut des eigenen Körpers darbrachten, der weiblichen Melechet zu Castabala, deren jungfräuliche Priesterinnen durch Wasser- und Feuerproben ihre Keuschheit bewähren mußten (vgl. Jamblichus de myst. III. 4. Strabo l. XII. c. 2. p. 8. mit Heliodor. Aethiop. X. 7.): gewiß eine Gottesverehrung, die der Hirtenreligion der Semiten ursprünglich fremd war, und die aus dem grausen assyrischen Molochsdienste in den des tyrischen Baal übergegangen ist. Dahin gehört gleichfalls und hängt damit zusammen b) die Anforderungen von Reinheit, die man wohl an die Priester und Priesterinnen des Herakles machte, die Scheu, daß sein Tempel, in dem das heilige Feuer brannte, durch Unreinlichkeit verletzt werde. Daß die Priester des Herakles in Gades unverheirathet sein mußten — castum cubile — ist schon oben bemerkt; wir vergleichen diesen Herakles μισογύνης mit dem Weiberfeind Theandrites, der die Liebe zum ehelo-

sen Leben den Seelen einflößt. Vermuthlich waren auch die Priester und Theophoreten der Isebel Castraten, wie die Megabyzen der ephesischen Artemis. Auch Priesterinnen waren im Tempel des Melkarth zu Tyrus angestellt, deren eine, Diodora, auf einer Inschrift bei Muratori Thes. inscript. T. I. p. LXVI. vgl. Münter. Rel. d. Carth. S. 58. gedacht wird. Ohne Zweifel mußten es reine Jungfrauen sein, wie die Priesterinnen der assyrischen Artemis, der römischen Vesta; denn sonst war den Frauen der Eintritt ins Heiligthum untersagt: foemineos prohibent gressus. Silius III. 22., eine Stelle, die nach der Sitte beim Tempel der ephesischen Artemis zu erklären ist, deren Tempel wohl reine Jungfrauen, nicht aber geschwächte und auch keine verheirathete Weiber betreten durften (Achilles Tatius. Erot. VII. 14. VIII. 8., falsch daher Münter a. a. O.). Beide Sitten sind mit dem Herakesculte auch nach dem Occidente gelangt, wo in Böotien die Priesterinnen des Herakles unverehlicht sein mußten (Pausan. IX. 27.), und auch Weiber nicht sein Heiligthum, wenigstens nicht überall, betreten, oder auch auf einem von den zweien Altären, der ihm nach phönizischer Sitte als Moloch heilig war, nicht opfern durften (Suidas Γυνὴ εἰς Ἡρακλέους. Plutarch. quaest. rom. 60. Macrob. Saturn. I. 12.). Auch unreine Thiere durften nicht in seinen Tempel kommen: Schweine (Silius Ital. III.), Hunde und Fliegen (Plinius hist. nat. X. 41. Nach Lydus de mens. p. 116. in den Tempel des Saturn.). Daher ist ferner auch der weibische und unzüchtige Adonisdienst ihm verhaßt (Suidas T. II. p. 1199. Bernhardy z. d. St.), und sein Krieg mit den affenartigen Kerkopen (auf phönizischen Ursprung weiset der Name Koph der Affe. I. Kön. 10, 22.) erklärt sich vielleicht auf ähnliche Weise. — Endlich 4) charakterisirt den Herakles besonders als Moloch die Opferweise, wonach er wieder völlig der Melechet gleich steht, und dann mit ihr wohl in eine Reihe mit Typhon geräth. Beiden wurde geopfert a) Hunde. Sie wurden bekanntlich der Hecate als Mahlzeiten, über die sich die hungerigen Cyniker wohl hermachten, an den Kreuzwegen ausgestellt (Plutarch. quaest. rom. 111. vgl. Creuzer Symbolik Th. II. S. 125.). Aber diese grause Göttin ist doch gewiß nicht ursprüng-

lich griechischer Herkunft, sondern die assyrisch-persische Artemis, der als Jägerin neben Mars-Orion die Hunde heilig waren, und die beide mit dem Hunde Tirius am Himmel jagten. Hunde waren die heiligen Thiere der babylonischen Melechet und sind an ihrem Throne auf einem Cylinder (bei Münter Religion der Babylonier Tab. I. fig. 5.) ausgehauen; sie wurden in der Kabirengrotte Zerynthia auf Samothrake geopfert (s. o. S. 22.), also gewiß der assyrisch-persische Χαρῆτις דהרת, ז׳ר׳ת, wie Apy. 19. 24. die Arabische Uebersetzung, die ephesische Diana heißt. Sonst wurden Hunde dem spartanischen Enyalius geopfert (Pausan. III. 14.), denn er war Mars-Orion, und galt darum auch als Jäger. Auch Carier opferten dem Mars Hunde (Clemens Al. protrept. p. 15. Arnobius IV. p. 180. s. o. Cap. I.), und den Karthagineusern ward es von Darius verboten, Hunde und Menschenopfer darzubringen (Justin. XIX. 1.). Im Oriente stehen aber Hundeopfer in Beziehung auf den glühenden Hundsstern Sirius, שעיר, das heißt der Zotthaarige, mit dem auch nach griechischer Mythe Orion und Artemis jagen: ein Gestirn, welches die Sonne entzündet und dem man die versengende Hitze des Sommers Schuld gab, aber nach Plinius H. N. XVIII. 68. §. 3. nicht weniger verehrt als die übrigen Planeten. In den Hundstagen opferten die Aegypter dem Typhon Menschen, schlachteten die alten Römer einen Hund, der den Hundstern vorstellte und darum, wie er, Canicula hieß (Plin. H. N. XVIII. 69. 3. Lydus de mens. III. 40). Das Eigenthümliche bei dieser Opferung war, daß man die Thiere vorher erst recht quälte, um sich an dem Gott zu rächen, den er vorstellte, wie man auch sonst wohl den Eber wegen des Adonis marterte, die Stiere dem Mars zu Liebe. In Argos wurden am Feste Cynophontis die Hunde erwürgt, weil Linus durch Hunde umgekommen sei (Athenaeus III. p. 99. Conon. bei Photius p. 133). Wenn der Hundsstern aufging, wurden auch in Rom die Hunde gequält, angeblich weil sie das Kapitol nicht besser bewacht (vgl. außer den cit. St. noch Plin. XXIX. 14.). So fanden es die Juden schon in Babylonien, wo bei Opfern der Hunde, die jenen der Mäuse und Schweine gleich standen und welche gleichfalls wie die Hundeopfer des spartanischen Enyalius und der Hecate des Nachts geopfert wurden, man ihnen den Rückgrat oder das

Genick zerbrach, ערף (Jes. 66, 3.), was sonst auch bei den gleichfalls ursprünglich dem Mars oder Typhon-Moloch geopferten Eseln Gebrauch war (Exod. 13, 13. 34, 20. s. o.). Eine Spur von dieser Sitte hat sich noch in einer arabischen Mythe erhalten, wonach Suhel oder Canopus ein Bruder der beiden Schirajan des größern und kleinern Hundes war, welcher bei seiner ehlichen Zusammenkunft mit Elschauza oder Orion dieser den Rückgrat zerschlagen habe (Abdelrahman el Sufi p. 66. 69. vgl. Ideler über die Sternnamen S. 56. Pococki Specimen. p. 136.). Wenn man dazu nun den ganzen Zusammenhang des Mars, Orion, Usov-Herakles als Jäger, worüber noch weiter unten, dann die, hinsichtlich der Opferweise gewöhnliche Gleichstellung mit der Melechet, die gleichfalls mit dem Hunde am Himmel jägt, betrachtet: so erscheint es sehr wahrscheinlich, daß jene Hundeopfer der Punier dem wilden Jäger Mars-Usov oder Moloch-Herakles gebracht wurden. Dem tyrischen Herakles wurden b) wilde Thiere geopfert. Wir werden auf die Thierjagden und Thierschlächtereien, die dem Herakles als Mars-Orion und der Artemis zu Ehren geschahen, und auch von dem römischen Kaiser Commodus, der den assyrischen Nimrod oder Sandan-Herakles affectirte, nachgeahmt wurden, unten zurückkommen, und bemerken hier einstweilen dieses: Der Melechet wurden Hirschkühe statt Menschen (wahrscheinlich eine Umänderung der ältern Sitte) geopfert. Im phönizischen Laodicea, berühmt durch den Dienst der Artemis, wurde nach Porphyrius der Athene, nach Eusebius der persischen Artemis, d. i. der Tanais, Athenais, die häufig jetzt Athene, dann wieder Artemis, Diana heißt, alljährlich eine Jungfrau geopfert, später an deren Stelle eine Hirschkuh (Porphyr. de abstin. l. II. p. 202. Euseb. praep. ev. l. IV. 163.), wobei Jeder der stellvertretenden Hirschkuh in der Mythe von der Iphigenie sich erinnern wird. Für den Charakter der Göttin zu Laodicea bemerkenswerth ist es, daß ihr als dem weiblichen Mars-Moloch auch das Wildschwein heilig war, welches mit ihrem Bilde auf Münzen von Laodicea vorkömmt (Eckhel D. N. V. Tom. III. p. 317.), wonach sie also jener Artemis gleichkömmt, die anstatt des wilden Jägers Mars durch den Eber den zarten Adonis

tödten ließ. Diese Sitte nun, die Melechet mit Hirschkühen statt der Menschenopfer zu sühnen, war assyrisch-babylonisch. Am Ausflusse des Euphrats befand sich eine Insel, wo die heiligen Hirsche der Artemis zu ihrem Opferdienst unterhalten wurden (Arrian. exped. Alexand. VII. 20.), und babylonische Cylinder haben noch den Sühnungsritus in bildlicher Darstellung aufbewahrt. Ein solcher findet sich bei Münter, Tab. I. fig. 5. Die Melechet sitzt auf ihrem Throne, hinter ihrem Rücken ragen verschiedene Symbole ihrer Macht hervor, ihre Füße ruhen auf einem Panther (vgl. Diodor. II. 8.); an dem Throne sind zwei Hunde ausgehauen; vor ihr über einem Altare, auf dem das heilige Licht brennt, und ein Widderkopf, das Symbol der Sühnung (vgl. Lucian. de Dea Syria §. 55.), liegt, befinden sich die, ihr als Todes- und Lebensgöttin heiligen Sterne Luna und Venus. Eine Priesterin tritt vor ihren Thron, an der linken Hand eine männliche Figur führend, die zagend herantritt, mit geschornem Haupte und auf dem Arme die stellvertretende Hirschkuh als Opfer anbietend. Die Priesterin mit den Kuhhörnern auf dem Haupte fleht mit erhobener Hand um Gnade, welche die Göttin mit der Rechten dem Todesopfer zuwinkt, dem dann von hinten eine andere Figur naht und ihm einen Apfelzweig (auch Attribut der Göttin von Rhamnus, Zoega Abhandl. S. 44.) als Zeichen der geschehenen Versöhnung und als Lohn der Unterwerfung darreicht. Aber auch die der Melechet entsprechende männliche Gottheit wurde, nach den Darstellungen auf babylonischen Cylindern zu urtheilen, mit Hirschen statt der Menschenopfer gesühnt. Nicht selten kömmt eine ganz ähnliche Darstellung vor: ein Gott mit einem zum Hiebe erhobenem gezahntem Messer, vor ihm eine mit erhobenen Händen um Erbarmen und Schonung flehende Jungfrau, und zwischen beiden tritt ein Priester, der dem Gott die stellvertretende Hirschkuh als Sühnopfer überreicht (bei Münter Tab. I. 9.). In diesem durch Wildopfer gesühnten babylonischen Jägergott, ohne Zweifel Mars-Nimrod, finde ich nun auch den wilden Jäger Herakles-Usov wieder, der im Gegensatz zum Sandan im Buhlerkleide, mit Thierhäuten sich bekleidet und Wildopfer der Feuersäule in Tyrus opfert, die er (ein Süh-

nungsritus) mit dem Blute der erlegten Thiere besprengt (Sanchon. p. 18.). Ein Mehres hierüber weiter unten. Sehr erläuternd für diese anstatt der Menschen geopferten Hirschkühe ist es, daß c) dem tyrischen Herakles als Moloch Menschen- und namentlich Kinderopfer gebracht wurden. Die Israeliten opferten dem Moloch auf den Tophets der Baalsaltäre im Thale Hinnom Jer. 32, 35. (über die Stelle s. o.). Danach wäre eine zweite Stelle im Propheten Jeremia 19, 5. zu erklären: „Sie bauten die Altäre des Baal, um ihre Kinder im Feuer zu verbrennen," eine Glosse setzt hinzu עלות לבעל, als Opfer für Baal, was allerdings richtig ist, wenn man den Baal-Moloch versteht; doch fehlen die Worte hier in den LXX. und auch im parallelen Texte 8, 31., und gehören zu den so häufigen Einschiebseln der masorethischen Recension des Jeremia (vgl. meine dissertatio de recens. vat. Jer. p. 24.). Gerade so wie die Israeliten auf den Altären des tyrischen Baal, auf denen sein Idol חמן, die Feuersäule, sich befand, opferten die Karthaginenser ihre alljährlichen Molochsopfer neben der Statue des Melkarth: Inhonorus est (sagt Plinius von dem nach Rom gebrachten Bilde) nec in templo ullo Hercules, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverunt victima, humi stans, ante aditum porticus ad nationes. H. N. XXXVI. 4. §. 12. Vor dem Tempel stand dieser Herakles-Moloch aber wohl darum, weil er auch in Carthago vor dem Tempel, etwa der Coelestis, aufgestellt war, denn es war so die Sitte, draußen, nicht im Tempel, dem Baal-Melkarth Menschen zu opfern. Obgleich er im Tempel zu Jerusalem verehrt wurde (II. Kön. 23, 5.), wird doch immer nur der Menschenopfer auf den Tophets im Hinnomsthale auf den Baalsaltären gedacht, und auch in Amathus hatte Malika seinen Altar vor dem Tempel des Adonis und der Baaltis:

> Ante foras horum stabat Iovis Hospitis ara,
> Lugubris sceleris: quam si quis sanguine tinctam
> Advena vidisset, mactatos crederet illic
> Lactantes vitulos, Amathusiacasque hidentes.
> Hospes erat caesus.
>
> Ovid. Metam. X.

wozu Lutalius im Epitome die Bemerkung macht: Amathus

oppidum in insula Cypro est: cuius incolae, nefaria et impia consuetudine soliti sunt ad aram Iovis, quae proxima erat Deae Veneris, advenas ac hospites obtruncare et ibidem immolare. cf. Meursius Cyprus. p. 24. Ohne Zweifel ist dieser Jupiter hospitalis der tyrische Jupiter-Belus oder Melkarth und derselbe Herakles, den nach Hesychius die Amathusier Malika nannten. In ähnlicher Weise wie hier nennt Nonnus den arabischen Saturn-Mars Ζεὺς ξένιος (XX. 176.), und scheint auf den gleichen Charakter des tyrischen Herakles zu deuten, wenn er diesen mit dem arabischen Saturn vergleicht (XL. 392.). Deutlich erhellt aus dieser Opferweise, dem Baal als Moloch an einem andern als dem gewöhnlichen Orte die eigenen Kinder und den Gastfreund des Hauses zu opfern, daß er in dieser Eigenschaft als ein ganz anderes Wesen angesehn wurde, wie jener Beschützer der leidenden Menschheit und ihr Retter von den typhonischen Wesen, und wenn irgend, so bewährt sich hier die Richtigkeit der Ansicht von seinem dualistischen Charakter. Er ist hier Typhon selbst, ganz so, wie die dem Leben und Glücke holde Göttin als weiblicher Moloch sich mit Jungfrauenopfer und andern Gebräuchen des Molochdienstes sühnen läßt. In dem griechischen Mythenkreis vom Herakles, der überall seine Abhängigkeit von dem orientalischen verräth, und so wenig selbstständig ist, daß sich in seiner Ausbildung sogar die Entwickelung des Bel vom Saturn zum Sonnengott verfolgen läßt, ist auch dieser Zug vom Herakles τεκνοφάστης und ἄξενος übergegangen. Er wird von der Juno, die aber ursprünglich gewiß keine andere war, als sein gewöhnlicher πάρεδρος die Melechet, mit Tollheit geschlagen, verbrennt im Feuer seine eigenen Kinder und die des Zwillingsbruders Iphicles, und ermordet seinen Freund und Gast Iphitus, der ihn besuchen wollte, indem er ihn von der Stadtmauer von Tirynth herabstürzt, wie man etwa in Phönizien, um den Baal-Moloch zu sühnen, den Gastfreund in ein Barathron stürzen mochte.

Das Resultat dieser Erörterung ist ein zweifaches: der tyrische Baal war zugleich auch Moloch, und, da dieser Baal Sonnengott war, so spricht er auch in Conjunction mit Moloch eine solarische Bedeutung an, die sich dann nach

dem Begriff des Moloch von selbst ergiebt. Baal-Moloch war hiernach das Sonnenfeuer, in sofern es nicht sowohl durch Wärme wohlthätig auf die Vegetation einwirkt, sondern durch seine Gluth die eigenen Schöpfungen wieder zerstört. Wenn die Sonnenhitze im Sommer den Schmuck der Natur in Pflanzen und Blumen wieder zerstörte; wenn sie die Luft mit verpestenden Dünsten anfüllte, die den giftigen Gluthwind auf dem Sand der Wüste erzeugen, oder wenn nicht selten tödtend die Sonne am Mittag ihre sengenden Strahlen niederschoß: dann opferten Phönizier und Karthager ihre Kinder dem Moloch, verbrannten die Aegyptier in den Hundstagen Menschen zu Ehren des Typhon, fluchte der Libyer und Aethiopier, sonst wie alle Afrikaner die Sonne am höchsten verehrend (Herod. IV. 188.), dem Feuerdämon, der ihn und sein Feld aufrieb (vgl. Herod. IV. 184. Diod. III. 8. u. A.). Eine solarische Bedeutung des Baal-Moloch oder Baal-Hhamman läßt sich auch nach dem Zusammenhang mit dem assyrisch-persischen Feuerdienste nicht anders erwarten; denn es ist das Eigenthümliche der oberasiatischen Religion, daß ihre Feuer- und Lichtgötter wieder an der Bedeutung der Sonne participiren, von der sie ihr Licht und ihre verschiedenen Eigenschaften empfangen. So ist es namentlich mit dem doppelgestalteten Moloch von Sepharvaim, dem Adrammelech und Anammelech der Fall (II. Kön. 17, 31.). Beide wurden als ein Wesen gedacht, wie der Name schon andeutet, und die ausdrückliche Bezeichnung als ein Idol beweiset: „Die Sepharviter verbrannten ihre Söhne im Feuer dem Adrammelech und Anammelech, dem Gott von Sepharvaim (אל הספרים, der Text giebt אלה st. אל, welches nach dem Kri אלהי zu emendiren wäre; allein das folgende Wort fordert den Artikel, wie gerade vorher הספרים, und dieser ist hier durch Abschreiberfehler dem vorhergehenden אל zugesetzt, wie z. B. in כתים [st. תרשישה הכתים] תרשיש d. i. Ἀχαίων ἀκτή auf Cypern, oder ידו המלאך II. Sam. 24, 15. st. הוה מלאך). Dieser Doppelgott ist aber ein Sonnenwesen; denn Sepharim, dessen πολιοῦχος er war, wird als die Sonnenstadt bei Berosus bezeichnet. Wir werden demnach Adar-Melech als das Sonnenfeuer anzusehn haben, und zwar, da Adar Mars ist, insoweit er als ein zerstörendes

Wesen gedacht wurde. Zu Anammelech könnte man Annos und seine Composita, oder Anandratus (Anandatus) neben dem andern Feuergott Oman vergleichen; das Wahrscheinlichste ist aber, daß die den Masorethen ebenso wenig als uns anders vorher bekannte Form eine Contraction aus עין המלך, Oculus Melechi, ist. So kennen wir Hadadi oculus (Plin. H. N. 37, 61.), Beli oculus (l. c. cap. 55.): ein Gottesname, der höchst wahrscheinlich das עי בעל st. עין בעל, Beli oculus und עין עלמלך גדל, das Auge des großen Melech, auf phönizischen Münzen Ciliciens ist (Gesenius Mon. phoen. p. 282. 284.) und der in dem Personennamen Inibal auf einer punischen tessera hospitalis vorkömmt (Hamaker, miscell. phoen. p. 45.). Die Sonne ist aber Auge (Orph. hym. VIII. 1. 13.), Auge des Jupiter (Macrob. I. 21.), Auge des Brahma (N. Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Indus Th. I. S. 520.), und wie Horus, die Idee des reinen Lichtäthers, sein Auge in der Sonne hat (Plutarch. de Is. 52. 55.), so heißt auch der Sonnengott Herakles Astrochiton das allerleuchtende Auge des Aethers (Nonnus Dionys. XL. 379.). Wir werden dann zu diesen Augen des Baal, Hadad, Moloch wohl am besten die Augen des Saturn, die stets wachenden (s. o.), vergleichen, und Adramelech für den solarischen Mars, Anammelech für den solarischen Saturn halten. Auch der Chomaeus Apollo und seine Namensverwandten bis auf den Oman und Hhamman fordern eine solarische Potenz neben ihrem Charakter als Feuerwesen. Für den babylonischen Chom ergiebt es sich schon aus der Stellung in der Trias und aus seiner Vergleichung mit dem griechischen Sonnengott Apollo. Von dem strahlenden Säulengott aber, dem Baal-Hhamman oder Usov, läßt sich dies auch aus den im A. T. erwähnten Darstellungen desselben, den חמנים, schließen, worüber wir nachträglich noch dies zu bemerken haben. Diese Idole des Feuergottes waren mit den Symbolen der weiblichen Naturgöttin Aschera auf fremden, nichtisraelitischen Altären in Conjunction als σύμβωμοι aufgestellt (vgl. II. Chr. 34, 4. mit 14, 2. 4. und Jes. 17, 8. 27, 9. II. Chr. 34, 7.), wie es sonst mit Baal und Aschera sehr gewöhnlich war (s. w. u.); nimmt man dazu noch, daß diese Feuersäulen jetzt mit den Asche-

ren (Jes. 17, 8. 27, 9. II. Chr. 34, 4.), dann wieder die Ascheren abwechselnd mit den Baalssäulen מצבות, vollständiger מצבות רבעל, neben einander erwähnt werden (I. Kön. 14, 23. II. Kön. 23, 14. II. Chr. 14, 2. 31, 1.); daß ferner Hhammanim und Baalssäulen promiscue gebraucht wird (II. Kön. 23., 14. mit II. Chr. 34, 4; — II. Chr. 14, 2. (3.) mit V. 4. (5.); — Exod. 34, 13. mit Levit. 26, 30.), daß aber nie sonst in dem zum Götzendienst gehörenden Apparate beide als verschiedene Idole neben einander genannt sind (z. B. II. Kön. 23, 4. ff.): so läßt sich hieraus der hinlänglich sichere Schluß machen, daß der Sonnengott Baal und sein Idol Hhamman sich nicht wesentlich unterscheiden. Auch im syrischen Götzendienst kommen diese Idole, die zunächst Nachbildungen einer aufsteigenden Feuerflamme und Symbole des Feuergottes sind, als Sonnensäulen vor. Ueber diese Bestimmung giebt die palmyrenische Inschrift des Orforder Museums Aufschluß, in der es heißt: „Diese Säule (חמנא) und diesen Altar haben errichtet und der Sonne geweiht die Söhne Malchu's, des Sohnes Jeribels, des Sohnes Nasi's (Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit Th. II. S. 133. Gesenius, Hebr. Chald. W. B. S. XXIII. dessen Thesaurus T. I. p. 490. sq.)." Ferner ist auch der numidische Baal-Hhamman ein solarisches Wesen. Auf dem Denkmal des Königs Hiempsal nennt die Inschrift in der zweiten Zeile das auf dem Steine ausgehauene Idol Baal-Hhamman; eine rohe unbeholfene Figur, mit seinen ausgestreckten Händen zwei Baumstämme stützend, welches einen Strahlenkranz um sein Haupt trägt. Endlich kann zum Beweis, daß die Smaragdsäule des Feuergottes Usov im Tempel zu Tyrus, Amman bei Theophrast, Symbol des Sonnenfeuers war, noch angeführt werden, daß auch die Säulen in On als Sonnensäulen schon von Jeremia 43, 13. bezeichnet werden.

Man übersehe aber über diese Bedeutung der Hhammonim als Sonnensäulen nicht, wie es zu geschehen pflegt, die Symbolik, welche ihnen zu Grunde liegt, die überhaupt und zunächst eine bildliche Darstellung der Sonne gewiß nicht bezwecken konnte; sie wäre dann höchst unpassend gewählt, und unmöglich konnte man jedes solarische Wesen, z. B. den Adonis, unter dem

Bilde einer prasselnden Feuerflamme darstellen. Offenbar ist die Säule nicht ein Symbol der Sonne überhaupt, sondern des Sonnenfeuers in seiner stärksten Kraft, der Sonne des Sommers, deren „Feuer die Anger der Trift frißt," deren „Flamme die Bäume des Feldes versengt" Joel. 1, 19: eine Bemerkung, welche durch die oben vorgelegte Etymologie von חמן und überhaupt durch die nachgewiesene Bedeutung des Baal-Hhamman und Baal-Moloch sich in jeder Hinsicht bewährt. Auch wird man anzunehmen haben, daß die Säulen in Gestalt einer Feuerflamme eigentlich und zunächst nicht, um mich der bei den Phöniziern üblichen dreifachen Eintheilung des Elements, je nach dem Grade seiner Kraft, zu bedienen, das Licht, das Feuer, sondern die Flamme, oder das gewaltsame Auflodern des Feuers bildlich darstellen sollten, weswegen denn auch diese Feuersäulen in der phönizischen und assyrischen Mythe dem Feuergotte Mars, oder der Personification des wilden, zerstörenden Feuerelements beigelegt werden.

Hiermit ist die eine Seite des Dualismus des tyrischen Baal-Herakles, oder als des mythischen Vertreters des höchsten Gottes, nachgewiesen, die jedoch nur als untergeordnet und nur als eine Modification seines Hauptcharakters angesehen werden kann. Aber nicht bloß dieser tyrische Sol-Belus, der **Belus minor**, vereinigt in sich die Bedeutung auch des Moloch, sondern auch Bel-itan, der alte Bel. Wir haben gesehen, daß schon die abgöttischen Israeliten den Moloch jetzt in Conjunction mit Jehova, dann in einer Weise, die der Zusammenstellung des Baal-Moloch und Baal-Chijun in Tyrus parallel ist, als Moloch und Chijun gemeinschaftlich, aber doch beide als ein Wesen verehrten, und haben auf die Spuren aufmerksam gemacht, nach denen ein Mittelwesen die Bedeutung beider übernimmt. Auch der punische Moloch nähert sich mehr dem Belitan, als dem Sonnenbaal, und der mythische Repräsentant des höchsten Gottes, der bald Herakles, Liber, Milichus, Jarbas heißt, ist daher auch ein Sohn des Amun-Baal-Iton, als karthagischer Melkarth, Sohn des Saturn, nach dessen Namen (nämlich Melchkarth) Karthago genannt war, wie Ampelius (lib. mem. c. 8.) meint. So auch der von den Arabern im Süden und

Westen Palästinas verehrte Gott, der uns gleichfalls als Saturn und Mars, Obodas und Dhusares, Aud und Sair, begegnet ist. Die Schur des Urotal oder Mars-Dionysos trugen nach einer Angabe die Araber zu Ehren des Saturn; Nonnus vergleicht den tyrischen Herakles mit dem arabischen Kronos (s. v.), und auch der Moabitergott Chamos, der in Conjunction mit Bel in dem babylonischen Königsnamen Chamos-Belus vorkömmt, wird für Saturn ausgegeben (*Χαμὸς, ὁ Κρόνος, τὸ εἴδωλον τῶν Μωαβιτῶν*, in den nomm. hebr. im Hieronymus, Opp. Tom. II. p. 243.). Von allen diesen und andern Doppelwesen läßt sich aber nicht annehmen, daß sie, wenigstens nicht in der Weise des tyrischen Baal-Moloch, eine solarische Bedeutung gehabt hätten. Auch sind wir genöthigt, diese ganze Ansicht von einem Dualismus der Gottheit, welche die Mythe von einem ungleichartigen feindseligen Zwillingspaar und die gemeinschaftliche Verehrung beider neben einander veranlaßt hat, in eine Zeit zurück zu datiren, wo der alte Bel gewiß noch nicht in einen Belus minor verwandelt war. Die beiden tyrischen *σύμβωμοι* Baal-Moloch und Baal-Chijun sind daher gewiß eine jüngere Modification des ältern Dualismus, da noch ohne hervortretende solarische Bedeutung Moloch und Chijun die Idee des höchsten Gottes bildeten.

Allein diese Verschiedenheit des Sol-Belus und Saturn-Belus als Moloch begründet doch keine wesentliche Differenz; die Grundvorstellung bleibt bei beiden dieselbe: sie sind Personifikationen der zwei verschiedenartigen Begriffe in der Idee der Gottheit, die auf zwei, ihrem Charakter nach ungleiche, Wesen übertragen sind, von denen der eine Vertreter der Gottheit ist, in soweit sie gütig und wohlthätig, der andere, wiefern sie verderblich und schädlich auf die Welt einwirkt, jener daher die Idee des zerstörenden, dieser des erhaltenden Princips, beide aber wieder eng zusammen verbunden nnd als eines Wesens mit und nebeneinander verehrt.

Elftes Capitel.

Herakles als Chon oder Bel-Saturn.

So kennen wir den phönizischen Herakles erst bloß von seiner Schattenseite als einen Baal-Moloch, verehrt unter allen den Cultusweisen, die dem oberasiatischen Molochsdienste eigenthümlich sind. Um die Ansichten, welche man von ihm hatte, vollständiger zu ermitteln, müssen wir den Kreis der Untersuchung weiter ausdehnen, und auch den ägyptischen und lybischen Herakles hineinziehn. Um aber hier gleich dem Vorwurfe willkührlicher Theokrasie zu begegnen, zeigen wir zuerst, daß alle drei, wie sie auch im Einzelnen sich von einander in Tyrus, am Nile und unter den punischen Numidiern und Mauritaniern unterscheiden mochten, doch eine und dieselbe Gottheit von altphönizischer Herkunft sind. Dafür sprechen viele Gründe. Erstens das bekannte Zeugniß des Herodot II. 43. 44. In Aegypten hatte er Verdacht über die Richtigkeit der griechischen Ansicht vom Heros Herakles geschöpft, denn hier war nach der Priestersage ein Gott dieses Namens schon siebenzehntausend Jahre vor Amasis Zeit

verehrt, wogegen ihm der Sohn der Alcmene sehr jung vorkommen mußte. Zum Beweise von dem hohen Alter dieses Gottes und seiner Verschiedenheit vom griechischen Halbgott verwiesen ihn die Priester auf den tyrischen Herakles und seinen uralten Tempel auf der Inselveste, und er, der unermüdete Forscher nach Wahrheit wohl oft betrogen, aber nie eigene Lügen berichtend, scheute, um sich vollkommen zu überzeugen, nicht den Weg durch die arabische Wüste, um in Tyrus selbst Nachforschungen anzustellen, wo er dann den Tempel des Baalsamim und seine beiden Säulen bewunderte, und sich von den phönizischen Priestern sagen ließ, der Tempel des Gottes, den aber Hiram auf der noch unangebauten Insel statt eines ältern erst erbaut, sei so alt wie die Inselstadt selbst, vor zwei tausend Jahren gegründet, also, wie Herodot schloß, noch vor der Geburt des griechischen Herakles erbaut. Daraus erhellt aber, daß die ägyptischen Priester den phönizischen Herakles auch für den ihrigen ansahen. Zweitens waren auch beide auf gleiche Weise verehrt. Der Cult des gaditanischen Herakles wird von Mela (III. 6.), Silius Italicus (III. 24.) und Philostratus (Vita Apollonii. V. 4. 5.) für ägyptisch ausgegeben; dagegen versichern Diodor (V. 20.), Arrian (exped. Alexand. II. 16.), Justin (XLIV. 5) und Appian (VI. 2.), der Ritus sei ganz phönizisch und nach dem Muster des tyrischen Heraklestempels eingerichtet: eine Differenz, welche sich durch die Annahme ausgleicht, daß beide Herakles dieselben, und daß sie in gleicher Art in Tyrus, wie in Aegypten verehrt wurden. Drittens war die Darstellung beider gleichfalls nicht unterschieden. Pausanias berichtet, das Bild des Herakles zu Erythrä sei auf einem Schiffe (als Patäke) stehend von Tyrus gekommen; diesen Herakles von Erythrä gibt er auch für den tyrischen aus, behauptet aber, das Bild gleiche ganz den Darstellungen des ägyptischen Herakles (VII. 5. 3. vgl. IX. 27. 4. VIII. 31. 3.). Damit hat man eine Glosse im Hesychius zu vergleichen, welche angibt, daß Gigon oder Gignon Name der Patäken oder phönizischen Schiffgötter und auch des ägyptischen Herakles sei (Hesych. Γιγῶν). Viertens bemerken wir nur noch, daß alle drei, der phönizische, ägyptische und lybische Herakles, dieselben und zwar phönizische Namen

führten. Als solche werden genannt: Makeris und Chon, worüber das Nähere gleich weiter; dann Chom und Sem. Der ägyptische Nomos, wo die verhaßten Pyramiden des Philitis sich befanden, Herakleopolis, hieß Ko-chome (nicht Kochon, dieses ist nur Fehler des Cod. B. Paris. in dem griechischen Texte des Eusebius bei Syncellus p. 103; der neueste Herausgeber des Syncellus änderte dafür nach Cod. A., nach der lateinischen Uebersetzung des Eusebius Cho oppidum, wo der Uebersetzer also *Χῶ κώμην* las, dann nach der Lesart des Textes aus Afrikanus bei Sync. p. 101. ganz richtig *Κωχώμη*.), was ägygtisch terra Chomi heißen soll (קו חם wäre, wie Komana, ungefähr dasselbe), und demnach hieße der ägyptische Herakles auch mit diesem Namen gerade so wie der phönizische בעל חם oder בעל חכן (vgl. oben.). Der andere Name Sem (im Eratosthenes bei Syncellus, vgl. Jablonsky Pantheon T. I. p. 187.) findet sich freilich nicht vom phönizischen Herakles; allein da die beiden erstern entschieden, und sehr wahrscheinlich auch der dritte, nach Phönizien weiset, so ist das Vorurtheil auch für ihn, daß er semitischer Herkunft sei, wo man dann den Stammvater Sem oder den Herakles Hypsuranius des Sanchoniathon vergleichen kann; letzterer würde genau dem שם, von שמה hoch sein, davon שמים, שמי Himmel entsprechen (Jablonsky nennt den ägyptischen Herakles Som, was aber blos Conjectur ist, die sich auf eine unwahrscheinliche Etymologie gründet.). Für die beiden ersten Namen muß ich auf einige Zeit die Geduld des Lesers in Anspruch nehmen.

Makeris nennt Pausanias als Namen des libyschen und ägyptischen Herakles: *Ἡγεμὼν δὲ τοῖς Λίβυσιν ἦν Σάρδος, ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων.* X. 12. 2. Eine der wichtigsten Dienste, welche einstweilen die Paläographie der phönizischen Mythologie geleistet hat, ist die Bekanntmachung der semitischen Schreibart dieses Namens. Er kömmt auf den afrikanischen Inschriften in Gesenius Monumenta dreimal vor. In der Tripolit. I. l. c. 1. בעל מעקר: Baal Makar und auf zwei Münzen von Siga: מעקר בילת סיעת auf der einen, und blos: מעקר בילת Siga, Stadt des Makar und Stadt des Makar, auf der zweiten

l. c. Tab. 27. 44. Dieser libysche Herakles ist es, der nach der allgemeinen Sage der altphönizischen Colonisten Libyens mit ihnen jetzt zu Wasser, dann zu Lande aus dem Oriente gekommen sein soll, und von dem die phönizischen Libyer ihr Königsgeschlecht herleiteten (vgl. außer den oben angegebenen Stellen noch Sallust. B. J. c. 18. Mela III. 10. Plin. H. N. V. 8. Procop. de B. V. II. 10. und Strabo XVII. 3. p. 483., dem zufolge er von Indien gekommen wäre); er war hiernach eine alte Stammgottheit der Numidier, Pharusier, Mauren und ist unter den andern Namen Milichus und Jarbas oder Jarubas, Jarubbal uns schon bekannt. Unter etwas verschiedener Form kömmt er bei Arnobius vor, der als heidnische Götter aufzählt: Titanes (al. Tisianes) et Bocores (al. Bochores, Bucures) Mauri et ovorum progenies Dii Syri adv Gentes l. I. p. 25. Wie verbreitet sein Cult unter den phönizischen Afrikanern war, erhellt aus dem häufigen Vorkommen als Personennamen. So heißt er ein König Mauritaniens und dessen Feldherr Bocchar, Livius XXIX. 30. 32., (Bochoros, ein Syrer, wird im Photius p. 75 erwähnt) Barmokar, ein wahrscheinlich gleichfalls mauritanischer Befehlshaber im Tractat des Hannibal mit Philipp von Mazedonien (Polybius VII. 9. 1.), ein Fluß, gleichfalls bei Polybius (I. 75. 5. vgl. Suidas. Tom. I. p. 1016. Bernh.), ein Ortsname Makra in karthagigen Concilienacten (Hardwin. Acta Concil. Tom. I. p. 1107.). Allein auch an allen Küsten und Inseln des Mittelmeeres von Phönizien an bis nach Griechenland und Sicilien, wo altphönizische Colonien waren, begegnen wir demselben Gottesnamen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß er nur anderer Name des hier in gleicher Weise in den Mythen und allen Lokalsagen spielenden Saturns war. Vor allen erwähnen wir den Fluß Magoros oder Macras (bei Berythus Plin. H. N. 5, 17.) mit der gleichnamigen Ebene (Strabo lib. XVI. cap. 2. p. 363.), weil er uns schon unter dem andern Namen des kinderfressenden Gottes, Chald חלד, bei Nonnus, bekannt ist. Außer dem Flusse in Libyen und Phönizien kömmt noch ein dritter des Namens Bocaros bei Salamis auf Cypern im Hesychius vor, der von einem Berge Akamos herabfiel, wie ebenfalls Sa-

turn hieß, חכמון, und zugleich Saturn-Herakles genannt wurde. (s. o.) Zu Marathon in Attica, dessen Einwohner darauf Anspruch machten, zuerst den Herakles als Gott in Griechenland verehrt zu haben, hieß eine Quelle Macaria, angeblich nach der gleichnamigen Tochter des Herakles genannt, die sich fürs Vaterland geopfert haben soll (Pausanias I. 32. 5. vgl. 4): — unverkennbare Spuren von phönizischen Jungfrauenopfer, deren sich auch sonst in der attischen Sage erhalten haben (Clemens Al. protrept. p. 36. Eusebius praep. ev. l. IV. p. 157.). Ferner gehört dahin Heraklea Minoa, eine Seestadt in Sicilien, ehemals nach Heraclides Port. Polit. c. 28. Makara genannt, und von Creta angeblich durch den nach Westen (wahrscheinlich als Saturn fliehenden phönizischen) Minos (בעל מנין) gegründet, deren carthagische Münzen den andern Namen des Herakles nennen: דש מלקת, promontorium Melcarthi, (vgl. Bochard Canaan. lib. I. cap. 29. p. 555. Cellarius Geographia antiq. lib. II. cap. 12. p. 989. Gesenius Mon. p. 292.). Noch bedeutungsvoller sind die alten Lokalsagen von einem Makar in den ehemals phönizischen Kolonien Lesbus und Rhodus. Hier ist er einer der sieben kabirischen Heliaden, der mit Candalus (dem Cedalion, Candaon oder Candaules s. w. u.) und Actis (dem Erfinder der Astronomie, der nach Aegypten geht, wie Taaut Sanchon. p. 38. oder Hermes (Malala p. 20.), offenbar Hermes-Kadmiel) den frommen Bruder erschlug, und dann nach Lesbus flüchtete; wo Niemand die Mythe von den zwei Kabiren verkennen wird, von denen zwei den dritten Bruder erschlugen und sich zu den Tuskern flüchteten (Clemens Al. l. c. p. 16.), entstanden aus dem blutigen Culte, wie er noch in späterer Zeit zu Thessalonich, dessen Münzen noch den Kabir mit dem Hammer zeigen (Eckhel D. N. V. Tom. III. p. 374.), herrschte, und wo man mit blutbefleckten Händen zum Kabirus flehte (Julius Firmicus de errore prof. rel. p. 15.). Makar war also wohl auch auf Lesbos einer von den Kabiren, denn hier herrschte vor Alters phönizischer Kabirendienst und wurden, wie auf Rhodus, Menschenopfer geschlachtet (Clemens Al. l. c. p. 36.). Sein Name geht auch in der lesbischen Sage auf eine Weise, daß man nicht zweifeln kann, daß er eine vor Alters hier ver-

ehrte Gottheit war. Er soll, wie der lesbische Schriftsteller Myrtilus erzählt, ein uralter König der Insel gewesen sein, Vater der neun Musen, mit seinem Weibe, wie Kronos mit der Rhea, in Hader lebend; die Töchter hatten, um die wilde Natur des Vaters zu sänftigen, Spiel und Gesang erfunden (Clemens l. c. p. 27. Arnobius l. IV. p. 180.). Zugleich war er, wie der alte Saturn, ein guter König, herrschend mit Gerechtigkeit und Milde, die Menschen entwildernd und ein Gesetz gebend, um seiner Kraft willen der Löwe auf Lesbos genannt (Diodor V. 81. Athenaeus lib. III. p. 105. Mela. II. 7.). Und weil auch auf andern Inseln der Cult eines Makar in der Sage sich erhalten hatte, so hieß es, er habe dorthin seine Söhne gesandt, nach Chios, Samos, Kos und Rhodus, die darum Inseln der Makaren genannt seien (Diod. 81. 82.). Macaria hießen aber auch sonst phönizische Inseln, außer Lesbos (Plinius H. N. V. 39) noch Cypern (l. c. V. 35.), Rhodus (l. c. V. 36.) und Creta (l. c. IV. 20. 27. Solinus 17. Mart. Capella l.VI. p. 246.). Hier sind wir, wenn nicht Alles täuscht, auf dem Wege, die Inseln der Makaren richtig zu deuten, von den Dichtern in den mythischen Westen versetzt (vgl. Ukert Geographie Th. II. Abth. I. S. 235.), wo der entflohene Kadmus und der von Creta und aus dem Solymerlande geflüchtete Kronos in seiner Burg (Hesiod. opp. 169. Pindar. Ol. II. 70.) herrschten, mit dem Beisitzer Rhadamanthys und der am höchsten thronenden Rhea, die drei Gottheiten, welche in Phönizien gewöhnlich in Conjunction verehrt wurden. Und wie sich sonst an Makar auf Lesbos, dann an den alten Kronos die Mythe von einer strengen, und doch wieder milden Herrschaft knüpfte (vgl. Diodor V. 66.), so hat auch das Volkssprichwort *βάλλ' εἰς Μακαρίαν* (Suidas s. v.) noch das Gegenstück von den dichterischen Makaren, den Inseln der Seligen, aufbewahrt.

Was bedeutet aber der Name dieses altphönizischen Gottes, der nach einer nun nicht mehr unwahrscheinlichen Sage mit den ältesten phönizischen Anpflanzern zu Schiffe über das Mittelmeer nach den Küsten Afrikas gekommen sein soll? (s. o. Cap. I.) Es erhellt von selbst schon, daß Gesenius Erklärung, welcher ihn für gleichbedeutend mit מלכרת Melkarth, nimmt (l. c. p. 410.),

unstatthaft ist; denn wie kann man es nur irgend wahrscheinlich finden, daß die alte Stammgottheit der Numidier, Mauritanier, Pharusier, als tyrischer πολιοῦχος verehrt, daß überhaupt in Aegypten und an den vielen Orten, wo wir Spuren von einem Culte des Makar nachgewiesen haben, die gewiß über die Zeit der Thalassokratie von Tyrus und die Erbauung dieser Stadt selbst hinausgehn, der tyrische Baal nach einem Namen genannt sei, der ihm nur nach einer bloß lokalen und partikularen Bedeutung zukömmt? Auch kann diese Erklärung gar nicht philologisch gerechtfertigt werden. Wo wäre im Gebiete des ganzen Semitismus nur ein einziger Fall namhaft zu machen, daß die Gutturalis ע mit der liquida ל verwechselt wäre! Und warum nicht bei der sprachlich allein möglichen Deutung des Namens stehen bleiben, da sich kaum eine mehr passende und dem Charakter dieses Gottes angemessenere denken läßt. מעקר, Part. Piel, kann nur heißen νευροκοπῶν, wie die LXX übersetzen, der Sehnenbrechschneider, Kniekehlzerhauer; arab. عقر, pedum tendines equo vel camelo amputare gladio, im A. T. vorkommend von der Lähmung der Pferde durch das Zerschneiden der Sehnen im Kriege (Jos. 11, 6. 9. II. Sam. 8, 4. I. Chr. 18, 4.), ein Gebrauch auch der alten Araber (Abulfeda Gesch. der Dynastien I. B. S. 175. II. B. S. 15.). Die Numidier übten diese Sitte in ihren Kriegen mit den Römern und zerschnitten, um den Feind wehrlos zu machen, ihm die Hacken (Livius XXII. 48. 51.). Das geschah aber mit der Harpe, dem orientalischen Sichelschwert, womit man auch wohl im Zweikampfe dem Gegner tückischer Weise die Sehnen durchhieb und ihn niederstreckte (Lucian Toxaris cap. 60.). Ein solcher Kniekehlzerschneider war Typhon, der dem Zeus, der aber sicher hier der phönizische Saturn ist, die Harpe, das Attribut des Saturn, auf der Flucht entriß und ihm damit die Sehnen ausschnitt (Apollodor. I. 6. 3.), auch die Morta der Etrusker, worauf Horaz deutet: Mors et fugacem persequitur virum nec parcit poplitibus Od. III. 2, 14. (vgl. Böttiger Ideen zur Kunstmythologie Th. I. S. 368.). Für einen numidischen Gott ist also der Name passend, wie für den Saturn überhaupt. Man hat dann die Wahl und kann entweder unter

diesem Kniekehlzerschneider das Sichelschwert, die gezahnte Harpe, verstehn, oder auch dieselbe als das Attribut des Gottes, der, weil er damit dargestellt wurde, ein מעקר hieß. Beides hängt aber zusammen, denn Attribut des Saturn war die Harpe, weil sie auch dessen Fetisch war. Die Mythe giebt genau die Fälle an, wozu die Saturnsharpe diente: damit werden die Kniekehlen auf der Flucht dem Feinde zerschnitten (**Apollodor. I. 6. 3.**); Saturn entmannt damit den Vater, zu welchem Zwecke die heiligen Schwerter im Tempel zu Hierapolis in Bereitschaft standen, womit man sich dem Gott zu Ehren verschnitt (**Lucian. de Syria Dea §. 51.**), und beschnitt auch wohl damit seinen Sohn, denn es war eine Demantharpe, und mit einem steinernen Messer wurden auch die Circumcisionen vollzogen. Er schnitt ferner mit der Harpe der Tochter den Kopf ab (vgl. **Sanchon. p. 30.**), wie Perseus der Medusa, der ebenso wie Saturn nach phönizischer Mythe die Harpe von der Athene und dem Hermes empfing (vgl. **Sanchon. p. 26.** mit **Apollod. II. 4. 2.**). Daß die Harpe als das Symbol des in Kleinasien verehrten assyrischen Gottes sei er nun Saturn oder Mars, den die Griechen Perseus nennen, der aber nach Herodot (**VI. 53.** vgl. mit **Philost. I. 25.**) ein Assyrer war, wirklich angebetet wurde, ist kaum zweifelhaft. In dem von Sanherib erbauten Tarsus, wo Perseus als Gott verehrt wurde (s. o.), wo ein angeblich dem Apollo heiliges Schwert im Flusse Cydnus abgewaschen wurde (**Plutarch. de def. orac. c. 41.**), wo Perseus eine Jungfrau zur Reinigung der Stadt geopfert hatte, wohl mit seiner saturnischen Harpe, womit er, oder auch die ihm zur Seite stehende Athene (die hier wohl die assyrische Tanais ist), der Medusa den Kopf abschnitt, wurde eine Harpe wahrscheinlich göttlich verehrt, welche auf den Münzen der Stadt, als das Symbol des Gottes abgebildet ist (vgl. **Eckhel Sylloge. p. 47.**). Auch an den Küsten des schwarzen Meeres, wo wir assyrischen Cult überall antreffen, kömmt diese Perseusharpe wieder zum Vorschein: auf den Münzen von Sinope, Amastris, Cabira, Comana erscheint eine Figur mit einem abgehauenen Menschenkopf in der Linken, die Harpe in der Rechten, den Rumpf des Geköpften zu den Füßen. Böttiger findet hier (a. a. O. S. 368.) statt des Cultes

des assyrischen Perseus phönizischen Einfluß; aber seine ganze Beweisführung beruht nur auf den Menschenopfern, die gar nicht als eigenthümlich phönizische Sitte gelten können. Wir berufen dagegen auf die historisch erwiesenen Colonisationen der Assyrer und Chaldäer am Bosporus, womit zugleich im besten Einklange steht, daß Perseus von den griechischen Mythologen zur Köpfung der Medusa nach Mauritanien, in das Land des Makar geführt würde. Diesem assyrischen Gott Perseus, dessen Cult von Kleinasien her auch nach Aegypten gekommen war (Herod. II. 91.), entspricht nach seinem Attribute der köpfenden Harpe, dann als dem Erfinder des Feuerdienstes (Malala p. 44.) und Aufsteller von Feuersäulen (l. c. p. 36.), ferner als Opferer einer reinen Jungfrau und Ueberwinder des Fischungeheuers, als Mörder des Bachus (Cyrillus contra Julian. lib. I. p. 9. Augustin. de Civ. Dei XVII. 12.) oder des Sardanapal (Malala p. 19.) ganz jener babylonische Mars-Nergal oder Moloch, der sich wie die weibliche Feuergöttin mit Hirschkühen sühnen läßt statt der Jungfrauen, auf babylonischen Cylindern mit der gezahnten Harpe bald eine Jungfrau köpfen will, bald die Fische vor ihm bedroht, der an den Küsten des schwarzen Meeres als Anerges neben der Astara wieder vorkömmt, und dessen Name נרגל ,נריג ,נרגא das Beil oder die Axt bedeutet (vgl. die syrische Uebersetzung Deut. 19, 5. Mt. 3, 10.), welches auch sonst die babylonischen Götter führen (Ep. Jer. 15.) und den kleinasiatischen, dem Labrandeus, Arselus, vielleicht auch dem Saturn-Acrisius (Ἀγερσικύβηλις, auch κύβηλις, hieß nach Hesychius das Opferbeil oder Opfermesser, erinnernd an die Blutmesser der Kybelediener *), ihren Namen gab. Ich übergehe andere Götter, die unter dem Namen des Mars mit ihrem Attribute, der Harpe, oder dem Schwerte, dem Makar gleichkommen, den unter dem Symbol des persischen Ἀκινάκης verehrten Mars der Skythen und Thraker (Herod. IV. 62. vgl. mit VII. 54.), die auch zuerst die Harpe, μάχαιρα καμπύλη, erfunden hatten (Cle-

*) Lucretius II. 621. vgl. Nonnus XXX. 141. δίστομον Κορυβαντίδα χειρὶ τινάσσων. XVIII. Ἔγχος Ἐνυοῦς.

mens Al. strom. l. I. c. 16. p. 362. Eusebius praep. ev. l. X. p. 475.), den arabischen Mars, welcher, in der einen Hand einen abgehauenen Menschenkopf, in der andern das kopfabhauende Attribut haltend, auf einem Bilde bei Kazwini in den Fundgruben des Orients abgebildet ist (I. B.), und weise nur noch die Harpe im Culte des Saturn-Herakles nach, vergleichend zu diesem Zwecke die Attribute des phönizischen Saturn, welche er vom Taaut und der Athene empfing, die Harpe und Lanze, mit den Blutinstrumenten beim israelitisch-tyrischen Heraklesdienste: „Die Baalspriester der Isebel zerschneiden sich mit Schwertern und Sichellanzen" בחרבות וברמחים, (LXX. ἐν μαχαίραις καὶ σειρομάσταις. I. Kön. 18, 28.). Solche dem Gotte geweihten Waffen wurden, um damit ihm zu Ehren Castrationen und Selbstverstümmelungen vorzunehmen, sonst an heiliger Stelle aufbewahrt (Lucian. de Syria Dea §. 51.); bei der Kybeleprocession trugen die Gallen das Blutmesser vor, wahrscheinlich der Fetisch des Acrisius: Telaque praeportant violenti signa furoris Lucretius II. 621., und die umherziehenden Cinäden führten außer der Geißel große Schwerter und Beile bei sich, womit sie sich Arme, Brust und Rücken zerschnitten (Apulejus Metam. VIII. p. 185.). Die neuern Uebersetzer des A. T. scheinen diese Sitte nicht beachtet zu haben, wenn sie רמחים nach Luther, welcher der Vulgata folgt, durch Pfriemen wieder geben, was das Wort nie heißt. Es ist vielmehr die Waffe, welche mit dem Schilde wohl die einzige Rüstung des Krieges ausmachte (Richt. 5, 8. II. Chr. 12, 24.), ein Stoßwerkzeug (Num. 25, 7.), die Reuterlanze (Jer. 46, 4.), die nicht, wie der leichte Speer, zum Werfen diente, arabisch رُمْح: lancea, qua utuntur ad percutiendum non ad coniiciendum nach dem Kamus (vgl. Freitag Lexicon Tom. II. p. 190.). Doch war es auch ein Werkzeug, welches zum Ausschneiden des Weinstocks wohl gebraucht werden konnte, denn ein krummes Winzermesser ward wohl zu einem רמח (Joel. 4, 10.), wie umgekehrt der ihm ganz entsprechende הנות, welcher von der gebogenen Form den Namen hat und eigentlich ein Gebogenes, Gekrümmtes heißt, eine Winzerhippe werden konnte (Micha. 4, 3.

Jes. 2, 4.). Es war also ein Instrument, welches zum Stechen und, ganz so wie die saturnische Harpe, zum Winzermesser geworden, Attribut des italischen Saturnus Vincator war, zugleich auch zum Ausschneiden tauglich war, wie die saturnische Harpe (ein krummgebogenes Messer *μάχαιρα καμπύλη* Clemens Al. l. c. dessen Schärfe ausgezackt war, *ἅρπη καρχαράδων* Hesiod. Theog. 175. curvus Saturni dens, Virgil. Georg. II. 406., und an dem wohl eine gerad ausgehende Spitze sich befand; man sehe die Perseusharpe auf Münzen von Tarsis bei Eckhel sylloge Tab. V. n. 5. und vergleiche damit die Beschreibung von Achilles Tatius. III. 7.). Eine solche Harpe an einem Schafte befestigt, wodurch die Perseusharpe eine Harpune, ein *λογχοδρέπανον ξίφος* ward (Suidas, *Γόργονες*. Chron. Pasch. Tom. I. p. 70.), ist demnach ein רמח oder חנית, was die LXX. auch durch ihre Uebersetzung *σειρομάστης* bestätigen, denn so hieß nach dem Etym. Gad. ein Speer mit einem daran befindlichen krummen Hacken; und ein Gott, dargestellt unter einem derartigen Symbole, oder, wie Saturn, Perseus, oder auch wohl Herakles selbst, abgebildet in der Rechten die Harpe oder eine Harpune, in der Linken etwa einen abgehauenen Menschenkopf haltend, wird am wahrscheinlichsten jener libysche, allem Anschein nach auch Perseus genannte Makar oder Makeris gewesen sein.

Wenn bei diesem Baal-Makar sich Alles vereinigt, um ihn nicht sowohl für den Sol-Belus, sondern für den Bel-Itan, den Saturnus-Belus zu halten, so ist dieses noch entschiedener mit dem andern Namen des libyschen und ägyptischen Herakles der Fall. Wir kennen den Saturn schon unter den verschiedenen Namensformen Chun, Chon, Chijun, Chewan, Kaiwan d. i. כון oder כיון, und so wird nun, wie schon bemerkt, auch der ägyptische und libysche Herakles genannt: *Τὸν Ἡρακλῆν φασὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον Χῶνα λέγεσθαι* (Etym. M. s. v.). An die Form Chijun schließt sich *Γιγῶν* bei Hesychius: *Γιγῶν, οἱ δὲ Γιγῶν, Πάτακος, οἱ δὲ Αἰγύπτιον Ἡρακλέα.* Ein offenbares Mißverständniß dieses Namens ist es, wenn Plutarch. de Is. 44., nach der gewöhnlichen Unart die ägyptischen Götternamen griechisch zu deuten, berichtet: Saturn habe *Κύων* bei

den Aegyptern geheißen, weil er, wie der Hund, aus sich selbst Alles gebähre und in sich schwanger sei: *διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐξ ἑαυτοῦ, τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν*: eine Deutung, die abgeschmackt und ebenso augenscheinlich falsch ist, als wenn Plutarch Isis von *ἔεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι*, und Osiris *ἐκ τοῦ ὁσίου καὶ ἱεροῦ* ableitet (l. c. cap. 60. 61.). Diesen Namen *Χών* oder כון finde ich auf drei numidischen Denkmälern wieder, nämlich Numid. II. lin. 1. III. lin. 1. und IV. lin. 3. An den beiden erstern Stellen heißt er בעל כון מלך ע׳ Baal-Chon (oder Chewan), König der Ewigkeit, an letzterer bloß בעל כון Baal-Chewan. Gesenius liest hier überall בעל כמן und hält כמן für andere Schreibart statt חמן. Dagegen ist aber zu erinnern: erstens ist schon bei einem so oft gebrauchten Worte und einem Gottesnamen kaum ein Wechsel der Buchstaben anzunehmen gestattet, und dann ist auch der zweite Buchstabe in dem Worte kein מ. In der vierten numidischen Inschrift kommt מ sechsmal vor, aber es ist nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit diesem Buchstaben: jener ist immer durch zwei einander in der Form eines X sich durchschneidende Linien gebildet, dagegen ist der zweite Buchstabe dieses Wortes ein ziemlich senkrecht herabgehender Strich, auf dessen Spitze sich ein zur Linken gekrümmter Hacken befindet. Wie läßt sich aber annehmen, daß ein Buchstabe, der auf dieser Inschrift so oft vorkömmt, einmal von dem Steinschneider so ausgearbeitet sei, daß er eher jedem andern gleicht als einem מ? In der dritten numidischen Inschrift ist der Hacken nicht auf der Spitze des heruntergehenden Strichs angebracht, sondern mehr unterwärts, aber auch hier ist gar keine Aehnlichkeit mit dem מ, welches sonst wieder in dieser Inschrift fünfmal vorkömmt, immer wieder in der oben beschriebenen Gestalt; gerade so in der zweiten numidischen, wo מ ebenso und wieder viermal, immer augenblicklich kennbar, als ein Andreaskreuz sich zeigt. Also findet sich fünfzehnmal auf diesen drei numidischen Inschriften Mem regelmäßig geformt und dreimal, nur in dem in Frage stehenden Worte, hat es gar keine Aehnlichkeit damit. Will man dieses angebliche מ noch retten, so ließe sich etwa sagen, nur in dem

Worte כמן st. חמן habe der Steinmetz aus, wer weiß welchen Gründen! eine Ausnahme gemacht. Allein man sehe nur das regelmäßig geschriebene בעל חמן in der ersten numidischen Inschrift lin. 1. an, wo kein כ statt ח auffällt und auch das מ die ganz gewöhnliche Form hat! Dann hat aber מ überhaupt nicht, wie es scheint, die Gestalt, welche ihm hier zugetheilt wird. Gesenius macht nur ein einziges Beispiel namhaft, nämlich in der Citiens. VII. lin. 3., wo es in einem Eigennamen stände; auf Namen sollte man aber am wenigsten sich berufen, wo es um einen zweifelhaften Buchstaben zu ermitteln sich handelt. In numidischen Inschriften finde ich nun diesen Buchstaben in der Mitte unsers Wortes nicht, was bei einer quiescens nicht auffallen kann. Aber in der vollkommen gesicherten Entzifferung der Melit. I. lin. 2. und dann Curth. III. lin. 1 V. 1. steht derselbe als ו ganz so wie er sich in der Numid. IV. geschrieben zeigt, von der die beiden andern Formen desselben Buchstabens nur unbedeutend in der oben bezeichneten Weise sich unterscheiden, was bei der unregelmäßigen Schreibweise auf numidischen Denkmälern nicht auffällt. Zu unserer Lesung Baal-Chon oder Baal-Chewan paßt dann noch trefflich das Epitheton מלך עולם, König der Ewigkeit, in der zweiten numidischen Inschrift, mit den Symbolen des Belitan verbunden, dem Ringe der Ewigkeit auf dem zweiten und vierten, und der Triquetra auf dem dritten Denkmale.

Fortsetzung.

Vergleicht man nun mit diesen beiden Modifikationen des sogenannten libyschen und ägyptischen, aber ursprünglich phönizischen Herakles, die oben entwickelte Religionsansicht der Vorderasiaten, so sind dieselben dualistischen Ideen im Begriff des Herakles wieder unverkennbar. Der höchste Gott der punischen Libyer ist Amun, Amun-Baal-Iton, auch Baal-Ram, בעל רם, auf dem achten numidischen Denkmal genannt. Sein Sohn, der zweite Ahn der numidischen Könige, heißt Milichus, Jarbas, Hercules Libys, auch Ζεὺς Λίβυς,

auf dem fünften numidischen Denksteine Baal der Libyer, בעל הלבי, der die Heerhaufen der Römer geschlagen hat, wie die Inschrift besagt, abgebildet in höchst roher Form, über ihm ein Symbol, ein Halbring, an dem eine Handhabe angebracht ist, vielleicht andeutend auf die göttliche Trias, deren Dyas von der Monas, oder der dualistische Herakles vom alten Bel ausgeht. Dieser Hercules Libys war der numidische Kriegsgott, wie dieses aus der alten Sage von seinem Eroberungszuge nach Libyen mit den ersten punischen Ansiedlern, dann aus den oben angeführten Worten des ihm errichteten Siegsdenkmales hervorgeht. Er ist also als Sohn des alten Bel, als zweiter Ahn der numidischen Könige, als Mars ganz gleich dem Baal-Tyrius, oder Mars-Herakles, und ebenso dem zweiten assyrischen Könige Ninus, Nimrod, dem Sandan-Herakles. Ebenso gehört er nach seinem dualistischen Charakter ganz dem Semitismus an: als der gehörnte Milichus ein Dionysos, als Jarbas, Gründer des Feuerdienstes und Buhle der Cölestis, als Makar, dem fliehenden Feinde die Kniekehlen zerhauend, entspricht er genau dem Moloch; als Chon aber ist er auch dem Namen nach gleichbedeutend mit dem neben ihm verehrten Chijun. Diese Uebereinstimmung mit der ältesten Gestaltung des Polytheismus, wie wir sie schon bei den Israeliten in Aegypten antreffen, deren Moloch dieser Milichus, und sein πάρεδρος, Chijun der numidische Chon oder Chewan ist, berechtigt uns aber den libyschen Baal-Herakles nicht für den jüngern Sonnengott, sondern für den Saturnus, oder genauer den Milichus oder Makar für Moloch in Conjunction mit Saturn zu halten, der die böse Seite der Gottheit personifizirt, den Baal-Chon aber für dessen Gegensatz, für die mythische Personifikation des höchsten Gottes, die als Herakles den oben entwickelten Begriff des Saturn übernimmt und als Mittelwesen statt seiner für das Princip der Welt und ihrer Ordnung gehalten wurde.

Fortsetzung.

Diese Vorstellung vom phönizischen Herakles, wonach er den alten Bel nach seiner höchsten Beziehung als den κοσμοκρά-

מוך vertritt, kömmt nun zuerst in Betracht. Sie erhellt im Allgemeinen erstens aus der Gleichheit der Namen und der Begriffe; zweitens aus dem Unterschiede, welcher darin besteht, daß der Begriff des Chijun oder Belitan in mythischer Weise am Herakles realisirt ist. Der Beweis ist aber schon dem größten Theile nach gegeben; denn gezeigt ist: 1) daß der phönizische Herakles nicht nur die Namen Baal, Makar und in Composition Baal-Makar mit dem höchsten Gotte oder Bel-Saturn gemeinschaftlich hat, sondern daß sowohl Name als Symbolik des Saturn-Chijun oder Chon als Welterhalter, als welchen ihn die Himmelssäule symbolisirt, auch auf den Chon-Herakles übertragen wurde, s. o. Cap. III.; 2) daß die Idee vom Saturn und Herakles als Acmon, חכמון, oder Philosophus, dann von ihnen als Offenbarern des Gesetzes, sich auf diese Grundbedeutung stützt, wonach dieser wie jener durch Weisheit Träger und Erhalter der Weltordnung ist; 3) wären aber noch die mythischen Vorstellungen vom Herakles zu vergleichen, wonach er als Kämpfer gegen Typhon und seine Sippschaft, d. h. gegen die der Weltordnung widerstrebenden Elemente, gedacht wurde.

Aus jener Idee vom Belitan, als dem höchsten Wesen, welches nach unwandelbaren Gesetzen die Welt beherrscht und Ordnung und Einheit darin erhält, ist nun die Mythe von einem Kampfe entstanden, in dem Herakles als sein Vertreter (die griechische Mythe sagt im Dienste des Eurystheus; Nicomachus aber berichtet wohl die ursprüngliche, wenigstens gewiß phönizische Ansicht von diesem sonderbaren Verhältniß zum Eurystheus, wenn er ihn als den höchsten Gott deutet, in dessen Auftrag der Held seine mühevollen Arbeiten verrichtet habe, (bei Lydus de mens. IV. 46. p. 82.) die der Weltordnung feindseligen Elemente überwältigt, als Demiurg an der Stelle des alten Bel schon das Chaos bezwingt, die typhonischen Wesen und Unholde tödtet; dann, nachdem er Wasser und Meere gesäubert, die Weltsäulen aufstellt, oder nach anderer Mythe sie, die früher nach dem personisizirten Chaos, nach Briareus genannt waren, nach seinem Namen nennt. Ob aber auch die phönizische Religion den Herakles (oder den Gott, welchen die Griechen für

Herakles ausgeben) als mythischen Kampfhelden gekannt? ob nicht vielleicht erst spätere Theokrasie ihn dazu gemacht habe? dürfte hier wohl zuerst gefragt werden. Als Antwort genügt schon im Allgemeinen die Bemerkung, daß diese Idee dem griechischen Herakles zu wesentlich ist, als daß sich erwarten ließ, die Griechen würden einen phönizischen Gott mit ihm verglichen haben, wenn nicht beide in diesem Punkte einander verwandt gewesen wären. Auch kennen wir ja schon Mythen von den Kämpfen mit Usov, mit Typhon, letztere seit Hirams Zeit, und daß schon Elias meint, der tyrisch-israelitische Baal höre nicht auf seine Propheten, weil er vielleicht auf der Reise (nach Lybien) sei. Allein wir gehen hier weiter und tragen kein Bedenken kühn zu behaupten: So lange die griechischen Mythologen nicht mit bessern Gründen eine selbstständige Entwicklung des ganzen griechischen Mythos vom Herakles nachweisen und nicht einmal eine halbgenügende Deutung des Namens zu geben vermögen, sind diejenigen noch immer im Rechte, welche, vorzüglich auf das Zeugniß des Herodot gestützt, den Namen und den Mythenkreis vom Herakles als orientalisch, insbesondere phönizisch, in Anspruch nehmen, so geistlos sie auch wohl, z. B. gerade den Namen durch הרכל deuten (das wäre der Hausirer, von רכל umhergehn, um als Krämer seine Waaren feil zu bieten, vgl. I. Kön. 10, 15.; noch Münter, Rel. der Karth. S. 41. und Hamaker Miscell. phoen. p. 240. haben diese abgeschmackte Etymologie vorgetragen.). Der phönizische Baal hieß als mythischer Kampfheld mit dem phönizischen Namen Hercules, Herakles. Dies beweisen wir aus folgenden Gründen: Herodot stellte seine Nachforschungen über das Alter und die Herkunft des griechischen Heros zu Tyrus in einer Zeit an, wo die phönizischen Gottheiten noch nicht so sehr hellenisirt waren, daß sogar der einheimische Name mit dem fremden vertauscht oder der letztere gewöhnlicher geworden war. Herodot hörte aber in Aegypten, von wo er nach Tyrus gewiesen wurde, und in Phönizien, wenn auch gerade keinen andern Namen als Herakles zur Bezeichnung des tyrischen Gottes, doch eben diesen als den gewöhnlichen; sonst würde er mit seiner Genauigkeit, womit er gerade diesen Gegenstand behandelt, ihn gewiß ge-

nannt haben, und würde, wäre der Name nur außergewöhnlich gewesen, vielleicht auf die Vermuthung gekommen sein, man habe ihm einen Gott für Herakles ausgegeben, der es gar nicht war. Man wird hier nicht erwiedern, Herakles heiße ja sonst Melkarth oder Baal, selbst in der maltesischen Inschrift; also haben die Phönizier den Namen in ihrer Sprache nicht gekannt. Durch diese Entgegnung würde man nur den Fragepunkt umgehen. Jeder dieser Namen stellt den Gott unter einen andern Gesichtspunkt; als Melkarth ist er Schirmer der Stadt Tyrus, ihr πολιοῦχος; Baal ist er nach seiner höchsten Beziehung, jetzt **Baal minor**, dann **Baal priscus**, aber Herakles wird er genannt nach seinem mythischen Charakter als Kampfheld gegen typhonische Wesen. Die Griechen, welche keinen andern als diesen Namen kannten, weil erst der fahrende Heros und später der Cult des Gottes Herakles zu ihnen gekommen war, konnten daher, auch in der **inscriptio Melitensis bilinguis** den Namen des Baal und Melkarth durch keinen andern ersetzen. Ferner heißt der phönizische Gott überall, wo sein Cult auch sonst eingeführt war, Herakles, in Thasus, Tarsus, Malta, Gades, Carthago: wie läßt sich diese Uebereinstimmung anders erklären, als dadurch, daß er wirklich von den Phöniziern so genannt wurde? Würde nicht z. B. in Thasus oder Gades der andere Gottesname sich erhalten und uns bekannt geworden sein, wenn er der gewöhnlichere gewesen wäre, und wenn die dortigen Heiligthümer dem Gotte nicht sowohl unter dem Gesichtspunkte als Herakles, sondern als Baal oder Baalsamim errichtet worden wären? Dann kennen wir aber einen kleinasiatischen Gott Ἦρ, der wie Herakles durch den Thierkreis fährt, auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird und, ihm als Bel gleichstehend, heilige Bücher abgefaßt hat: wer möchte die Identität bezweifeln oder in Abrede stellen, daß der Name Ἦρ für die erste Sylbe in Ἡρακλῆς zu halten sei! Aber auch die phönizische Form des Namens läßt sich nachweisen; wir verdanken sie einem Excerpt im **Etym. M.** aus der phönizischen Geschichte des Claudius Julius, welches ihm als ἀρχηγέτης von Gades die Erbauung dieser Stadt beilegt: Γάδειρα.. ὡς φησὶ Κλαύδιος Ἰούλιος ἐν ταῖς Φοινίκης ἱστορίαις,

ὅτι Ἀρχαλεὺς υἱὸς Φοίνικος κτίσας πόλιν, ὠνόμασε τῇ Φοινίκων γραφῇ, γάδον γὰρ παρ' αὐτοῖς τὸ ἐκ μικρῶν ὠκοδομημένον. Hier wird also einem Archaleus die von Tyrus ausgegangene Gründung von Gades beigelegt; er ist ein mythisches und kein historisches Subject, wie aus seiner Herleitung vom Vater Phönix und auch aus anderweitigen, mehr historisch gehaltenen, Nachrichten über die Kolonisation von Gades erhellt. Um so mehr muß darum sein Name als bloß mythisch nur für andere Form des Hercol, Hercules gehalten werden. Dann ist es auch gewöhnlich, daß Herakles für den Gründer der phönizischen Städte ausgegeben wird, in denen er als ἀρχηγέτης auch verehrt wurde, in Tyrus, Tarsus, in Carthago als Zorus oder Zohar. Namentlich aber ist es gewöhnliche Sage, daß Herakles nach Gades gekommen, hier den Tempeldienst eingerichtet habe und gestorben sei (Strabo III. 274. sqq. Philostratus vit. Apollon. V. 5. Mela III. 6. Arnobius adv. Gent. lib. I. p. 25. Sallust. B. J. cap. 18. u. a.). Es kann also kein gegründeter Zweifel obwalten, daß Archaleus, ohne griechische Endung Archal, phönizische Namensform statt der griechischen Ἡρακλῆς, der lateinischen ihr näher kommenden Her-cul-es und der etruskischen Her-col-e sei (letztere auf einer Patera bei Creuzer Symbolik, Bilderheft Taf. LXVII. n. 3.).

Dies vorausgesetzt können wir zu einer allen Anforderungen genügenden phönizischen Namensdeutung übergehn. Die erste Sylbe Ar, Er, haben wir einzeln und in Composition mit einem angehängten Worte als weitverbreiteten Gottesnamen nachgewiesen; wir erinnern nur an den Moabitergott und an die nach ihm genannten Helden von Moab, die von Benaja erschlagenen Ariel. Hier bedeutet אר־אל das Feuer; sonst kommt Ar auch in einer Bedeutung vor, welche daher übertragen scheint, und bedeutet das Starke, Gewaltige, daher אר־י, der Löwe, der in der religiösen Symbolik des Alterthums das Feuer, insbesondere das Sonnenfeuer in seiner stärksten Kraft, dann überhaupt das Urkräftige, Gewaltige im Begriffe der Gottheit bezeichnet. Das Wort gehört in beiden Bedeutungen aber nicht blos dem Semitismus an, sondern findet sich auch in andern Sprachen wieder, in ardere, ara, urere; in ἥρως, ἄρειος, Ἄρης,

ἀρὴν = aries, entsprechend dem איל, ἄρρην, ἀρετή, im persischen Art: Hesychius Ἀρταῖοι, οἱ ἥρωες παρὰ Πέρσαις. Ἀρτὰς, μέγας καὶ λάμπρας, nämlich ار, wovon Artaxerres ארתחששתא, Artahshetr, Ardeschir (der Königslöwe). Dieselbe Bemerkung läßt sich an andern Wörtern machen: אש das Feuer und איש der Mann haben gemeinsame Ableitung, wie ur, Feuer, πῦρ unverkennbar ursprünglich mit vir, virtus und dieses wieder mit der Wurzel Ar, Art in Zusammenhange steht. Wir werden demnach die erste Sylbe Ar oder Er entweder das Feuer oder den Starken deuten, am besten aber beide Bedeutungen in dem Gottesnamen vereinigt denken, wie es ja auch der Idee des Herakles angemessen ist. Der zweite Theil des Namens kömmt ebenfalls in Verbindung mit dem Gottesnamen in alttestamentlichen Eigennamen vor יהוכל, יוכל Jer. 37, 3. 38, 3. Jehu-cal, d. h. Jehova obsiegt, in anderer Form יכליה II. Chr. 26, 3., יכל siegen, und demnach bedeutet לארכ Ar obsiegt. Das verbum יכל wird in dieser Bedeutung gebraucht vom sieghaften Ringen Jakobs mit Gott oder dem Engel Gottes, was um so bemerkenswerther ist, da ישראל, Gotteskämpfer (von שרה kämpfen, ringen, und אל Gott), der zweite Name des Saturn-Herakles bei den Phöniziern war (s. o.). Jakob war von Laban entflohn nach Phenuel d. i. θεοῦ πρόσωπον gekommen. Gen. 32, 24 ff. Hier bei Nacht auf dem Felde „rang ein Mann mit ihm im Staube (יאבק von אבק = πάλη). Und da er sah, daß er ihn nicht überwand, (כי לא יכל לו) schlug er ihn auf die Hüfte, und Jakobs Hüfte verrenkte sich, da er mit ihm rang. Und er sprach: „Laß mich, denn die Morgenröthe steigt auf." Es war aber Gott, mit dem er gerungen: „Im Mutterleibe kämpfte er mit seinem Bruder und in seiner Kraft rang er (שה־) mit Gott und, er rang gegen den Engel und überwand (ויכל), weinte und flehte zu ihm." Hos. 12, 4. 5. „Und dieser sprach: Nicht Jakob soll dein Name sein, sondern Israel (Gotteskämpfer), denn mit Gott hast du gekämpft und mit Menschen, und überwunden." (תיכל) Gen. 32, 29. Hier ist die Uebereinstimmung mit den Mythen vom Herakles sehr auffallend, und man möchte eine Abhängigkeit auf der einen oder andern Seite annehmen. Herakles wurde im

Kampfe mit Hippocoon gleichfalls an der Hüfte verletzt (Pausan. III. 9. 7. vgl. 15, 3. 20, 5.). Er rang mit Jupiter in der Palästra zu Olympia, der ihn nicht überwinden konnte und zuletzt ihm sich gleichfalls zu erkennen gab. (Nonnus Dionys. X. 376. Schol. Lycophr. 662.) Mit unserer Etymologie stimmt aber besonders ein gleichfalls ähnlicher Zug in der griechischen Mythe: früher hieß Herakles *Παλαίμων*, Ringer, und erhielt später erst seinen Namen *Ἡρακλῆς*, was sich auf seine beiden phönizischen Namen Israel, Gottesringer, und Archal, Ar obsiegt, beziehen könnte, aber, wie es scheint, unpassend in der griechischen Mythe mit der gewöhnlichen Etymologie von *Ἡρακλῆς* kombinirt ist: *οὐκ ἔτι Παλαίμων κληθήσεαι, αὐτὰρ Ἀπόλλων Ἡρακλέα δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει, ἐξ Ἥρας γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλέος ἄφθιτον ἥξεις.* Schol. ad Lycophr. l. c. Die Vorstellung vom Herakles als Ringer ist gewiß aus der asiatischen Mythe erst in die griechische übergegangen, wie namentlich aus dem Umstande erhellt, daß die beiden mit ihm identischen Wesen der griechischen Fabellehre Melicertes, d. i. Melkarth, und Herakles oder Archal beide den Namen *Παλαίμων* führten, der bei dem gräzisirten Melicertes, dem Sohne der Ino, welcher als Kind starb, kaum genügend erklärt werden kann.

Ein dritter Name des phönizischen Archal, als der den Saturn-Belus vertretende Kampfheld, war Jarbas oder Jarubbaal. Daß der libysche Herakles also hieß, haben wir oben durch Combination nachgewiesen. Der Name kömmt auf palmyrenischen Denkmälern vor: *ΥΠΟ ΘΕΟΥ ΙΑΡΙΒΟΛΟΥ* Palmyr. IV. 5. Gesenius Mon. p. 229., und war Beiname Gideons, Richt. 6, 32. hebr. יְרֻבַּעַל LXX. *Ἱεροβάαλ.* bei Sanchoniathon *Ἱερόμβαλος.* Er bedeutet aber Baal obsiegt, יָרַב בַּעַל, und Gideon könnte, als anderer Herakles, von ihm den Beinamen erhalten haben. vgl. jedoch Richt. 6, 31 f.

Auch der Name des Herakles als Säulengott Chon, Jachin hängt nach phönizischer Ansicht mit dieser Idee von einem Kampfe zur Erhaltung der Weltordnung zusammen. Der phönizisch-ägyptische Chon oder Akmon hat durch seine Weisheit alle Unholde besiegt, (Philost. vita Apollon. V. 5. s. o.) d. h. „er gründet (מכין) die Welt durch seine Weisheit" (Jer. 10,

12.). Personificirt steht ihm diese auch in der griechischen Mythe als Athene zur Seite. Julian deutet dies richtig vom Standpunkte der phönizischen Mythologie, wenn er sagt: Zeus habe dem Herakles als Erhalter der Welt (σωτὴρ τοῦ κόσμου) die Göttin der Weisheit als Wächter beigegeben. (Orat. p. 220. Spanh.) Vom Hermes empfängt er das Schwert (Apollod. II. 4. 11.); dies ist aber wohl die saturnische Harpe, die er im Kampfe mit der Hydra führt, denn Hermes gibt sie auch dem El in seinen kosmogonischen Kämpfen, so wie dem Perseus. Zugleich achte man hier auf die Uebereinstimmung der Mythen, die gewiß auf eine Quelle zurückführt: die beiden Personificationen der Weisheit Hermes und Athene überreichen den dreien Kampfhelden Saturnus, Perseus und Herakles die Waffen und stehen schützend ihnen zur Seite.

Aber noch ein anderer Gott steht dem Kampfhelden in Gefahren bei. Dieser ist Jolaus, der ihn durch eine Wachtel vom Tode erweckt, in Carthago als dritter Gott neben ihm und der Coelestis verehrt (Polybius VII. 9. 2. u. 3.), auch nach griechischer Mythe sein Mitkämpfer und Wagenlenker im Streite mit der Hydra. Er ist, wie wir sehen werden, der Todtenerwecker Esmun-Aesculap, der dem Herakles auch die Hüfte heilte, phönizisch Jubal genannt, den Herakles in seiner Raserei erschlagen will, der ihn aber, wo er im Wintersolstitium erliegt, durch die belebende Wärme wieder auferweckt, wie sonst Kadmus-Hermes dem Saturn die ihm von Typhon ausgeschnittenen Sehnen wieder gibt. s. w. u.

Der Gegensatz des Jubal oder Esmun ist der grause Unhold Typhon, eine Personification alles dessen, was in der Einrichtung der Welt mangel- oder fehlerhaft scheint, aller physischen und moralischen Uebel, ein Wesen, das ebenso gewiß der phönizischen Mythe und nicht etwa der ägyptischen ursprünglich angehört, als nach den ältesten Quellen Phönizien oder das Arimerland seine Heimath ist, wo er einen nach seinen Namen Typhon, Ophites, Orontes, Arius genannten Fluß hatte. Auch hierüber müssen wir die Erörterungen noch verschieben. Dagegen machen wir auf die Abhängigkeit der bedeutendsten Züge in der griechischen Heraklesmythe von der phönizischen mit der Bemerkung aufmerksam, daß nach ihr die ganze Sippschaft

des phönizischen Typhon durch Herakles umkömmt, woraus sich denn klar ergibt, daß alle diese Ungeheuer mit der Typhonsmythe den Griechen von Phönizien her bekannt geworden sind, wo Kämpfe mit Typhon und seinen Kindern den Kern und das Wesen des Heraklesmythos bildeten. Hier zuerst die typhonische Genealogie nach Hesiod Theog. 306 ff. mit den Ergänzungen aus Apollodor:

Typhon — Echidna

1. Cerberus. 2. Orthrus. 3. Die Hydra. 4. Der nemäische Löwe. (Apollod. II. 5. 1.) 5. Drache der Hesperiden. (Apollod. II. 5. 11.) 6. Adler des Prometheus. (l. c.)

Nemäischer Löwe. (Hesiod. Th. 327.)

Am leichtesten und ungezwungensten ergibt sich das Verständniß der Mythe von den beiden Höllenhunden, die jetzt im Hades, dann beim Geryon sind, von denen Herakles den ersten erschlägt, den zweiten gebunden aus der Unterwelt führt. Orthrus d. h. der Frühe, bei Hesiod πρῶτος κύων, der im Lande des Geryon den Herakles zuerst anfällt, ist der Vorhund, προκύων, arabisch الكلب المتقدم der vorangehende Hund (Ideler über die Sternnamen S. 252.), weil er ehe noch der zweite Hund, der Sirius, erscheint, schon in der Morgendämmerung sichtbar wird; daher sein Name Ὄρθρος. Der zweite Hund, der feuerspeiende Cerberus, ist dagegen phönizischer Name כלב איר, Kelb-eri, canis igneus, der eigentlich sogenannte Hundstern, so, wie ihn der Name bezeichnet, auch den Griechen bekannt: Latrat canicula flammas. Manil. Astron. 206. Ignes auget canis aestiferi Titan. Seneca Oedipus. 38. Schon bei Homer in dieser Eigenschaft erwähnt: φέρεν πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν. Il. 33, 30.; und eben darum, weil die Menschen ihn fürchten, bringt Herakles ihn gebunden herauf, läßt ihn unschädlich aufgehn. Freilich kömmt der erste Hund in der griechischen Heraklesmythe nicht wie sonst im Hades, bei Cerberus, vor, sondern beim Geryoneus im Erythia; sie hat aber auch augenscheinlich das Land des Geryoneus mit dem Hades verwechselt, oder die Mythe von der Fahrt in den Hades war ursprünglich nur verschiedene Erzäh-

lung von der Reise in das Land des Geryoneus. Denn erstens geht die Reise zur Insel oder zum Lande des Geryoneus im äußersten Westen eben dahin, wo nach den ältern Vorstellungen der Hades war, jenseits des Okeanos auf, nicht unter der Erde, wie erst spätere Ansicht ist (Völker homerische Geographie, §. 72 ff.), im Westen, ערב Ereb, jenseits des Acheron ים אחרון (das westliche Meer). Um zum Lande des Geryoneus zu gelangen, macht er dieselbe Reise, setzt in den Sonnennachen über, gemeinlich von Libyen aus, den Okeanos durchschiffend (Hesiod. Theog 292. Pherecydes bei Athen. IX. p. 470. Heyne observ. ad. Apollod. p. 167 sq.). Zweitens wiederholen sich in beiden Mythen dieselben Züge. Im Hades wie beim Geryon tödtet er den Hirten, der die rothen Rinder bewacht, die erforttreibt (vgl. Apollod. II 5. 10. mit 12.), und beide Hunde, die sonst im Hades sind, trifft er nach der ältern Mythe beim Geryon (Pindar. Isth. I. 15.), während die spätere nur noch den Orthrus aber bedeutsam als den Hund, der zuerst ihm entgegenkömmt (Apollodor. II. 5. 10.), in Erythia kennt. Wenn nun die beiden Hunde unzweifelhaft der größere und kleinere Hundstern sind, so ist auch Geryon = Orion, der sonst am Himmel mit ihnen jägt, aber auch als Jäger in der Unterwelt vor sich das Wild herscheucht (Homer. Odys. V. 274.), ein Namensunterschied, der sich in der phönizischen Aussprache von עריון, Gharjon und Orjon, ausgleicht. Wir kommen so wieder auf die phönizische Vorstellung von einem Kampfe des Herakles-Hypsuranius oder Chon mit dem wilden Jäger Nimrod-Usov zurück; und es stimmt sehr wohl zu diesem Geryon als Mars Orion und Gott des Hades, wenn er, dessen Thron und Rinder auch der lydischen Mythe bekannt waren (Pausan. I. 35.), ein Sohn des Chrysaor (Hesiod. Theog. 280.), dessen Name gleichfalls in der kleinasiatischen Mythe schwebt (Strabo XIV. 2. p. 204.), heißt, wie in Phönizien der Feuergott Vulkan genannt wurde (Sanchon. p. 18.), wenn von einem Gürtel des Teucer im Tempel des Herakles in Gades (Philost. vita Apollon. V. 5.), von blutriefenden Bäumen des Geryon Rede ist (l. c.); jedenfalls gehört er mit seinen rothen typhonischen Rindern und den Hundsternen der altphönizischen My-

the an und ist eines der typhonischen Wesen, die störend auf die vom Chon-Herakles erhaltenen Naturgesetze einwirken.

Eine andere Modification des Typhon ist die Hydra, deren Besiegung durch Herakles gleichfalls der phönizischen Mythe angehört, wie sich noch besonders daraus ergibt, daß Jolaus schon nach Hesiod (Theog. 376. vgl. Pind. Isth. I. 21. Apollod. II. 5. 3. Diod. IV. 11.) ihm als Mitkämpfer zur Seite steht; auch die köpfende Harpe des Saturn, welche er im Kampfe mi dem Ungeheuer führt (Euripides Jon. 158. O. Müller Archäologie. S. 636.), weiset hier nach Phönizien hin. Der Krebs, welcher den Helden während des Kampfes in den Fuß kneipt, und der für das Zeichen des Krebses im Thierkreise gedeutet wird (Apollod. l. c. Ampelius lib. mem. c. 8.), soll den Zeitpunkt bezeichnen, von wo an der mühevolle Kampf mit dem, immer gewaltiger sich erneuerndem Ungeheuer beginnt, vom 21. Juni an, wann Typhon in den heißen Sommermonaten herrscht und mit mancherlei Plagen — dies sind nach orientalischer Symbolik die Häupter des Drachen, Apocal. 12, 3. 13, 1. 6, 1 ff. — die Erde heimsucht. — Der nemäische Löwe, schon von den Alten auf den Thierkreis bezogen (Manil. Astron. Sol. Seneca Oedip. 38. Plinius H. N. XVIII. 68. §. 3.), wird dann während dreißig Tagen (Apollod. II. 5. 1.), also vom 21. Juli bis zum 21. August, gejagt und endlich erlegt, das Werk eines Monats, מעלל ירח, woher vielleicht die Mythe von Molorchus (vgl. Apollod. l. c.) entstanden ist, welche voraussetzt, daß nach den dreißig Tagen dem Unüberwindlichen, Herculi invicto, ein Opfer gebracht wurde.

Wenn man nach diesen Mythen einen Schluß auf die ursprüngliche Bedeutung anderer machen darf, wo Herakles mit riesenhaften Ungethümen und Thierungeheuern kämpft, so waren diese wohl meist Sternbilder, denen man, wie den beiden Hunden, dem Krebs, dem Löwen, besonders einen durch Hitze verderblichen Einfluß zuschrieb, und mit deren Bekämpfung man den welterhaltenden Dämon in einem, auch wohl unglücklichen Kampfe beschäftigt sich dachte. Eine ursprüngliche Beziehung auf den Zodiakus anzunehmen, dazu haben wir durchaus keinen Grund. Wer wird sich anheischig machen, nur mit der geringsten Wahr-

scheinlichkeit die nach der Zahl der Sternbilder im Thierkreise erst später gemeldete Zwölfzahl der Arbeiten des Herakles einzeln im Thierkreise nachzuweisen! Nur beim Krebse, der im Kampfe mit der Hydra aber unwesentlich und spätere Zuthat ist, tritt die Beziehung deutlich hervor, auch beim nemäischen Löwen; aber wenigstens im letzteren Falle ist Herakles von der Sonne selbst noch unterschieden, weil der Löwe wohl nicht sowohl ursprünglich das Zeichen im Thierkreise, sondern die Sonne selbst im Zeichen des Löwen ist, wonach der Held seine Pfeile abschießt oder mit Steinen nach ihr wirft (vgl. Heyne observ. ad Apollod. II. 5. 10. p. 161.). Der griechische Mythenkreis ist also der gewöhnlichen Ansicht ganz entgegen, daß Herakles ursprünglich der Sonnenheld sei, wodurch zugleich schon bewiesen ist, daß er auch in Phönizien erst später diese Bedeutung angenommen hat. Will man aber die Frage lediglich auf dem Gebiete der phönizischen Mythologie verhandeln, so handelt es sich hier, wo die ältere und ursprüngliche Idee von einem, für Erhaltung der Weltordnung thätigen Kampfhelden ermittelt werden soll, nicht sowohl um positive, jedenfalls erst späte Zeugnisse, sondern um eine möglichst einfache, dem hohen Alterthume dieser Vorstellung angemessene Grundbedeutung des Herakles anzugeben, aus dem der ganze Mythenkreis vom Kampfe mit Typhon und seiner Brut, und überhaupt die wesentlichen Momente in der Idee des Gottes sich klar und bündig entwickeln lassen. Dann erhellt aber gleich, daß Herakles auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht zuerst Sonnengott gewesen sein könne, denn die Ideen vom Typhon sowohl als vom Herakles sind viel zu umfassend, als daß sie auf einem Sonnenmythos basirt sein könnten. Will man aber auf positive Zeugnisse zurückgehen, so hat man sie nicht aus der ersten besten Hand hinzunehmen, sondern man beurtheile die Angaben, daß Herakles Baal und Chijun sei, nach dem Entwickelungsgange der phönizischen Ideen vom Baal, der erst El-Saturnus, Belitan war, und dann erst Sol-Belus geworden ist, vergleiche dann diese mythischen Kämpfe gegen die der Weltordnung widerstrebenden Mächte mit der Grundvorstellung vom alten Bel, als dem Princip der Welt und ihrer Ordnung, und man wird wieder nicht auf einen Sonnenmythos oder Sonnen-

herakles, sondern auf die hier festgehaltene und durchgeführte Ansicht von ihm zurückkommen, daß er die höchste Gottheit vertrete, mythisch als Held ihr Walten nach ewiger Ordnung am Himmel und auf Erden vermittelnd und die der Weltordnung widerstrebenden Elemente bezwingend, welche in Typhon und in dessen Kindern persönlich gedacht wurden.

Aber nicht blos am Himmel realisirt er den ewigen Plan des alten Saturnus, Gesetze darum vorschreibend als Astronom nach phönizischer Mythe, und bändigend alljährlich die typhonischen Sternungeheuer, wenn sie am Himmel aufsteigend je nach verschiedener Jahrzeit übermäßige Hitze oder Regen bewirken, sondern überhaupt vernichtet er die Werke des Typhon, indem er die in der Natur verderblich wirkenden Kräfte doch zuletzt unschädlich macht, obgleich dann der Erfolg nicht immer seinen Bemühungen entspricht, und das böse Princip zu Zeiten über ihn den Sieg gewinnt. Er erlegt den erymanthischen Eber, der den zarten Adonis getödtet hatte: nach unserer Deutung der Samum (s. o.), der wieder mit dem in der libyschen oder arabischen Wüste hausenden Antaeus-Typhon (Diod. I. 21.) einerlei ist. Antäus, der gewaltige Ringer im Sande der Wüste, von dem er seine Kraft empfängt, weil auf dem glühenden Wüstensande der giftige Harrur oder Harmattan entsteht; der die in der Wüste unbegraben liegenden Reisenden, weil man keine Spuren der Verletzung an ihnen sah, durch Ringen umgebracht hat, und dann von ihren Schädeln sich einen Pallast erbaute (Pindar. Isthm. IV. 90.), gehört gewiß gleichfalls der phönizischen Mythe an, und ist Typhon in der Eigenschaft des Harrur, wahrscheinlich auch dem Namen nach gleichbedeutend mit dem arabischen Emathion. Antaeus Grabmal war in Tinga mit dem sechszig Ellen langen Gerippe des Riesen (Mela VII. 10. vgl. I. 5. Plutarch. Sertorius. c. 9.): hier waren Säulen des Herakles an einer Quelle aufgestellt (Philostrat. Icon. II. 21.), mit phönizischer Schrift beschrieben und von den christlichen Libyern für ein Denkmal der vor Josua geflüchteten Canaaniter gehalten (Procopius de Bello Vandal. II. 10. Tom. I. p. 450; auch der von Philostratus erwähnten Quelle wird von Procopius gedacht, weswegen die Identität der Säulen nicht

zu bezweifeln ist.). Da also unter Phöniziern die Mythe lokal war, so muß auch sie mit dem phönizischen Herakles den Griechen wie den Aegyptern bekannt geworden sein. (Ueber den ägyptischen Antäus vgl. Creuzer Symbolik Th. II. S. 366. ff.)

Nach dieser Analogie der Kämpfe mit dem bösen Princip Typhon, dem in engerer Bedeutung der Widersager Usov-Mars entspricht, sind dann ferner auch wohl die Verbindungen der beiden Gottheiten, die dem Moloch und der Melechet entsprechen, zu beurtheilen, des Mars, mit dessen Kindern der griechische Held gewöhnlich in den Kampf geräth (vgl. Euripid. Alcest. 496.), und der Here, die ihn jetzt zum Bösen instigirt, dann aber ihn zu verderben trachtet. Schon bei seiner Geburt tritt sie als unversöhnliche Feindin gegen ihn auf, indem sie die Geburtsgöttin Eilithyia entfernt und dadurch die Niederkunft seiner Mutter hinhält (Hom. Il. T. 119.); sendet dann gegen ihn zwei Schlangen, die ihn in der Wiege umbringen sollen (Apollod. II. 4. 8.), zieht gegen ihn die Hyder auf (Hesiod. Theog. 313.), und sie ist es wiederum, die ihn mit Raserei schlägt, daß er die eigenen Kinder im Feuer verbrennt, den Gastfreund hinterlistig ermordet, und den treuen Kampfgenossen Jubal erschlagen will (Apollod. II. 5. 11. Diod. IV. 11.). Es ist die Göttin, die ihm in der Eigenschaft als Moloch sonst zugesellt wird, die vom Monde Raserei zu schicken pflegt, und die auch den nemäischen Löwen auf dem Monde groß gezogen hat; denn dieser war vom Monde herabgefallen (Schol. ad Apollon. Argon. I. 498. Athenagoras adv. Gent. c. 45. vgl. Heyne observ. ad Apollod. p. 142.), eine seltsame Mythe, die nur in der hier gegebenen Combination dieses zu scheinen aufhört. (Vielleicht läßt sich selbst der nemäische Löwe am besten nach dem Namen der Gattin des Adramelech der Remanun oder Astarte [Plutarch de Is. c. 15.] aufklären.)

Ueberhaupt aber wird man die ganz auf dualistischen Principien beruhende Idee des Herakles am richtigsten fassen, wenn man dabei den Gegensatz gegen Typhon im Auge hält. Wenn Typhon ein der Schiffahrt verderblicher Meergott ist (vgl. w. u.), so ist Herakles als Chon schirmender und rettender Patäke (Hesych. *Γιγων*), empfehlen sich ihm die phönizischen Schiffer, ent-

richten ihm Gelübde zur Zeit des Sturmes und setzen Votivsäulen zum Danke für ihre glücklich vollendeten Seefahrten, wie jenen in Malta ihm zu Ehren errichteten Obelisk. Wie die bösen Kräfte, welche verderblich aus dem Schooße der Erde hervorbrechen, das unterirdische Feuer der Vulkane, unter denen Typhon begraben liegt, oder giftaushauchende Grotten, dem Typhon beigelegt werden, so sind dagegen Heilquellen und warme Bäder dem Herakles heilig, wie dort im phönizischen Himera (חמירא, θέρμη) und Egesta (עין אשתא, fons ignis) auf Sicilien (Diod. IV. 23.). Wie man ferner den Typhon für die Ursache der Krankheiten hielt (Plurarch. de Is. c. 49. 73.), so wurde dagegen Herakles wohl als Heilgott verehrt (νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων Hymn. Orph. XII. 14. vgl. Lydus de mens. IV. 22. p. 220.); man trug Amulete von ihm (vgl. mit Orph. l. c.), die Weiber brauchten seinen Namen zu Zaubersprüchen, was Diodor (V. 64.) von dem thebanischen Herakles nicht gelten lassen will; allein auch er war ja Ἀλεξίκακος, Ἀποτρόπαιος, wenn auch der hellenisirte Heros mit dem, hier wieder auf dualistische Ideen zurückführenden Magismus und mit dem Amuletenwesen gewöhnlich nichts mehr zu schaffen hatte. Am großartigsten zeigt sich diese Vorstellung von einem Gotte, der alle physischen Uebel als Werke eines bösen Princips und als Störungen im Weltplane aufhebt oder zum Wohle der Menschen gegen sie ankämpft, in den Mythen, wornach Herakles selbst mit dem Tode kämpft, ihm seine Beute entreißt oder den Sterblichen aus den Gärten der Hesperiden die Frucht vom Baume des Lebens wieder geben will. Dahin gehören die griechischen Mythen von der Niederfahrt in das Schattenreich, wo er den Hades oder Pluto verwundet (Hom. Il. ε, 395. Pindar. Ol. IX. 46 ff. Apollod. II. 7. 3. vgl. Buttmann Mythologus Th. I. S. 261 f.). Euripides hat aber wohl die phönizische Seite des Mythos berührt, wenn er den Herrscher des Hades, dem Herakles die Gemahlin des Admet abkämpft, Thanatos nennt, denn Muth, d. i. Θάνατος, (Sanchon. p. 36.) ist der phönizische Pluto (vgl. Euripid. Alcest. 24. 1117.). So wird auch die schöne Fabel von den Hesperiden gedeutet werden dürfen. Die Färbung ist ganz orientalisch und hat ge-

wiß Verwandtschaft mit der biblischen Erzählung vom Garten Eden, den der Cherub bewacht mit dem Flammenschwert. Nach Pherecydes (bei Erathosth. cap. 3.), der gewöhnlich die griechischen Mythen in ihrer ursprünglichern Fassung vorträgt, war der Garten der Hesperiden der Göttergarten; die Frucht, welche der Drache hütete, wurde also wohl als Götterspeise gedacht, wodurch sie die Unsterblichkeit sich fristeten. Herakles tödtete den Drachen, der den Eingange des Gartens, wie der Cherub mit dem Flammenschwert den Weg zum Baume des Lebens bewachte, und pflückte von der Frucht. Allein Athene brachte sie wieder zurück, weil es, wie Apollodor (II. 5. 11.) sagt, ihrer Bestimmung zuwider war, anderswo zu sein. Der Sinn des Mythos dürfte durch Vergleichung mit Gen. 3, 1. ff. kaum zweifelhaft sein: Herakles versucht den Menschen die verlorne Unsterblichkeit wieder zu geben, pflückt die Frucht vom Baume des Lebens und bringt sie den Menschen; aber die Göttin der Weisheit trägt sie in das durch eigene Schuld von den Menschen verscherzte Paradies zurück, weil die Unsterblichkeit mit der Unschuld für immer eingebüßt war, und weil sie weiß, daß ewiges Leben für die Menschen in ihrem verdorbenen Zustande nur unheilvoll sein würde.

So tritt auch in dem hellenisirten Mythenkreise vom Herakles die Grundansicht von dem phönizischen Gotte unverkennbar hervor, der die Functionen des weltregierenden und erhaltenden Princips als mythischer Kampfheld gegen jene typhonischen Wesen vertritt, welche die der Weltordnung widerstrebenden Kräfte und Elemente personifiziren. Freilich läßt sich nicht annehmen, daß den Griechen, bei denen der Gottesheld nach dem Volksmährchen ein umherziehender Raufbold war, diese Bedeutung allgemein bekannt gewesen sei; denn die ihnen vom Oriente her bekannt gewordenen Mythen und Allegoricen galten als wirkliche Begebenheiten, für die man Localitäten schon frühzeitig in Griechenland oder anderswo aufgesucht und auch, nicht selten unter sonderbaren Combinationen, aufgefunden hatte. Allein als später der Orient mit seinen Göttern ihnen näher bekannt geworden war, wurde selbst auf den thebanischen Heros wohl der Begriff des phönizischen Gottes übertragen. So nennt Ma-

crobius den Sohn der Alcmene Virtus Dei regentis (Saturn. I. 20.), was den Begriff des phönizischen Herakles ziemlich erschöpft. Auch Pythagoras soll ihn die Kraft der Natur, τὴν δύναμιν τῆς φύσεως, genannt haben (Jamblichus. vit. Pyth. c. 28.). Nur eine Modification dieser allgemeinen Idee des Herakles ist es, wenn er später mit Baal eine solarische Bedeutung angenommen hat, wovon wir die älteste Spur in Hirams Zeit nachgewiesen haben. Auch auf die griechische Mythe hat diese Umgestaltung Einfluß ausgeübt, was sich theils darin zeigt, daß die Arbeiten des Herakles auf die Zwölfzahl gesetzt wurden, welche man auf die zwölf Zeichen im Thierkreise bezog (Nicomachus bei Lydus de mens. IV. 46. p. 81. Porphyrius bei Eusebius praep. ev. III. 11. Hymn. Orph. XII. 12.); theils aber darin, daß auch einzelne Mythen von den zwölf Arbeiten danach gemodelt sind (s. o.). Unter diesem Gesichtspunkte war, wie gezeigt, Herakles in weiterer Bedeutung Baalsamim, in engerer aber der Mittler oder Vertreter desselben, während er sonst in beider Hinsicht dem Belitan gleichsteht. Er darf dann aber nicht sowohl für die Sonne selbst, auch nicht für die Sonnenkraft gehalten werden, welche alljährlich im Wintersolstitium mit der Natur abstirbt und sich verjüngt, sondern, um mit der Grundidee im Zusammenhang zu bleiben, für den Agens derselben, nach der Mythe daher in dem Sonnenkahn zu den Hesperiden fahrend, oder, wie Plutarch von dem ägyptischen Herakles sagt: er sei in der Sonne und fahre mit ihr umher: καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν de Is. cap. 41., wobei man sich der Beschreibung erinnern wolle, die Apion von einem Bildwerke gibt, welches Moses zu Ehren des Typhon gemacht haben soll, Säulen statt der Obelisken, darunter das Bild eines Nachens, auf den der Schatten von der Spitze der Säulen fiel, um anzudeuten, daß Typhon immer mit der Sonne fahre (τὸν δρόμον Ἡλίῳ συμπεριπολεῖν Joseph. c. Ap. II. 2.). Der solarische Herakles, welcher in Libyen, dem mythischen Wohnsitze des Typhon, von diesem getödtet wird, ist also nur in soweit von der allgemein gehalteuen und ältern Idee desselben unterschieden, als er in

engerer Beziehung zu dem jüngern Sonnendienst gesetzt und er nicht sowohl überhaupt für das Princip der zur Welterhaltung wirkenden Naturkräfte, sondern nur in soweit gehalten wurde, als man diese der Sonne inhärent und von ihr ausgehend sich dachte. Er stirbt im Wintersolstitium am zweiten Peritius, wenn die Sonnenkraft, und mit ihr das Leben in der Natur erschlafft, wie vom Typhon getödtet, aber ersteht wieder zum siegreichen Kampfe, ein anderer Phönix, womit auch Nonnus den tyrischen Herakles vergleicht. Uebrigens sind, um dieses noch zu bemerken, gewiß mehre Mythen zusammengeflossen, wenn die Alten oft ohne Unterscheidung von einem Zuge nach Libyen reden. Die älteste war wohl die Lokalsage der phönizischen Kolonisten an der afrikanischen Küste, daß ihr Makar oder Milichus mit ihnen aus dem Orient gekommen sei, aus der dann vielleicht mehre andere erst sich gebildet zu haben scheinen: eine, wonach der mit der Sonne fahrende Herakles über Libyen nach Spanien übersetzend, dort im fernsten Westen, wo die Sonne untergeht, auch stirbt (s. o. Cap. V.); eine andere, vielleicht ursprünglich kosmogonischer Art, wonach er im fernen Westen die Weltsäulen aufstellt (s. o.); dann eine dritte, welche Libyens Sandwüsten nach einer übrigens allgemeinen Ansicht des Orients, die Wüste als den Sitz eines Kakodämons zu denken, für die Behausung des Typhon hält, den Herakles zum Kampfe hier aufsuchte, womit wohl andere Mythen in Verbindung standen, nach denen Herakles in den Ereb oder Westen fährt, um die dort untergehenden Gestirne in ihren Behausungen zum Kampfe aufzusuchen.

Schluß.

Da Bel-Herakles aber nicht blos der Vertreter des alten Bel in der Eigenschaft desselben als *κοσμοκράτωρ* ist, sondern überhaupt wie der Metatron und Mythra den ganzen Begriff des Bel trägt, so läßt sich erwarten, daß er auch sonst ihm völlig gleich gestellt werde. Daher ist denn auch er die Zeit und Zeitgott. Der libysche Baal-Chon hat daher die darauf bezüglichen Symbole, die Triquetra und den Ring der Ewigkeit,

das Attribut auch des babylonischen Belitan, und er heißt מלך עולם König der Ewigkeit, d. h. der von jeher in der Zeit Waltende (s. o.). Freilich heißt auch Baal-Chamman auf dem ersten numidischen Denkmale so, allein es ist ja gerade die Eigenthümlichkeit dieser Baale, daß die Begriffe nicht so genau geschieden sind, und auch Herakles als Baal-Chamman oder Baal-Makar konnte als Aion oder Oulomos und Chronos gedacht werden. So führte ferner auch Makar den Namen Chald, die Zeit, wie sich aus dem Wechsel beider Namen bei Bezeichnung des nach ihnen genannten Flusses Chaldos und Magoras bei Berythus folgern läßt. Auch die Aegyptier hielten nach Macrobius den Herakles unter diesem Gesichtspunkte des Belitan für anfangslos (ut carentem initio coluerunt Saturn. I. 20.), obschon er sonst zu den Göttern der zweiten Ordnung gehörte. Bemerkenswerth ist hier besonders die orphische Lehre von diesem Saturn-Herakles. Der orphische Hymnus nennt ihn mit dem eigenthümlich orientalischen Namen πατὴρ χρόνου, אבי ער (XII. 3. s. o.), und die Theogonien der Orphiker kennen symbolische Darstellungen von ihm, welche ohne Zweifel aus Phönizien oder Aegypten stammen. Nach Hieronymus und Hellanikus bei Damascius (de princ. p. 253. Wolf.) war von Anfang an, wie Orpheus gelehrt, Wasser und Schlamm; daraus entstand die Erde. Den Unaussprechlichen vor beiden habe er mit Stillschweigen übergangen, wie gleichfalls die Babylonier. Aus Wasser und Erde sei ein Drache geboren, der außer dem Kopf des Drachen noch den eines Stiers und Löwen hatte, zwischen beiden aber eines Gottes Angesicht (θεοῦ πρόσωπον). An den Schultern trug er Flügel und sein Name war Herakles und die nie alternde Zeit (χρόνος ἀγήραος). Vereinigt war mit ihm die Nothwendigkeit, die einerlei sei mit der Adrastea (der Nemesis). Hier haben wir einen Herakles ganz so wie unsere Untersuchung den phönizischen ausgewiesen hat. Sein Grundbegriff ist der Chijun oder Saturn, dessen Symbol als Zeitgott die Schlange ist, denn sie ist „das am längsten lebende Thier, sagt Sanchoniathon, welche nicht nur, indem sie ihr Alter (mit der Haut) abstreift, sich wieder verjüngt, sondern auch dadurch neuere und größere Kraft erhält,

und wenn ihr bestimmtes Zeitmaaß abgelaufen ist, sich wieder in sich selbst auflöst, wie Taaut in den heiligen Schriften gelehrt hat" (p. 44.). Die Flügel der Schlange deuten auf die Zeit, in sofern sie schnell und unaufhaltsam forteilt, wie sonst die Flügel an dem phönizischen Symbol des Saturn oder des Aion. Die Verbindung mit der Adrastea, welcher der Planet Saturn heilig war, oder der Nothwendigkeit wird deutlich, wenn man sich des Verhältnisses dieser Göttin, der Thuro oder Doto zu dem alten Bel erinnert. Die drei ersten Häupter sind nach der Hauptidee des Ganzen zu erklären: der Stier ist Zeichen und Symbol des Frühlings wie der Löwe des Sommers, daher sie zu Anfang dieser Jahrzeiten ihre Stelle im Thierkreise erhielten; der Schlangenkopf deutet daher wohl auf die engere Bedeutung des Saturn als Wintergottheit. Als Gottes Angesicht aber ist er zugleich auch Phanis, פנה, d. h. die sichtbare Manifestation der Gottheit in der Natur (s. w. u.). Dieser ganz ähnlich ist eine andere orphische Theogonie bei Athenagoras c. 18. Aus den beiden Urprincipien, dem Wasser und Schlamm war ein Drache geboren, der (außer dem Drachenkopf) noch einen Löwenkopf hatte, zwischen beiden war das Angesicht Gottes; der Name des Thieres war Herakles oder die Zeit. Dieser Herakles gebahr ein sehr großes Ei, welches, als es voll war, von seinem Erzeuger gespalten und in zwei Hälften getheilt wurde, deren eine der Himmel, der andere die Erde bildete, wo also außerdem Herakles als der Demiurg aufgefaßt ist, der als Mannweib das Weltei aus sich gebiert, ausbrütet und zerspaltet, was sonst die Phönizier dem Bel-itan als Chusorus beilegten.

Hier schließt sich eine andere Vorstellung an. Der Gott, welcher die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Jahrzeiten erhält, Aussatt und Erndte, Frühregen und Spätregen wieder kehren läßt zu seiner Zeit, ist ein Gott des Ackerbaues, der die Feld- und Gartenfrüchte gedeihn läßt, oder auch, wenn der gewöhnliche Gang der Natur gestört wird und Regen oder Dürre zur Unzeit eintreten, sie verdirbt. Von diesem Gesichtspunkte wurde vorzüglich Saturn oder Bel-Itan und daher auch sein Vertreter Herakles verehrt. Ueber Saturn ha-

halten haben (Hesychius *Μῆλον*). Juba erzählt, die Aepfel der Hesperiden, welche Herakles nach Hellas gebracht, seien Citronen gewesen, worüber der Deipnosophist Athenaeus spottet (lib. III. p. 83.); allein so sonderbar diese Erzählung lautet, so läßt sich doch wohl die Veranlassung denken, denn man pflegte sonst wohl die drei Aepfel, welche Herakles in bildlichen Darstellungen in der Hand trägt, für die der Hesperiden zu deuten, und es scheint also, daß Juba dadurch veranlaßt sei, auch diese für Citronen zu halten, weil sie dem Bilde des Herakles in die Hand gegeben wurden. Gewiß entstand die Sitte, dem Herakles Aepfel zu opfern und sie seine Idole in die Hand zu legen, daher, weil man ihn als Spender derselben dachte: collectis enim messibus et vindemiis, continuo ad surda et muta simulacra primitias frugum deferunt, et pro his quae deus concessit in templis aut lucis vota persolvunt, et ibi sacrificia daemoniis offerunt, atque accepta gratia permutant gratiae largitorem sagt Clemens Rom. von diesem heidnischen Gebrauch (Recognit. V. 30. p. 144.). Drei Aepfel aber wurden ihm mit Beziehung auf die drei Jahrzeiten gereicht (Lydus de mens. IV. 46. p. 81.), weil er als das Princip der Ordnung im Weltall nach stets gleichen Gesetzen die Zeiten des Jahres wiederkehren läßt und dadurch, wie es Jerem. 5, 24. heißt, die Gesetze der Aerndte erhält (vgl. Gen. 8, 24.).

Zwölftes Capitel.

Herakles Sandan.

Wir kommen noch einmal auf den Moloch, Baal-Moloch zurück, um die schon oben im Allgemeinen bezeichnete Gestaltung desselben ausführlicher zu erörtern, die dieser oberasiatische Feuergott im syrischen Mylittendienste erhalten hatte, hier ein Repräsentant des ganzen vorderasiatischen Götterwesens, in dem der ausschweifende, unzüchtige syrische Cult mit dem grausen ostasiatischen Feuerdienste nicht selten auf sonderbare Weise sich vermischt hat, so daß dieselben Gottheiten einen ihrer ursprünglichen Idee ganz widersprechenden Charakter angenommen haben. Eben derselbe Gott, dessen Heiligthum von reinen Jungfrauen und ehelosen Priestern bedient war, der kein unreines Thier in seinem Tempel duldete, und auf dessen Altären das reine himmlische Feuer brannte, wurde wiederum zu Zeiten in ganz Vorderasien durch Unzucht der Hierodulen und seiner Diener verehrt, und wird dann in der Mythe zu einem weibischen Herakles-Sandan, der sein zottiges Thierfell gegen das fleischfarbene durchsichtige Unterkleid einer Buhlerin austauscht; im Culte aber tragen seine Priester und Verehrer ein weibliches Gewand, die Dienerinnen der Mylitta rüsten sich beim Opfer mit den

zum Molochdienste gehörenden Werkzeugen, mit Schwertern, Lanzen und Harpen, die in den Händen der Priester und Einäden zu Schlachtmessern oder zu den Verstümmelungen des eigenen Körpers dienten. Von Tyrus aus ging ein derartiger Cult zuerst nach Samarien, und dann weiter nach Jerusalem. Während hier im Tempel neben Baal die Orgien der Aschera durch Unzucht der männlichen und weiblichen Hierodulen unter Zelten gefeiert wurden (II. Kön. 23, 5. 6. 7.), rauchten die Wälle oder Höhen im Thale Hinnom vom Blute der dem Baal-Moloch zu Ehren abgeschlachteten Kinder (Jerem. 32, 35.). In Samarien, wo die tyrische Isebel einen Priester- und Theophorenstand sowohl für Baal als Aschera eingeführt hatte, wurde gleichfalls neben dieser weiblichen Göttin, jener in der Eigenschaft auch des Moloch durch Feuerlustrationen und Kinderopfer gesühnt (II. Kön. 16, 17.), und als Jehu den tyrischen Cult ausgerottet hatte und nun Jehova bald als Stiergott (Hos. 8, 5. 10, 5.) oder Baal (Hos. 2, 18.), bald wieder als Moloch den Charakter der männlichen Naturgottheit angenommen hatte, war doch die Conjunction der beiden Gottheiten noch so beliebt, daß die Aschera als σύμβωμος neben Jehovas Altar aufgepflanzt war (II. Kön. 23, 15.). Man könnte vermuthen, daß in jüngerer Zeit, wo der tyrische Baal-Moloch mehr den Charakter und Begriff des griechischen Herakles und des olympischen Jupiters angenommen hatte, auch der unzüchtige Mylittencult in Tyrus aufgehört habe; allein wie wenig dies noch in der Zeit des Antiochus Epiphanes der Fall war, erhellt wohl daraus, daß der in ein Heiligthum dieses tyrisch-antiochenischen Olympiers verwandelte Tempel zu Jerusalem noch von den beiden Gräueln des Molochdienstes befleckt wurde, den Schweineopfern, Opfermahlzeiten von Schweinefleisch, die mit dem Charakter des Baal als einer infernalischen Gottheit doch wohl in Verbindung stehen, und dann wiederum durch Unzucht der Hetären (vgl. II. Macc. 6, 2. 4. mit Diodor. fragm. lib. 40.). Dies bestätigt dann auch die Herleitung desselben wie sonst des Adonis vom Libanon als Vater (vgl. Sanchon. p. 18. mit Lydus de mens. IV. 46. p. 82. und über beide Stellen oben), wo noch in Constantins Zeit die Hurerei in den Hainen der Venus

durch männliche und weibliche Buhler fortdauerte; und dann von einer Mutter, die sich Jedem, der ihr begegnet, Preis giebt, und von deren Mylittenlohn dieser Melkarth, den Eusebius nach Sanchoniathon einen nichtswürdigen Menschen nennt (de laud. Constant. c. 13. vgl. Sanchon. l. c.), ganz so wie er sonst als Malica und Sandakes mit der unzüchtigen Sippschaft des Cinyras in Amathus und Paphus kombinirt wird, dessen von Syrien her gekommener Vater er war, also jenes mythischen Wesens, dem überall die Einführung des Venusdienstes und der Hurerei der Hierodulen beigelegt wird, der aus blutschänderischer Umarmung den Adonis und die sich jedem zur Unzucht anbietenden Schwestern zeugte (vgl. Apollod. III. 14. 4.), und der nach den Euhemeristen eine Metze Venus zur Göttin machte.

Mit dieser Unzucht im Culte des phönizischen Herakles hängt es zusammen, daß seine Verehrer weibliche, die Weiber aber bei seinem Dienste männliche Kleider anlegten. Die älteste Spur davon findet sich außer Deut. 22, 5. im tyrisch samaritanischen Baalsculte (II. Kön. 10, 19.). Als Jehu den Baalsdienst der Isebel mit allen seinen Anhängern ausrotten wollte, bediente er sich folgender List: Er ließ beim Antritt seiner Regierung eine außergewöhnliche Festversammlung (עצרה, *πανήγυρις*) des Baal ankündigen, unter dem Vorgeben, von nun an dem Gotte noch eifriger dienen zu wollen, als sein Vorgänger Ahab. Kein Baalsdiener in Israel dürfe bei Todesstrafe ausbleiben, denn es solle ein großes Opfer angestellt werden, wie es wohl gewöhnlich war, wenn ein neuer Regent den Thron bestieg (vgl. I. Kön. 1, 18. 19.). Alle Priester, Propheten und die übrigen Baalsdiener stellten sich ein, so daß das Haus gedrängt voll war. Dann befiehlt Jehu dem, der über die Kleiderkammer bestellt war, den Verehrern des Baal die Kleider zu verabreichen, die ihnen der Stoliste (המלבוש, *ὁ στολίστης*, wie die LXX treffend übersetzen) reicht. So sind die Baalsdiener kenntlich und alle Uebrigen müssen sich, als das große Opfer beginnt, entfernen. Deutlich ist hier von der gewöhnlichen Ceremonie bei gewissen Festen des Baal die Rede: erst die Kleiderverwechselung, dann das procul pro-

sani, und hiernach die geheimen Gebräuche beim Opfer (vgl. Jes. 65, 5. 66, 17.). Es war ein, besonders im Tempel zu diesem Zwecke aufbewahrter Anzug, dessen Beaufsichtigung einem Stolisten oder vielleicht von ihm verschieden (vgl. II. Kön. 22, 14.), einem andern dazu angestellten Tempeldiener anvertraut war. Er wird genannt אשר על המלתחה, welches oben nach dem Zusammenhang durch der über die Kleiderkammer Angestellte übersetzt ist. Das Wort ist schwerlich semitisch, da die radix לתה und auch die Form מלתחה nicht vorkömmt, als nur an dieser Stelle, wo die LXX. nicht übersetzen, sondern μεσθάαλ übertragen, und alle andere Versionen nur aus dem Zusammenhange rathen. Sehr passend vergleicht man nun das äthiopische Atlah, ein Kleid von Byssus, und vielleicht ursprünglich ägyptisches Wort, was in der hebräischen Form entweder den Ort, wo diese Kleider aufbewahrt wurden, oder auch das Kleid selbst bedeuten kann; denn nach dem oben S. 58. Gesagten war der ägyptische Byssus zur Priesterkleidung gebraucht, und unserer Stelle zufolge hätten auch die dem Baal Verlobten (vgl. Num. 25, 5.) im Tempel einen solchen Anzug erhalten (vgl. Herodian. V. 5.). Immerhin erhellt aus der Stelle, daß ungewöhnliche Kleider und zwar in höchst bedeutender Anzahl in den Heiligthümern des Baal für besondere Feierlichkeiten aufbewahrt wurden, da alle Baalsdiener damit versehen wurden, von denen doch nur der Theophoreten allein damals 400 in Israel waren (I. Kön. 18, 19.). Um nun die Bedeutung und den Zweck dieser Umkleidung richtig zu würdigen, die auch namentlich in Cos gebräuchlich war, wo der Priester des Herakles in weiblicher Kleidung opferte (Plutarch. Quaest. Graec. 58.), so hat man wohl weniger auf eine Ausdeutung des Nicomachus (Joan. Lydus de mens. IV. 46. p. 81.) zu achten, welcher meint, darum haben in den Mysterien des Herakles die Männer weibliche Kleidung angelegt, weil nach dem rauhen und unfruchtbaren Winter die zeugende Kraft wieder anfange zu erweichen; vielmehr ist hier vor allem darauf Rücksicht zu nehmen, im Culte welcher Gottheiten diese Sitte sonst noch vorkömmt. Nach richtiger Würdigung der vorhandenen Nachrichten geschah es nur beim Dienste des Moloch oder Mars und der mit ihm

verbundenen weiblichen Naturgöttin, die dabei gegenseitig ihre Bedeutung austauschen, so daß letztere zu einer Melechet, Mars, Herakles oder wie er sonst heißt, zur Mylitta wird, woraus denn die Bedeutung von selbst einleuchtet, die Identität beider Gottheiten, nämlich der zerstörenden und zeugenden Naturkräfte, als eines Wesens durch die Ceremonie darzustellen. In Kappadozien, wo der sogenannte Herakles nach einer gleich vorzulegenden Stelle gemeinschaftlich mit dem phönizischen, lydischen, cilicischen und assyrischen den Namen Sandan führte, trug die blutige Bellona oder Enyo, die Keule, das Attribut des Herakles (Eckhel Doctr. N. V. Tom. III. p. 263.), womit hier die Todesopfer erschlagen wurden, wie beim Opferdienst der Tauropolos. Und so nimmt nach der Mythe die grausame und wollüstige Omphale den assyrischen Herakles-Sandan in ihren Dienst, trägt auf sardischen Münzen Löwenhaut und Keule des weibischen, mit dem lydischen Buhlerkleide umflorten Helden; in Assyrien und Babylonien selbst aber wird der zu Ninyas gewordene Feuergott Ninus-Nimrod ein Sklave seiner Mutter und Gattin, der kriegerischen Buhlerin Semiramis (vgl. w. u). Oder es sind ferner die Waffen, welche den Mars hier kenntlich machen, und welche die Dienerin der Mylitta im Culte mit dem weiblichen Kleide austauscht. Dies verbietet schon die Stelle im Deut. 22, 5: „Ein Weib soll nicht die Rüstung eines Mannes (כלי גבר) tragen, noch soll ein Mann die Kleidung eines Weibes anziehn (לאולבש גבר שמלת אשה). Man hat unter dem כלי גבר nicht die männliche Kleidung zu verstehn; denn diese Bedeutung hat כלים nie (Jes. 61, 10., worauf Rosenmüller in den Scholien sich beruft, bedeutet es weibliche Schmucksachen; vgl. Ezech. 16, 17. 39. 23, 26.); es konnte, zumal da die weibliche Kleidung und nicht die männliche so bestimmt bezeichnet wird, nur das, was der Mann ausserdem zum Unterschied vom Weibe als כלים zu tragen pflegt, gemeint sein, etwa das Wandergeräth כלי גולה Jer. 46, 4. Ezech. 12, 3. 4.; allein dazu wäre gar kein Grund, ein Verbot zu erlassen, vielmehr sind die Waffen (1. Sam. 8, 12. II. Sam. 1, 27. I. Chr. 12, 37. vgl. II. Sam 18, 15. 23, 37. Gen. 23, 7.) gemeint, und eine andere schon von Selden p. 282.

Spencer de leg. Hebr. ritual. Tom. I. p. 524. Gerard Vossius de orig. et progr. Idol. p. 172. mitgetheilte Nachricht bei Maimonides More Neb. III. 27. über eine ähnliche Sitte der alten Araber zu vergleichen: Invenies in libro magico praecipi, ut vir gestet vestimentum muliebre coloratum, quando stat coram stella Veneris, similiter ut mulier induat loricam, quando stat coram stella Martis. Von Anziehung weiblicher Kleidung redet auch nur die obige Stelle des Lydus, und das Verbot im Deuteronomium hat deutlich die Sitte im Baalsculte im Auge, wobei man Schwerter und Sichellanzen trug (I. Kön. 18, 28.), die Kleider wechselte, die Baalsdiener in weiblicher Kleidung die Aschera, dagegen die Kedeschot durch Uebernahme der sonst von den männlichen Theophoreten getragenen heiligen Waffen den Melkarth affectirten. Im phönizischen Amathus auf Cypern, wo Herakles denselben Namen, Malica, führte, war die Göttin mit ihm androgyn, eine Mars-Venus (s. o. S. 51.), verwandt mit der Semiramis, und hier legten auch Frauen die Männertracht in den Mysterien an; wenigstens scheint es sich auf die duplex Amathusia (Catull. 68, 50.) zu beziehen, was sonst wohl in dieser Hinsicht von Cypern im Allgemeinen berichtet wird. Servius bemerkt zu den Worten Virgils Aen. II. 632. ducente deo: secundum eos, qui dicunt, utriusque sexus participationem habere numina. Nam ait Calvus: pollentemque Deum Venerem. Est etiam in Cypro simulacrum barbatae Veneris, quod Ἀφρόδιτον vocatur, cui viri in veste muliebri, mulieres in virili veste sacrificant. Macrobius Saturn. VII. 8. commentirt die Stelle des Virgil in gleicher Weise: Ducente Deo, non Dea. Nam et apud Calvum Acterianus affirmat legendum Deum Venerem, non Deam. Signum etiam huius est Cypri barbatum corpore sed veste muliebri, cum sceptro ac statura viri. Et putant eandem Marem ac feminam esse. Aristophanes eam Ἀφρόδιτον vocat. Hier dürfte wieder die Beziehung auf den Malicar unverkennbar sein, da dieser als Ulsov oder Rauhhaar gedacht wurde, dessen heiligen Stab (vgl. Sanchon. p. 18. 8.) wohl hier diese Melechet wie sonst die Keule sich an-

geeignet hat. Ferner wird des Kleiderwechsels beim Culte der Luna als eines Lunus gedacht. Macrobius fährt an der eben citirten Stelle also fort: Levinus etiam sic ait: Venerem igitur almum adorans, ita uti alma noctiluca est. Philochorus quoque in Athide eandem affirmat esse lunam, nam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas existimatur et foemina. Man hat damit die Nachricht des Spartianus im Leben des Caracalla cap. 7. über den mesopotamischen Lunus-Luna zu vergleichen: Quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoriae traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberi, ut qui Lunae foemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandum, is additus mulieribus semper inserviat, at vero qui marem deum esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias. Unde quamvis Graeci vel Aegyptii eo genere quo foeminam hominem, etiam Lunam deam dicant, mystice tamen deum dicunt. Gewiß eine höchst merkwürdige Sitte! Wenn sonst nur bei gewissen Feierlichkeiten des Götzendienstes die Männer mit den Weibern Kleidung, Würde und Geschlecht austauschten, so war dies in Haran oder Carran sogar in die Familienverhältnisse gedrungen! Die Vorstellung von einer Umwandlung des Moloch in die Mylitta liegt auch hier zu Grunde. Man schrieb dem Monde die beiden Naturkräfte zu, welche man sonst gewöhnlich an zwei verschiedene Wesen vertheilte, und dachte ihn als Urheber der Zeugung aber auch wieder der Zerstörung, als gutes und auch als böses Princip. Wenn aber die beiden disparaten Begriffe auf zwei personifizirte Wesen verschiedenen Geschlechts übertragen wurde, so kam die Eigenschaft der Zeugung, welche man sonst mit der Mylitta verbunden dachte, auf die männliche Gottheit, den Lunus, welcher darum auch in Aegypten männlich, den Aether besamend, abgebildet wurde; die weibliche aber nahm dann die Natur des Moloch mit allen den grausen Formen seines Cultes an. In Carrae ist diese Göttin ohne Zweifel dieselbe, welche sonst neben Mars, dem assyrischen Herakles, tritt, und wie dieser dem Lunus entspricht,

so jene der Semiramis, oder dieser duplex Amathusia; der Kleiderwechsel aber und die Domination der Frauen kann dann nichts anderes bedeuten, als daß diese eine Göttin Semiramis vorstellten, die Männer aber als Ninyas-Sardanapal sich unter das Weiberregiment begeben hatten. Uebrigens ist es, so seltsam der Gebrauch uns scheinen mag, bei dem ausschweifend phantastischen Culte der Syrer eben nicht unwahrscheinlich, daß die Sitte unter anderer Kleidung zu opfern, mit den damit verbundenen Vorstellungen in einzelnen Gegenden auch auf das häusliche Leben angewandt und realisirt wurde. Die Fabel von den Amazonen, welche im nördlichen Syrien und Kleinasien spielt, kann schwerlich anders, als unter dieser Voraussetzung hergeleitet werden. Sonst läßt sich kaum zweifeln, daß nach dem geheimen Opfer die Mummerei mit unnatürlicher Unzucht endigte (vgl. Selden l. c. p. 283. Spencer p. 528.).

Fortsetzung.

Diesen zur Mylitta gewordenen Herakles oder Baalmoloch nennt die vorderasiatische Mythe Sandon, Sandan oder Sardanapal. Wir verweisen hier den Leser auf die treffliche Abhandlung von O. Müller: „Sandan und Sardanapal" im rheinischen Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie. Jahrgang III. S. 22 — 39., dessen Resultat, daß Sandan oder Sardanapal eine assyrische (oder vielmehr assyrisch-babylonische) Gottheit war, wir aufnehmen, und ihm den gebührenden Platz in der altasiatischen Mythologie zu bestimmen versuchen wollen. O. Müller weiset den Sandan in Cilicien und Lydien, dann in Assyrien nach. In Lydien hieß Sandon der Wolle krämpelnde Herakles bei der Omphale, wie Joannes Lydus nach Apoleius und Tranquillus erzählt, wo er den wollüstigen Anzug der Lydierinen beschreibt, die σάνδυκες, florartige Hemder von fleischrother Farbe, gefärbt mit der Wurzel des Sandyx, welche den nakten Leib nur wie ein Luftge-

wand bedeckten, und hinzufügt: ein solches Kleid habe Herakles von der in ihn verliebten Omphale erhalten (de magistr. IV. 64. p. 258.). In Cilicien wird Sandon, wie sonst statt seiner Herakles oder Sardanapal, als Erbauer von Tarsus genannt. *) Aber bei Agathias wird Sandes zu den altpersischen oder vielmehr assyrischen Göttern gerechnet und dabei auf Berosus Athenocles und Simakus berufen, welche über die alte Geschichte der Babylonier, Assyrer und Meder geschrieben hatten. **) Von dem mythischen Sandakes, der von Syrien nach Cilicien kam, die Tochter des Megasar, Thanake heirathete und Celenderis stiftete (Apollod. III. 14.), läßt Müller es dahin gestellt, ob er Sandan, Sandon oder Sandes sei. Allein diese Sandakes und Thanake***) unterscheiden sich nur von Sandon und Tanais, den beiden gewöhnlich neben einander gestellten und namentlich in Cilicien

---

*) In der Stelle bei Ammian. Marcellin. XIV. 7.: hanc condidisse Perseus memoratur vel certe ex Aechio profectus Sandan quidam nomine vir opulentus et nobilis ist das ex Aechio schwierig; vielleicht ist es nicht Ortsname, sondern der erste assyrische König Εὐήχιος bei Syncellus (p. 149. 169.) und Cedrenus (p. 21.), bei Berosus Euerius (Chron. Arw. T. I. p. 39.), statt dessen sonst Ninus genannt wird.

**) Agathias redet lib. II. 24. p. 117. vom Bel, von der Tanais, vom Sandes als persischen Göttern nach einer gewöhnlichen Ungenauigkeit späterer Schriftsteller, welche die einzelnen Länder des persischen Reichs ihrer Zeit nicht zu unterscheiden pflegen, und darum häufig statt Assyrien Persien oder umgekehrt setzen. Hiernach wird Darius Hystaspis bald assyrischer, bald persischer König genannt. Malala p. 162. 169. 192.; Ninive wäre eine Stadt in Persien, Suidas I. 1. p. 335. Baal nach dem Etym. Gad. ein persischer Gott, wofür aber die Quelle desselben (Cedren. p. 30.) ihn einen assyrischen nennt. — Aehnlich heißt im A. T. Persien wohl Assur.

***) Die allein handschriftlich verbürgte Lesart bei Apollodor ist Θανάκη. Die Conjectur Φαρνάκη (vgl. Heyne p. 354.) nach Hesych, s. v. κινύρα; ist auch darum mißlich, weil diese sonst ganz unbekannte weibliche Pharnake wohl nur Mißverständniß und Verwechselung mit Pharnonchos oder Pharnakes ist, welcher sonst statt der Pharnake mit Kinyras kombinirt wird. Suidas Καταγρηστής.

gemeinschaftlich verehrten Göttern (s. o.), in der Form des letzten Buchstabens, des den babylonischen und persischen Wörtern häufig zugesetzten ך: z. B. Pharnos (Diod. II. 1.) und Pharnakes, Pharnouchos, פרנך (Num. 34, 25.) und so אריוך st. ארי, — נסך st. נסר — מראך — ארך, חדרך st. חדר oder אדר, wo zugleich Nisr und Nisrok, Adar und Adark oder Chadrak, Pharnakes assyrische Götternamen sind, die auf gleiche Weise in der Form wechseln, wie Thanak st. Thanais, Sandak st. Sandes. Wie trefflich sonst dieser Sandes in die Gesellschaft des Cinyras und des Meg-asar paßt, ist schon gelegentlich bemerkt.

Auch in Phönizien hieß Herakles Sandan, worüber folgende, aber korrumpirte Stelle ein wichtiges Zeugniß gibt, welche aus Eusebius Chronicon entnommen, im Syncellus vorkömmt: *Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ, γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων* p. 290. Statt des *Δισανδὰν* des Codex A. gibt Codex B. Parisiensis die Lesart *Διβδᾶν*, was Scaliger in den Anmerkungen zu Eusebius' Chronik p. 29. in *Δισδᾶν* umändern möchte, um eine, für *Διβδᾶν* nicht absehbare, phönizische Namensdeutung, nämlich דיר der Geliebte (?) zu erzielen. Allein das *σ* des Cod. A. ist durch die, freilich schon korrumpirte Lesart der Uebersetzung des Hieronymus vollkommen geborgen, der die Stelle der Chronik also wieder gibt: Hercules cognomento Desanaus in Phoenice clarus habetur. Unde (?) et ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Eliensibus (?) Desanaus adhuc dicitur N. CXXXVII. bei Scaliger. Außerdem findet sich hier in dem, auch durch Auslassung bei Syncellus korrumpirten Texte für *Ἰλίων* Eliensibus, was gewiß Beides falsche Lesart ist. Man lese statt dessen *Λυδῶν*; ändere statt *Δισανδὰν*, dessen erste Sylbe *Δι* aus den vorhergehenden Buchstaben *Δι* in *γνωρίζεσθαι* wiederholt ist, *Σανδὰν*, und unter Vergleichung der Uebersetzung des Hieronymus wird dann der Text des Eusebius wohl also am richtigsten hergestellt werden können: *Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Σάνδαν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Λυδῶν οὕτω καλεῖσθαι.* Hier hätten wir also

den lydisch-assyrischen Sandan neben der Omphale auch bei den Kappadociern. Gewiß verehrten sie ihn auch, wie einer Seits aus dem Zusammenhang des kleinasiatischen Cultes in Cilicien, Lydien, Pontus und Kappadozien unter einander, dann aber aus dem Umstand gefolgert werden kann, daß die vom Sandan überall unzertrennliche assyrische Tanais auch bei den Kappadociern vorkömmt, wo sie die Bellona ist, welche hier wie die lydische Omphale auf den Münzen der kappadokischen Könige mit der Keule und der Löwenhaut des Herakles abgebildet ist (s. w. u.). Daß die Phönizier den Sandan verehrten, läßt sich gleichfalls schon aus dem Umstande schließen, daß ihnen die Tanais bekannt war, deren Namen auf die karthagisch-zidonische Astarte übertragen ist. Wir werden später den Sandan als Aeneas neben der Coelestis Dido wieder finden. Gewiß ist auch an folgenden Stellen der Hercules Belus, der ein Indier gewesen sein soll und vom Vater Libanon geboren ist; nur der phönizische Sandes, wie denn den Alten Sandus, Sindus, Indus durch einander gehn: Quintus (Hercules) in India, qui Belus dicitur. Cic. de nat. Deor. III. 16. *Πέμπτον Λιβάνου καὶ Νύσης τὸν ἐν Ἰνδοῖς γενόμενον.* Lydus de mens. IV. 46. p. 82. So wird, wie wir eben sahen, auch der Sandakes mit Adonis und Cinyras, und diese mit dem unzüchtigen Cult des Libanon kombinirt, und gleichfalls der tyrische Herakles vom Vater Libanon hergeleitet, von einer Mutter, die sich jedem Preis gibt.

Wer war aber dieser assyrische Sandan? Müller läßt es dahingestellt, ob er ein Gott oder Heros des alten Assyriens gewesen sei. Allein Heroen oder vergötterte Menschen kennt die asiatische Mythologie nicht. Berosus nennt ja auch ausdrücklich den Sandes eine Gottheit der alten Assyrer oder Perser! Und wie läßt sich auch nur mit der geringsten Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß ein so weit verbreiteter Cult sich auf einen vergötterten Menschen beziehe! Ist die Tanais eine Göttin, dann ebenso gewiß auch ihr *πάρεδρος* Herakles, der ja auch namentlich in Tarsus als Gott verehrt wurde, und überall im Orient ein Gott und kein Heros war. Es wird aber mei-

nen Lesern aus dem ganzen Zusammenhange dieses Herakles mit dem Culte der Tanais und der Mylitta schon einleuchten, und wird sich im Verlaufe immer klarer herausstellen, daß er der assyrische Feuer- und Kriegsgott Mars ist, für den ja auch der chaldäische Herakles und überhaupt der orientalische ausgegeben wird, und wofür er nach seinem Verhältnisse zur Artemis oder Tanais auch nur gelten kann.

Die glänzendste Partie von Müllers Abhandlung ist der Beweis, daß der assyrische Sandan der assyrische Sardanapal ist. *) Unstreitig ist Sardanapal ein assyrischer Gott. Noch in

---

*) Wie schwer es hält, den Resultaten auch der gründlichsten Kritik Eingang zu verschaffen, wo es sich darum handelt, verjährte Vorurtheile abzustreifen, hat sich auch hier wieder gezeigt; denn Sardanapal gilt doch, was auch Müller Ueberzeugendes gesagt hat, nach wie vor für den Namen des letzten assyrischen Königs, und wird auch wohl fernerhin ebensowenig, als der Ninus-Ninyas aus der Geschichte schwinden. Nur soll man aber für ihn mit dem Zeugnisse eines Ctesias sich begnügen und nicht, wie jüngst geschehen ist, folgendes Fragment aus Berosus mißbrauchen: Posten vero Sammuges annis uno et viginti et frater eius annis uno et viginti. Ac deinde Nabupalassar annis viginti et post eum Nabucodrossorus annis quadraginta tribus. Und bald darauf mit Auslassung von Sammuges Bruder: Post Sammugem vero Sardanapallus Chaldeus regnavit annis uno et viginti. Hic exercitum Astyagi Medo, familiae principi ac satrapae auxilio misit, ut Amuhean, Astyagis filiam, Nabucodrossoro, filio suo, uxorem daret. Ac deinde Nabucodrossorus annis quadraginta tribus etc.; aus dem Polyhistor Alexander in der Arm. Chronik des Eusebius. Richter Berosus p. 63. Ueber diese Stellen sind die willkührlichsten Hypothesen ausgesonnen. Statt sich einmal zu erinnern, daß im babylonischen Reiche unter der Oberhoheit des großen assyrischen Königs Unterkönige regierten, und dann bei Erklärung dieser Stelle den klar und offen vorliegenden Umstand zu berücksichtigen, daß Berosus hier gar nicht die assyrische Geschichte, sondern die babylonische abhandelt, hat man, seit Niebuhr (Ueber die arm. Uebers. d. Chronik d. Euseb. in der Abhdl. der Berl. Akad. 1820 — 1821. S. 55.), hier statt babylonische assyrische Königsnamen vor sich zu haben gemeint, und

später er Zeit befand sich sein Standbild neben dem der Göttin Semiramis und des vergötterten Alexanders im Tempel der Tiratha zu Mabug (Lucian. de Syria Dea §. 40.). Er wurde

---

sah sich dann genöthigt, den Text der Chronik durch Verbesserung angeblicher Fehler zu verstümmeln. Hitzig Begriff der Kritik S. 197. ff. Winer Bibl. Wörterb. Th. I. S. 121. ff. vgl Hupfeld exercit. Herodot. spec. I. p. 10 sq. Ein Blick auf den Canon Ptolemaei und die assyrische Regententafel macht aber alle schönen Conjecturen zu Nichte; denn wenn hier die Namen und Regierungsjahre der drei letzten assyrischen ganz abweichend von Berosus also vorkommen:

Ephacheres reg. 52 J., — Akragines 42 J. Thonos — Konkoleros 15 oder 20 J. — vgl. Beck Weltgegeschichte Th. I. I. B. S. 195.; so stimmt dagegen der Canon also überein:

Nach Ptolemäus:	Nach Berosus:
Saosduchin reg. 20 J.	Sammuges reg. 21 J.
Chyniladan reg. 22 J.	Sammuges Bruder (Chyniladan) reg 21. J.
Nabopalassar reg. 21 J.	Nabopalassar reg. 21 J.

Die Summe der Regierungsjahre der drei letzten babylonischen Könige im Canon stimmt also mit Berosus angeblich assyrischen in der Zahl 63 überein, und danach ist die Namensabweichung Saosduchin in Sammuges st. Saduches abgekürzt, oder wie gewöhnlich in diesen Namen verstümmelt, und die Anzahl der Regierungsjahre der beiden ersten Könige, die um ein Jahr jedesmal abweicht, aber mit Berosus sich ausgleicht, nur außerwesentlich. Daraus erhellt denn, daß der Chaldäer Sardanapal, wie Nabopalassar hier genannt wird, weder als vorletzter assyrischer König, noch als der letzte bei Berosus genannt war, und daß nur der Polyhistor den, bei Berosus unmöglichen Fehler begehen konnte, den letzten assyrischen König des Ctesias mit dem gleichzeitigen babylonischen (wohl wegen des Gleichklanges von Sar-apal in Sardanapal und -- pal-asar in Nabopalassar) zu verwechseln; wie denn Syncellus p. 396. ausdrücklich den Irrthum des Polyhistor erwähnt. Auch auf Abydenus wird man, um den Sardanapal als geschichtliche Person zu halten, nicht berufen können; denn er nennt in der Chronik des Eusebius den letzten assyrischen König, der sich selbst verbrannt hatte, und den Ctesias mit seinem aller Geschichte spottenden neuassyrischen Reiche viel zu früh setzt, Sarak (vgl. bei Richter p. 89 mit

zu den Götterkönigen Assyriens gezählt, und nach Bel-Saturn, Bel-Turens, Lamis folgt Sardanapal, der Große (Σαρδανάπαλος ὁ μέγας Chron. Pasch. T. I. p. 68. Malala p. 19. Cedrenus. Tom. I. p. 30.). In dieser Eigenschaft kennen ihn außer den Chronographen schon frühe Schriftsteller. Hellanicus (Schol. ad Aristoph. Aves. 1022.) und Callisthenes (Suidas Σαρδανάπαλος) wollen ihn, der ein gewaltiger Krieger gewesen sei, von dem berüchtigten Weichling bei Ctesias unterschieden haben. (Aehnlich Hesych. s. v.) In Kleinasien, wenigstens in Cilicien, galt es als Collectiv der altassyrischen Eroberer. Nach Berosus hatte Sanherib Tarsus nach dem Muster von Babel, also in Nachahmung der großen

---

Syncellus a. a. O.), und dem zufolge können die nachstehend bezeichneten Worte: Axerdis autem Aegyptum partesque Syriae inferioris in suam potestatem redegit; ex qua (Assyria?) Sardanapalus quoque exstitit, post quem (Sardanapalus? Axerdis?) Saracus in Assyrios regnavit. nur aus der Feder des Polyhister oder des Eusebius geflossen sein, oder Abydenus hat, um des berüchtigten Namens nicht zu vergessen, ihn auf eine so vage unbestimmte Weise in die assyrische Geschichte aus griechischen Quellen übertragen. Auch die Fabel, daß der letzte assyrische König mehre Namen außer Sardanapal gehabt habe, die W. Hupfeld neulich wieder aufgewärmt hat, welcher p. 11. naiv bemerkt, Sardanapal habe noch wohl einen anderen Namen bei den Hebräern gefuhrt, als Chiniladan u. a., charakterisirt sich nur wieder als das gewöhnliche Vehikel unkritischer Historiker; denn die Namen Chyniladan und Konoskonkoleros, beide identisch und nur in dem Zusatz zu כין abweichend, sind ohne Frage, wie Nabopalassar vom Polyhister aus der babylonischen Geschichte in die gleichzeitige assyrische übertragen, ein Fehler, durch den schon von allen Schriftstellern so viel Verwirrung in diesen Theil der Geschichte gebracht ist. Ueberläßt man nun den geschichtlichen Sardanapal den Ctesias und seinen kritischen Freunden, so erhält man über den mythischen aus den Angaben der Alten noch eine ganz andere Vorstellung, als jener des Ctesias veranlaßt, wodurch er vollends um seine historische Existenz kömmt, und sich die Identisirung mit Ninus-Ninyas und dem Sandan-Herakles wohl gefallen lassen muß; darüber w. u.

assyrischen Städte, erbaut (p. 63.); die spätere Sage legt dies aber dem Sardanapel, der über die cilicischen Städte gleichzeitig mit Sanherib (nach Hieronymus Comment. ad Amos. I. 1. Opp. Tom. III. p. 1371.) geherrscht hatte, bei (Arrian. exped. Alexand. II. 5. Strabo. lib. XIV. cap. 5. p. 226. Athenaeus lib. XII. p. 529.); er habe Tarsus, von dessen ungeheuerem Umfang nach der ursprünglichen Anlage noch später das Fundament der alten Ringmauern zeugte (Arrian l. c.), mit dem benachbarten Anchiale, wo Sardanapals Denkmal gezeigt wurde, in einem Tage erbaut, beide nach dem Plane des Sanherib wohl nur eine Stadt, würdig mit den Bauten des Nimrod verglichen zu werden. Nun galt aber ungeachtet seiner Riesenbauten und Eroberungen derselbe große Sardanapal, von dessen Schätzen auch Herodot (II. 150.) und Ammian a. a. O. melden, als ein üppiger Weichling (turpior vitiis quam nomine, sagt Hieronymus), welcher Schwelgerei und wollüstigen Lebensgenuß sich zum Ziel seines Daseins gesetzt hatte, wie ihn die angeblich assyrischen Verse auf seinem Denkmale zu Anchiale schildern, und dadurch ist denn zugleich außer Zweifel gesetzt, daß die Unterscheidung zweier Sardanapale eines großen Kriegers und Städtegründers, dann eines Wollüstlings im Frauenkleide und eines Wolle krämpelnden Weibersklaven nur diesen seinen Doppelcharakter auf zwei Subjecte überträgt und darum als historisch von der Hand zu weisen ist.

Zum Beweise, daß Sardanapal mit dem assyrischen Sandon und Herakles in Tarsus einerlei ist, dringt aber Müller besonders darauf, daß alle drei als Erbauer dieser Stadt genannt werden, daß Sandon und Sardanapal im Weibergewande Wolle krämpeln, beide wegen ihrer Schätze berühmt sind, und daß dort Sardanapal, hier Herakles-Sandon in den Flammen eines Scheiterhaufens umkömmt, und während das Denkmal in Ninive mit denselben Versen über Sardanapals üppigen Lebensgenuß von Choerilus erwähnt wird (Athen. lib. XII. p. 529.), in Tarsus dasselbe gezeigt wurde. Zugleich erscheine auf den Münzen von Tarsus, wo dem Herakles alljährlich ein Fest der πυρὰ gefeiert wurde, er in dem asiatischen Costüm, auf seinem rogus stehend, von dem der Gelehrte folgende sorgfältige

Beschreibung giebt, wobei ich nur an das Feuerfest des Herakles in Tyrus (Sanchon. p. 18.) und das oben damit verglichene in Hierapolis erinnere. Der Scheiterhaufen besteht regelmäßig aus einem cubischen Untersatz und einer Pyramide. Jener ist mitunter oben herum mit Guirlanden behangen, nnd zeigt an der Fronte weibliche, wenig erkennbare Figuren in Relief. Die Pyramide scheint aus großen Stangen (vielleicht Bäumen, vgl. Lucian. de Syr. Dea 49.: δένδρεα μεγάλα ἐκκόψαντες, ἐν τῇ αὐλῇ ἑστᾶσι λ. und Sanchon. p. 18.) errichtet zu sein, welche im Gipfel zusammenlaufen; hier oben findet sich die Figur des Adlers, das Zeichen der Apotheose, und ein Hauptbeweis, daß das Ganze ein rogus. Inmitten dieser Stangen nun, unter dem Gipfel der Pyramide, steht eine Figur, welche wir deswegen genauer beschreiben können, weil sie auch besonders in größerem Maßstabe vorkömmt, und doch augenscheinlich als dieselbe, welche die Mitte jenes Scheiterhaufens einnimmt. Diese Figur steht auf einem Wunderthiere, welchem die Numismatiker verschiedene Namen geben, am bezeichnendsten nennt man sie einen gehörnten Löwen. Sie ist mit einem bis an die Knie reichenden Chiton von griechischem Ansehn bekleidet; darüber wird auch ein Mantel angegeben. Auf der Schulter ruht ein verschlossener Köcher, daneben kömmt auch ein Bogen vor. Auf dem Haupte trägt die Figur eine steife Tiare; bei Beger hat diese mehr die Gestalt eines Turbans. Der rechte Arm des Mannes ist erhoben, die Hand irgend einen bedeutsamen Gest zu machen; der linke Arm ist mehr gesenkt und hält zwei verschiedene Dinge, einen Ring oder Kranz, und ein Doppelbeil, welches in anscheinend recht genauen Abbildungen deutlich hervortritt; Beger hat dafür einen Pokal, so wie auch andere Attribute — zwei Wurfspieße — an dieser Stelle vorkommen. So weit die Beschreibung bei Müller, welcher dann ferner bemerkt, daß die asiatische Tracht mit den Attributen besonders dem Doppelbeil auf keinen andern als den lydisch-assyrischen Sandan passen, dem zu Ehren wahrscheinlich auch in Lydien ein ähnliches Fest gefeiert worden, wenigstens stellt eine lydische Münze (bei Pellerin T. I. pl. 64. 68 .vgl. Mionnet T. IV. p. 101. n. 553.) einen Scheiterhaufen mit einer ähnlichen Figur

dar. Auf der andern Seite deute wieder nach dem innern Orient, daß auf persepolitanischen oder babylonischen Cylindern eine Mannsgestalt vorkomme, welche, ziemlich wie jener Sandan, auf einem löwenartigen, gehörnten und geflügelten Thiere stehe. Diesen lydisch-assyrischen Sandan hält Müller gewiß mit unbestreitbarem Rechte für ein und dieselbe Person, welcher das Denkmal in Anchiale gewidmet war, den Erbauer von Tarsus, Sardanapal nach Angabe griechischer Schriftsteller, nach Berosus aber Sanherib. Darin muß ich aber mit Niebuhr (im Nachtrage zu Müllers Abhandlung) entschieden widersprechen, daß Sanherib eben nur wie sonst Perseus oder Sardanapal der mythische Stifter von Tarsus gewesen sei. Die Bemerkung Müllers: „daß Einige den letzten König des alten (?) Reichs (die Angaben des Ctesias darüber s. beurtheilt Hitzig Jesaja. S. 295.) von Ninive, die Andern einen der mächtigsten Fürsten der neuen (?) Dynastie, den Sanherib, dargestellt glaubten, müsse gegen die Deutungen des Bildes aus der assyrischen Königsgeschichte großes Mißtrauen erwecken", kann die Glaubwürdigkeit des Berosus gewiß nicht wankend machen. Müller hat offenbar Unrecht, wenn er diese Angabe der eusebianischen Chronik, um sie desto leichter abzufinden, einem griechischen Historiker beilegt, aus dem sie der Polyhistor entnommen habe: es ist sicher die im Josephus angedeutete, aber ausgelassene Stelle des babylonischen Geschichtsschreibers, dessen Glaubwürdigkeit hier durch die Uebereinstimmung mit den biblischen Schriftstellern jedem Zweifel trotzt. Daß selbst die orientalische Anlage von Tarsus, die Berosus behauptet, und Arrian näher erklärt, für die Richtigkeit spreche, ist schon oben angemerkt. Wie Sanheribs Bild in Anchiale für das des Sardanapal gehalten werden konnte, erklärt sich leicht. Im Oriente, wo die Könige als Repräsentanten der Gottheit gelten, wurden sie auch im Kostüm und mit den Attributen derselben abgebildet: so bei den Aegyptern, Numidiern, den alten Persern und den Parthern, und wie wir gleich an dem Beispiele des nachäffenden Commodus wahrscheinlich machen, war es auch wohl assyrisch-babylonische Sitte, daß der König im Kostüm der Gottheit und zwar eben des Sandan auftrat und so abgebildet wurde. Hatte also Sanherib im er-

oberten Cilicien sein Bild aufrichten lassen, so läßt sich auch erwarten, daß er als Kriegsgott Sandan oder Sardan-apala dargestellt war, und es konnte dann leicht in der Sage die Verwechselung Statt finden. Dagegen würde freilich die Inschrift sprechen, welche ihn Sardanapal einen Sohn des Anacyndarares nennt: allein wer mag die Aechtheit oder auch nur die richtige Uebersetzung verbürgen!

Fortsetzung.

Hier eröffnen wir zur Vervollständigung des Resultats von Müllers Untersuchung eine neue Reihe von Combinationen auf dem Gebiet der assyrisch-babylonischen Mythologie, und stellen nun zuerst diesen weibischen Helden und Eroberer Sardanapal dem Ninus-Ninyas, der buhlenden Omphale aber die Semiramis, dieser die Göttin Tanais gleich. Vorerst sei bemerkt, daß Ninus und Ninyas nur für Einen, und zwar dem Namen nach nicht für assyrisch zu halten sind. Augenscheinlich ist in Ninus die Hauptstadt nach ihrem griechischen, in Ninyas aber nach ihrem orientalischen Namen personifizirt, so daß also *Νῖνος* ebenso = *Νῖνος* als *Νιννας* = נינוה, *Νινευὴ* oder *Νινευῖ* ist. Solcher Mißbrauch, Städte zu personifiziren, ist eine jüngere Nachahmung der alten Sitte, Volksnamen auf den vermeinten Stammvater, die personifizirte Idee eines Stammes oder Volkes, zu übertragen, und muß jedenfalls für fremde Künstelei angesehn werden, die gewiß ebenso wenig bei den alten Assyrern auf die Hauptstadt angewandt wurde, als z. B. die ersonnenen Personennamen Babius (Euseb. Chron. Arm. T. I. p. 76. Mosis. Choron. I. 4.), Karchedon (Syncellus. p. 324.), Hierosolymitanus (Plutarch. de Is. c. 31.), Sido, Tyro (Malala p. 30. 58.), bei den Babyloniern, Karthagern, Israeliten und Phöniziern selbst aufgekommen sind, und es kann wohl keine Frage sein, daß die biblische und orientalische Tradition hier den Vorzug verdient, die an der Stelle des griechischen Ninus den Jäger und Eroberer

Nimrod stellt. Diese zweimalige Personifikation aber der Hauptstadt in Ninus und Ninye erklären wir daher, weil der mythische Gründer des assyrischen Reiches die Idee des Ninus, eines welterobernden Heros, und des Ninyas, eines Weibersklaven, in sich als Nimrod-Sandan vereinigte, die dann getheilt auf zwei verschiedene Subjecte, die beiden ersten assyrischen Könige überging. In dem endlosen Gewirre von Widersprüchen in den Fabeln von Semiramis und Ninus ist doch vor allem fest zu halten, daß Semiramis eine von den meisten Völkern Asiens verehrte Göttin war (vgl. w. u.), die mit den beiden ersten angeblichen Götterkönigen Assyriens gemeinschaftlich verehrt wurde, wie denn Diodor einer Statue der Semiramis und des Ninus neben der des Bel gedenkt (II. 8.). Auch das ist unzweifelhaft, daß Semiramis wie die assyrische Tanais in zweifacher Weise, als ein wollüstiges und zugleich grausames Wesen, bald als Buhlerin (Dinon bei Aelian. V. H. VII. 1. Athenaeus bei Diodor. II. 20.), die ihre Liebhaber tödtete (Diod. II. 13.), und sie unter den überall in Asien nachgewiesenen sogenannten Semiramiswällen beerdigen ließ (Syncell. p. 119.); dann aber auch als eine Heldin, welche die zum großen assyrischen Reiche gehörenden Provinzen erobert hatte, wie Ctesias vorzüglich sie schilderte. Unter diesen beiden Gesichtspunkten wird nun gleichfalls der mit ihr gemeinschaftlich verehrte Ninus-Ninyas gestellt, und zwar tauschen, wie wir es bei den entsprechenden Gottheiten nachgewiesen haben, die männliche und weibliche Gottheit ihren eigenthümlichen Charakter gegen einander aus, so daß auch der wilde Krieger, Jäger und Feuergott Ninus, dann den Charakter eines weichlichen, mit dem Weibergewande bekleideten Ninyas annimmt, wogegen die ihn beherrschende Semiramis im Männerkleide und im kriegerischen Waffenschmuck die Welt erobert (Diodor. II. 7. sqq. Iustin. I. 1. 2.). Gewöhnlich wird zwar diese Vorstellung auf zwei Subjecte übertragen, allein außer der Namensidentität des Ninus und Ninyas und dem unnatürlichen Verhältnisse der Semiramis zum Ninyas, die man zur Mutter und zur Gattin desselben zu machen sich genöthigt sah, kommen doch noch viele Spuren vor, daß man dem mythischen Gründer der assyrischen

Monarchie den Doppelcharakter eines Helden und wieder eines den Ausschweifungen ergebenen Wollüstlings im Weiberkleide beilegte. Daher ist es zu erklären, daß häufig der, wie es scheint, zuerst von Ctesias bekannt gemachte Ninyas nicht selten in den Namenlisten der assyrischen Könige ausfällt. Berosus und Abydenus haben ihn wohl nicht genannt (vgl. Berosus p. 61. 88.); die Chronographen geben folgende Namen: Kronos-Bel mit der Gattin Rhea oder Semiramis-Ninus, welcher seine Mutter Semiramis ehlicht, — Thuras (Baal oder Mars) ein Eroberer und Erfinder des Feuerdienstes, welcher dem Nimrod also gleichsteht, Lames oder Lamis, den Syncellus p. 181. Zames oder Ninyas nennt, und den großen Sardanapal, welcher von Perseus getödtet wurde (Chronic. Pasch. T. I. p. 68. Malala p. 17. sq. Cedrenus T. I. p. 29.). Auch Herodot kennt den Ninyas nicht und scheint vielmehr (in der freilich zweideutigen Stelle II. 150.) den Sardanapal einen Sohn des Ninus zu nennen. Dann wurde auch von Ninus häufig erzählt, was sonst dem Ninyas beigelegt wird, daß er seine Mutter Semiramis, die also, wie auch die Chronographen a. a. O. berichten, Gattin des Belus gewesen wäre, geheirathet habe (Conon bei Photius Bibl. p. 132. Macrobius in Somn. Scipion. II. 10.). Besonders merkwürdig ist aber, daß Ninus für Sardanapal ausgegeben wird. Die ganze Lebensweise des Sardanapal und die, so oft von ihm wiederholten Verse legt Phoenix der Kolophonier (bei Athenaeus XII. p. 530.) dem Ninus bei, der sie auf einer Denksäule habe eingraben lassen, welche auf jenem ungeheuern Tumulus in Ninive sich befand, den nach Ctesias die Semiramis als Grabmal des Ninus hätte erbauen lassen (bei Diodor. II.). Dagegen versichern Amyntas und Choerilus (bei Athenaeus XII. p. 529.), Inschrift und Denkmal rühre von dem üppigen Sardanapal her.

So tritt also die eine Seite in dem Charakter des assyrischen Sandan, wonach er ein Weiberknecht und Wollüstling ist, auch bei dem Stifter des assyrischen Reiches deutlich hervor; als Eroberer und Kriegsheld aber gleicht er ihm ebenfalls, und wie Herakles sonst in Phönizien, Libyen, Aegypten,

als Sohn des Zeus-Belus gedacht wurde, so galt auch Ninus allgemein als Sohn desselben: eine Uebereinstimmung, die bedeutsam bei dem Zusammenhange der phönizisch-syrischen mit der assyrischen Religion ist (s. o.). Noch wichtiger ist es aber, daß beide, dieser Sandan und Ninus, auch im Culte als Feuerwesen und in der Mythe als Jäger erscheinen. Hinsichtlich des Ninus gehen wir, um dieses nachzuweisen, von den orientalischen Angaben über Nimrod aus; denn wer dieser ist, muß auch gewiß der so genannte Ninus gewesen sein. Beide sind die ersten assyrischen Könige, gehn von Babel aus, sind Begründer und Ausbreiter des assyrischen Reiches, Erbauer der großen Ninus, und wie Nimrod ein gewaltiger Jäger war, so wurde auch Ninus auf babylonischen Jagdstücken mit der Semiramis dargestellt, er einen Löwen, sie (die Jägerin Artemis oder Tanais) einen Panther tödtend (Diod. II. 8.), wodurch denn zugleich wieder der Zusammenhang des orientalischen Herakles als Löwentödter, wie ihn die im assyrisch-babylonischen Style gehaltenen Münzen von Tarsus darstellen, einleuchtet, nicht minder aber auch die Bedeutung beider als Jäger und die Verwandschaft der Semiramis mit der babylonischen Tanais, welche letztere auf babylonischen Cylindern, die Füße auf einem Panther ruhend, abgebildet ist (s. w. u.). Es ist daher ganz richtig, und beruht wahrscheinlich auf eine ältere Autorität, wenn Nimrod in den Clementionen als der assyrische Name des Ninus ausgegeben wird: *αὐτὸν Νίνον τὸν Νεβρὼδ οἱ Ἀσσύριοι προσηγόρευσαν. αὐτος διδάσκει Ἀσσυρίους σέβειν τὸ πῦρ. ἔνθεν καὶ πρῶτον αὐτὸν βασιλέα μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐποίησαν οἱ Ἀσσύριοι τοῦτον, ὃν μετωνόμασαν Νίνον.* Chron. Pasch. T. I. p. 51; in der Uebersetzung des Rufinus der Recognitionen I. 30. p. 19. Gerd. Hier wird Ninus als der erste Feueranbeter und als Erfinder des assyrischen Feuerdienstes genannt, eine Angabe, die wie Heyne fragm. Apollod. p. 509. aus dem Jambus schloß, wahrscheinlich aus dem verlornen Buche des Apollodor *τὰ χρονικὰ*, einer in Jamben abgefaßten Geschichte seit der Zerstörung Trojas, entnommen ist. Auf diese Bedeutung des Ninus als des Feuergottes der Assy-

rier beziehen sich auch die Verse des Choerilus, welcher ihn nach der entgegengesetzten Bedeutung in der Eigenschaft des Sardanapal als ein Verächter des Feuerdienstes schildert: ὃς οὐκ ἂν ἀστέρ', οὐδ' ἔδων ἐδίζητο, οὐ παρὰ μάγοισιν πῦρ ἱερὸν ἀνέστησεν, ὥσπερ νόμος, ῥάβδοισι τοῦ θεοῦ φαύον. (Athenaeus XII. p. 519.), eine Stelle, die im Vergleich mit der vorhergehenden höchst belehrend für den Begriff des assyrischen Sandan ist, der in dem verwandelten Sardanapal ganz seine Feuernatur abgelegt hatte, und in die niedrige Sphäre der Mylitta herabgesunken war, wie sonst der lydische Herakles in den schmählichen Banden der Omphale ihm hierin ganz ähnlich erscheint. Diese Ansicht von Nimrod als Erfinder des Feuerdienstes hängt aber wieder zusammen mit seiner Bedeutung als Orion, wo auf überraschende Weise sich die Identität mit dem lydischen Herakles bemerklich macht. Er war nach der Mythe der Perser der an den Himmel versetzte Orion (Chron. Pasch. T. I. p. 64. Cedrenus T. I. p. 27.); das heilige Feuer aber, welches die Perser (worunter man nach dem spätern Sprachgebrauch die Assyrer zu verstehen hat) verehrten, war auf das Gebet des Zoroaster vom Orion herabgefallen und hatte jenen verbrannt, dessen Asche nun die Assyrer aufbewahrten und göttlich verehrten (Clem. Recogn. IV. 26. p. 176. Chron. Pasch. T. I. p. 67. Malala p. 18. vgl. Cedrenus T. I. p. 29.). Damit stimmt auch die jüngere morgenländische Mythe vollkommen überein, indem die Araber und Neuperser den Nimrod جبّار den Helden, Riesen, nennen, wie er schon Gen. 10, 8. ebenso גבור heißt (vgl. Hyde ad Ulugbegh p. 44. Michaelis Suppl. ad Lexica hebr. p. 1321.), und auch die Rabbinen ihn mit Ur-Caschdim, nach der Sage dem ältesten Sitze des Feuerdienstes, in Zusammenhang bringen; denn dort soll Nimrod König gewesen sein, und die Araber nennen den Azar als ersten seiner Hofbeamten, der sich in einen unerlaubten Umgang mit Nimrods Gattin Adna eingelassen habe (vgl. Herbelot Biblioth. orient. p. 13. Fabricius Cod. apocryph. V. T. p. 345.), wo man Anklänge an die alten Götter-Namen Azar und Azara nicht verkennen darf. Man dürfte hier vielleicht bemerken, daß diese Auffassung von dem assyrischen Kriegsgotte als dem Orion un-

serer Ansicht widerstreite, wonach er sonst der Mars, Adar als Feuerwesen, wäre. Allein bei dem Feuerdienste der oberasiatischen Völker ist doch nicht genug zu erinnern, daß sich die Vorstellung der Feuergottheit nicht gerade nur an ein Gestirn anschloß, und es war ja auch sonst durchaus gewöhnlich, daß man eben nicht bloß die Planeten, sondern auch andere Sterne als Wohnsitze der ersten Lichtgottheiten sich dachte. So konnte auch das schönste und hellleuchtendste Gestirn, der Orion, zugleich mit dem Planeten Mars dem Adar recht wohl gemeinschaftlich angehören; wie denn *Κάνδαος* auch in Böotien Mars und Orion zugleich genannt wurde (s. w. u.), und wahrscheinlich selbst die Namen *Ὠρίων*, *Ὠαρίων* und *Ἄρης*, *Ἀρὴλ* erst aus אור, ארי, אר, das Feuer, entstanden sind. Dadurch scheint sich also gerade die Richtigkeit dieser Ansicht vom assyrischen Mars zu bestätigen, da außerdem auch sonst beide, Orion und Mars, ganz unter demselben Gesichtspunkt fallen. Sie wurden beide als Jäger gedacht und neben der Jägerin Artemis, der assyrisch-persischen Göttin, gestellt, denen allen dreien der Hund heilig war, wohl in Rücksicht auf den Syrius שעיר, der Rauhaarige oder Maira (Nonnus Dionys. V. 221. XVI. 188. Hesych. *Μαίρα*, vgl. Apollod. III. 14. 7., d. i. מאיר, der Helleuchtende), den großen Hund, den wir oben schon als ein Thier des Mars kennen gelernt haben, der aber sonst nach einer weitverbreiteten Ansicht mit dem Jäger Orion jägt; denn dafür galt Orion im ganzen Alterthume, und Nimrod wird daher schon ein riesenhafter Jäger (גבור ציד) in der Genesis genannt. Nach der griechischen Mythe im Homer jägt er mit dem Hund am Himmel (Il. XXII. 29.); furchtsam beobachtet die Bärin die Bewegungen des gewaltigen Jägers (Odys. V. 274.), die Pleiaden sind vor ihm als ein Zug wilder Tauben (*πελειάδες*) auf der Flucht (Hesiod. opp. 619.), und im Hades noch treibt er mit der ehernen Keule die Schatten der Thiere vor sich her (Odys. XI. 571. vgl. Orion von O. Müller im Rheinischen Museum für Philosophie II. Jahrg. S. 11 ff.). Auch die germanischen Sagen vom wilden Jäger, die in manchen Zügen mit jenen vom Orion auffallend zusammentreffen (vgl. Grimm deutsche Mythologie S. 533.), gehören gewiß einer und dersel-

den Quelle an, und wo sollte diese anders gesucht werden, als in dem altasiatischen Mythenkreise!

Um diese neue Combination, daß der Ninus-Sandan der Jäger Orion-Nimrod war, zu sichern, wäre nun weiter nachzuweisen, daß auch der lydisch-assyrische Herakles im Purpurkleide eben diesen Charakter anspricht, und darüber gibt uns die Nachäfferei des Commodus Aufschluß zur Hand. Er affectirte nämlich diesen lydisch-assyrischen Sandan als Jäger, trug die Löwenhaut und mit der Keule, zugleich aber auch das goldburchwirkte lydische Purpurkleid, wollte in dieser Tracht für den Herakles gelten und so, wie Herodian sagt, weibische Pracht und heroische Stärke in seinem Anzug zugleich offenbaren (I. 14.). Dabei ließ er aus allen Theilen des römischen Reichs wilde Thiere zusammen bringen, die er (wie Herakles vom Chiron) von Parthern im Bogenschießen, von Mauren im Speerwerfen unterrichtet, im Amphitheater zu Rom mit seltener Geschicklichkeit erlegte (l. c. cap. 14 — 15.), und so die Thaten des assyrischen Sandan-Nimrod und der assyrisch-babylonischen Könige wieder vor den Augen der Römer erneuerte. In Syrien ließ er nach einer alten Sitte dem Mars (Herakles) und der Diana (Tanais-Semiramis) zu Ehren große Thierhetzen und Jagdfeste veranstalten (Malala p. 285). Es sind aber diese religiösen Thierschlächtereien gewiß als Nachahmungen der Jagden der assyrischen, babylonischen und nachher der persischen Könige anzusehen (vgl. Herodot. I. 192. Diod. II. Nicol. Damasc. p. 251. Philostr. vit. Apollon. I. 38. vgl. Herod. I. 140. Philost. l. c. III. 2.), wobei Nimrod oder der Löwentödter Ninus, als dessen Repräsentant der König hier erscheint, das Ideal war, wie aus den Thierkämpfen des Herakles-Sandan hier auf tarsischen oder cilicischen Münzen, dort aus den Jagden des Ninus und der Semiramis, oder aus den Darstellungen auf persischen Denkmälern in Persepolis und auf babylonischen Cylindern, wo ein Gott, mit der Krone auf dem Haupte, mit Löwen und wilden Bestien ringt, zur Gnüge erhellt.

Aber auch der lydische Herakles-Sandan war Thierjäger. Im Dienste der Omphale, also im Sandyr, hat er den

kalydonischen Eber erlegt (Apollodor. II. 6. 3.). Wir bemerken hier nachträglich über den Zusammenhang des lydischen Sandan mit dem assyrischen Sandes noch folgendes. Diese grausame und wollüstige Omphale neben dem Weibersklaven und Jäger Sandan steht der Semiramis, jetzt zur Seite eines Weichlings Ninyas, dann eines Kriegers und Jägers Nimrod, gleich. Die Analogie der Sklavin Omphale mit der ihr auch in dieser Hinsicht gleichstehenden Semiramis soll weiter unten verfolgt werden. Dann erinnern wir, um überhaupt einen Zusammenhang zwischen Assyrien und Lydien nachzuweisen, nur flüchtig daran, daß die auf einander folgenden Dynastien in Lydien gleichzeitig immer von einem Wechsel der Herrschaft in Asien der Assyrer, Meder, Perser begleitet sind, um hier die, der assyrischen parallel gehende Genealogie der lydischen Könige bei Herodot: Herakles, — Alcaeus, — Belus, — Ninus, — Agron (I. 7.) für unsern Gegenstand in Anspruch zu nehmen. Hier steht ein Jäger, Ἄγρων, zu Ende und ein Herakles zu Anfang. Allein das Hinausgehen mit Herakles und Alcaeus über Bel, der sonst überall die Reihe der semitischen Könige eröffnet, kömmt offenbar auf Rechnung Herodots, der hier gewiß den griechischen Herakles-Alcäus in der lydischen Regentenreihe obenan gestellt hat, weil er von Herakliden Lydiens wußte, dabei auch den aus der babylonisch-assyrischen Regententafel übertragenen Ninus kannte, aber ohne sich um die Bedeutung dieser genealogischen Verknüpfung zu bekümmern, wodurch die Geschichte Lydiens in Zusammenhang mit der assyrischen gebracht wurde, nun einmal einen griechischen Herakles zum Stammhalter haben wollte. Sieht man also von diesen griechischen und assyrischen Namen angeblich lydischer Könige ab, so ist der erste Urahn der Herakliden der, von Herodot zuletzt gestellte, Agron, wodurch nun erst die Parallele dieses Jägers mit Nimrod deutlich ins Licht tritt. Mit einem andern Namen des lydischen Herakles Kandaules (nach Hesych.) verknüpfen sich wieder mannichfache Erinnerungen an den assyrischen Sandan, Orion und Sardanapal. Der Name hängt doch zusammen Kandaon oder Kandaos, wie Orion und Mars in Böotien hieß (Lycophr. 328. 938.), mit Kedalion, dem kleinen Führer des geblendeten

Riesen Orion in der böotischen Mythe, der aber auch zu den zwergartigen Kabiren auf Lemnos und Naros gehört (Apollod. I. 5. 3. Eustath.), dann mit Kandalus, einem der sieben kabirischen Heliaden auf Rhodus (Diod. V. 56.). Der mythische Kandaules des Herodot, der letzte der lydischen Herakliden, ein Weichling wie Sardanapal, auf Anstiften seines schönen, aber grausamen Weibes getödtet, wie Ninus von der Semiramis (I. 8. ff.), Orion von der Artemis, erscheint auch in einer andern Mythe ganz in dem Charakter des Sandan-Herakles. Dieser hatte das Beil, welches er mit dem Gürtel des Mars der Amazonenkönigin abgekämpft hatte, der Omphale übergeben, wo also das Attribut des lydischen Sandan an zwei, einander entsprechende Weiber kömmt, bei denen die Männer Wolle krämpeln (Diod. II. 45.). Die von der Omphale abstammenden Herakliden Lydiens sollen es getragen haben bis auf den weibischen Kandaules, der sich dessen geschämt und es einem seiner Freunde übergeben habe, der wohl kein anderer ist als ein Repräsentant der lydischen Gallen, zu deren Cult das Beil wesentlich gehört. Als Gyges von Kandaules abgefallen war, sei ihm Arselis von Mylasa zu Hülfe gekommen, das Beil aber habe er dem karischen Zeus Labrandeus übertragen, der es fortan als Attribut führte (Plutarch. quaest. gr. 45.). Dieser Arselis von Mylasa ist kaum zweifelhaft der Arsalus der phönizischen Solymer (vgl. Plutarch. de def. orac. cap. 21.), und wohl jener von Lydiern und Cariern in Mylasa gemeinschaftlich verehrte Gott mit dem Beil, welcher Zeus Stratios oder Labrandeus heißt (vgl. Strabo XIX. 2. p. 205. Hero... I. 173.), von λάβρυς, nach Plutarch im Lydischen Beil, mit dem Arsal oder Arsel חרש אל, Gottesmesser, Gottesbeil gleichbedeutend wäre (vgl. S. 19.). Wenn nun dieser Gott mit dem Beil dem Herkules-Makar zu vergleichen ist, so bietet ferner die lydische und assyrische Mythe einen (Gott) Lamus oder Lames (vgl. Diod. IV. 31. mit Malala. p. 19. Chron. Pasch. Tom. I. p. 68. Cedrenus Tom. I. p. 30.), Libyen und Phönizien aber eine Lamia, die schöne, grausame Königin Libyens, welche die den Frauen gestohlenen Kinder tödtet, und (ähnlich wie Semiramis, Dido, und die Amazonen) schöne Jüng-

linge verführt und dann ums Leben bringt, bald aus Phönizien kommend (Philostrat. vit. Apollon. IV. 25. vgl. VIII. 9.), daher eine Tochter der Sido (Clem. Al. Strom. l. I. c. 15 §. 70. p. 358.), bald aber des Bel und der Libye (Schol. in Aristoph. Pac. 757.), von Zeus wegen ihrer Schönheit geliebt, darum von der Juno, die ihre mit ihm gezeugten Kinder tödtet, gehaßt (vgl. Wesseling zu Diod. XX. 41.). Ist dieser Lamus, der bei Diodor Sohn des lydischen Herakles genannt wird, und darin dem Sandon in Tarsus (vgl. Müller l. c.) entspricht, der Jäger Adrastus, der den frommen Bruder und den Jüngling Attes tödtet, so kann man weiter den Lamech parallelisiren, der seinen beiden Weibern, Ada (עדה Schönheit, auch Name der babylonischen Juno nach Hesych.) und Zilla (צִלָּה, Schatten, die Dunkele), erzählt, daß er einen Mann und einen Jüngling erschlagen habe. Ueberhaupt aber bemerke ich hier, daß die lydische Mythe von der Omphale gewiß auf derselben Veranlassung beruht, wie die zahlreichen andern des alten und neuen Orients von einer schönen, wollüstigen, aber gegen ihre Liebhaber grausamen Königin, der Lamia, Semiramis, der schönen Sakenkönigin Zarina, der männertödtenden Amazonenkönigin, der Dido, der Lilith: nämlich auf der Vorstellung von einem zweifachen Charakter der assyrischen Tanais und des ihr in dieser Hinsicht gleichstehenden Herakles-Sandan.

Ich komme noch einmal auf den Commodus als lydisch-assyrischen Sandan zurück. Er trug zugleich des Herakles und des Hermes Attribute, weil er für beide zugleich gelten wollte (Dio Cassius. LXXII. 17.). Auch Kandaules war nach Hesychius Herakles oder Hermes; und die Begriffe beider als dienender Wesen, die Ideen von einem Herkules Philosophus und von beiden als Abfassern heiliger Schriften fließen ja auch in den orientalischen Mythen zusammen. Ferner erzählt Dio Cassius, Commodus habe allerlei Beinamen des Herakles auf sich übertragen lassen (l. c. cap. 15.). Eckhel theilt eine Münze von Laodicea in Cölesyrien mit, welche auf der einen Seite das Bild des Commodus zeigt, auf der andern aber die Kapelle des Herakles mit einem vierspännigen

spännigen Wagen und der Inschrift: *ΗΡΑΚ. ΑΠΑΛΑ.* (Syllloge Num. vet. Tab. VI. N. 1.), also ein Herakles- oder Sandan-Apala, wodurch sich die von Müller geäußerte Vermuthung bewährt, daß der zweite Theil des Namens Sardanapal, Sardan-Apal ein Epitheton des Sandan sei (a. a. O. S. 36.). Dieses kömmt auch in den assyrischen Königsnamen nicht selten vor, wie in Tiglad-pil-Esar, Nabo-pal-Asar, Eu-pal-es, Phul, und man pflegt es durch das persische und indische Pala d. i. magnus, excelsus zu erklären (vgl. Gesenius W. B. s. v. פול). Dann wäre also wohl ὁ μέγας, wie bei den Chronographen Sardanapal heißt, Uebersetzung von diesem Apala. — Ferner ließ Commodus sich als den Jäger Herakles mit gespanntem Bogen darstellen und das Bild an den Eingang des Senathauses setzen (Herodian. I. 14. Dio Cassius. LXXII. 15.). So erscheint auch der phönizische Herakles auf Münzen von Tarsus, den Bogen gespannt, das rechte Knie auf die Erde stemmend, die Löwenhaut über den Kopf geworfen (Mionnet. recueill. pl. LV. n. 5.). Er ist hier der wilde Jäger Herakles-Usov, der sich in die Felle der von ihm erlegten Thiere kleidet, der Löwentödter auf den tarsischen Münzen und auf den assyrisch-babylonischen Bildwerken. Gerade so wie auf den Münzen von Tarsus der tyrische Herakles abgebildet ist und wie Commodus sich darstellen ließ, erscheint eine Figur auf den persischen Adarken oder Dariken. Sollte diese nicht der ursprüngliche assyrische Kriegsgott sein? Die Dariken waren nach einem alten persischen Könige genannt (Schol. ad Aristoph. eccles. 598. Suidas δαρεικούς.): wäre dieser nicht vielleicht der assyrische אדר mit dem gewöhnlichen Bildungsbuchstaben ך zu Ende אדרך, Adark, wie die alttestamentliche Schreibart ist? Daß Adark Gottesname sei, scheint auch die Stelle Zach. 9, 1. zu bestätigen, wo חדרך, Hadrak als eine syrische Gottheit erwähnt wird, wie es scheint des Kriegsgottes, dessen Land hier Jehova als Kriegsgott der Israeliten bedräut (vgl. Mich. 5, 5.). Der Wechsel der Hauchbuchstaben א und ח ist sonst auch gewöhnlich, und überdem werden die assyrischen Namen im A. T. sehr unregelmäßig und unter mannichfachen Varianten geschrieben. So wechselt ח mit א in den Namen נבוזראדן und אשרחדן, ם und ב in

נבוכדראצר und נבוכדנאצר und ג in ר ,בראדך und מראדך, und namentlich kommen von diesem Namen viele Varianten vor, von denen אדר ,אסר ,אצר schon oben nachgewiesen sind, und wozu, außer diesem חדרך und אדרך vielleicht noch der syrische הדר gehört; denn es wechselt in den BB. der Kön., in der Chronik und in den LXX. bei den betreffenden Personennamen Hadad, und Benhadad damit הדד, Hadar. Auch die erste Silbe in Sardan-apal hält man am richtigsten für ein abgekürztes אצר oder אסר. Die Wegwerfung des א ist in den mit אצר komponirten Eigennamen des A. T. nicht ungewöhnlich, wie in תגלת פלאסר und נבוכדנצר ,תגלת פלאר st. נבוכדנאצר, in כלאשצר st. בלאשאצר in Nabupalsar und Nabopalasar, und zu Anfang des Worts in Sarak, d. i. סרך, st. אסרך, Asarakus, welches den Formen אדרך und חדרך entspricht. Die zweite Sylbe in Sar-dan-apal oder Asar-dan-apal findet sich mit der ersten wieder in dem Asar-adon und ist deutlich אדן, ohne prosthetisches א aber דן, das punische don, und sonst wieder sehr gewöhnlich in assyrischen Namen wie Merodach-Baal-adan oder Baal-adan, Nabu-zar-adan; in apala wäre das a entweder als Artikel oder als prosthetisch zu fassen, und das Wort bedeutete nach dieser Etymologie: der große Herr Asar oder Sar, welcher, wie gezeigt, Name des assyrischen Mars ist.

Wenn ich nicht befürchten müßte, durch die bisherigen Combinationen, die ich noch weiter durchzuführen gedenke, manche meiner Leser ohnehin schon ermüdet zu haben, so ließen sich noch manche Parallelen zwischen Orion und dem assyrisch-phönizischen Mars-Herakles ziehn und Vergleichungen mit den Jägern Mars-Usov oder Herakles-Moloch und Pygmalion in Tyrus, Mars-Dionysus in Sparta, oder mit dem Gürtel des Orion und jenem des Teucer im phönizischen Gades, des Mars in der Amazonenmythe, den Herakles wieder erwirbt, mit der ehernen Keule des Orion und Herakles anstellen; oder auch könnten die seltsamen Uebertragungen und Verwechselungen vom Herkules Polyphemus beim Oineus (Malala p. 164.) und dem vom Weinmacher, Oinopoion, geblendeten Orion und die Mythen hier verglichen werden, da bald das Feuer des Orion, bald Ninus den medisch-baktrianischen König Zoroaster (Justin. I.

1.) oder Pharnos (Diod. II. 1.), dann wieder Herkules, Sohn des Joab, den König von Medien tödtet (Ampelius lib. mem. c. 9.). Dafür nehme ich aber die Aufmerksamkeit und das Urtheil des Lesers desto mehr für die jetzt folgenden Erläuterungen zu diesem schwierigsten Theile der altasiatischen Mythologie in Anspruch.

Schluß.

Vielleicht gelingt es, die vorstehende Untersuchung erst dadurch zum rechten Abschluß zu bringen, daß wir für den ganzen lydisch-assyrischen Mythenkreis vom Sandan und der Omphale, von Semiramis und Sardanapal noch einen engern Zusammenhang mit dem Culte nachweisen, als schon zu Anfang der Untersuchung geschehen ist, nämlich mit den Gebräuchen bei dem großen babylonischen Hüttenfeste, oder dem Feste der Sakeen, wo unter Laubhütten und Zelten die Argien des Sandan und der Anaitis gefeiert wurden, und dasjenige geschah, was die Mährchen von dem Sandan und Sardanapal, von der Omphale und der Semiramis erzählen. Wir lassen zuerst die Stellen folgen, in denen von diesem, durch ganz Vorderasien gleichmäßig mit dem Culte der Anaitis verbreiteten Feste die Rede ist. Berosus erzählt im ersten Buche seiner babylonischen Geschichte, heißt es bei Athenaeus (lib. XIV. p. 639.), am sechszehnten des Monats Loos (dem neunten Julius des julianischen Kalenders) werde in Babylonien fünf Tage lang das Fest der Sakeen (ἑορτὴ Σακέων) gefeiert. Dabei sei es Sitte, daß die Sklaven über ihre Herren herrschten. Einer aus dem Gesinde, welcher ein ähnliches Kleid wie der König trage und darum auch Zoganes heiße, führe das Regiment. Auch Ctesias gedenkt des Festes im zweiten Buche der persischen Geschichte. — Leider findet sich die Stelle des Ctesias nicht mehr unter den vorhandenen Fragmenten; dafür entschädigen aber einige werthvolle Angaben über dieses Fest bei Dio Chrysosthomus und Strabo. Ersterer erzählt in der vierten Rede: Am Feste der Sakken (τῶν Σακκῶν

ἑορτή), welches die Perser feiern, werde einer der zum Tode verurtheilten Gefangenen auf den königlichen Thron gesetzt und mit dem königlichen Gewande bekleidet. Man gestatte ihm, so üppig und wollüstig zu leben, wie es ihm behage, in diesen Tagen die königlichen Kebsweiber zu gebrauchen und überhaupt zu treiben, was er wolle. Weiter erfahren wir dann aus Strabo, daß das Fest mit dem Cult der Anaitis aufs engste verbunden und überall da, wo diese Göttin Tempelheiligthümer hatte, gefeiert wurde. Er berichtet, nach einer gewöhnlichen Herleitung, von den Saken, den Indoskythen, darüber in dieser Weise: Die Saken waren, nachdem sie Bactriana erobert und einen Theil von Armenien besetzt hatten, auch bis zu den Kappadociern am Pontus gedrungen, wurden aber hier, als sie in der Nacht von der gewonnenen Beute Feste feierten, von den persischen Feldherrn überfallen und geschlagen. Die Uebriggebliebenen legten ein Heiligthum in dem spätern Zela an. Sie warfen über einem in der Ebene liegenden Felsen einen Damm auf, und auf dieser künstlich aufgeworfenen Höhe (sonst hießen solche in der Ebene aufgeworfene künstlichen Höhen, die alten Stätten des Cultus der Semiramis-Anaitis, Semiramiswälle; vergl. w. u.) gründeten sie den Tempel der Anaitis und der mit ihr auf einem Altare verehrten persischen Gottheiten Omanus und Anandatus, und stifteten ein alljährliches Fest, die Sakäen, τὰ Σάκαια, welches die Einwohner von Zela noch in Strabos Zeit zu feiern pflegten. Noch näher erklärt sich Strabo dann, eine andere ähnliche mythische Veranlassung von dem Sakenfeste erzählend, über die Gebräuche desselben, die hier in die Mythe übertragen sind: Als Cyrus einst von den Saken überwunden war, floh er, schlug aber auf der Flucht ein Lager auf und ließ darin Alles, besonders Wein vollauf. Am Abende brach er wie zur weitern Flucht auf, die so angefüllten Zelte aber zurücklassend und in der Nähe den Ausgang erwartend. Nun warfen sich die Saken über das von Menschen leere, aber von Gegenständen des Genusses angefüllte Lager her, und überluden sich damit über die Maaßen. Darauf kehrte Cyrus zurück, überfiel die

Betrunkenen, welche ihre Waffen abgelegt hatten, in bachantischer Lust tanzten und umherschwärmten, und machte sie mit leichter Mühe nieder. Zur Erinnerung an diese Begebenheit, sagt nun die Mythe, habe Cyrus eben diesen Tag der vaterländischen Göttin geweiht, das Fest die Sakäen genannt, welches überall, wo nur ein Heiligthum dieser Göttin war, gefeiert wurde. Die Perser machten dabei die Saken nach, legten skythische Kleidung an, tranken bis zum Uebermaaß, wobei sie gegeneinander und gegen die beim Gelage anwesenden Weiber Ausgelassenheiten trieben. Das Fest aber dauere, sagt Strabo, einen Tag und eine Nacht, worin er aber dem Dio widerspricht, welcher von mehreren Tagen redet, und auch dem Berosus, dem zufolge die babylonischen Sakäen fünf Tage dauerten. Diese Differenz gleicht sich aber leicht dahin aus, daß die dem Strabo bekannten Sakäen, nämlich die in Armenien und Kleinasien gefeierten, sich nach ihrer Dauer von den großen Hoffesten in der persischen und babylonischen Hauptstadt unterschieschieden haben (Strabo lib. XI. cap. 8. p. 431 sq.). Wie hier die Sakäen von den Saken, so werden sie sonst nicht selten von den Skythen hergeleitet, wo man sich wieder durch den Namen irre machen ließ. Als das Skythenfest bezeichnet es die Glosse des Hesychius: Σάκαια, ἡ Σκυθικὴ ἑορτή; und wie Strabo zweierlei Erzählungen von den bei einem schwelgerischen Mahle durch die Perser überfallenen Saken berichtet, so verdoppelt auch Herodot dieselbe Sage: einmal soll der medische König Kyarares die Skythen bei einem Gelage trunken gemacht, sie dann ermordet und so ihnen ihre Herrschaft über Asien geraubt haben (I. 106.); das zweite Mal trägt er ganz dieselbe Erzählung des Strabo in den ebenso fabelhaften Feldzug gegen die Königin Tomyris, und die in den Zelten der Perser an einem zugerichteten Mahle schwelgenden und betrunkenen Massageten werden durch dieselbe Kriegslist überfallen und erschlagen (I. 207. 211. vgl. Justin. I. 8.). Es ergibt sich daraus zwar, daß die Sakäen ein altpersisches Fest waren; nichts desto weniger sind sie aber der Herkunft nach für babylonisch-assyrisch zu halten. Berosus

erwähnte ihrer schon in der Geschichte Babylons vor der Fluth, im ersten Buche, und sie waren auch bei ihm wohl wie sonst mit der Göttergeschichte verflochten (vgl. Selden de Diis Syris p. 346.). Ueberdem hat das Fest den Charakter der schon im A. T. und häufig von dem Profanschriftstellern erwähnten nächtlichen religiösen Gelage der Babylonier, hängt mit den babylonisch-assyrischen Mythen und dem Culte aufs engste zusammen, wie sich aus den weitern Aufklärungen jetzt ergeben wird, so daß nicht zweifelhaft sein kann, daß die Sakäen im ganzen Umfange der assyrisch-babylonischen Monarchie schon gefeiert wurden, ehe noch die einzelnen Theile desselben, Medien und Persien, sich davon getrennt hatten. In soweit nun die vorstehend gesammelten Angaben bei allen Schriftstellern nicht an sich schon deutlich sind und zur Erläuterung unseres Gegenstandes dienen, fügen wir noch folgendes hinzu.

Die Sakäen wurden, wie der Name aussagt und die Mythe angiebt, unter Zelten gefeiert. Denn daß die Saken oder Skythen sich in den Zelten der Perser betrunken und letztere dies nachgemacht hätten, ist ebenso augenscheinlich übertragen, als der Name *Σάκαια* für den chaldäischen Plural סכיא und *Σκυθ* für die phönizische Form סכות zu halten ist. *ἑορτὴ Σακαίων* ist so völlig das חג הסכות im A. T., *ἑορτὴ σκηνῶν* in den LXX. Der Name bedeutet Hütten von Laubwerk, dann aber überhaupt Zelte, z. B. die Zelttempel (vgl. Am. 5, 26.), auch Karavansereien, und die Eigennamen Succoth, zwei Orte an der großen Karavanenstraße, welche durch Gilead nach Aegypten führt (Gen. 33, 17. Exod. 12, 37.), und Scenae, ein Karavanenort in Mesopotamien im Strabo, sind darnach zu erklären. Wie aber die Sitte, Zelte am Orte des Heiligthums (vgl. II. Kön. 23, 7.) oder auf den künstlichen in der Ebene aufgeworfenen Höhen (vgl. Ezech. 16, 16.), den sogenannten Wällen der Semiramis im altassyrischen Reiche, für die zum Feste gekommenen Fremden aufzuschlagen, in denen sich die Dienerinnen der Naturgöttin ihnen Preis gaben, mit diesem babylonischen Hüttenfeste der Anaitis zusammenhängt, ist schon an sich deutlich und wird sich weiter unten befriedigend zeigen lassen. Hier noch einige Parallelen. Ein derartiges und ohne

Zweifel ursprünglich identisches Hüttenfest wurde auch des Nachts zu Ehren des Bachus und der Venus in Syrien gefeiert. In Commodus Zeit war es mit den Trieterien und den römischen Majumae verbunden, und alle drei Jahre den ganzen Monat Mai hindurch unter Laubhütten oder Zelten gehalten, wie dies der Name σκηνικὴ ἑορτὴ bei Malala p. 284. beweiset. Merkwürdige Verwandschaft mit dem babylonisch-assyrischen Feste hat auch das an den Iden des März der Anna, Perenna und dem Mars-Mamurius an den Ufern der Tiber gehaltene Fest, wo man, bei dem Zusammenhang mit der karthagischen Anna nicht umhin kann, eine Verwandschaft zu vermuthen. Man lagerte sich im frischen Grün, zechte in Zelten und Laubhütten, trieb andere Ausgelassenheiten und spottete dabei des Mars, welcher sich von der Anna, die sich ihm als Minerva untergeschoben, hatte bethören lassen. Auch wurde (nach Lydus de mens. p. 71.) ein in Thierfellen gekleideter Mensch unter dem Namen des Mamurius aufgeführt und mit weißen Stäben geschlagen; er habe, hieß es, die Schilde der Salier nachgemacht, die aber sonst dem von den Saliern besungenen Gotte Mamurius beigelegt wurden (vgl. Ovid. Fast. III. 389. sq.). Hier stehe die betreffende Stellen des Ovid, welcher die Festgebräuche v. 325. sqq. 676. sqq. also beschreibt:

Idibus est Annae festum genialo Perennae,
Haud proeul a ripis, advena Tibri, tui.
Plebs venit, ac virides passim disiecta per herbas
Potat, et accumbit cum pare quisque sua.
Sub Iove pars durat: pauci tentoria ponunt:
Sunt, quibus e ramis fronden facta casa est:
Pars ibi pro rigidis calamos statuere columnis:
Desuper extentas imposnere togas.
Sole tamen vinoque calent: annosque precantur,
Quot sumant cyathos, ad numerumque bibunt
Illic et cantant, quid didicere theatris.
Et ducunt posito duras cratere choreas.
Nunc mihi, cur cantent, superest, obscoena puellae,
Dicere: nam cocunt, certaque probra canunt etc.

Noch näher liegt die Vergleichung des assyrisch-persischen Festes mit der israelitischen Scenopägie, die von allen Festen am freudigsten und feierlichsten begangen wurde. Lakemacher hat in seiner Abhandlung de ritibus quibusdam a Graecis ad Judaeos derivatis in den observ. philol. fasc. I. p. 17-78., was man auch dagegen sagen möge, die Uebereinstimmung und Abhängigkeit einzelner Gebräuche der spätern Zeit von den Dionysien, z. B. das Tragen der Zweige, das Wasserausschütten, die nächtlichen Feuer, die Tänze, befriedigend nachgewiesen, und irrt nur darin, daß er diese von den Griechen in der makkabäischen Zeit herleitet, wo bei dem Abscheu der Juden gegen alles Heidnische eine Herübernahme aus dem Polytheismus gar nicht gedenkbar ist. Da aber nun ausdrücklich versichert wird, daß das Hüttenfest erst unter dem persischen Statthalter Nehemias wieder erneuert worden sei, nachdem es in vorexilischer Zeit unterblieben (Neh. 8, 17.), so läßt sich auch mit ziemlicher Gewißheit schließen, daß die dem mosaischen Gesetze noch unbekannten Gebräuche desselben aus der persischen Festfeier angeeignet sind, was namentlich mit dem Tragen des Citronapfels (Ios. Ant. 13, 13, 5.), der an die μηλοφόροι der Perser (vgl. Herod. VII. 41.) erinnert, und des Myrrthenzweiges (Mischnoh Lucca. 3, 1 sqq. 4, 1 sqq.), dem Reise Barsom der Magier, einem Myrrthenzweige, zu vergleichen (Hyde de relig. vet. Pers. p. 88.), der Fall gewesen sein mag. Eine Aneignung der Gebräuche des persischen Nationalfestes konnte aber in Nehemias Zeit, wo die Scheidewand zwischen Polytheismus und Jehovareligion noch nicht so schroff war, und die Religion der Perser von den Jehovaverehrern mit günstigern Augen angesehn wurde, als die syrisch-babylonischen Culte, den Juden nicht anstößig, am persischen Hofe aber und für den Günstling desselben, Nehemias, nur empfehlend sein. Da ferner ein Hüttenfest auch bei den nichtisraelitischen Völkern nachgewiesen, und eine Abhängigkeit des einen von dem andern gewiß auch hier angenommen werden muß, so ist schon das mosaische Gesetz Zeuge von dem hohen Alter der heidnischen Sakäen, und Moses hat also auch hier eine den Israeliten bekannte Sitte adoptirt, und ihr, ebenfalls wie bei den benachbar-

ten Völkern, eine historische Beziehung, nämlich auf die Zelte und Laubhütten der Israeliten in der Wüste, gegeben.

Dann ist es von Wichtigkeit, für die richtige Auffassung des ganzen Festes, was *Ζωγάνης* bedeute, ein Wort, welches, wie sich jedem bei Ansicht der Stelle gleich darbietet, von dem Namen des königlichen Kleides entnommen ist, das der auf dem Throne sitzende und von den Frauen des Harems umgebene Sakäenkönig trug. Es ist mir nicht unbekannt, daß man es von סגן ableitet, welches Statthalter bedeutet. Allein diese Erklärung ist ganz unstatthaft, denn 1) wird ס, das reine s, nie von den Alten durch ζ ausgedrückt, und sie geben diesen letztern Buchstaben immer statt des in der Reihe des Alphabets ihm entsprechenden ז; 2) würde auch der Name Statthalter nicht auf diesen Festkönig passen; 3) deutet auch die Stelle des Berosus, wie bemerkt, hinlänglich klar an, daß der Name vom Kleide des Königs entnommen sei (*ἀφῃγεῖσθαί τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι Ζωγάνην.*). Zogan, Zogana ist vielmehr Denominativ von דוגא, ein dünnes, durchsichtiges Unterkleid, von דוג chald. דוג, hell, durchsichtig sein (wovon dann der syrische, chaldäische und arabische Ausdruck für Glas hergeleitet ist), und es bedeutet demnach Zogan דוגן, chald. Zogana, דוגנא, derjenige, welcher ein derartiges Kleid trug. Der Talmud kennt דוגא, דיגא als ein auf die Knöchel herabwallendes Unterkleid: **Emam tibi tunicam (דיגא), quae tibi pertingat ad talos. Erubin. fol. 100, 2. Hospes quidam surgebat nocte, et induebat tunicam suam (דוגו). Beresch. rabb. sect. 92.** Zu der erstern Stelle wird Zoga durch die Glosse: מלבוש שקורין קוטא **est vestimentum, quod vocatur Kotte**, erklärt, Kotte aber beschrieben als ein Schleier oder Ueberwurf von Purpur oder Byssus (vgl. **Buxtorf Lexicon Chald. Talm. p. 652. u. p. 2007.**). Man vergönne hier eine augenblickliche Abschweifung, die aber für den Gegenstand nicht ohne Gewinn sein wird, da sie die Reihe der Sandan, Sardanapal und Zogan noch um einen oder andern vermehrt. Der Name des Kleides Kotte, ist kaum zweifelhaft auf jene *Κότος* oder *Κοττυτώ* übertragen,

eine ausländische Schmutzgottheit in Corinth und Athen, deren Mysterien unter Zechgelagen und Ausschweifungen gefeiert wurden, die sich dadurch schon als mit diesen von Babylonien und Assyrien und weiterhin über Kleinasien verbreiteten unzüchtigen Festgelagen verwandt, charakterisiren, daß die wegen ihrer Liederlichkeit zum Sprüchwort gewordenen Diener der Kotys sich als Citherspielerinnen kleideten, deren Tänze aufführten und auch wohl das ganze unsaubere Gewerbe derselben sich aneigneten (vgl. Hesych. *Κοτυττώ*. Suidas *Κότυς*. Calv. Encom. p. 85. Synesii epist. 32. Schol. ad Juven. Sat. II. 91. und überhaupt: Buttmann über die Kotythia und die Baptae, im Mythologus B. II. S. 159. ff.). Wenn nun Strabo auch allerdings mit Recht die Kotyttien von Thrazien herleitet, wo die Mythe einen König Kotys bald als wilden grausamen Krieger, bald als einen schwelgerischen Wollüstling beschreibt, der unter allen schattigen Bäumen und an allen Quellen habe Gastmähler anrichten lassen (vgl. Athenaeus lib. XII. p. 531. sq. Suidas *Κότυς*.): so muß aber doch Lydien eher auf ihn Anspruch machen, denn hier hieß der erste mythische König und Urahn der Atyaden Kotys, aber auch Atys; denn Herodot stellt sie gleich (*Ατυος τοῦ Μάνεω* I. 94. *Κότυος τοῦ Μάνεω* IV. 45.); beide Namen geben auch nur verschiedene Aussprachen nach semitischen Sprachregeln, wonach bekanntlich ק und ע, in der Eigenschaft des Ghain, wechseln, und finden sich in demselben Stammworte zusammen: denn das chaldäische und syrische ܛܛܐ ist das hebräische עטה, das arabische عط, von denen diese Dialecte wieder denominativa bilden, auf welche der Grundbegriff des verbi, bedecken, umhüllen, übergeht, indem sie eine leichte Bedeckung oder Hülle bezeichnen, קוטא velum, מעטה und غطاء operimentum, غطاية ein Unterkleid, besonders ein weibliches. So führt also die Namensetymologie von Kotys und Atys, עטוי, קטוי velatus, zugleich auch auf die Idee von dem Lieblinge der Göttermutter, der die mit dem leichten lydischen Frauengewande bekleideten Gallen repräsentirt, und (nach Lucian. de Syria Dea §. 15.) selbst ein Frauenkleid trug.

Ehe wir die Spuren von diesem Kottys oder Kotys in Kleinasien weiter verfolgen, heben wir noch die vollständige Parallele dieser ersten lydischen Könige mit den assyrischen Ninus und Ninyas hervor: denn wie nun Kotys dem weibischen Ninyas entspricht, so der Vater, Manes, den Plutarch (Is. 24.) mit den mythischen Erobern Assyriens und Aegyptens Semiramis und Sesostris zusammenstellt, und sagt, daß die Phrygier große Kriegsthaten nach ihm Manische, *Μανικά*, nännten. Es läßt sich aber auch wohl aus der, mit dem lydischen doch gewiß identischen Vorstellung vom Kotys der Thrazier schließen, daß dasselbe Wesen, welches sonst nach seinen beiden einander entgegenstehenden Begriffen zu zwei mythischen Persönlichkeiten gelangt ist, ebenso wie auch Ninus und Sardanapal beide Vorstellungen, die von heroischer Kraft und weibischer Ueppigkeit, in sich vereinigt habe. — Außer dem Paphlagonier Kottas, welcher in der Mythe vom Sardanapal dessen getreuester Freund ist (Diodor II. 26.), vergleichen wir dann weiter mit diesem Kotys einer, und dem lydisch-assyrischen Sandan anderer Seits, den phrygischen Sardanapal, den Mnaseas Androkottos-Sandrakottos nennt, und dessen Name vielleicht die beiden andern Sandan-Kottos zu einem Worte vereinigt. Mnaseas spricht bei Athenaeus lib. XII. p. 40. also von ihm: *Οὐ μόνος δὲ ὁ Σαρδανάπαλος διέθρυπτο, ἀλλὰ καὶ Ἀνδρόκοττος ὁ Φρύξ. καὶ γὰρ οὗτος ἐνεδύσατο ἀνθινὴν ἐσθῆτα καὶ γυναικὸς εὐπρεπέστερον ἐκοσμεῖτο.* Hier ist doch zuerst anzunehmen, daß der zweite Theil des Wortes Kottos nur wieder die Frauenkleidung bezeichne und zugleich auf den lydisch-phrygischen Weichling dieses Namens sich beziehe, wodurch denn auch der Name sich als nur fingirt erweist. Sodann kömmt eben dieser Name, bald in der Form Androkottos (Plutarch. Alexand. 62.) Androkotus (Appian. X. 55.), bald, und gewöhnlich als Sandrakottus Sandrocotus (Iustin. XV. 4. Arrian. Ind. 5. Plin. H. N. VI. 19. u. a.), von dem mächtigen Fürsten der Prasier in Seleucus Zeit vor, den freilich die indischen Alterthumsforscher für den, in Indien bekannten Tschantraguptas, d. h. der Mondbeschützte, halten (vgl. Schlegels indische Bibliothek. Th. I. S. 245. Bohlen das alte Indien. Th. I. S. 63.).

Allein, ohne die Richtigkeit dieser Combination mit Gründen bezweifeln zu können, sind wir doch keineswegs dadurch angewiesen, die Uebereinstimmung mit diesen kleinasiatischen Namen für zufällig zu halten, oder die hier gegebene Etymologie gegen eine andere aus dem indischen zu vertauschen, gegen die wir wenigstens geltend machen können, daß sie die so häufigen Namen Kottos oder Kottas, z. B. auch in Solficottos (Arrian. exped. Alexand. IV. 30.), Sosicottos (Arrian. Ind. 5.) oder Kottas (Plutarch. Lucull. c. 7.) gegen eine andere Form — guptas umtauscht. Eine assyrische und babylonische Herkunft auch dieses Namens ist schwerlich mit Grund zu bezweifeln. In Kleinasien sowie in Assyrien und Babylonien gehen in der Sprache sowie in der Geschichte semitische und indopersische Elemente durch einander, und es läßt sich ohne Unwahrscheinlichkeit annehmen, daß babylonisch-assyrischer Einfluß sich bis an die Gränzen Indiens verbreitet, und daß hier der Häuptling einer neu aufgekommenen Dynastie nach dem Namen des großen assyrischen Sandan oder Sardanapal sich Sandrokottos oder Androkottus genannt habe. Der Name bedeutet, wie es scheint, derjenige, welcher ein rothes, ein Purpurkleid trägt, wie Sisicottus vielleicht, welcher ein Kleid von Byssus (Schensch kopt. hebr. שש) trägt, wie denn קוטא als Purpur- oder Byssuskleid beschrieben werden. Nur die Form San, Sandar, Sandan ist hier zweifelhaft; die Grundsylbe weist bestimmt auf eine rothe Farbe hin. San, Sani, שני, heißt bekanntlich im A. T. die fleischrothe Farbe, welche aus dem Blute des Kermeswurms bereitet wurde, vollständig תולעת שני der Rothwurm. (vgl. Hesychius: Σαννὶς δρυοσάνδραξ Θούριοι; statt des letztern wohl Τύριοι, Σῦροι oder auch mit Elision das α für Ἀτούριοι im Strabo, vgl. Müller: Sardanapal und Sandan S. 37.). Es ist doch dasselbe Wort, welches in andern Sprachen die Endsylbe el erhält: σάνδυξ, die Wurzel, aus welcher die Lydier dieselbe Farbe gewannen, wieder verwandt mit σανδαράκη, und den Namen rother Edelsteine: Sanda, Sandastros, Sandalchin u. a. Läßt sich annehmen, daß der erste Theil des Wortes in Sandrakottos die assyrische Namensform für Sandan enthalte, und daß San auch im assyrischen Kokkus

bedeutet habe, so kann man San-dar Purpurträger erklären; letztere Silbe dar bedeutet im Persischen tenens, gerens und wird häufig nominibus angehängt z. B. تياحدار der Kronenträger. Nur Umsetzung der Sylben San-dar scheint Dor-san, Dor-sanes zu sein, wie bei Hesychius der indische Herakles heißt. Man lege auf diese Etymologie ein beliebiges Gewicht: die Sage selbst, daß der lydische und assyrische Sandan das Kleid des Sakäenkönigs Zogan trug, ist hinlänglich gewiß: denn es ist doch nach dem Obengesagten auch דוגא und קושא ein dünnes durchsichtiges Gewand, welches im Oriente Buhlerinnen trugen, in Lydien der florartige Sandyr (Lydus. l. c. p. 258 sq.), in Palästina der hellrothe Kokkus Jerem. 4, 30.), und in jüngerer Zeit war auch dieser Anzug, welcher den Körper so gut als unbedeckt ließ, bei leichtfertigen Frauenzimmern in Rom Sitte geworden. (vgl. Propert. eleg: II. 1, 9.). Da aber das Kleid des Zogan mit den königlichen, jedoch nicht mit dem Herrschergewande, dem Purpur, Aehnlichkeit hatte, was gewiß ausdrücklich gesagt wäre, so läßt sich annehmen, daß bei jenen mit Schwelgerei und Unzucht verbundenen nächtlichen Gelagen der Lydier und Babylonier, die mit dem Erscheinen des Hesperus anfingen und erst, wenn der Morgenstern verschwand, aufhörten (vgl. Lydus l. c. p. 259.), und wobei der König von seinem Harem umgeben war (vgl. Dan. 5, 2. 23. Xenophon. Cyrop. V. 2, 28. vgl. Curtius V. 1.), er in dem Anzuge seiner Kebsweiber gegenwärtig war, und daß der Sakäenkönig von eben diesem Kleide des Königs den Namen דוגן führte.

Man würde aber die religiöse Bedeutung der orientalischen Festgebräuche und die Verbindung der Sakäen mit dem Anaitisdienste übersehen, wenn man die Verkleidung eines Sklaven als Königs für eine bloße Posse halten wollte. Es läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß der Sakäenkönig mit der königlichen Würde auch den Charakter des orientalischen Herrschers als Repräsentanten der Gottheit übernahm, daß mithin er unter den Weibern des königlichen Harems schwelgend und aller Lust fröhnend, den Sandan oder den eigentlichen Sardanapal vorstellte.[1] Da nach den Vorstellungen des alten Orients durch

den Gebrauch der königlichen Kebsweiber ein Anspruch auf den Thron erworben wurde, so wurde dem fünftägigen Könige volle Macht über das Harem gegeben, wie Dio erzählt, und vielleicht begann gar mit der öffentlichen Beiwohnung sein Regiment, wie es dort von Absalom heißt, daß er unter dem königlichen Zelte auf dem Dache des Pallastes den Beischläferinnen seines Vaters vor ganz Israel beigewohnt habe, um seine Ansprüche auf den Thron bekannt zu machen und zu sichern (II. Sam. 16, 22 ff. vgl. 12, 8. Herod. III. 68. Manethus bei Joseph. contra Apion. I. 15.). Steht auch dieses Verfahren, wie man fast vermuthen möchte, nicht in Verbindung mit den Sakäen, so läßt sich annehmen, daß der König dieses Hüttenfestes auf gleiche Weise in dem, vielleicht gleichfalls auf dem Dache des königlichen Pallastes aufgeschlagenen Zelte des Königs sein Unwesen trieb. Uebrigens hat O. Müller's Scharfsinn schon den Zusammenhang der Mythe vom Sardanapal mit einem assyrischen Feste geahnet und entwirft, die verschiedenen Züge aus dem Leben des Sardanapals sammenlnd, davon folgende Schilderung, die man nun, auf den Sakäenkönig angewandt, nicht mehr für ein Phantasiegemälde halten wird. „Man darf sich vorstellen, daß man an den großen Festen diesen Sandan oder Sardan als eine üppig blühende Gestalt, von halb weiblichen Formen, das weiße Antlitz mit Psimythion, die Augenbraunen und Wimpern mit Stimmi bemalt, mit goldenen Ketten, Ohrgehängen, Ringen reich geschmückt, in einem hellrothen durchscheinenden Gewande, einen Becher in der einen und zum Zeichen seiner Kraft vielleicht ein Doppelbeil in der andern Hand, von Weibern umgeben, auf einem prachtvoll geschmückten Sopha oder auf dem königlichen Throne unter einem purpurnen Baldachin mit untergeschlagenen Füßen sitzend, dem Adonis an den alexandrinischen Hoffesten nicht unähnlich — zur Schau ausstellte, und dann das Volk der *Νινος ἀφραίνουσα* (wie Phokylides) „der schönen, lieben Hure Ninive" (wie der Prophet Nahum sagt) an diesem seinen Lieblingshelden so recht seine Lust hatte." Man denke noch etwa hinzu, was Lydus (l. c. p. 259.) oder auch Curtius (V. 1.) von der Weise der Lydier und Babylonier bei

Festen dieser Art berichten, und daß es ein zum Tode verurtheilter Sklave oder Missethäter war, dem fünf Tage in allen erdenklichen Genüssen zu schwelgen gestattet war, dann aber verbrannt wurde, um eine vollständige, nur weniger anmuthige Vorstellung von dem Feste, und zugleich den Schlüssel zu der Mythe vom Leben und dem Ende des Sardanapal zu haben, dessen Gastmähler und Gelage in den fünf Tagen vor seinem Tode auch Ctesias in die Geschichte übertragen hat. (Diod. II. 26, 27.)

Es läßt sich erwarten, daß der Sklave als König auch eine Sklavin des Harems als Königin erhielt, oder sich auswählte, weil diese zum Hofstaate des Zogan doch unentbehrlich war, und weil ja das Fest vorzugsweise der Anaitis galt, die gewiß neben dem Sandan vertreten wurde. Wirklich muß diese fünftägige Königin eine Hauptrolle bei dem Feste gespielt haben, weil die Erinnerungen daran in die Mythen von der Semiramis und der Omphale übergegangen sind, ja zum Theile sie veranlaßt haben. Dies ist zuerst sicher mit folgendem Mährchen von der Semiramis der Fall, welches Athenaeus (bei Diodor II. 20.) und Dinon (bei Aelian V. H. VII. 1.) erzählen. Semiramis sei, heißt es, eine schöne Buhlerin gewesen, welche der König von Assyrien auf den Ruf von ihrer Schönheit habe an seinen Hof kommen lassen. Hier wußte sie als Sklavin des Harems den König allmählig für sich zu gewinnen, und überredete ihn einstens, ihr auf fünf Tage, also so lange die Sakäen dauerten, die Herrschaft über Asien abzutreten. Sie legte dann den königlichen Purpur an, nahm den Scepter und setzte sich auf den Thron. Am ersten Tage ihrer Herrschaft stellte sie ein großes Festgelage und Gastmähler an, wobei sie die Heerführer und die Angesehensten auf ihre Seite brachte. Am zweiten Tage ließ sie sich von dem Volke und den Trabanten huldigen, den König aber ins Gefängniß setzen (nach Athenaeus) oder tödten (nach Dinon). Hier wird Niemand die Beziehung auf die Wahl einer Sklavin des Harems zur Königin, auf die fünftägige Festfeier, auf ein großes Mahl am ersten Tage des Festes, dann aber auch die Andeu-

tung nicht verkennen, daß die Sakäenkönigin die Anaitissemiramis vorstellte, und daß während der Zogan das Kleid seiner Gemahlin trug, sie, wahrscheinlich am zweiten Tage des Festes, den Purpur und die Krone übernahm. Auch sonst ist diese Vorstellung von Semiramis als einer Sklavin (Echion hatte sie in einem Gemälde so: ex ancilla regnum adipiscens, dargestellt Plin. H. N. XXXV. 36. §. 9.), oder als einer im niedrigen Stande gebornen Frau, obgleich sie sonst eine Göttin heißt, ferner ihr männlicher Anzug, ihre Herrschaft über den weibischen Ninyas (vgl. Ctesias bei Diod. II. 4. 6.), die Mythe, daß sie ihren Unterthanen ein Gesetz gegeben, sie, und nicht mehr die syrische Göttin anzubeten, später aber dieses abgeändert habe (Lucian. de Syria Dea. §. 39.), doch erst aus den Gebräuchen bei den Sakäen vollkommen erklärbar. Ebenso deutlich treten die Beziehungen auf ein solches lydisches Sklavenfest in den Mährchen von der, der Semiramis parallel stehenden Omphale hervor. Diese war eine Sklavin des Königs Jardanus (Herod. I. 7. vgl. Apollodor. II. 6. 3.). Sie habe, heißt es, den Sklaven volle Herrschaft über die Herren gegeben, die Frauen mit den Sklaven an einem Orte zusammen eingesperrt, und sie ihnen Preis gegeben (Athenaeus lib. XII. p. 515 sq.), was ohne Zweifel die Sitte bei dem lydischen Feste war, wie auch die vornehmen Babylonierinnen im Sklavenanzug, wahrscheinlich bei eben diesem Hüttenfest, sich den Pilgern Preis geben mußten. Ferner muß auch wohl darum, weil es wirklich an den Sakäen zu geschehen pflegte, der Sandan-Zoganes den Sandyr der Omphale anziehe, an ihrer Stelle wie Sardanapal (Diod. II. 23. Justin. I. 3.) als Sklavin Wolle krämpeln, während sie dagegen die Attribute und die Tracht des Gottes mit der Bedeutung der Semiramis übernimmt. Selbst der Name Ompala, dessen Zusammenhang mit Sardan-apal man nicht übersehen wird, ist wohl nur von der Benennung der Festkönigin Amah-pala, die große Magd, von אמה und פל, entstanden.

Eine interessante Schilderung von dem Ritus bei diesem ächt babylonischen Volksfeste und die Bestätigung, daß wirklich

eine Buhlerin die Rolle der Göttin und zugleich der Königin dabei spielte, ist in einer bisher noch nicht genügend erklärten Stelle des Phropheten Ezechiel enthalten. Der Prophet, welcher hier die beiden Reiche Juda und Samarien als Buhlerinnen personifizirt, gibt (23, 40) folgende Beschreibung von einem Götzenfeste. „Sogar schicktest du zu Männern, die fernher kamen, an die Boten abgesandt wurden. Und siehe, sie kamen, für die du dich badetest, schwärztest mit Stibium dein Auge, und deinen Schmuck anlegtest. Und du setztest dich auf ein prächtiges Polster, davor ein Tisch zugerüstet stand; mein Rauchwerk und mein Oel setztest du darauf. Drinnen (im Zelte) Lärm einer freudigen Menge! Und zu den Leuten aus dem Pöbelhaufen wurden Sabäer von der Wüste her geholt; die legten Armbänder an ihre (der Buhlerinen, suff. fem. הן) Hände und herrliche Kronen auf ihre Häupter." Obgleich hier im Einzelnen Schwierigkeiten unläugbar sind, so ist doch im Allgemeinen der Sinn und die Bedeutung des abgöttischen Festes hinlänglich klar, und damit auch die Beziehung auf die Sakäen kaum noch zweifelhaft: eine Buhlerin, der zur Adoration Lectisternien gestellt sind, rüstet sich zum Empfang eines königlichen Buhlen, den sie, von einem jauchzenden Volkshaufen umgeben, auf einem prächtig geschmückten Polster unter einem Zelte sitzend, erwartet. Der, wie von Saba, des Wegs von der Wüste her, abgeholte Festkönig überträgt dann bei seiner Ankunft auf sie die königlichen Insignien und die Königswürde. Zuerst werden beim Anfang der Ceremonie, und recht angemessen dem Charakter eines Volksfestes, Boten abgesandt in ein fernes Land, nämlich nach Saba, wie sich aus dem folgenden ergibt; denn deutlich ist derjenige, welcher durch Boten abgeholt wird, und auf dessen Empfang die Buhlerin sich dann schmückt, derselbe, welcher bei seiner Ankunft ihr die Krone überträgt; zwei Buhlerinen und darum (zwei) kronentragende Sabäer nennt der Prophet zwar, aber nur, weil er Juda und Samarien personifizirt hat, und für beide als Sakäenköniginnen auch zwei sabäische Könige braucht. Schwierig ist סובאים, Kri סבאים. Man könnte sich versucht

finden, dafür סוּכָּאִים chaldäische Adjectivbildung von סוּכָּא die Hütte, das Zelt, und יוֹשְׁבֵי, Zeltbewohner, zu ändern, und dieses für eine andere Benennung des Zogan und seiner in Zelten zechenden Genossen zu halten. Gewöhnlich erklärt man, der Lesart des K'tib folgend, סובאים als Participium von בבא die Trinker, Säufer (vgl. Rosenmüller ad l. u. Gesenius s. v.); allein, obgleich dieses sehr passend für ein Sakäenfest wäre, so ist doch die Lesart des Kri vorzuziehen und Sabäer zu übersetzen. Saba ist auch nach Joel 4, 8. ein fernes Land; der Weg von Palästina her führt durch die Wüste Edoms, und dorther werden darum der Festkönig und seine Begleiter abgeholt. Dieser Sakäenkönig stellt dann den in Arabien, Saba, erzogenen Dionysus vor, der von dort seinen Triumphzug durch die Welt anstellte (Diodor. III. 64.), was der Verwandschaft des Festes mit den Dionysien am angemessensten ist, und womit vielleicht auch der Name des Bachus Sabus (Hesychius) und Sabis (Plinius H. N. XII. 32.) zu kombiniren ist. Während die Boten den Helden des Festes abholen, bereitet die ihm bestimmte Königin sich zu seinem Empfange vor, um, eine andere Semiramis, durch ihr liebereizendes Ansehn den König für sich zu gewinnen und ihm die fünftägige Herrschaft über Asien abzuschwatzen. Sie wird, wie die Frauen des Harems, die dem Könige zugeführt werden, zuerst gebadet, und mit duftenden Aromen überschüttet; schminkt mit Stibium oder Alkohol ihr Auge, wie die Buhlerin ihre Liebhaber anzulocken sucht (vgl. Jerem. 4, 30.), legt ihren Schmuck an, wozu das fleischrothe Kokkuskleid wesentlich gehört, und setzt sich so geziert auf das mit köstlichen Teppichen überdeckte Polster in einem dazu errichteten Zelte (vgl. v. 42. בָּהּ, eig. in ihr; der Prophet deutet damit auf die Namen der beiden buhlenden Schwestern, die er nach dem אהל, Zelte, Oholah, Oholibah nennt). Vor ihr stehen auf einem Tische die Zeichen der Adoration, das Rauchwerk und Oel Jehovas, die also (wie 16, 19. den Götzen) hier der vergötterten Buhlerin gelten; die eigentlichen Theilnehmer an den Sakäen, ein gemeiner Pöbelhaufen אנשים מרב אדם v. 42.), sitzen an dem zugerüsteten Mahle jubelnd ob ihrer Königin, demselben Mahle wahrscheinlich, bei dem

Semiramis die Ersten des Reiches d. h. bei den Sakäen die Sklaven, auf ihre Seite zu bringen wußte. Endlich hält der abgeholte Festkönig seinen Einzug, der aus Saba herkommende sieggekrönte Dionysos, geschmückt mit den königlichen Insignien der Krone und den Armbändern, letztere außer von den Frauen auch noch von den Königen getragen und verschenkt mit ihnen seine Würde und sein Reich (vgl. II. Sam. 1, 10.), jene „fünftägige Herrschaft" der Semiramis über Asien, wogegen er wahrscheinlich ihr Kokkusgewand eintauschte.

Die Sakäen endigten damit, daß der Zogan verbrannt wurde. Freilich wird dies nirgend ausdrücklich gesagt, allein es läßt sich doch, wenigstens was die ältere Zeit betrifft, mit möglicher Gewißheit aus folgenden Umständen erschließen. Ein Mensch aus dem niedrigsten Volkshaufen, der die Würde des Königs und des Gottes in seiner unwürdigen Person vereinigt, der durch den Gebrauch der königlichen Kebsweiber nach orientalischer Ansicht wirklich ein Recht auf das Königthum erworben, (s. o.) der auf dem Throne gesessen und das königliche Gewand getragen, hatte unfehlbar sein Leben verbüßt. Nach solchen Begriffen ließ Alexander einen Gefangenen, der auf seinem Thron gesessen und einen andern, der durch Zufall sein Diadem getragen, tödten (Arrian. VII. 22. 24. Diodor. XVII. 116.); und selbst Verschnittene, deren Liebe zu den Frauen sonst für etwas Heiliges galt, geschah, wenn sie bei einer Beischläferin des babylonischen Königs betroffen waren, das Gleiche, (Philost. vit. Apollon. I. 37.). Dann bestimmte man ja auch gewiß eben darum einen todeswürdigen Verbrecher zum Zogan, weil an ihm die Strafe gleich nach dem Feste vollzogen wurde. Ferner weisen alle betreffenden Mythen bestimmt auf einen solchen Ausgang des Festes hin. Die Erzählungen von der grausamen Omphale, von der Semiramis, welche ihren Gatten ins Gefängniß setzen und tödten, alle, die mit ihr gebuhlt, umbringen und unter den Semiramiswällen begraben ließ, von Sardanapal, der sein Leben als Sakäenkönig verbrachte und sich selbst zuletzt nach den fünftägigen Gelagen verbrannte, erklären sich dann erst von selbst. Besonders spricht für diese Annahme die, auch in Kleinasien verbreitete Sitte der πυρὰ des Sandan,

woraus dann die griechische Mythe von Herakles entstand, der durch das blutige Liebeskleid, welches ihm Dejanira statt eines weißen gab, sich selbst zu verbrennen veranlaßt wurde. Apollodor II. 7. 7. In Tarsus war es eine als Sandan gekleidete Puppe, die man auf dem Rogus verbrannte, eine Sitte, die nach dem geschichtlichen Verlauf mit den Menschenopfern für eine Milderung der ältern Opferweise zu halten ist. Leider läßt sich nur nicht ermitteln, ob in Phönizien und in Tarsus die Sakäen oder ein von ihnen abgeleitetes Fest diesem Opfer vorangingen! Bei andern Festen, die in einem wahrscheinlichen Zusammenhange mit den altassyrischen stehen, ist dieses wirklich der Fall: sie beginnen mit Gelagen und Ausschweifungen und endigen mit der Verbrennung eines Menschen oder eines Bildes. In Griechenland und auf den Inseln des Mittelmeeres wurde in älterer Zeit bei den Bachanalien ein Mensch verbrannt, wozu man an manchen Stellen einen Verbrecher bestimmte (s. o.). In Indien und Persien haben sich ähnliche Gebräuche aus alter Zeit erhalten. Jedes Jahr, im Monat Phalguna machen die Hindus ein Bild des Schiwa, verehren es an einem Tage, werfen es aber am folgenden ins Wasser. Das Fest wird in der Nacht gefeiert und ist mit Gesang, Tanz, Musik und Zechgelagen verbunden (Ward view of the history of the Indos, Vol. I. vgl. Prichard Darstellung der ägyptischen Mythologie S. 228.); ähnliches geschieht in Persien mit dem Bilde des Königs, und darin mag sich die alte Sitte erhalten haben (vgl. Hyde de relig. vet. Persarum. p. 250 sq. 262.). Auch bei uns ist ja wohl die Sitte, am Ende der Carnevalszeit ein Bild des Bachus zu begraben oder zu verbrennen, ein Ueberbleibsel des alten Heidenthums.

Endlich die Zeit der Festfeier betreffend, so fällt der sechszehnte Loos oder neunte Julius des julianischen Kalenders mit dem Aufgange des Orion zusammen, der nach Lydus (de ostent. p. 369.) an diesem Tage zuerst ganz aufging. Da nun der lydische und assyrische Sandan im Orion verehrt wurde, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die Zeit der Feier nach dem Aufgange dieses Gestirnes bestimmt war. Die orientalischen

Mythen von dem thörichten Orion, כסיל im A. T., etwa weil er Insignien und Würde an eine Buhlerin abgetreten, oder von dem weintrunkenen Orion, in der Geleitschaft der Satyrn als Dionysos (vgl. Servius ad Aen. X. 763.) mögen von den Gebräuchen bei dem, durch ganz Vorderasien gefeierten Feste zunächst entlehnt sein.

Dreizehntes Capitel.

Die Ophionen. Taaut. Der Agathodämon oder Surmubel. Thurs, Poto, Chusarthis oder Harmonia. Cadmus oder Cadmiel. Der Kakodämon Typhon. Esmun, Jolaus oder Jubal.

Die hier genannten Götter können zum Beweise dienen, wie ausgebildet und daher komplicirt der Polytheismus der Phönizier war. Es sind Wesen untergeordneten Ranges, deren Begriffe bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, die nur leider bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht immer so genau und bestimmt nachgewiesen werden kann, doch wieder in der Hauptsache übereinstimmen, so daß man mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, daß wenigstens mehre von ihnen ursprünglich nicht verschieden waren. Alle kommen darin überein, daß ihr Symbol oder Fetisch eine Schlange war, oder ihr Name eine Schlange bedeutet. Der Idee nach personifiziren die meisten den κόσμος, aber nach verschiedenen Gesichtspunkten, womit es wieder anscheinbar in keinem Zusammenhange steht, daß in ihrem Begriffe meist die Vorstellung von Intelligenz und Weisheit vorwaltet, weswegen sie die Mythe mit der Abfassung der priesterlichen Religionsbücher in Zusammenhang bringt, oder sie zu Erfindern von Wissenschaften und Künsten macht. Unter diesen Ophionen nimmt den ersten Rang ein

Taaut,

oder Hermes, von den Aegyptiern Thoyt, von den Alexandrinern Thot genannt, wie Philo sagt (Sanchon. p. 6.). Er ist der οὐρανὸς oder κόσμος, nach Varro: Principes dii coelum et terra, qui in Aegypto Serapis et Isis, Taautes et Astarte apud Phoenices. de ling. lat. V. 10., sein Symbol aber eine kreisförmig gewundene Schlange, die den Schwanz mit dem Munde faßt, nach Macrobius: Alii mundum id est coelum esse voluerunt (er meint zunächst den Janus), et Phoenices in sacris imaginem eius exprimentes draconem finxerunt in orbem redactum, caudamque suam devorantem, ut appareat mundum ex se ipso alit et in se revolvi (Saturn. I. 9.). Auch die Aegypter stellten den Himmel oder die Welt als eine gewundene Schlange dar (Horapollo I. 2.), und überhaupt war diese Symbolik im Alterthume beliebt, daß sogar die nordische Mythologie eine Welt- und Himmelsschlange kennt, die mit ihrem gewaltigen Reif das All umschließt. Saturnus führt in Bildwerken die kreisförmig gewundene Schlange und den Herrscherstab (Creuzer Symbolik. Th. II. S. 432. 2te Aufl.); auch die babylonische Himmelskönigin trug im Belstempel in der Linken die Schlange, in der Rechten den Scepter (Diodor II. 9.). Dem Taaut entspricht so ganz der alte schrifterfindende Ophion, den die orphische Kosmogonie an die Stelle des Uranos, und statt der Gè die Eurynome setzt, denen dann wie gewöhnlich Kronos und Rhea sich anschließen (Apollon. Argon. I. 503. Schol. in Aeschyl. Prom. 957. vgl. Zoega, Abhandlungen. S. 244.).

Hiernach ist die Etymologie des Namens nicht mehr zweideutig. טוט ·טיט arabisch: طيط طوط, Tit oder Tet, Tut, Tot diphthongisirt Taut, bedeutet die Schlange, daher auch den schlangenförmigen Buchstaben ט, Θῆτ, Θῆτα. Auch der Fluß Tetius auf Cypern und der ägyptische Name des Aesculap, des Sohnes des Schlangengottes Agathodämon Cneph, Tat oder Tatius und Athotis sind auf diese Etymologie zurückzuführ-

ren. Die ägyptische Form des Namens Thot, Thoyt unterscheidet sich nur darin, daß sie statt des Diphthongen den Vokal hat, und diesen wie in *Μουσῆς* st. Moses mit einem *υ* ausspricht: *Τάαυτος . . ὃν Αἰγύπτιοι μὲν ἐκάλεσαν Θοὺθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θῶθ*, Sanchon. p. 6. und p. 22: *ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θοὺθ* (st. *Θοώρ*), *Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θοὺθ, Ἕλληνες δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν.* — *Θοὺθ* ist auch wohl in der Stelle in Platons Phädrus cap. 59. statt *Θεῦθ* zu emendiren; denn jene Lesart findet sich auch bei Clemens (Al. Strom. l. I. c. 15. §. 68. p. 356.), wo die Stelle aus Plato citirt wird. Da der ägyptische Thoth zu der Familie der Ophionen, des Agothodámon und Tat-Aesculap gerechnet wird (Manetho bei Syncellus. p. 72.), und die dem Namen wie dem Begriffe nach ganz entsprechenden Kadmiel, Kadmus, Hermes gleichfalls zu den Schlangengöttern gehören, die gewiß nicht ursprünglich ägyptischer Herkunft sind: so muß auch Thoth von Phönizien her den Aegyptern bekannt geworden sein, wofür denn auch außer Andern sein Cult in dem von Phöniziern besuchten Naucratis spricht, wo er nach Plato a. a. O. vorzugsweise verehrt wurde.

Seinem Begriffe nach steht der phönizische Taaut dem ägyptischen Thoth, dann dem gräzisirten Hermes-Kadmus auch ziemlich gleich. Er ist 1., als der Uranos bei Varro neben der Astarte (als Gè) eine zeugende oder phallische Gottheit, und wohl jener Mercur, der mit der Aphrodite (die hier mit der Astarte bei Varro einerlei ist) den kosmogonischen Cupido (Cicero de nat. Deor. III. 23. Lydus de mens. IV. 44. p. 78.; auch nach Sanchoniathon war Cupido ein Sohn der Astarte p. 32. vgl. p. 10.) und den Hermaphroditos zeugte (Lydus l. c. p. 79.), — letzterer gewiß eine Conjunction, die wieder eine kosmogonische Deutung anspricht, wozu die Ideen vom Uranus und Gè als Mannweib, die der Demiurg in zwei Hälften theilte und daraus den Himmel und die Erde bildete, wohl den Schlüssel zur Hand geben. Unter dieser Beziehung entspricht Taaut-Hermes dem kabirischen Kadmiel, dem Esmun Mendes oder Pan. 2., Ist er der Gott der Intelligenz, daher mit der Göttin der Weisheit Athene der Rathgeber des Demiurgen El oder Saturnus (Sanchon. p. 26. 28.),

ihm, wie Thoth dem Osiris (Diod. I. 16.) als ἱερογραμματεὺς zur Seite stehend (Sanchon. p. 26.); dann galt er gleichfalls wie der ägyptische Hermes für den Erfinder der Wissenschaften und Künste, namentlich der Schrift (Sanchon. p. 6. p. 22.), worin er wieder dem Kadmus und Ophion ähnlich ist, die sonst als Erfinder der phönizischen Schrift gelten. Er hat auch die heiligen Bücher abgefaßt, in denen die mysteriöse Naturtheologie der Priester gelehrt war, und für einen jeden Gott ein Symbol oder Bild ersonnen, wie es der Bedeutung und dem Wesen eines jeden angemessen war (Sanchon. p. 38.). Diese Ansichten vom Weltgotte Taaut, Thot, Hermes-Kad-miel und Ophion als personifizirte Intelligenz erklären sich übrigens leicht, theils aus ihrer Schlangennatur, theils aus den Ideen des Alterthums vom κόσμος und οὐρανός; denn da man einmal gewohnt war, diese persönlich zu denken, so lag es in diesem Vorstellungskreise eben so nahe aus der Schönheit, Ordnung und Harmonie, wie sie sich besonders am gestirnten Himmel offenbart, den Schluß zu ziehen, daß dieses Wesen eine große Intelligenz in sich vereinigen müsse, als wenn der gebildete Verstand nach denselben Prämissen auf die Weisheit Gottes zurückschließt. Daher kommen diese Vorstellungen von Weisheit auch bei andern Göttern vor, welche Personifikationen des οὐρανὸς oder κόσμος sind, z. B. des Janus, des Indras, ohne daß darum man gerade eine Abhängigkeit der einen von den andern anzunehmen. Daß außerdem Taaut bei den Phöniziern der Gott des Handels war, ist nach der Verwandschaft mit Hermes kaum zweifelhaft. — Ihm nahe verwandt ist

Der Agathodämon oder Surmubel.

In Aegypten war der Agathodämon eine lebendige Schlange; ebenso in Phönizien, worüber Sanchoniathon folgende, auch für die Bedeutung des ägyptischen wichtige Nachricht mittheilt: Taaut habe in den heiligen Schriften die Natur des Drachen (er meint

den Agathodämon, wie sich gleich weiter ergibt) und der Schlangen vergöttert, worin ihm die Phönizier und Aegypter nachgefolgt seien. Er lehre aber: diese Schlange oder Drache sei vor allen kriechenden Thieren dasjenige, welches am meisten eine geistige und feurige Natur habe. An Schnelligkeit allen Thieren überlegen, verdanke er diese nur seinen geistigen Kräften, denn er sei ohne Hände und Füße, wodurch alle andern Thiere sich fortbewegen können. Er rühmt die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Windungen und die Schnelligkeit, womit er sich auf seinem Gange fortbewege. Auch lebe er von allen Thieren am längsten und verjünge sich wieder, indem sich seine Kraft stets wieder erneue. Wenn er die gesetzte Lebensdauer erreicht habe, so löse er sich wieder in sich selbst auf. Philo fügt hinzu, er sei unsterblich, denn er sterbe nicht von selbst, sondern nur, wenn er gewaltsam getödtet werde. Die Phönizier nennten ihn den Agathodämon, die Aegyptier aber Cneph, der als Schlange mit dem Habichtskopfe dargestellt werde. Philo fährt dann fort und berichtet über diesen ägyptischen Agathodämon, das erste göttliche Wesen sei, wie Arius aus Heracleopolis berichte, eine habichtförmige Schlange, die an ihrem vorweltlichen Orte Alles erleuchtete, wenn sie ihre Augen öffnete, wenn sie dieselben aber schloß, war Alles wieder finster. Von den Phöniziern habe auch Pherecydes die Erzählung vom Gotte Ophioneus und von den Ophioniden entlehnt. Die Aegypter aber zeichneten, fährt er fort, um den κόσμος darzustellen, einen Kreis, dessen Farbe Feuer und Luft, und in dessen Mitte eine habichtsförmige Schlange sich befinde; der Form nach sei das Symbol ähnlich einem Theta. Der Kreis bedeute den κόσμος, das Zeichen darin aber den Agathodämon p. 44. sqq. Hiernach hätte man den Ring oder die ringförmige Schlange unter Vergleichung des oben Gesagten für den κόσμος Taaut, das drinnen befindliche Zeichen für ein Bild des Agothodämon zu halten, der also als eine vom κόσμος (hier dem Himmelsgewölbe) umschlossene, in ihm befindliche Substanz zu denken ist, die man für einen guten Dämon im Gegensatz zu einem bösen dachte, welcher letzterer kein anderer sein

kann, als der, gleichfalls von den Phöniziern als Schlange vorgestellte, Kakodämon Typhon. Diesen Gegensatz hat man, um die Idee des Agathodämon zu ermitteln, fest zu halten: der eine ist eine unschädliche Schlangenart, die man in Aegypten in Häusern und Tempeln unterhielt (vgl. Jablonsky Pantheon Tom. I. p. 85 sq. Creuzer Symbolik Th. I. S. 504. 2te Aufl.); der andere, Typhon, bezeichnet schon dem Namen nach eine viperartige Natter. Was Sanchoniathon unter dem Agathodämon verstanden haben will, kann nach dem, was er von der feurigen Natur, von der Geistigkeit des Thieres, von der Schnelligkeit und von der Unsterblichkeit, dann von der endlichen Auflösung in sich selbst aus der geheimen Weisheit der Taautbücher (vgl. p. 42) beibringt, nicht zweifelhaft sein: der Schlangengott Agathodämon galt in der Priesterlehre als ein Symbol der Weltseele, und es wäre diese Deutung eine Probe von der vom Porphyrius gerühmten, aber von Philo bestrittenen Manier des Taaut, den rohen Vorstellungen der phönizischen Volksreligion durch allegorische Ausdeutungen eine edlere Seite abzugewinnen.. Bei den Aegyptiern findet sich ganz dieselbe Ansicht vom Cneph, wie Sanchoniathon andeutet, zu dessen geheimnißvollem Theta Porphyrius bei Proclus die Bemerkung macht, die Aegyptier bezeichneten die Weltseele symbolisch durch ein Θ, dessen Kreis den Agatho-Kneph, *τὴν ψυχὴν κοσμικὴν*, das darin befindliche Zeichen X oder + das Weltall nach seinen vier Seiten bedeute (Jablonsky l. c. Tom. I. p. 86.). Ein Diagramm dieser Art bei einer jüdisch-christlichen Secte erwähnt Origenes, welches aus zehn Ringen bestand, von einem andern umgeben, den sie den Leviathan (!) nannte und als *τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν* deutete (contra Celsum l. VI. p. 300 sq. Hoeschel). Wahrscheinlich war diese Geheimnißkrämerei durch den Anfangsbuchstaben des Namens Taut veranlaßt, der in der phönizischen Schrift diese Gestalt hat, eine kreisförmig gewundene Schlange oder ein Kreis, darin ein Kreuz, — ohne Zweifel ein diakritisches Zeichen, um den Buchstaben von dem, sonst gleichen Ajin zu unterscheiden. Den Gottesnamen mit dem Anfangsbuchstaben zu bezeichnen, war aber schon bei den alten Hebräern gebräuchlich (vgl. meine Commentation über

Jeremia p. 30.), und von den Phöniziern deutet es Sanchoniathon an, welcher die Symbolik der Götter durch einen heiligen Buchstaben dem Taaut zuschreibt (p. 38.).

Dieser Agathodämon hieß mit phönizischen Namen Surmubel, die Schlange des Bel oder Saturn. Ein bedeutender Grund für diese Annahme ist die durchgehende Parallele dieser Schlangengötter der Phönizier mit jenen der Aegyptier. Denn nach Sanchoniathon hat Taaut zuerst die heiligen Schriften abgefaßt, der Gott Surmubel sie später ausgelegt (p. 42.), nach Manetho aber hätte Taaut die Säulen im syrischen Lande mit geheimer Schrift beschrieben, Agathodämon aber das Geschäft der Interpretation übernommen (s. o. S. 104.). Hier ist offenbar dieselbe Mythe, und daher sind auch dieselben mythischen Wesen anzunehmen. Zweitens entspricht die Stellung zum Bel ganz jene des Agathodämon zu dem, mit Bel identischen oder eng verwandten Amun. Der Name Σουρμουβηλός (bei Orelli p. 42. steht der Druckfehler Σαυρμουβηλὸς) und gleichfalls Χρούσαρθις st. Χούσαρθις) bedeutet die Belsschlange. Der erste Theil des Wortes kommt her von חרם, خرم, einen Ring durch Nase und Ohren ziehen, wovon dann abgeleitet ist das chaldäische חורמן, Hhurman, und das syrische ܚܪܡܢܐ, Hharmono, beides die Schlange bedeutend. הורם ist nach der Etymologie eigentlich der Gewundene, Geringelte, wie לויתן von לוה, winden, und wie im Deutschen Schlange von schlingen abgeleitet ist. Dasselbe Wort ist, wie gleich gezeigt werden soll, Ἁρμονία, die hier neben Hhurmubel, wie sonst neben den Hermes-Kadmus gestellt wird, und deren Symbol der ὅρμος oder Schlangenreif war. Zum Beweise, daß die Laute s und h häufig wechseln, können wir die, vor der Hand liegenden Beispiele sparen, da gerade bei demselben Worte dieser Fall sehr gewöhnlich ist. Salomos Zeitgenosse Huram הורם in den BB. der Chr., Hiram הירם in jenen der KK. genannt, heißt nach ersterer Schreibweise mit Vertauschung des Hauchlautes Σούρων bei Eupolemus (Euseb. praep. evang. l. IX. p. 447. 451), in dem aus Josephus entnommenen Fragmente bei Syncellus aber Σίρωμος (p. 344.), wofür aber bei Josephus Εἴρωμος steht (Contra Apion I. 14.). Gleichfalls nennt Menander (l. c. I.

18.) einen König von Tyrus in Xerxes Zeit *Εἴρωμος*, der im Herodot VII. 98. *Σείρωμος* und, wie wir im zweiten Bande zeigen, derselbe ist, den Herodot V. 104. in die Dynastie der Könige von Salamis eingeschoben hat. Daß aber Huram, d. i. Ophion, wirklich Gottesname war, läßt sich auch aus dem Namen des phönizischen Künstlers, der den Tempel zu Jerusalem mit kunstvollen Geräthen schmückte, wohl schließen: die Chronik nennt ihn nämlich Huram-Abio, חורם אביו (II. 2, 12. 4, 16.) d. i. Huram (Ophion) ist sein Vater, ein Name, der auf die, an ihm gepriesene Weisheit und Einsicht sich bezieht (vergl. II. Chr. 2, 12, 13.); denn Schlangenlist und Weisheit waren sprüchwörtlich, und allen Schlangengöttern Taaut, Ophión, Hermes, Kadmus charakteristisch. חורמובל, חרמובעל bedeutet also die Schlange des Bel oder des Saturn.

Was man aber unter diesem Namen zu denken habe, ergiebt sich aus einer Vergleichung einer Seits der ägyptischen, anderer der assyrisch-persischen Mythologie. Der Agathodämon wurde in Conjunction mit dem höchsten Gott gedacht und nur als eine Modifikation desselben verehrt. Nach Plutarch (de Js. c. 21.) verehrten die Bewohner des thebaischen Kreises nur als unsterblichen Gott den Kneph, da doch sonst Amun ihr höchster Gott als Urwesen galt, und wenn jetzt Amun Demiurg genannt wird (s. o.), so ist es auch wieder, nach Eusebius, Kneph, der das Weltei aus seinem Munde hervorbläst (praep. evang. III. 11.). In bildlichen Darstellungen erscheint er als Amun-Ehnubis oder Knuphis, oder in andern Compositionen mit Mendes und Re, dem sperberköpfigen Sonnengott (Müller Archäologie. S. 276.), und Philo und Arius von Heracleopolis an der angeführten Stelle nennen das Urwesen Kneph eine Schlange mit dem Sperberkopf, wo man also eine dreifache Composition des Amun-Ra mit Kneph anzunehmen hat. Diese entspricht wieder ganz der Conjunction des babylonischen Bel mit seinem Vermittler Oannes, und wahrscheinlich haben wir das Original zu diesem seltsamen Thier- oder Götterkompositionen in dem assyrisch-persischen Gotte, den nach Zoroaster Philo (l. c. p. 48.) also schildert: „Der (Schlangen-) Gott

hat einen Sperberkopf. Dieser ist der Erste, unsterblich, unsichtbar, ungeboren, untheilbar, nur sich selber gleich, der Lenker aller guten Dinge, unbestechlich, der Beste der Guten, der Weise der Weisesten, der Vater der Billigkeit und Gerechtigkeit, nur durch sich selbst belehrt, der Naturgesetze kundig (φυσικός, wie auch Herakles Phylosophus als Verfasser heiliger Bücher heißt), vollkommen weise, und allein Erfinder der Naturweisheit," wo man die Andeutungen auf Bel, und Mithra der Babylonier den Vermittler der heiligen Schriften, in dessen Mysterien die erste Klasse der Eingeweihten Sperber hießen, nicht verkennen wird. Wir werden also nach dieser zweifachen Analogie in der ägyptischen und chaldäischen Religion auch den Surmubel, dessen Name schon auf eine Composition eines Schlangengottes mit Bel hinführt, für ein verwandtes Wesen zu halten haben, wo dann wenigstens nach unsern Quellen nicht abzusehen ist, wer er anders sein sollte als der Agathodämon. Nach der Stellung aber neben der Harmonia und als Ausleger der heiligen Schriften spricht er eine Bedeutung an, die nothwendig enger zu fassen ist, als der Gegensatz zum Kakodämon Typhon. Intelligenz und Weisheit, die man den Schlangengöttern unterlegte, machte ohne Zweifel auch den Surmubel und Cneph zu Schriftauslegern der Phönizier, und wir werden beide in Composition mit dem Princip der Weltordnung, namentlich den Surmubel neben der Göttin Thuro, welche das Gesetz, wonach Bel die Welt regirt, personificirt, wohl am richtigsten denken, wenn wir zu der Idee des κοσμοκράτωρ noch den der Intelligenz hinzunehmen, wodurch die Vorstellung vom Bel und Herakles als Acmon oder φιλόσοφος und φυσικὸς sich erst vervollständigt.

Vom Surmubel ist unzertrennlich die ihm beigesellte

Thuro, Doto, Chusarthis oder Harmonia.

Der zweite und dritte Name sind nach Etymologie ganz unverfänglich. Thuro ist תורה, das Gesetz; Doto, welche

(nach **Pausanias II. 1. 7.**) zu Gabala in Syrophönizien einen Tempel hatte, wo der berühmte *πέπλος* der Harmonia aufbewahrt wurde, ist gleichbedeutend, דתא: ein aramäisches Wort, welches auch im A. T. mit תורה wechselt, z. B. steht in dem aramäischen Abschnitte des VII. Cap. im Ezra V. 12. 21. zur Bezeichnung des mosaischen Gesetzes דתא, und in den entsprechenden Ausdrücken des hebräischen Theiles dieses Capitels תורה V. 6. 10. Ein aramäischer oder syrischer Name kann im Culte zu Gabala nicht auffallen, da schon der Name, גבלא statt der phönizischen und hebräischen Form גבל, daran erinnert, daß die Stadt nicht mehr zu Phönizien, sondern zu Syrien gehörte. Dieses personifizirte Gesetz war beigenannt Chusárthis (*Θουρὼ ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις* **Sanchon. p. 42.**) d. i. חֻשֶׁרֶת, **Harmonia**, weil Ordnung und Harmonie den Gang der Natur und ihre Gesetze bezeichnen. Der Name kömmt her von חשר, arabisch حشر, versammeln, verbinden, daher ordnen; das Substantiv חֻשֶׁרֶת bedeutet demnach Versammlung, Verbindung, Ordnung und Harmonie, die in der Sammlung und Verbindung einzelner Theile zu einem übereinstimmenden Ganzen besteht. Im A. T. kommen die Substantivbildungen חשרה und חשרים vor, jenes mit dem Genitiv מים, die Sammlung der Regentropfen zu einer Wolke, dieses die Nabe des Rades bedeutend, wo die einzelnen Speichen zusammenlaufen (vgl. die WBB.). In der phönizischen Kosmogonie bei Damascius heißt *Χουσωρὸς* (חישר, d. i. der Ordner) der das Chaos ordnende Demiurg, der Eröffner und Spalter des Weltei, welcher, wie der babylonische Bel, einem jeden Dinge seinen bestimmten Ort anweiset. Diese Etymologie beider Namen ist aber vollkommen gesichert durch die Uebersetzung des Wortes bei Damascius: *ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσωρὸς ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις* (bei **Wolf Anecdota Graeca. Tom. III. p. 260.**), und durch das Vorkommen einer *Κισσάρη* קשרה Verbindung neben *Ἄσσωρος* חשור Ordnung, in der oben erklärten babylonischen Theogonie bei Damascius (**l. c. p. 258.**).

Man wird hier zuerst Beweise fordern, daß Harmonia eine phönizische Göttin war, um diese Etymologie von Chusarthis, die sich schon aus der Stellung dieser Göttin neben Hhurmubel und aus ihrem andern Namen Thuro errathen ließ, auch sachlich bestätigt zu sehen. Darüber läßt aber der Umstand, daß Kadmus bei den Phöniziern und im phönizischen Kabirendienste auf Samothrake und in Theben der κόσμος war, und daß die ganze gräzisirte Kadmusmythe phönizisch ist, kein Bedenken übrig. Vor allem kömmt, um dieses mit aller Evidenz nachzuweisen, in Betracht, was die Griechen von dem Halsband, ὅρμος und dem πέπλος der Harmonia fabeln, die Kadmus bei seiner Vermählung seiner Braut gab, und die in den kadmeischen Mythen eine so bedeutende Rolle spielen, was schon dem Homer bekannt war (Od. χ, 327. ο, 247.). Beide wurden aber in phönizischen Tempeln aufbewahrt, der πέπλος nach Pausanias a. a. O. im Tempel der Doto zu Gabala, die nach ihrem Namen, das Gesetz, der Harmonia gleich steht; der Halsring aber, der auch in griechischen Tempeln gezeigt wurde, war im Tempel des Adonis und der Aphrodite in dem phönizischen Amathus aufbewahrt, was Pausanias (IX. 41. 2.) mit der Bemerkung erzählt: an dem Halsband der Harmonia, den nachher Eriphyle besaß, erwähne Homer keine Edelsteine, mit denen aber der ὅρμος in Amathus besetzt sei. Die Phönizier verehrten also die Harmonia, und hatten von ihr dieselben Attribute oder Symbole; denn wer wird hier mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie nach der griechischen Mythe einen ὅρμος und πέπλος gemacht und diese der Harmonia geweiht hätten! Die Entlehnung aus der phönizischen Mythe oder dem Culte wird aber außer Zweifel, wenn wir nachweisen, daß beide, das Halsband wie das Gewand der Harmonia, in den kadmeischen Mythen aus Phönizien stammen und hier eine symbolische Beziehung hatten.

Den ὅρμος hatte Harmonia bei ihrer Vermählung als ein Geschenk vom Cadmus erhalten, der damit nach einigen vom Hephaestus, nach Pherecydes aber von der Europa beschenkt war (Apollod. III. 4. 2.); Pherecydes meint aber wohl die zidonische Europa, welche nach Angabe der Phönizier Astarte oder Aphrodite war (Lucian de Dea Syria. §. 4.), denn ihm stimmt

Diodor bei, insoweit auch er das Halsband für ein früheres Eigenthum der Aphrodite ausgiebt (Diodor. IV. 65.), wobei wir schon vorläufig daran erinnern, daß der Halsring auch in Amathus im Tempel dieser Göttin aufbewahrt wurde. Später bringt das Göttergeschenk mit dem πέπλος allen, die es zu besitzen trachten, Verderben (Apollod. III. 4, 2. — 6, 2. — 7, 5. 6. Diod. IV. 65. 66.), bis es zuletzt wieder an eine heilige Stätte kam, denn es wurde im Tempel zu Delphi gezeigt (Apollod. III. 7. 6.), von wo es die Herrscher in Phozis geraubt haben sollen (Pausanias IX. 41. 2.). Dieser Halsband der Eriphyle, möge er nun wirklich vorhanden gewesen sein oder nicht, muß aber, wenn man bedenkt, daß Homer ihn schon erwähnt, für phönizisch gehalten werden. Solche kunstvolle Schmucksachen kannten die Griechen in Homers Zeit von den Phöniziern, und wo namentlich der ὅρμος von ihm erwähnt wird, hat man ihn auch von den Phöniziern herzuleiten. Entweder bringen ihn die handelnden Zidonier (Od. o, 460.), oder er wird als phönizische Arbeit, nämlich als ein Halsring, besetzt mit Electron (Od. σ, 460.), oder auch als Werk des Hephaestus beschrieben (Il. σ, 401.). Auch die πέπλοι konnten die Griechen noch nicht verfertigen: es sind entweder zidonische Frauen (Il. ζ, 289.) oder Göttinnen, welche sie weben (Il. ε, 338. 734.), und noch später erhielten sie dieselben wohl von den Phöniziern (vgl. Athenaeus l. II. p. 541.). Es muß also auch wohl der Halsband der Harmonia durch phönizische Kaufleute den Griechen bekannt geworden sein, und nicht etwa der umgekehrte Fall angenommen werden.

Was hätte man aber unter diesem räthselhaften ὅρμος für eine Symbolik zu suchen? Der Name ist phönizisch, ohne Zweifel wie gewöhnlich mit der Sache den Griechen zugleich bekannt geworden, er bedeutet den Ring, dann die Schlange und ist einer Ableitung mit Ἁρμονία, dem genau das syrische Hharmono entspricht (s. o.). Der ὅρμος der Harmonia war ein Schlangenreif, ein Symbol der Göttin selbst; so beschreibt ihn Nonnus (V. 135. ff.): nach ihm war es eine ringförmig gewundene Schlange, an deren beiden Enden ein Sperber, auf dem Reife aber sieben Edelsteine sich befanden, deren Far-

ben Beziehung auf die sieben Planeten hatten. Hier bestätigt sich unsere Combination des Surmubel mit dem Agathodaemon, und der ihm beigesellten Chusarthis mit der Harmonia; denn Nonnus, der hier aber offenbar einen ὅρμος der Harmonia, wie er ihn in einem phönizischen oder ägyptischen Tempel sah, beschreibt, hält ihn für ein Symbol des Agathodaemon, der sperberförmigen Schlange, in Conjunction mit der Harmonia, auf die sich namentlich der mannichfache Farbenwechsel der sieben Edelsteine bezieht, die auch den Halsring der Harmonia in Amathus auszeichneten. Der Halsring war also ein Symbol der Harmonie im κόσμος, und die Göttin wurde, wenn man nach dem phönizischen Namen, nach der Stellung neben dem Schlangengott Surmubel, dann ferner überhaupt nach der beliebten Symbolik, den κόσμος als gewundene Schlange abzubilden, und insbesondere nach dem von Nonnus beschriebenen ὅρμος anders einen Schluß machen darf, als eine Schlange gedacht und unter einem Schlangenreif verehrt. Daher sagt denn die griechische Mythe, Cadmus und Harmonia seien, in Schlangen verwandelt, ins Elysium aufgenommen (Apollod. III. 5. 4. Schol. ad Pind. Pyth. III. 153. vgl. Heyne Observ. ad. Apollod. p. 235.). Sonst wäre etwa über den magischen Halsring der Eriphyle noch zu bemerken, daß Schmucksachen überhaupt, und namentlich Ringe von Alters her auch bei den Hebräern eine Beziehung auf Götzendienst hatten. Im Syrischen heißt der Ohrring קדשא, d. i. Heiligthum (vgl. Buxtorf Lexicon Talm. p. 1980. Gesenius Commentar zum Jesaja Th. I. S. 212.), und Jakob vergräbt daher schon die syrischen Götzen sammt den Ohrringen (Gen. 35, 4. vgl. Exod. 32, 2.). Auch Fingerringe, mit Edelsteinen besetzt, denen man eine magische Kraft zuschrieb, hatten Beziehung auf Götzendienst (vgl. Herod. I, 195. Gen. 38, 18.), und Jehova will „die Schlangen (לחשים), die Fingerringe und Nasenringe" (Jes. 3, 20.) von den Töchtern Zions nehmen, wo man unter לחשים wohl gewundene Schlangen als Halsringe, ὅρμος, oder Ohrringe, ἔρμα, beides das phönizische חרם, zu verstehen hat.

Die künstlich gewirkten πέπλοι bildeten einen Hauptschmuck

in den phönizischen Tempeln (Athen. lib. II. p. 541.) und wurden wohl von den weiblichen Hierodulen und heiligen Frauen gewebt (vgl. II. Kön. 23, 7. Ezech. 16, 16. Exod. 35, 25. 26. Hom. Il. ξ, 289.). Harmonia webt den Peplos nach der phönizischen Mythe (bei Nonnus XLI. 294. ff.) in ihren Kammern: darauf war die Erde mit ihren Flüssen eingewirkt, umgeben vom Okeanos, ringsum vom gestirnten Himmelsgewölbe umschlossen, — also gleichfalls ein Symbol der Göttin, wie der Halsring, ein Bild der Weltordnung, ähnlich dem pallium der Priester des Esmun und des tyrischen Herakles. An das Weben der Peplen durch Göttinnen in der griechischen Mythe, welches mit der Kunst selbst den Griechen von den Phöniziern bekannt geworden ist, erinnere ich nur beiläufig, und füge zur Erläuterung noch hinzu, daß Pherecydes, der seine Kosmogonie nach Philo (Sanchon. p. 46.) von den Phöniziern entlehnt hatte, die Weltschöpfung unter dem Bilde des Webens eines πέπλος darstellte: der Demiurg Zas webte ein großes und schönes Gewand, auf dem die Erde, der Okeanos und des Okeanos Behausungen eingewirkt waren (Clemens Al. Strom. l. VI. c. 2. §. 9. p. 741. Maximus Tyrius Dissert. X. sect. 4. p. 107.). Dieser Zas ist der phönizische Demiurg Saturn, von dessen Burg, Ζανὸς πύργος, auch Nicomachus aus Gerasa redet (bei Photius p. 143. 144.). Was aber der Peplos der Harmonia und ihr Weben bei Nonnus bedeute, ist nun wohl klar: der Peplos ist die Welt; die Buntwirkerei bezog sich auf die Weltordnung, deren Schaffen und Erhalten unter dem Bilde des Webens bezeichnet wurde.

Sonst ist über das Verhältniß der Harmonia zum κοσμοκράτωρ schon oben Rede gewesen (Cap. V. und VIII.). Schönheit und Nothwendigkeit, Εἱμαρμένη und Ὥρα, nach Sanchoniathon zwei Göttinnen, die El in den kosmogonischen Kämpfen auf seine Seite brachte und bei sich behielt (p. 30.), bilden ihren Begriff, den man aber auch auf die Venus übertrug, welche gleichfalls Besitzerin des Halsbandes war und in deren Tempeln es aufbewahrt wurde. Nonnus bezeichnet daher auch die Harmonia als παμμήτωρ und παντρόφος (XLI. 277. 314.), und umgekehrt legt Julian mit Beziehung auf die Religion der Phö-

nizier der Aphrodite die Eigenschaft der Harmoniä bei, wenn er sie und die Athene, die eine als Göttin der Schönheit im Weltall, die andere der Weisheit, dem Demiurgen zur Seite stellt (Orat. IV. p. 150.).

Weitere Aufklärung über die phönizische Harmonia giebt die Verbindung derselben mit

Cadmus oder Cadmiel.

Euhemerus erzählt, daß Cadmus, wie die Zidonier angeben, ein Koch des Königs von Zidon gewesen sei, der mit Harmonia, einer Flötenspielerin desselben, sich flüchtig gemacht hatte (Athen. l. XIV. p. 658.). Man halte dies für keine willkührliche Dichtung, sondern nur für eine euhemeristische Parodie der phönizischen Mythe. Daß Harmonia eine Flötenspielerin (bei Euhemeros zugleich Anspielung auf die phönizischen oder syrischen Ambubaien!) gewesen sei, ist allerdings ihrer Idee in soweit angemessen, als die nach ihrem Gesetze bestehende planetarische Weltordnung wohl durch die Töne der siebenlöcherigen Flöte oder siebensaitigen Cyther des Kadmus, und der ihm entsprechenden Hermes, Pan, Ismenius Apollo allegorisirt wird (vgl. die Collectaneen bei Hug Mythos S. 209. Baur Symbolik Th. II. Abth. I. S. 314.), und, um bei dem Bilde zu bleiben, sie also die Flöte bläst oder die Cyther spielt. Auch ist die Mythe vom flüchtigen Cadmus hier eine andere, als jene griechische, da er als Sohn des Königs Agenor vom Vater ausgeschickt wird, um die geraubte Schwester wieder aufzusuchen. Daß er ein Koch des zidonischen Königs gewesen, mag Parodie des Euhemeros sein, obschon es gar nicht unwahrscheinlich ist, daß Kadmus, der als Hermes-Kadmiel ein dienendes Wesen war, im Hofstaate des phönizischen Baalsamim das Amt hatte, die Götterspeisen zu bereiten, Harmonia aber durch Musik und Gesang die Götter zu erheitern, wie Martianus Capella die Harmonia im Olymp auftreten läßt. Immerhin bleibt aber die Nachricht des Euhemeros willkommen, weil sie

die Bestätigung dazu giebt, daß Cadmus ein Wesen der phönizischen Götterlehre ist, wofür er nach allen Gründen gehalten werden muß.

In der phönizischen Mythe von den Kämpfen des Zeus mit dem Ungeheuer Typhon tritt er wohl an die Stelle des Hermes als Rathgeber des überwundenen Zeus. *Κάδμος ὁ ὑπὸ σελήνης κόσμος, ὡς Διονυσιακός· δηλοῖ δὲ καὶ Πείσανδρος θεολογῶν τὰ κατὰ Κάδμον ἐν τῷ μύθῳ, ἐν ᾧ φησι τὸν Κάδμον ὑποτίθεσθαι τῷ Διὶ, πῶς ἂν καταγωνίσαιτο τὸν Τυφῶνα.* Olympiodor. ad Phaed. p. 251. Ausführlich erzählt Nonnus, wie Kadmus durch seine List den Typhon bethörte und den Zeus zum Siege verhalf. Cadmus kam auf seiner Fahrt ins Land der Arimer, wo Typhon hauste, und in seiner Höhle die dem Zeus geraubten Blitze, und die, mit der eigenen Harpe ihm ausgeschnittenen Sehnen aufbewahrte. Der überwundene Zeus bittet den Kadmus um Hülfe, will ihn dafür zweifach belohnen, ihn zum Retter und Wiederhersteller der von Typhon gestörten Weltordnung machen, und dazu ihm die Harmonia zur Gemahlin geben. I. 395. sqq. Kadmus übernimmt das Wagniß, durch List dem Typhon die Blitze und Sehnen wieder zu entwenden. Als Hirt verkleidet, stimmt er auf der Flöte, welche ihm Pan leiht, vor der Höhle des Typhon ein melodisches Lied an, wodurch er den Unhold herauslockt. Cadmus flieht, bleibt aber auf Typhons Zurede stehn, der, von der Harmonie der Töne entzückt, ihn bittet, sein Flötenspiel fortzusetzen. Der schlaue Kadmus rühmt nun, wie er auf seiner siebensaitigen Lyra, deren Saiten ihm des Kroniden Blitz zerstäubt habe, noch schöner spielen, den Typhon verherrlichen wolle, wenn er nur Saiten habe, womit er seine Lyra wieder beziehen könne. Da giebt ihm durch schlaues Zureden bethört, das ungeschlachte Ungeheuer die Sehnen des Zeus heraus (I. 310. ff.). Die Rolle, welche hier von Nonnus auf Cadmus übertragen ist, spielt bei Apollodor (I. 6. 3.) Hermes, der in Verbindung mit Aegipan, bei Nonnus Pan, dem Typhon die Sehnen des Zeus entwendet; Zeus aber ist hier offenbar der phönizische Saturn: er führt in diesem Kampfe die saturnische Harpe, ihm steht der rathende Hermes oder Cadmus zur Seite,

wie nach Sanchoniathon Taaut erscheint, der dem El die Harpe zum Kampfe giebt und durch seinen Rath unterstützt (p. 26.). Auch die Sehnen, durch deren Zerschneiden in dieser grotesken, ächt orientalischen Dichtung die gestörte Weltordnung versinnbildet wird, führen auf einen Gott, welcher das Princip der Einheit und Harmonie im Weltall ist, nämlich auf den phönizischen Belitan, der als Baal-Chon ebenfalls vom Typhon überwunden und getödtet, aber durch seinen Kampfgehülfen Jolaus wieder erweckt wurde. Wenn ferner Cadmns hier dem griechischen Hermes gleich steht, und darum ihm auch die siebensaitige Lyra, dessen Attribut, geliehen wird; so kömmt er auch wieder mit dem ägyptischen Thoth überein. Nach der ägyptischen Mythologie habe Hermes dem Typhon die Sehnen ausgeschnitten und zu Saiten gebraucht, um anzudeuten, daß der das Weltall ordnende Verstand, der also im Thoth personifizirt ist, aus unharmonischen Theilen eine Harmonie gebildet, nnd die verderblichen Elemente nicht vernichtet sondern vervollkommnet habe (de Is. c. 55.). Die Lyra des Thoth ist doch in dieser Mythe dieselbe mit der des Cadmus, von der er dem Typhon erzählt, daß Zeus sie ihm zerstört habe.

Aus dieser Verbindung des Cadmus mit der Mythe vom Typhon dürfte zugleich erhellen, in welchem Zusammenhang die von Euhemeros erzählte Flucht des Cadmus mit der Harmonia ursprünglich gestanden habe. Als Typhon herrschte, flüchteten alle Götter und verbargen sich unter der Thiergestalt (vgl. Apollod. I. 6. 3. und a. St. bei Iablonsky Pantheon Lib. V. cap. 2. p. 50. sqq.). Auch Cadmus und Harmonia flohen nach Illyrien, wo sie in Schlangen verwandelt wurden, oder wurden als Schlangen ins Elysium aufgenommen (Heyne ad Apollod. p. 233. sq.). Eine Flucht des Cadmus mit Harmonia kannten also auch die Griechen; nur scheint sie nicht recht motivirt, und da die Schlangenmetamorphose über die Herkunft der Mythe aus Phönizien, wo Cadmus als κόσμος mit der Harmonia in Schlangengestalt verehrt wurde, nicht zweifelhaft ist, so dürfte man hier mit Grund vermuthen, daß diese Flucht und Metamorphose nur ein Bruchstück aus der Mythe

vom Typhon war, nach der die Götter ein Jeder vor ihm in dasjenige Thier sich verwandelte, welches ihm heilig, oder in dem er in Aegypten oder Phönizien verehrt wurde. In den Kabiren auf Samothrake wurde die Harmonia bei gewissen Festen gesucht; und auch hier hieß es, daß sie mit Kadmus entflohn sei (Ephorus fragm. p. 239. Lobeck Aglaoph. p. 1255. 676.). Wenn diese Mythe von der Flucht des Cadmus dieselbe ist mit der zidonischen, so folgt, daß auch die Sitte, die verschwundene Göttin zu suchen, welche dem Suchen nach Adonis, nach der Io in Antiochien und der Venus auf Cypern parallel ist, aus Phönizien herstammt; denn die Mythe ist doch gewiß erst, wie immer in dergleichen Fällen, aus dem Culte entstanden. Hiernach ist auch die berühmte Vermählungsfeier des Cadmus mit der Harmonia, welche bald in Theben, bald in Samothrake Statt gefunden haben soll, und wobei Harmonia die mysteriösen Geschenke von den Göttern empfing, zu würdigen; denn wenn das Suchen nach dem verschwundenen Götterpaare, oder nach ihren Bildern (wie man den Adonis im Lattich, die Juno in Samos im Gesträuch versteckte) die Mythe von der Flucht veranlaßt hat oder doch davon unzertrennlich ist; so gilt von der Hochzeitsfeier, welche der Flucht folgte, das Gleiche, daß sie nämlich die Deutung eines Festes ist, welches auch in Tyrus gefeiert wurde, wo man in dem sogenannten Agenorium das Schlafgemach des Kadmus nach Nonnus zeigte (XL. 356. ff.). Vermuthlich war es ein Fest, gefeiert nach einer Zeit, in der Typhon die Oberhand hatte, am Anfange des Frühjahrs oder zu Ende der Sommerhitze, wann die vor ihm entwichene Harmonia oder Schönheit und Ordnung in der Natur sich wieder mit dem κόσμος vereinigte, und auch in Aegypten die entflohenen Götter wieder zurückzukehren pflegten.

Der Name des Kadmus ist, wie sich denken läßt, phönizisch. Kadmon heißt der Alte, קדמון, eigentlich der Vordere, nämlich der Zeit nach; dann, weil der Orientale, wenn er die Himmelsgegend bestimmen will, sich nach Sonnenuntergang wendet, ist es in lokaler Bedeutung östlich, das Substantiv קדם, Osten. Söhne des Ostens sind dem Phönizier

und Hebräer die Araber; aber natürlich konnte er sich selbst so nicht nennen, und schon darum ist die historisirende Deutung, die aus Kadmus einen Morgenländer, Kadmon, macht, verwerflich, wenn auch קדמון, welches, wo es ein menschliches Individuum bezeichnet, sonst alt heißt, vielleicht diese Bedeutung wohl haben könnte. Kadmus ist also ὁ *Παλαῖος*, wie er auch bei Clemens Alexandr. Strom. lib. VI. c. 2. §. 26. p. 752. heißt. Er steht so auch dem Namen nach dem Erfinder der phönizischen Schrift, der Himmelsschlange Ophion gleich, der ebenfalls der Alte, *γέρων Ὀφίων*, heißt, Nonnus XLI. 352., weil er so alt ist, wie der alte Saturn, *Εὐρυνόμη καὶ Ὀφίων καὶ Κρόνος ἀμφοτέροισιν ὁμόστολος* l. c. II. 274., dem er wie Taaut als Hierogrammateus auch zur Seite steht (s. o. S. 109.). So sonderbar hier eine andere Combination erscheinen mag, so richtig ist sie. Mit demselben Namen Kadmon bezeichnet die jüdische Dämonologie den Satan, הנחש הקדמוני d. i. ὁ *ὄφις ὁ ἀρχαῖος* Apocal. 12, 9. 20, 2. (Rabbinische Stellen s. bei Schöttgen z. d. a. St.). Warum nannten aber die spätern Juden die Schlange des Paradieses, welche die Eva bethörte, die alte Schlange? Diese Frage erledigt sich erst gnügend, wenn man annimmt, daß Rücksicht auf diesen schlauen Dämon der phönizischen Mythologie dabei obwaltete, den man entweder darum alt nannte, weil die Welt für ewig oder, was damit aber hier wohl zusammenhängt, weil die Schlange für unsterblich gehalten wurde. Daher sagt Sanchoniathon mit Rücksicht auf den Agathodämon, den Cneph oder den der Chusarthis Harmonia beigesellten Surmubel: *πολυχρονιώτατον δέ ἐστιν οὐ μόνον τῷ ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν ἀλλὰ καὶ αὔξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκε. καὶ ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται* p. 44. und p. 46.: *ὅτι ἀθάνατον εἴη, καὶ εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥσπερ πρόκειται, οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ, εἰ μὴ βίᾳ τινὶ πληγὲν τοῦτο τὸ ζῶον.* Hier wird man, um, wie sehr unsere Erklärung des Namens auf den Ophion Kadmus als *κόσμος* zutrifft, zu würdigen, nicht zu übersehen haben, daß bei dieser Symbolik Beziehungen auf die Ewigkeit des *κόσμος* leiteten, der darum unter dem Bilde einer

den Schwanz mit dem Munde fassenden Schlange nach Macrobius abgebildet wurde, um anzudeuten: mundum ex se ipso ali et in se revolvi. Saturn. I. 9. Auch die Aegypter hielten den Agathodämon für ewig, daher nach Philo für das erste göttliche Wesen (Sanchon. p. 46.), nach Plutarch (de Isc. 21.) für den allein unsterblichen Gott. Ueberhaupt aber war die Meinung, daß die Schlange sich stets wieder verjünge, im Alterthume sehr gewöhnlich (Plin. H. N. XI. 55. vgl. Bochart Hierozoicon. Lib. I. cap. 4. Tom. I. p. 29.), und daher erklärt sich denn auch, warum sie als Symbol der Ewigkeit beliebt war.

Kadmus ist wie die ihm entsprechenden Ophionen auch Schrifterfinder. Beigelegt wird die Entdeckung dem Ophion, der wie gleichfalls Taaut zuerst mit phönizischer Schrift als Hierogrammateus des Saturn heilige Bücher geschrieben hat, (s. o. S. 108.) und darum wohl neben Cadmus (bei Seneca Oedip. 458.) genannt wird. In Babylonien hat Oannes, der Verfasser der heiligen Bücher, auch die Schrift gelehrt (Berosus. p. 48.) und so in Aegypten Thoth (Plato Phaedrus. cap. 59. Plutarch. Sympos. IX. 3. Diod. I. 16.). Die Griechen, denen Cadmus von Alters her für eine historische Person galt, der als Kolonienführer aus Phönizien gekommen war, haben diese orientalische Mythe umgedeutet, als wenn Cadmus die Schrift aus Phönizien gebracht habe (vgl. die Stellen bei Bochart Canaan p. 448. sq.); allein in ächter Gestalt hat sie sich noch bei Ephorus (Clemens Al. Strom. l. I. c. 31. §. 105. p. 382.) und in Suidas (*Κάδμος*, vgl. Bernhardy z. d. St.) erhalten, welche erzählen, daß Kadmus die Schrift erfunden habe. Weil man so den Schlangengöttern die Erfindung der Buchstabenschrift beilegte, so konnte man sie auch von den Schlangen herleiten, oder vielmehr umgekehrt: die Schriftzüge des Alphabets hielt man für Nachahmung der mannichfachen Krümmungen und Windungen der göttlich verehrten Schlangen. Philo sagt daher in seiner Schrift *περὶ τῶν Φοινίκων* (*Φοινικικῶν*) *στοιχείων*, die ersten Buchstaben seien diejenigen, welche die Schlangen durch ihre Körperwindungen bezeichnen, die man in den Tempeln abgebildet finde, und ihnen, nämlich als Symbolen der Götter, gött-

liche Ehre erzeige: *τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων.* sc. *ὑποσημαινόμενα* oder *ὑπογεγραμμένα.* p. 48. (vgl. Lobeck. Aglaopham. p. 1340. Orelli, welcher diese und andere Stellen, wo Philo von den *φοινικικοῖς στοιχείοις* handelt, mißverstanden hat und *στοιχεῖα* elementa rerum übersetzt, will ohne Grund den Artikel in *τὰ διὰ τῶν ὄφεων* auslassen); und nachdem er p. 44. bemerkt hat, die Windungen der Schlange seien, wie Taaut lehre, Actionen, die nur durch geistige Kraft hervorgebracht werden, fügt er hinzu, sie beschreibe Bilder, Symbole, von mannichfachen Gestalten: *ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ*, womit er augenscheinlich jene *ἱερὰ στοιχεῖα* meint, die er gleich nachher als Götter oder Götterbilder bezeichnet, aber in seinem Sanchoniathen sie dem Schlangengott Taaut beilegt: *Τάαυτος μιμησάμενος τὸν Οὐρανὸν, τῶν θεῶν ὄψεις Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος, καὶ τῶν λοιπῶν διετύπωσεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας.* p. 38. sonst s. über diese Stelle o. S. 105.

Hermes und Kadmus galten ferner in der asiatischen Mythologie als Städtegründer. Nonnus, welcher die phönizischen Mythen von Cadmus mit den hellenisirten auch in der Mythe vom Typhon verschmolzen hat, führt ihn nach Libyen, wo er hundert Städte gegründet haben soll (XII. 335.). Davon weiß kein älterer Schriftsteller etwas, und augenscheinlich ist auch hier ein Zug vom Gotte Cadmus auf den historisirten Kolonienführer der Griechen übertragen. Am Tritons war ebenfalls die Sage von der Vermählung des Cadmus mit Harmonia, wie in Tyrus, Zidon, Samothrake, Theben lokal (l. c. 329.), und auch hier wurde also ein darauf bezüglicher Fest begangen. Der erste Hermes, welcher der Schrifterfinder Seth sei, den die Zabier für den ägyptischen Agathodämon hielten, erzählt nach einer ältern Abulfeda in der Geschichte der Dynastien Th. I. S. 9., habe hundert achtzig Städte erbaut, von denen die kleinste Roha war; er habe auch den Menschen schriftliche Gesetze hinterlassen, in denen er astrologische Feste angeordnet, Opfer und Erstlingsgaben, Enthaltungen von unreinen Speisen vorgeschrieben, worin dieser Hermes, sei er der ägyptische, syrische oder phönizische, wieder mit dem

scheiterfindenden Oannes überein kömmt, welcher in seinen heiligen Büchern Städte und Tempel nach einer gewissen Norm zu bauen vorgeschrieben hatte (Berosus. p. 49.). Nach dieser Ansicht von Hermes, dem die Babylonier als Fischgott Oannes, die Phönizier als dem Ophion Taaut und Kadmus, die Aegypter dem Hierogrammateus Thot, Alles, wobei Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur, wie im bürgerlichen Leben vorwaltet, zuschrieben, sind nun auch die griechischen Mythen zu beurtheilen, in denen Cadmus auf Rhodus, Samothrake, in Thrazien und in Böotien als Cultiver, Städteerbauer, Erfinder des Bergbaues und anderer Dinge genannt wird. Die Griechen haben nach ihrer Weise die einzelnen Lokalsagen mit einander verschmolzen, und führen ihn, da das Andenken an seine phönizische Herkunft sich erhalten hatte, von Tyrus oder Zidon zuerst nach Rhodus, wo ihn die Mythe als Tempelgründer nannte (Diod. V. 58.), und so fort nach Thrazien oder Samothrazien bis nach Mazedonien und dann nach Theben, wo er für Erbauer der siebenthorigen Rundstadt Theben, und, wie in Thrazien, für den Urahn der alten Könige galt. Wer dieses Alles für baare Geschichte hält, vergißt, daß noch zehn Geschlechter nach Cadmus ein anderer phönizischer Gott Herakles in den kadmeischen Mythen vorkömmt, und sollten auch die Enkel des Kadmus, den phönizischen Melicertes und Dionysos für historische Personen hinnehmen. Annehmlicher scheint freilich die andere schon von Bochart (Canaan p. 305.) und später in ähnlicher Weise von Buttmann (Mythologus B. II. S. 171.) und Hengstenberg (Beiträge zur Einleitung in d. A. T. II. B. S. 426.) vorgetragene Ansicht, daß Kadmus ein Collectivname phönizischer Kolonien sei. Allein sie widerlegt sich von selbst, da nun nachgewiesen ist, daß er und, was man nicht übersehen wolle, auch die ihm beigesellte Harmonia phönizische Gottheiten waren, und daß Kadmus oder Kadmiel, wie wir zum Schlusse zeigen, in dem phönizischen Kabirendienste auf Samothrake, in Böotien und bei den Etruskern anderer Name des Hermes war.

Ueber den etruskischen Hermes-Kadmus gibt das Etymologicum Gudianum die Notiz: *Κάδμος λέγεται ὁ Ἑρμῆς παρὰ τοῖς Τυρσηνίοις*, vom böotischen aber Phavorin: *Κάδμος*

οὐ κύριον μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἑρμοῦ ἐπίθετον, οὐ παράγωγον ὁ Καδμίλος παρὰ Δυκόφρωνι, nämlich Cassand. v. 162., wo Καδμίλου γόνος steht, und der Scholiast bemerkt: Καδμίλος ὁ Ἑρμῆς Βοιωτικᾶς. Bei Nonnus IV. 89. findet sich die Form Κάδμηλος. Die härtere, orientalische Aussprache ist nach der gewöhnlichen Regel der griechischen Formenlehre, wonach δ vor μ in σ erweicht wird, umgeändert in der Form Κασμίλος, welche vom vierten Kabir in Samothrake vorkömmt (Mnaseas in den Schol. ad Apollon. Argon. II. 917. Varro de ling. lat. VI. 3.), der auch wohl, wie der Cadmus der Etrusker, Κάμιλλος genannt wird (Plutarch. Numa. c. 7. Macrob. III. 8. u. a. bei Bochart l. c. p. 395.). Wir bemerken über diesen Hermes-Kadmiel nur kurz dies. Er war nach Herodot (II. 51.) eine phallische Gottheit, wo er also dem Taaut neben der Astarte gleich steht, und wird bei Mnaseas für ein, den drei Hauptkabiren zugesellites, gewöhnlich aber, namentlich der etruskische, als ein dienendes Wesen bezeichnet, wofür Taaut und überhaupt Hermes, sowohl bei den Griechen, als bei den Orientalen der planetarische Mercur, galt; auch wird dann noch wohl bemerkt, daß auch die Tempeldiener nach ihm Κάμιλλος oder Κασμίλος genannt seien, wie namentlich bei Servius ad Aen. XI. 542. Gerade so heißen nun auch sehr gewöhnlich levitische Tempeldiener bei den Hebräern, aber nur diese, und nicht andere Personen, mit diesem Namen Kadmiel (Ezra 2, 40. 3, 9. Neh. 7, 43. 9, 4. 10, 10. 12, 8.); und Diener Gottes, eigentlich derjenige, welcher vor Gott, El, ist, bedeutet auch dieses Wort קדמי אל. Gegen diese so gesicherte Etymologie fallen also andere, welche Bochart l. c. und Gesenius. Mon. Phoen. p. 405. versucht haben, die ohnehin keine Gründe für sich haben, als einen nur erzwungenen Gleichklang mit Kadmilus oder gar mit der gräzisirten Form Kasmilus. Einen hebräischen Ursprung hat aber dieser Levitenname nicht, denn er ist aramäischer Bildung, und muß also aus dem syrischen oder syrophönizischen Culte von den Dienern des El oder Ilos auf die israelitischen Tempeldiener übertragen sein. So haben wir also auch in dem Namen, welcher Diener des El bedeutet und dessen

letzteres Wort El, Il gerade so in *Καδμίλος*, und *Κάδμηλος* wechselt, wie die Formen *Ἶλος* bei Sanchoniathon und *Ἦλ* bei Damascius und Servius, einen Beweis, daß dieser Kadmiel oder Diener des El, des Saturn, in gleichem Verhältniß stand, wie die dem Saturn als dienende Wesen beigesellten Taaut-Ophion oder Surmubel. Wir dürfen uns hier nicht noch weiter auf das Gebiet der griechischen Mythologie begeben, und machen darum über den Hermes und Mercur nur noch die Bemerkung, daß beide, die vom phönizischen und pelasgischen Kadmiel nicht getrennt werden dürfen, auch dem Namen nach phönizisch sind; denn Hermes ist, wenn anders Herodot mit Recht ihn aus dem samothrakischen Kabirendienste ableitet, nur als Maskulinform von Harmonia anzusehn, und Mar-Kuri מר כרי bedeutet den Mar der Chreten, Carier, ברי ,כרתי, wie der in der Urzeit über die Küsten des Mittelmeeres verbreitete palästinensische Volksstamm hieß, deren Gottheit Mar genannt wurde und der, ein Knecht des Asterion oder kretischen Minotaur (Epiphon. adv. Haer. p. 519.), ihm auch als ein dienendes Wesen gleichkömmt. Mar-Kuri entspricht so dem בעל הלבי oder auch der gleichfalls nach ihrer Herkunft so genannten Cupra, *Κύπρις*, der weiblichen Göttin, deren Ausgang von Phönizien und Cypern voraussetzt, daß das ihr als Mercurius beigesellte männliche Wesen gleichfalls mit ihr nach Westen hin gewandert sei.

Einen Gegensatz zu diesen schlangenartigen Agathodämonen bildet:

Der Kakodämon Typhon,

der uns schon aus den Heraklesmythen mit seiner Brut als eine Personification der schädlichen und verderblichen Elemente in der Natur bekannt ist, die der Gotteskämpfer der Weltordnung unterwirft. Er ist ganz der ägyptische Typhon und verwandt dem medopersischen Ahriman. Sein phönizischer Name ist ohne Zweifel צפעון Ziphon nach aramaisirender Aussprache (welche ב und צ häufig wechselt, z. B. נצר und נבט, צהר und צבע ,טבע und מבע und Tyr-us statt Zur צור ändert,) טפעון, Tiphon.

So heißt im A. T. eine Natternart (Jes. 8, 17. 11, 8. 59, 5. u. a.) nach Aquilas Uebersetzung der Basilisk, bei Jerem. 8, 17. eine Viper, die durch keine Kunst des Schlangenbeschwörers gebändigt werden kann. Auf צפע Jes. 14, 29. gehen die griechischen Formen ohne das ν in der Endsylbe: *Τυφῶ*, *Τυφώς*, *Τυφωεὺς* (vgl. Heyne ad Apollod. p. 32.) zurück. Die Richtigkeit der Etymologie bewährt sich durch die Uebersetzung des ihm heiligen und nach ihm genannten Flusses Typhon oder Orontes bei Malala. p. 197: *Δρακόντος ποταμοῦ τοῦ νυνὶ λεγομένου Ὀρόντου, ὅστις Τυφῶν καὶ Ὀφίτης καλεῖται;* ebenso p. 38. 141. Strabo XVI. 2. p. 386. Dann galt auch dieser cilicisch-phönizische Typhon allgemein in der Mythe als Schlangenungeheuer wie seine Gattin Echidna (vgl. Strabo l. c. Heyne ad Apollod. l. c.), und auch der ägyptische wurde als Schlange dargestellt (vgl. Plutarch. de Is. cap. 50. 19. 75.). Auf cilicischen Münzen wird er vom Herakles erwürgt und erscheint hier als ein bärtiges Ungeheuer, dessen Unterleib sich in zwei Schlangen endigt (Eckhel. Doctr. num. vet. Tom. III. p. 66.).

Die Idee des Typhon drückt sich in einem andern Namen des nach ihm genannten im Arimerlande oder in Aram und in Cilicien fließenden Typhon oder Ophites aus. Er hieß auch Arius (Sozom H. E. VII. 15.) und Apamea ad Orontem wird auf Münzen: *ΑΠΑΜΕΩΝ ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΤΩ ΑΞΙΩ* genannt (Mionet recueille des medailles T. V. p. 54. n. 475. Cellarius Geogr. antiq. T. II. p. 354.). Abulfeda kennt noch den alten Namen, der Orontes heiße, erzählt er (Tab. Syriae. p. 22. 27.), Nahr al-Maklub, النهر المقلوب der verkehrte Fluß, und Al-Aazi العاصي, der Rebell, der Widerspänstige, weil man sein Wasser nicht anders als durch Schöpfmaschinen auf die Wiesen und Felder bringen könne, was augenscheinlich zu weit hergeholt ist, denn der Name hat gewiß Beziehung auf den mythischen Charakter des Typhon.

Unter diesem Gesichtspunkte stehen beide, sowohl der phönizische als ägyptische Typhon einander vollkommen gleich. In der Fiction seiner Gestalt hat die orientalische Phantasie

Alles aufgeboten, um an ihm seinen Begriff zu veranschaulichen, indem sie ihn zum unnatürlichsten und mißgestaltesten aller jemals ersonnenen Ungeheuer macht. Mit seinen hundert Häuptern (Pindar. Pyth. I. 31. Aristoph. nub. 335.), aus deren Rachen das Gebell und Geheul eines je verschiedenen wilden Thieres erschallt (Hesiod. Theog. 829 sqq. Nonnus I. 157. II. 252 sqq.), ragt er bis an den Himmel, oder bis an die Gestirne, die das Viperngewinde seines Leibes von einem Pol bis zum andern umklammert (Nonnus I. 163. sqq. Apollod. I. 6. 3.). Nonnus hat wohl die bekannten Mythen von seinem Kampfe mit den Göttern nach ihrer eigenthümlichen phönizischen Fassung dargestellt, wenn er ihn, der ein Feind aller Ordnung, Harmonie und Einheit im Weltorganismus ist, die ewig gleich wandelnden himmlischen Heere bekämpfen läßt. Sehr charakteristisch ist für seinen Gegensatz zum Kadmus, daß er die melodischen Töne der Flöte des Pan hört, aber nicht versteht (*ἁρμονίης ἤκουε καὶ οὐ γίνωσκε Τυφωεύς*. Nonnus. I. 520.); Kadmus-Hermes spielt daher ohne Gefahr vor ihm auf der Flöte ein Lied vom Siege des Zeus und von seinem, des Typhons, Untergange. Als Feind der Weltharmonie haßt er auch sonst die Musik (Pindar l. c.) und seine Stimme ist ein Geheul der Wölfe, ein Brüllen des Löwen, ein Grunzen des Ebers, ein Bellen der Hunde, ein Zischen der Schlangen (Hesiod. l. c. 829 sq. Nonnus II. 253 sqq.). So wird der in Phönizien oder an der Grenze hausende Typho oder Typhoeus geschildert, dessen Grotte hier in Aram oder, wie es heißt, im Arimerlande schon Homer und Hesiod kennen (Il. *β*, 782. Theog. 329. und besonders Mela I. 13.). Ganz in derselben Weise aber erscheint der ägyptische Götterfeind, den Jablonsky daher mit Unrecht von dem phönizischen oder, wie er meint, vom griechischen Typhon oder Typhoeus getrennt haben will. „Typhon bedeutet das Leidenschaftliche der Seele, das Titanische, Unvernünftige und Ungestüme; bei körperlichen Dingen wird das Schadhafte und Krankhafte, das Unordentliche in Jahreszeiten und Witterung, beim Verbergen der Sonne und beim Verschwinden des Mondes, als Typhons Streifzüge und Mordthaten dargestellt." Plutarch l. c. cap. 49. „Nicht blos Dürre, nicht blos Wind oder

Meer, sondern Alles, was die Natur Schädliches oder Verderbliches enthält, gehört dem Typhon an." l. c. 45. Die ägyptische Religion faßt den Unhold als Gegensatz gegen den Horus und Osiris (Prichard ägyptische Mythologie S. 66.), der aber in mehr ursprünglicher Gestalt gewiß in der phönizischen hervortritt. Hier stehen ihm Saturn, das Princip der Weltordnung, dem er mit der eigenen Harpe die Sehnen ausschneidet, entgegen, dann Herakles, den er im Wintersolstitium tödtet; auch der Gegensatz mit dem Agathodämon, dem Schlangengott Kadmus-Taaut ist in der ägyptischen Mythe lange nicht so bedeutsam, da hier Typhon nicht so vorherrschend als Schlangenwesen gedacht wurde, wie wenigstens der phönizische bei den ältern griechischen Mythologen erscheint. Auch die Vorstellung vom Herakles, der als Kämpfer für die Erhaltung der Weltordnung mit Typhon und seiner Brut immer zusammengeräth, war schwerlich in der ägyptischen Mythe so vorherrschend, wie in der phönizischen; und doch gehört auch diese wesentlich zum Charakter des Herakles, wie zu dem Ideenkreise vom Typhon. Ferner war die Conjunction desselben mit Saturn und Mars, die besonders in den ägyptischen Molochsopfern hervortritt, gewiß nicht ursprünglich ägyptisch, sondern gehörte dem Religionssysteme der Phönizier an. Man nehme noch hinzu, daß Typhon unläugbar mit dem assyrisch-persischen Ahriman verwandt und wenn auch nicht von ihm abhängig ist, doch mit ihm einem religiösen Vorstellungskreise angehört, um nach allem diesem zu beurtheilen, ob dieser Dämon erst von Aegypten nach Phönizien oder nicht vielmehr erst aus dem Religionssysteme der Phönizier in das ägyptische Pantheon eingewandert sei. Endlich achte man außer dem Namen, der gewiß phönizisch ist, und der Ansicht der Aegypter, daß Typhon Gottheit der phönizischen Hyksos und daher auch der Juden sei, noch auf den Umstand, daß die ältern Griechen wohl mit einem phönizischen Typhon in Arimerlande, wie er bei Homer, Hesiod und Pindar, dann in den Herakleen, erscheint, aber erst seit Herodot mit einem ägyptischen bekannt wurden: um auch in diesem Punkte ein hinlänglich sicheres Urtheil über das Verhältniß der Religionen beider Völker sich zu bilden.

Der Kakodämon Typhon verhält sich gerade so zum Bel oder Saturn, wie der Agathodämon Surmubel oder auch der Schlangengott Taaut-Kadmus: wie nämlich jener in Conjunction mit Bel gedacht und verehrt, die gute Seite in dem Saturn als κοσμοκράτωρ repräsentirt, so Typhon-Saturn die böse. Wir haben schon bei verschiedenen Gelegenheiten den Doppelcharakter des obersten Gottes nachgewiesen und beziehen uns hier namentlich auf die analogen Vorstellungen vom babylonischen Bel-Mithra, der auch Ahriman sein konnte, vom ägyptischen Saturn, der vorherrschend als Typhon gedacht wurde. Außerdem bemerken wir noch folgendes. Typhon war in Aegypten das Meer als unfruchtbares Element (Plutarch. de Is. c. 32. vgl. Jablonsky p. 81.); auch in Phönizien galt er als Meergottheit, denn Sanchoniathon erwähnt ihn unter folgenden Meergöttern: Pontus, Typhon, Nereus, die Sängerin Sido, Tochter des Pontus, (eine Art Sirene) und Poseidon. Auch Saturn aber wird nach diesem Vorstellungskreise mit dem Meere kombinirt. Die Pythagoreer nannten das Meer die Thräne des Saturn (Plutarch l. c. cap. 32.). Mitten im Meere hatte er eine Höhle gebaut, wo er seine Kinder verbarg (Porphyrius de antro. cap. 7. pag. 8.). Typhon galt ferner in Aegypten für den Winter oder die winterliche Hemisphäre (vgl. über Herod. II. 128. Jablonsky l. c. p. 178. Seyffarth systema astron. Aegypt. p. 124.). Als Symbol der westlichen Sphäre, der dunkeln Region, des ערב, der die Sonne und die Gestirne auslöscht, galt das ihm geweihte Nilpferd. Im Tempel zu Apollinopolis war es aufrechtstehend abgebildet, mit gähnendem Rachen das herabsteigende Himmelslicht verschlingend (Euseb. praep. ev. III. 12. Prichard l. c. p. 67.). In Phönizien war gleichfalls Typhon der im Winter dominirende Gott, der am Todes- und Auferstehungsfest den 25. December den Herakles getödtet hatte. Sehr allgemein wurde auch Saturn als Wintergott angesehn (vgl. Theopomp. bei Plutarch. l. c. cap. 69.), dem zu Ehren bei den Römern im Dezember die Saturnalien gefeiert wurden. Ihm wird die Regenzeit beigeschrieben (Nonnus Dionys. VI. 85. 178. Macrob. in Somn. I. 11.), und Jupiters Kampf mit ihm gedeutet

als ein Krieg des anbrechenden Frühjahrs mit dem scheidenden Winter (Nonnus. XII. 45. XVIII. 222. sqq.). Als Planet hat er seine Häuser im tiefsten Winter, den Steinbock und Wassermann im Dezember und Januar, und er galt daher als ein kaltes Gestirn (Lydus de mens. II. 11. IV. 10. Virgil. Georg. I. 336. Servius ad l. Plinius H. N. II. 8. Cicero de N. D. II. 46. Lucan. Phars. I. 650.).

Zu den Schlangengöttern der phönizischen Religion gehört endlich der sogenannte

Esmun

der achte (אשמון) Kabir, sehr wahrscheinlich derselbe, welcher in Aegypten Tat oder Athotis heißt. Die Kirchenväter citiren häufig ein hermetisches Buch, in dem der zweite ägyptische Thot oder Hermes einen Schüler unterrichtet, der bald Tat, bald Aesculap genannt wird (vgl. Cyrill. adv. Iulian. p. 33. mit 35. Augustin. de civ. Dei. VIII. 23. Chron. Pasch. 65. 68.; einer syrischen Uebersetzung erwähnt Abulfeda Gesch. d. Dynast. B. I. S. 9.). Dieser Tat steht bei Manetho in der Reihe der Götter, denen man die heilige Litteratur beilegte, und heißt ein Sohn des Agathodaemon Cneph, ein Enkel des zweiten Hermes (Syncellus. p. 73.), wie aber sonst Aesculap genannt wird (Jablonsky Panth. T. III. p. 192.). Er ist wohl wieder der zweite ägyptische König Athotis, der medizinische Bücher abgefaßt hat (Manetho l. c. p. 162.), was sonst dem Aesculapius Imuthes beigelegt wird (Seyffarth. l. c. p. 97.).

Dieser achte Kabir erscheint auf phönizischen Münzen von Cossura, an den acht Strahlen auf seinem Haupte kennbar, als Schlangenträger oder Ophiuchos (Gesenius Mon. Phoen. Tab. 39. XII. O. E. F. G. I.); und Serpentarius, Ὀφιοῦχος, heißt ein Sternbild, welches auch wohl den Namen Aesculap führt (Ideler über die Sternnamen S. 110.). Dies führt denn auf eine Verwandschaft mit dem, aus dem Oriente nach Griechenland verpflanzten Aesculap, der in einer lebendigen Schlange verehrt wurde.

Der Begriff des phönizischen Aesculap oder Esmun scheint auch die Schlangennatur vorauszusetzen, insofern er wesentlich zwei Seiten bietet, die sonst nicht wohl mit einander vereinbar sind: denn er galt als κόσμος, dessen Symbol die gewundene Schlange ist, und als Heilgott, was auf seinen Fetisch zurückführt, die Schlange, welche dem Ophiuchen oder Schlangengaukler Heilmittel bekannt macht (vgl. Apollod. I. 9. 12, 12. II. 2. 2.).

Zuerst war Esmun der die sieben Kreisbahnen der Planeten umschließende Himmelskreis, und war hierin identisch oder verwandt mit den andern Schlangengöttern Taaut, Kadmus, Ophion. Diese Bedeutung erhellt zuförderst aus seiner Stellung zu den sieben planetarischen Kabiren, so wie aus seinem Namen. Damascius erzählt im Leben des Isidor, der in Berythus verehrte Aesculap sei kein Grieche, auch kein Aegypter, sondern ein geborner Phönizier. Sadyk hatte nämlich sieben Söhne, die man Kabiren oder Dioskuren nannte; der achte zu diesen sei Esmun, den man Aesculap nenne, und dessen Namen einige den Achten übersetzen, weil er der achte Sohn des Sadyk war (Photius. p. 352.). Auch Sanchoniathon spricht von den sieben Kindern des Sydyk und ihrem achten Bruder Aesculap (p. 38.). Welche man unter diesen acht kabirischen Brüdern zu verstehen habe, kann in dem planetarischen Religionssysteme der Phönizier nicht zweifelhaft sein, und wird von einem karthagischen Schriftsteller, Xenocrates, dahin erklärt: ἑπτὰ μὲν θεοὺς εἶναι τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ αὐτῶν συνεστῶτα κόσμον. Clemens Al. Protrept. c. V. §. 66. p. 58. Cicero citirt gleichfalls die Stelle, nur etwas abweichend: deos enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui ex omnibus sideribus, quae infima sunt coelo, ex despersis quasi membris simplex sit putandus deus etc. de N. D. I. 13. Es ist dies der ganze Himmelskreis, den auch die Perser als Gott anriefen; einer der acht Götter, denen die acht Stufen des Belsthurms in Babel heilig waren, und zwar die achte und höchste, auf der ein Tempel, in dem, wie sonst in den Heiligthümern des Aesculaps nächtliche Inkubationen Statt fanden (Herod. I.

181.); in Aegypten aber Pan, der erste von den achten, aus denen nachher die zwölfe geworden sind (Herod. VI. 46. 145. 156.).

Eine ägyptische Etymologie des Namens, welche Jablonsky, Hug, Champollion, Seyffarth und Gesenius versuchen, müssen wir entschieden zurückweisen. Esmun heißt, wie auch von Sanchoniathon angedeutet, von Damascius bestimmt angegeben wird, der achte, אשמן, השמן hebräisch השמיני, häufig in Personennamen auf cyprischen und punischen Inschriften (Gesenius Mon. p. 136.). Das א ist Artikel statt ה, wie in אשמש Cit. 22, 2. und sonst sehr gewöhnlich im Phönizischen (l. c. p. 147. 346.). Der Laut u in Adjectivbildungen bei der letzten Sylbe kann bekanntlich mit i wechseln, wie dies auch im phönizischen יחוד *μονογενής* st. יחיד der Fall ist (Sanchon. p. 42.); das י zu Ende in אשמני findet sich noch in dem punischen *Ἀστρεσμουνίμ* חציר אשמנ herba Aesculapii (Diosc. IV. 71.). Eine ägyptische Etymologie ist also unnöthig, da die phönizische sich leicht und ungezwungen ergiebt, und sie wird auch in jeder Hinsicht unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, 1) daß die phönizische unmöglich dem Begriffe des achten Kabir blos angekünstelt sein kann, 2) daß Esmun neben der Göttermutter, wie ihn Damascius schildert, gewiß nicht dem ägyptischen Religionskreise eigenthümlich angehört, und 3) daß sein Cult bei den Phöniziern uralt war, wie aus seinem in Carthago auf der Byrsa gelegenen Heiligthum erhellt. Auch sagt ja Damascius ausdrücklich, dieser Esmun sei kein Aegypter, und er kann darum nicht, wie Champollion (Egypte sous les Pharaones T. I. p. 260.) annimmt, an eine ägyptische Etymologie gedacht haben, wenn er sagt, Esmun sei von den Phöniziern genannt worden *ἐπὶ τῇ θερμῇ τῆς ζωῆς*, wo ihm ein gleichklingendes phönizisches Wort, wahrscheinlich אש חמן, ignis calefaciens, vorgeschwebt zu haben scheint. Wenn darum auch Smin oder Smun, der ägyptische Mendes, mit diesem Esmun derselbe sein sollte, so ist entweder die Uebereinstimmung im Namen nur zufällig, oder sie muß nach den oben S. 41. zur Beurtheilung der Verwandschaft beider Religionen aufgestellten Regeln erklärt werden. Der bei Herodot sogenannte persische Zeus bietet noch in an-

derer Hinsicht für diesen achten Kabir eine bemerkenswerthe Analogie. Es ist bei den Persern der Gebrauch, sagt Herodot, dem Zeus auf den höchsten Gipfeln der Berge zu opfern, wobei sie den ganzen Himmelskreis als Zeus anrufen. Auf der Burg von Carthago waren mehre Tempel; der am höchsten gelegenste und ausgezeichnetste war der Tempel des Esmun (Appian. Pun. VIII. 130.). Auch sonst pflegten Aesculapstempel auf den Bergen angelegt zu werden (Plutarch. quaest. rom. 94.), und wie schon bemerkt, war auf der achten Stufe des babylonischen Thurmes ein Heiligthum eines Gottes, welches diesem phönizischen Aesculap entspricht, der übrigens als Heilgott auch in Ecbatana (vgl. Arrian. VII. 14.), wohl auf dem höchsten Punkte der, gleichfalls planetarisch gebauten Stadt (Herod. I. 98.), verehrt wurde. Hier dürfte doch unverkennbar eine Beziehung auf die Bedeutung dieses achten Kabir sein, der, als der höchste, die sieben planetarischen Sphären, die στερεώματα der Chaldäer (Lydus de mens. I. 12. p. 6.) umschloß.

Auf diese Bedeutung des Esmun als des gestirnten Himmelsgewölbes bezieht es sich auch, daß er als der schönste aller Götter gedacht wurde, wie Damascius erzählt. Sanchoniathons Uranos wurde auch wegen seiner vorzüglichen Schönheit so genannt (pag. 24.), und entspricht dem Esmun auch nach seiner Stellung neben der Göttermutter und nach der Mythe von der Entmannung beider.

Dem Esmun, als dem Firsternhimmel, wurde, so scheint es, als Mutter der Polarstern gegeben. Dies dürfte sich aus der Vergleichung folgender Mythen bei Sanchoniathon ergeben. Kronos hatte, berichtet er p. 30., von der Astarte sieben Töchter, die sieben Titaniden oder Artemiden und ebenso von der Rhea sieben Söhne, deren jüngster gleich nach der Geburt unter die Götter versetzt wurde (ἅμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη). Eine der sieben Titaniden aber wurde die Mutter des Esmun. Ein allgemein im Alterthum verbreiteter Glaube kennt nun von dem Siebengestirn quae septem dici, sex tamen esse solent, Ovid. Fast. IV. 170. etwas ganz Aehnliches, wie Sanchoniathon hier von dem einen der sieben Söhne der Rhea berichtet. Weil nämlich diese Stern-

gruppe aus einem Stern dritter Größe, aus dreien fünfter, aus zweien sechster und vielen kleinen andern besteht und schon ein scharfes Auge erforderlich ist, um in derselben mehr als sechs Sterne genau zu unterscheiden, und man doch überall die geheiligte Siebenzahl aufzufinden liebte: so entstand die sonderbare Ansicht, daß der siebente der Sterngruppe verschwunden sei. Bald ist der siebente vom Blitz getroffen, oder hat sich in den Schwanz des kleinen Bären verloren; bald heißt es, die siebente der Sterngöttinnen heirathete den sterblichen Sisyphus, während ihre Geschwister mit den Göttern sich vermählten, und sie schämte sich über die ungleiche Heirath, daß sie vom Himmel verschwand; oder, weil sie, als Electra, den Fall Trojas nicht sehen mochte, verhüllte sie von da an mit den Händen fortwährend ihr Antlitz (vgl. Ovid. Fast. IV. 171. ff. Ideler, über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen S. 145. 316.). Es ist also hier eine zu auffallende Analogie, als daß nicht mit Grund vermuthet werden dürfte, mit dem siebenten, gleich nach der Geburt entrückten Sohne der Rhea sei auch in der phönizischen Mythe der siebente Stern dieser Sterngruppe gemeint. Dann kann aber auch bei der zweiten Siebenzahl des Sanchoniathon, bei den Töchtern der Gestirngöttin Astarte, wohl nur ein anderes Siebengestirn gemeint sein, also wohl keine andere als die beiden septem triones. Allein der größere Himmelswagen enthält doch keinen so ausgezeichneten Stern, welcher würdig gehalten wäre, für die Mutter der Himmelsordnung oder des Gottes Esmun gehalten zu werden, und es bleibt von dem kleinen Bären dafür der Polarstern nur noch allein übrig. Die Griechen beachteten ihn und das ganze Gestirn wenig und leiteten seine Herkunft von Thales ab, der ihn wohl nach dem Occident verpflanzte; die seefahrenden Phönizier lernten seine Nutzbarkeit aber frühzeitig kennen, und der Polarstern erhielt nach ihnen den Namen *Φοινίκη* (vgl. die Belege bei Ideler a. a. O. S. 5.). Vielleicht bezieht sich auch darauf die Angabe der Phönizier, welche den Esmun vorzugsweise als eine ihnen seiner Herkunft nach angehörige Gottheit, als *ἐπιχώριος Φοίνιξ* (bei Damasc. l. c.) ansprechen. Es wäre also ein sehr sinnvolles Symbol, wenn sie dem Gott, der den Fixsternhimmel repräsen-

tirt, als Mutter den Stern zulegen, um den die Himmelsachse sich dreht.

In weiterer Bedeutung ist er κόσμος und entspricht dem Pan, wie man nicht unwahrscheinlich aus der Verwandschaft mit dem ägyptischen Smun gefolgert hat (Hug Mythos S. 116. Creuzer Symbolik Th. III. S. 334. ff.). Richtiger läßt sich dies also schließen. Esmun wurde nach Damascius vorzugsweise in Berythus verehrt, wo Strabo in der Nähe der Stadt seinen heiligen Hain erwähnt (lib. XVI. cap. 2. pag. 366.). Nonnus, welcher den Mythen von Berythus drei Bücher seiner Dionysiaca gewidmet hat und zu Anfang des ein und vierzigsten die Götter und Heiligthümer der Stadt aufzählt, gedenkt aber nicht des Aesculap oder Esmun, erwähnt dagegen einen Hain des Pan und der Göttermutter, die sich hier zu begegnen pflegen (V. 22. 23.), wie in ähnlicher Weise Damascius den Esmun mit der Göttermutter Astronoe zusammenstellt. Esmun war, berichtet dieser, der schönste der Götter, ein höchst liebenswürdiger Jüngling, in den sich die Göttermutter Astronoe verliebte. Sie trafen einst beide auf der Jagd zusammen; die Göttin verfolgt ihn, der sich ihrer Zumuthungen erwehrt und mit einem Beile sich selbst das Zeugungsglied abhaut. Die darüber betrübte Göttin aber erweckt den Jüngling durch die lebenerzeugende Wärme vom Tode, nennt ihn Esmun wegen der Wärme des Lebens, wodurch sie ihn geheilt hatte, und nimmt ihn unter die Götter auf. Hier springt die Verwandschaft mit der phrygischen Religion in die Augen, die noch auffallender wird, wenn man mit den Mythen von Esmun und Attes noch die griechischen vom Aesculap herbeizieht. Beide, dieser Esmun-Aesculap und Attes, sind die schönen Lieblinge der Göttermutter, sterben an der Selbstentmannung, aber erwachen wieder, wenn die Wärme des Frühjahrs wieder die erstarrte Natur zum neuen Leben erweckt. Dann werden Aesculap und Attes auf Befehl des Großvaters, der die Mutter wegen ihrer Schwangerschaft eines sträflichen Umgangs verdächtig hält, ausgesetzt, von Hirten aber aufgezogen und mit Ziegenmilch ernährt (vgl. Pausan. II. 26. 4. mit Arnob. adv. Gent. l. V. 199.). Hier greift die phönizische Mythe vom Aesculap-Esmun

ergänzend ein und erzählt, in Uebereinstimmung mit der phrygischen vom Attes, daß beide mit der Göttermutter die Wälder durchjagten; und wie ferner Attes unter der Pinie sich entmannt und alljährlich im Frühjahr, mit wärmender Wolle umwickelt, von den Gallen aufgepflanzt wird, so führt auch Aesculap die reife Pinie in der Hand (Pausan. II. 10. 3.). Dieses nur, um zu zeigen, daß dieser castrirte Liebling der Göttermutter einem ganz andern Mythenkreise und Religionsgebiete angehört, als daß man ihn ohne Weiteres von dem mendesischen Bock herleiten könnte. Setzen wir diese Vergleichung mit Herbeiziehung des Pan fort: so sind alle drei Naturgottheiten, lieben als solche Wälder, sind die Lieblinge der Hirten und die Begleiter der Göttermutter. Wahrscheinlich ist es auch der San-Esmun, welcher vielleicht Dan-Jaan hieß (vgl. II. Sam. 24, 6.) und später als Pan in der Grotte zu Paneos verehrt wurde. Auf Münzen von Paneos oder Dan-Jaan, auch Bel-inas (Baaljaan) später, statt Baal-Jaan, genannt, führt er bald die siebenlöcherige Syrinx, bald erscheint er als Aesculapsschlange (Eckhel Doctr. Num. vet. T. III. p. 342.), und es wäre sehr wohl möglich, daß die oft erwähnte angebliche Christusstatue in Paneos, an deren Fuß ein Kraut wuchs, welches alle Krankheiten heilte (vgl. Euseb. H. E. VII. 18. Glycos. p. 253. u. a.), ehmals ein Bild des phönizischen Esmun war.

Die zweite Bedeutung des phönizischen Aesculap-Esmun als Heilgott ergiebt sich am einfachsten aus der Voraussetzung, daß sein Symbol oder Fetisch, der den κόσμος repräsentirte, eine lebendige oder nachgemachte Schlange war. In Griechenland wurde der Heilgott in einer Schlange verehrt (vom Aesculap in Epidaurus: anguis, in quo ipsum numen esse constabat. Livius epit. lib. XI. in serpente Deus. Ovid. Metam. XV. 670.); die Israeliten verehrten dagegen den Heilgott in dem Symbol einer ehernen Schlange: Hizkia „zerschlug die eherne Schlange, welche Mose gemacht hatte; denn bis zu jenen Tagen hatten die Söhne Israels ihr geräuchert und man nannte sie Nehustan" (II. Kön. 18. 4.). War man gewohnt, den κόσμος unter dem Symbol einer gewundenen Schlange darzustellen, und diese zugleich als Heilschlange zu

verehren, wie es bei den Israeliten der Fall war (vgl. mit Num. 21, 5.), so ergiebt sich leicht, wie die anscheinbar ganz heterogenen Vorstellungen von dem Esmun als achten Kabir und dem heilenden Schlangengott Aesculap im Zusammenhang stehen. Der biblische Schriftsteller berichtet aber hier wohl nur die Ansicht der israelitischen Götzendiener von diesem Nehustan, den sie mit der mosaischen Schlange kombinirten, denn es ist unglaublich, daß diese fast an tausend Jahre sich sollte erhalten und daß die reformirenden Könige sie nicht früher schon beseitigt haben sollten. Da man ihn aber für den heilenden Saraph Mose's hielt, so folgt, daß man mit diesem, ohne Zweifel phönizischen Idol, dessen Name vielleicht in dem des Hirten, der den Schlangengott von Epidaurus aufzog, Aresthan, הנחשתן, sich erhalten hat (vgl. **Pausan. II. 28.**), ähnliche Vorstellungen verband. Uebrigens war wohl erst der später ausgebildete Sonnendienst der Phönizier die Veranlassung, den Heilgott damit zu combiniren, wie es bei **Pausan. VII. 23.** geschieht, wo ein Phönizier erklärt, Apollo sei die Sonne, sein Sohn Aesculap aber die von der Sonne ausgehende, Menschen und Thiere gesundmachende Luft, eine Ansicht, die sich geradeso bei Macrobius (**Saturn. I. 20.**) findet.

Eine Modifikation des *Ἀσκλήπιος ὀφιοῦχος* ist der *Ἀσκλήπιος λεοντοῦχος*, welcher in Askalon verehrt wurde (**Marinus vit. Procli. cap. 19.**). Hier findet sich wieder eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der lydischen Mythe, welche mit dem philistäischen Aschalon auch sonst in Berührung kömmt (s. o. S. 17.). Sardes wurde von Cyrus an der Stelle erobert, wo ein alter König von Lydien Meles (Melech?) den Löwen nicht umhergetragen, den ihm sein Kebsweib geboren hatte; wäre er um ganz Sardes getragen, so würde die Stadt unüberwindlich gewesen sein: eine seltsame Erzählung, die sich vielleicht dadurch erklärt, daß Sardes, nach Xanthus, der Sonne heilig war (bei **Lydus de mens. III. 14. p. 39.**). Der Löwe kömmt auch sonst in Verbindung mit Aesculap vor. Auf Creta war Lebene (von לביא, der Löwe) ein ihm heiliger, von Pilgern aus Libyen häufig besuchter Wallfahrtsort (**Philostrat. vit. Apollon. IV. 35.** vgl. **Pausan. II. 26. 9.**), und das Vorge-

birge des Namens sei, hieß es, einer der Löwen, welche den Wagen der Rhea zogen (Philostratus l. c.). Julian deutet diesen Löwen der Rhea, welcher ihr den Umgang des Attes mit einer Nymphe verrathen hatte, als das Princip der Wärme und des Feuers (Orat. V. p. 167.), und es gehört wohl dieser Idee vom löwentragenden Aesculap an, wenn Damascius dem Namen Esmun ἐπὶ τῇ θερμῇ τῆς ζωῆς eine Beziehung giebt, die gleichfalls voraussetzt, daß Esmun mit der Sonne kombinirt, und nicht nur als die von ihr ausgehende gesundmachende Luft, sondern auch als die, Wärme und dadurch Leben in der Natur erzeugende Kraft aufgefaßt wurde, wo die Vorstellungen vom Phtas zusammenzufließen scheinen, dem gleichfalls der Löwe heilig war.

Die verschiedenen Begriffe von den Schlangengöttern kommen zur Einheit im Sarapis, der sie alle umfaßt und selbst eine Schlange, dann gleichfalls eine Modifikation des höchsten Gottes war. Da aber in der phönizischen Religion keine Spur von seiner Verehrung vorkömmt, so bemerke ich nur, daß, ehe noch sein Cult von Sinope nach Alexandrien verpflanzt war, schon in den Tagebüchern Alexanders ein Serapeum in Babel erwähnt wird (Arrian. VII. 26.), und daß an den Küsten des schwarzen Meeres, wo er vorzüglich verehrt wurde, sonst auch assyrische Götter zum Vorschein kommen, die wir, wie den Nergal, Astara, Perseus, in Babel wieder antreffen. Da auch der Name zum indopersischen und germanischen Sprachstamme zu gehören scheint, indem sarpa, serpens (ἕρπω), im germanischen Saribant (ein schlangenartiger Dämon in der longobardischen Mythe) die Schlange bedeutet, so werden wir ihn mit großer Wahrscheinlichkeit zum assyrischen Chaldäismus rechnen, in dessen Nekromantie er auch wesentlich ist, und wo wir in Conjunction mit Bel einen geflügelten Schlangengott schon oben kennen gelernt haben. Ich könnte hier noch den geflügelten Saraph Nehustan, den Trophonius (הרפון) den Triptolemus, der mit geflügelten Schlangen fährt (תרפת עולם, die alte Schlange), dann den Schlangencult in Babel kombiniren: doch ich eile zum Schluß und erwähne nur noch als mit Esmun identisch den

Jolaus oder Jubal.

Gegen Münter (Religion der Karthager S. 114.) und Creuzer (Symbolik Th. II. S. 277.) erinnere ich zuerst, daß Jolaus bei den Phöniziern als Gott und nicht etwa als Heros verehrt wurde, wie aus folgender Stelle im Tractate Philipps von Macedonien mit den Karthaginensern und ihren libyschen Bundesgenossen sich klar ergiebt, wo die Gottheiten der Griechen, Karthager und Afrikaner, als Bundeszeugen also angerufen werden: *ἐναντίον Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος· ἐναντίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου· ἐναντίον Ἄρεως, Τριτωνος, Ποσειδῶνος· ἐναντίον θεῶν θεῶν τῶν συστρατευομένων, καὶ Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς· ἐναντίον ποταμῶν καὶ λειμώνων καὶ ὑδάτων ἐναντίον θεῶν πάντων, ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κατέχουσιν· ἐναντίον θεῶν πάντων τῶν κατὰ στρατείαν, ὅσοι τινὲς ἐφεστήκασιν ἐπὶ τοῦδε τοῦ ὅρκου.* Polybius VII. 9. §. 2—3. Wie kann man hier mitten unter den bedeutsam zusammengestellten Triaden von lauter Götternamen, bei wiederholter Anrufung der griechischen, karthagischen und afrikanischen Götter im zweiten, und bei der Zusammenfassung aller Götter im dritten Theile dieses Stücks, nur allein den Jolaus für einen Heros gelten lassen! Heroendienst ist durchaus, bei den Phöniziern nicht bloß, sondern bei allen Orientalen, unerweislich, und wo er von griechischen Schriftstellern erwähnt, liegt erweislich immer Mißverständniß zu Grunde. Münter meint, Jolaus, angeblich in Sardinien Heros, werde darum angerufen, weil diese Insel die erste und wichtigste Provinz des karthagischen Staates war. Diese Vermuthung ist aber hier schon aus dem Grunde zurückzuweisen, weil zur Zeit des Tractats Sardinien römische Provinz war (Livius XXI. 1. Appian. VI. 4.). Ferner kennt auch die tyrische Heraklesmythe den Jolaus, der den Gotteshelden am Feste der *ἔγερσις* wieder zum Leben erweckt hatte, und einen vergötterten Menschen hier, wo die Mythe aus dem Cult entstanden ist, anzunehmen, erscheint doch gewiß ganz unstatthaft. Im Tractate mit Philipp muß

er nothwendig dem Range nach nächst dem Dämon der Karthaginenser, oder ihrem πολινοῦχος Astarte, und dem Herakles als dritte Hauptgottheit von Carthago angesehn werden, ebenso wie Apollo neben Zeus und Here als griechischer Gott eine gleiche Stelle hier einnimmt. In dieser Eigenschaft kennen wir aber bei den Karthaginensern nur den Esmun (denn an Saturn ist hier nicht zu denken, da sein Begriff mit Herakles zusammenfällt), dessen Heiligthum das angesehenste und reichste auf der Byrsa war, uud dessen Name hier um so eher erwartet werden muß, da sonst Angelegenheiten dieser Art in seinem Tempel verhandelt wurden (Livius XLI. 22. Münter. S. 95.). In der Heraklesmythe, die sich auf den durch die ζωογόνος θερμή erweckten Sonnenheld bezieht, ist er augenscheinlich der Todtenwecker Aesculap, der auch sonst den Herakles heilt, und der nach Damascius ἐπὶ τῇ θερμῇ τῆς ζωῆς genannt war, weil er nicht sowohl selbst dadurch vom Tode erweckt war, sondern andere wieder lebendig machte. Und was sollte auch der Mythos, daß im Wintersolstitium der Sonnenheld durch Jolaus wieder erweckt worden sei, bedeuten können, als mit andern Worten: die Sonne erhält die erstorbene Kraft durch ihre zunehmende Wärme wieder. Ferner reduzirt sich, was die griechische Mythe vom Jolaus, als dem Gehülfen und klugen Rathgeber des Herakles, den er im Wahnsinn erschlagen will, auf die Idee des Esmun und der verwandten Götter Taaut, Kadmus, Ophion, und auch die Stellung des Herakles hier neben der Tanais und Jolaus kennt in anderer Weise die Götterlehre der Phönizier wie Fabeln der Griechen vom Herakles, der vom Aesculap geheilt wird. Daß Esmun hier einen andern Namen führt, kann nicht befremden, da אשמן, der Achte, nur Beinamen ist, um sein Verhältniß zu den übrigen Kabiren zu bezeichnen. Ohne Zweifel ist es der Juba oder Jubal, den auch die Mauren als Gott verehrten (Juba Mauris volentibus Deus est Minuc. Felix Octav. p. 351. Herald. — Lactant. instit. christ. l. 15. vgl. Selden de Diis Syris. p. 202.), der wieder in dem mauritanischen Königsnamen Juba, in dem afrikanischen Städtenamen Jubaltiana und, contrahirt ganz so wie in Jolaus, sich in dem Namen der Stadt Jol erhalten hat. Auch die griechische Mythe kennt diese

Namensform: sie nennt den Iolus einen Sohn des Herakles und der Certha (der Hauptstadt Numidiens; **Apollod. II. 7. 8.**), und er ist sehr wahrscheinlich identisch mit dem Hyllus, dem Sohn und Gehülfen des Herakles und dem Gatten der Iole. In der 26. cypr. Inschrift kömmt יאובעל Iu-Baal vor (cf. **Gesenius Mon. p. 150. 408.**), d. i. die Schönheit oder auch die Pracht, Majestät, der Glanz des Baal (von יאה schön, anmuthig sein, und wie גאה prächtig sein): ein Name, welcher sowohl der Idee des Esmun, als den Mythen von ihm als dem Schönsten der Götter und dem Liebling der Göttermutter Astronome (אשתר נעמה, dem schönen Sterne) ganz angemessen ist.

Vierzehntes Capitel.

Jao.

Dieses mysteriöse Wesen, dessen wir schon zu verschiedenen Malen gedacht haben, gehört der phönizischen Religion an, und schon von den Alten wird dessen Name in den weiter unten anzuführenden Stellen aus Joannes Lydus und Cedrenus als phönizisch bezeichnet. Wir legen unserer Untersuchung die Hauptstelle bei Macrobius Saturn. l. 18. zu Grunde, die wir hier nach ihrem Zusammenhang nachstehend mittheilen: *Εἷς Ζεὺς εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.* Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque Solis nomen adiicitur, qui in iisdem sacris versibus vocatur *Ιαώ.* Nam consultus Apollo Clarius, quis Deorum habendus sit, qui vocatur *Ιαώ*, ita effatus est:

Ὄργια μέν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπενθέα κεύθεν
Ἐν δ' ἀπάτῃ παύρῃ σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός.
Φρᾶζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν' Ιαώ,
Χείματι μὲν τ' Ἀΐδην, Δία τ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἀβρὸν Ἰαώ.

Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol *Ιαώ* significatur, executus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est, De oraculo Apol-

linis Clarii. Seit Jablonsky dieses Orakel des Apollo Clarius für das Machwerk eines in Aegypten lebenden christlichen Gnostikers ausgegeben hat, gilt es bei den Theologen jetzt allgemein für unächt*), wobei man voraussetzt, daß dieser Sol- oder Dionysus-Jao der hebräische Jehova sei, und die Stellen aus Lydus und Cedrenus gar nicht berücksichtigt. Hierbei ist aber ganz übersehn, daß ein Apokryph aus dieser Fabrik gewiß nicht zu der Berühmtheit gekommen wäre, daß ein Cornelius Labeo darüber eine eigene Schrift als Commentar geschrieben hätte. Schon Lobeck hat diese Bemerkung gemacht und noch sehr richtig hinzugefügt, daß der schöne abgerundete Versbau in dem Orakel zu sehr gegen die hinkenden Verse derartiger Apokryphen abstechen, um es aus einer solchen trüben Quelle herzuleiten (Aglaophamus. p. 461.). Jablonsky's Gründe sind auch sehr unbedeutend und gar nicht der Erwähnung werth. Seine ganze Argumentation läuft nur wieder darauf hinaus, hier eine Notiz für die ägyptische Mythologie zu erhaschen, wonach dann der zarte Jao Harpocrates wäre (vgl. Prichard, Aegyptische Mythologie S. 95.). Ich will mir den Raum für ihre Widerlegung sparen, die jeder meiner Leser schon selbst machen wird, wenn er den richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung dieses Orakels und der übrigen Nachrichten vom Jao aus der hier gegebenen Zusammenstellung und Beurtheilung im Auge behält.

Im Allgemeinen sieht man zuerst aus dem Orakel des Apollo Clarius, der hier um Aufschluß über das Wesen des unbekannten Jao, der auch nach Macrobius Sol oder Dionysus wäre, angegangen wird, daß der Name mysteriöser Art ist. Solche Namen waren in den morgenländischen Religionen beliebt. Hermes hat in Aegypten einen Namen, der nicht aus-

---

*) Vgl. Tholuck über die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten oder aus Indien, in dessen litter. Anzeiger Jahrg. 1832. S. 222. Cölln, Biblische Theologie Th. I. S. 102. Vatke, Biblische Theologie Th. I. S. 669. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. in das A. T. Th. II. S. 219. Gesenius, Thesaurus Tom. II. p. 577.

gesprochen werden durfte (Cicero de nat. Deor. III. 16.), und wer den rechten Namen der Mondgöttin erfuhr, war ein Kind des Todes (Malala. p. 61.). Jamblichus spricht wiederholt von solchen mysteriösen Götternamen der Aegypter und Chaldäer in seiner Schrift de mysteriis. Auf eine Entgegnung des Porphyrius bemerkt er, sie seien nicht bedeutungslos (*ἄσημα ὀνόματα*). Die Bedeutung von einigen hätten die Götter selbst mitgetheilt, wie denn der ägyptische Thoth über sie nach Plutarch ein Buch abgefaßt hatte, andere seien zu heilig, als daß ihr Sinn bekannt gemacht werde. Diejenigen aber, welche man verstehe, gäben über das Wesen, die Macht und die Rangordnung der Götter Aufschluß, und es geschehe durch sie die Anagogie der Seele zu der Gottheit (VII. 4.). Er fügt noch hinzu, es sei auch ein anderer mysteriöser Grund, warum verborgene Namen der Götter assyrisch oder ägyptisch seien. Die Assyrer oder Aegypter seien heilige Völker, ihre Sprache eine heilige, die Sprache der Götter, und es gezieme sich, daß man diese in einer ihnen bekannten Sprache auch anrede. Zu solchen mysteriösen Namen gehörten z. B. *Μεῦ*, *Θρεῦ*, *Μῦρ*, *Φῶρ*, *Τεῦξ*, *Ζᾶ*, *Ζῶν*, *Θῆ*, *Δοῦ*, *Χρῖ*, *Γῆ*, *Ζῆ*, *Ὧν* (vgl. überhaupt Gale zu Jamblichus p. 290.).

Hier mache ich vorläufig den Leser auf eine geheimnißvolle littera trina der Phönizier aufmerksam, die keine andere als *Ιαὼ* zu sein scheint. Sanchoniathon redet sehr ungehalten über die Hierophanten der Phönizier, und über das Geheimwesen in den Weihen und Mysterien, deren Vorsteher auch die heiligen Schriften durch Allegorisirung und Ausdeutung verfälscht hätten, und fügt in gleichem Unwillen hinzu: Einer derselben sei Isiris gewesen, der Erfinder der drei Buchstaben, ein Bruder des Chna oder Phönix. p. 40. (Falsch erklären diese Stelle Creuzer Symbolik. Th. II. S. 14. und Orelli p. 40.)

Sodann ersieht man aus dem Orakel des Apollo, daß Jao die höchste Gottheit, der Sonnengott in vierfacher Bedeutung war, womit man etwa vergleichen kann, daß nach einer Angabe des Eustathius Baal mit vier Gesichtern dargestellt wurde (Münter Religion der Karthager S. 40.), und daß auch Manasse ein Bild des Jupiter gleichfalls mit vier Gesich-

tern im Tempel zu Jerusalem aufgestellt haben soll (Suidas *Μανασσῆς*.).

In weiterer Bedeutung wird hier Jao für den Sonnengott in den vier Jahrzeiten, in engerer aber für die herbstliche Sonne *ἅβρος Ιαώ*, der zarte Jao, ausgegeben. Daß nun dieser Jao Adonis sei, unterliegt gar keinem Zweifel.

Erstens nämlich paßt auf den Adonis die Bezeichnung *ἁβρὸς Ιαώ*, dem dies Epitheton eigenthümlich ist. *κέκλιται ἁβρὸς Ἄδωνις ἐν εἵμασι πορφυρέοισιν.* Bion Idyl. I. 79. *Ἄλλοι δ' ἁβρὸν Ἄδωνιν ἐπευφήμισαν ἀοιδοί.* Proclus Hymn. in Solem. v. 24.) und der auch sonst *ἁγνὸς Ἄδωνις* genannt wird (s. w. u.; vgl. Theocrit. 15, 128.).

Zweitens findet es nur auf den Adonis Anwendung, daß Jao nach seiner weitern Bedeutung Sonnengott, aber in der engern die Gottheit des Herbstes sei, wie wir dieses oben, und zwar namentlich die letztere Bedeutung im Culte des Adonis zu Antiochien und Byblus nachgewiesen haben. Drittens wurde Adonis der höchste Gott in Byblus und am Libanon genannt, wie hier im Orakel auch Jao bezeichnet wird. Sanchoniathon nennt den Gott, welcher in Biblus vorzugsweise auch der größte der Götter heiße, Agrueros, dessen Idol auf einem mit Ochsen bespannten Wagen herumgefahren werde, und legt ihm nach seiner Weise die Erfindung bei, zuerst die Vorhöfe an den Häusern und den Gebrauch der Höhlen entdeckt zu haben. Wer könnte hier anders gemeint sein, als Adonis! Vorerst war Byblus die heilige Stadt des Adonis (*ἱερα ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος* Strabo XVI. p. 364. Eustath. ad Dionys. 919.), daher von ihm das heilige Byblus genannt (*Βύβλου ἱεράς.* Eckhel T. III. p. 361.); hier war der Hauptsitz seines Cultes, die Mythe hier lokal und er in dem nach ihm genannten Flusse Adonis verehrt, der jetzt von den Arabern Nahr Ibrahim heißt, ohne Zweifel darum, weil er früher ebenso hieß, אב רם pater excelsus oder *Ῥαμάς, ὁ ὕψιστος θεός.* (Hesych.), Adoni-ram אדני רם, ein vielleicht nach ihm genannter Eigenname im A. T. Auch was sonst Sanchoniathon von dem Agrueros meldet, paßt auf seinen Cult

in Byblus. Das Holzbild in seinem Tempel, welches Plutarch erwähnt, ein auf einem Wagen umhergefahrener Phallus, — die Erfindung der Höhlen, in denen sein Trauerfest gefeiert, der Vorhöfe, wo seine Bilder ausgestellt waren, — die Charakteristik als Gottheit des Ackerbaues oder Adoni-Sadeh (vgl. noch Hymn. Orph. LVI. 12.): alles dieses deutet bestimmt darauf hin, daß der Größte der Götter in Byblus kein anderer als Adonis war, welcher auch bei Socrates in einem Orakel, nicht unähnlich jenem des Apollo Clarius, Dionysus und der große Gott heißt, wo den Rhodiern angerathen wird:

Ἄττιν ἱλάσκεσθαι θεὸν μέγαν ἁγνὸν Ἄδωνιν
Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον Διόνυσον;

bei Socrat. H. E. III. 23. Auch im Libanon wurde er *ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος* genannt, wie Sanchoniathon von dem Gott in Byblus sagt. Otto von Richter fand nämlich zu Kalaat-Fakra, in der Nähe von Ophaca am Adonisflusse, in dem Ueberreste eines alten Tempels, ähnlich in seinen Ruinen noch dem berühmten Heiligthum zu Ophaca, folgende Inschrift: *ΡΑΒΒΟΜΟΥ ΕΠΙΜΕΛΗ ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΜΕΓΙΣΤΟΥ ΘΕΟΥ ΟΚΟΔΟΜΗΘΗ* (Wallfahrten im Morgenlande. S. 100 ff.). Man sieht daraus, daß an den Heiligthümern des Adonis im Libanon eine Priesterschaft war, und daß er auch hier, wie nach Sanchoniathon in Byblus, vorzugsweise der größte Gott genannt wurde. (Der Name des Priesters Rabbomus רב בכה, bedeutet Fürst der Höhe. רב, eigentlich der Große, heißen auch die chaldäischen Priester Jer. 39, 2, wie die hebräischen später שרים genannt wurden. Jes. 43, 27. Jer. 35, 4. I. Chr. 24, 5. Ezra. 8, 20. vgl. Jer. 39, 3. mit V. 13., und das Wort steht somit ganz den im A. T. so oft erwähnten Höhenpriestern כהני הבמות I. Kön. 12, 32. 13, 33. II. Kön. 17, 32. 23, 4. 9. 20. gleich.) Auch Sanchoniathon bezeichnet außer dem Adonis zu Byblus den des Libanon als den höchsten Gott. Er nennt ihn *Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος*, der in der Gegend von Byblus gewohnt habe, und

auf der Jagd von wilden Thieren zerrissen worden sei, wo also die Beziehung auf den im Libanon bei Byblus vom Zahn des wilden Ebers getödteten Adonis deutlich ist (p. 24.). Als der höchste Gott steht er bei Sanchoniathon zu oberst in einer Theogonie und ihm folge sein Sohn Uranos, der mit Gè verbundene Ἐπίγειος, dem wie sonst gewöhnlich Saturn folgt, woraus denn erhellt, daß er als Urwesen gedacht wurde, entsprechend dem alten Bel neben der Tauthe, die hier Berut, die Venus des Libanon (s. w. u.), ist. — Vierteens hatte auch Adonis seinen geheimen Namen, wie eben Jao als mysteriöse Bezeichnung des Sonnengottes Adonis bei Macrobius angedeutet wird. Dies scheint schon die mysteriöse Zurückhaltung in der oben angeführten Inschrift voraus zu setzen, in der Rabbomus sich einer der Priester des größten Gottes nennt, ohne den Namen desselben zu erwähnen. Besonders wichtig ist aber über diesen unnennbaren Jao-Adonis eine Nachricht aus Damascius, welche sich bei Suidas (Διαγώμων und Ἡραΐσκος) und Photius (Bibl. p. 343.) findet. Damascius berichtet einem ἄῤῥητον ἄγαλμα des Αἰὼν in Alexandrien, welches von dort nach mystischer Theokrasie (κατὰ μυστίκην θεοκρασίαν) zugleich als Osiris und Adonis verehrt wurde; es habe etwas Göttliches und Ueberraschendes an sich, sei lieblich und schrecklich zugleich anzusehen; aber ungeachtet dessen habe doch das Bild etwas Gütiges an sich. Hält man diese Angaben vom Adonis Osiris Aion mit jenen vom Jao Adonis zusammen, so ist doch die Identität unverkennbar; denn namentlich trifft hier bei beiden ein, daß auch der Adonis-Eljon des Sanchoniathon als ein Urwesen erscheint, aus dem nach einander die ersten kosmogonischen Wesen herstammen, der, mit der Gè anfänglich verbundene, Uranus Epigeios (d. i. Adam אדם, die Fabeleien der Kabbalisten von ihm als Hermaphroditen gehören wohl dieser Quelle an), dann der alte Saturn und weiter die übrigen Götter der Phönizier. Ob der alexandrinische Aion-Adonis, wie Zoega nachweiset (Abhandlungen S. 190.), für jene Figur mit dem Löwenkopf in mithrischen Grotten, die aus dem halbgeöffneten Munde die flätschenden Zähne zeigt, und deren Leib von einer sie umringelnden Schlange zusammengepreßt

ist, zu halten, und dieser mystische Jao sei, überlasse ich Andern zur Beurtheilung. Dieser phönizische und alexandrinische aber ist eine Composition der Begriffe vom Belitan, עולם, *Οὐλῶμος* oder *Αἰών*, und des Sonnengottes Adonis-Osiris. Bei den Gnostikern aber aus Valentins Schule kann der *Αἰὼν τέλειος* nur für eine Kopie des babylonisch-phönizischen Urwesens gelten; sie nennen ihn *βύθος προάρχη*, *προπάτωρ*, welcher mit der Göttin des uranfänglichen Schweigens, der Sige, 28 kleinere Aeonen erzeugt habe, die mit ihren Aeltern das göttliche Pleroma ausmachen (Iren. adv. Haer. I. 1. 2. Tertull. adv. Valent. §. 7. 8. 11. vgl. Zoega a. a. O.). Hierzu kömmt nun noch fünftens, daß Adonis nach anderweitiger Nachricht *Ἰαώ*, *Ἰεύω* hieß: *ὁ Ἄδωνις Ἰαύας παρὰ Κυπρίοις καλεῖται.* Tzetzes ad Lycophr. 831., wo augenscheinlich durch unrichtige Rede- oder Schreibweise *Ἰαύας* verwechselt ist.

Eine zweite Klasse von mehr oder minder deutlichen Spuren des Namens *Ἰαώ* bestätigt mittelbar dieses Resultat. Macrobius gibt den Jao für Sol und pater Liber aus, worin ihm J. Lydus beistimmt, dem zufolge Dionysus bei den Chaldäern diesen Namen führte. Wenn dann ferner nach den gleich folgenden Stellen *Ἰαώ* häufig als Name des Dionysus unter verschiedenen Formen vorkömmt, so sprechen diese zugleich auch wieder für Adonis, da die Begriffe beider in einander übergehen und die Bedeutung von *Ἰαώ*, יהוה, er macht leben, auf den Charakter beider paßt. Die Conjunction des Adonis und Dionysos war ja, sei es nun Theokrasie der spätern Zeit oder nicht, sehr gewöhnlich, wie beim Adonis-Osiris in Byblus, Amathus und Alexandrien, auf Rhodus nach der angeführten Stelle, und bei Plutarch: *λέγεται μὲν ὁ Ἄδωνις ὑπὸ τοῦ συὸς διαφθαρῆναι· τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι.* Sympos. l. IV. quaest. 5. §. 3. Am bedeutsamsten sind hier die Verwechselungen der Alten mit dem יהוה der Hebräer (vgl. Tacit. hist. V. 5.). Aus dem Symposiakon des Plutarch erhellt klar, daß ein mit יהוה gleichklingendes und daher von ihm für den Namen des Hebräergottes gehaltenes Wort ein *ἄῤῥητον* des Dionysos war. In dem, gleich nach der eben citirten Stelle folgenden Abschnitte wird von Symmachus die

Frage aufgeworfen: Ἆρα σὺ τὸν πατρῴῃν θεὸν, ὦ Λαμπρία, εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμᾶσι, Διόνυσον ἐγγράφαις καὶ ὑποποιεῖς Ἑβραίων ἀποῤῥήτοις, welche dann von einem in die athenienſiſchen Dionyſien Eingeweihten alſo beantwortet wird: Ἔα τοῦτον, εἶπεν ὁ Μοιραγένης· ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαί σοι καὶ λέγω, μηδένα ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μυομένοις παρ' ἡμῖν ἐς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἃ δὲ λόγῳ διελθεῖν οὐ κεκώλυται πρὸς φίλους ἄνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ' οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἂν οὗτοι κελεύσωσι, λέγειν ἕτοιμος. Daß dieſe den Hebräern und den Atheniensern gemeinſchaftlichen ἄῤῥητα aber auf den gleichlautenden Gottesnamen ſich beziehn, erhellt dann gleich aus dem folgenden, wo geſagt wird, daß die Hebräer einige Tage nach dem Laubhüttenfeſte einen andern Feſttag feierten, den ſie nicht blos verblümt, ſondern geradezu das Feſt des Bachus nännten (ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἀντικρυς Βάκχου καλουμένου), wobei ſie unter Hörnerklang den Gott mit Namen riefen (ἀνακαλούμενοι τὸν θεόν.). Bei den Trieterien war nämlich der wiederholte Ruf ἴα (Creuzer Symbolik. Th. III. S. 335.), und Hallelu-Jah lautete auch der Feſtruf der Leviten beim Tempelgeſange unter Poſaunenſchall. Das Feſt des Bachus, welches die Hebräer mit ſeinem eigentlichen Namen nannten, iſt חג יהוה, wie das Laubhüttenfeſt und beſonders der letzte Tag deſſelben genannt wurde (vgl. zu Joh. 7, 39.). Mit dieſer Stelle des Plutarch wolle man die eben ſo myſteriöſe Zurückhaltung des heiligen Namens des Hebräergottes bei Julian und Damascius in den gleich weiter citirten Stellen vergleichen, die ſich auf den chaldäiſchen Jao beziehn, und hierzu nun noch folgende häufige, auf ſemitiſche Formen von יהוה, חיים, הויים, יהו, יחוה zurückgehende Namen des Dionyſus. Am deutlichſten zeigt ſich eine Abhängigkeit, da gerade die beiden im Hebräiſchen der Bedeutung nach gleichſtehenden Formen des Singular und Plural חיה und חיים, Leben, *EYA* und *EYIM* in folgenden Namen des Dionyſus vorkommen: ὁ αὐτὸς (Διόνυσος) Ὕας καὶ Εὐΐμος καλεῖται. Schol. ad

Aristoph. Aves. p. 583. Dann: *Εὔας*, *Διόνυσος*. Hesych., und wiederum: *Εὔα*, *ἐπευφημισμὸς ἡλιακὸς καὶ μυστικός*. Hesych., wovon dann andere Formen abgeleitet sind: *Εὔιος*, *Ἰήιος*. Athen. l. VIII. p. 363. *Ἤιος*, Schol. ad Aristoph. Thesmoph. p. 841. oder auch *Ὕας*, *Ὕης*. Plutarch. de Is. c. 34.; ferner *Γύης*, *Διόνυσος* Hesych., wo man sich des *Γαύας* als Name des Adonis erinnern wolle. Dahin gehört auch Evoe und Evan: Evantes, a Libero, qui Evan dicitur. Servius ad Aen. VI. 517.; dann der Name des Stier-Dionysus Ebon. Macrob. Saturn. I. 18. vgl. mit Eckhel Sylloge num. vet. Tab. I. n. 1. 2. 4. 9. 10., wo auf kampanischen Münzen dieser Stiergott mit einem Menschengesicht abgebildet ist; ferner die Benennung des Dionysus *Σάβος*, welcher nach Hesychius einerlei mit *Σαβάζιος* wäre und, wie in den Scholien zu Aristophanes (Aves. p. 563.) angegeben wird, von *σαβάζειν*, st. *εὐάζειν*, *σαβασμὸς* st. *εὐασμὸς* herzuleiten wäre. Endlich aber findet sich die Verbalform יהוה in dem *Ἴακχος*, dem Freudenruf bei der Geburtsfeier des Dionysus (Arrian. exped. Alexand. II. 16.), wovon *Βάκχος*, nach der Andeutung bei Plutarch a. a. O., nur eine absichtliche Entstellung des geheiligten *Ἴακχος* zu sein scheint.

So bestätigte sich also vollkommen die Angabe des Cornelius Labeo, daß der mysteriöse Jao Dionysus sei, sowohl durch die Andeutungen bei Plutarch, nach denen er das *ἄῤῥητον Ἰαὼ* und *Ἴακχος* für einerlei hielt mit יהוה, als durch diese mannichfachen Formen, die, möge man auf die phönizische Herkunft des Dionysusdienstes, oder auf die ausdrückliche Nachricht: *οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν* (sc. *Διόνυσον*) *Ἰαὼ λέγουσι, τῇ Φοινίκων γλώσσῃ* (Lydus de mens. IV. 38. p. 74.), hinsehen, eine Deutung aus dem Phönizischen fordern. Wir erklärten das *EYA* in *εὐάζω*, *εὐασμός*, *εὔα* *ευας* für הוה und *EYIM* in *εὔιμος* für den Plural חוים. So wird auch von den Griechen der Name Chavva, Eva d. i. Leben, Mutter des Lebens (Gen. 3, 20.) gesprochen: *Ἑυά*, oder *Εὐέα* bei Josephus, sonst auch *Ἕουα* und *Ἐβά* (vgl. Fabricius Cod. pseudep. Vet. Test. Tom. I. p. 103. Anmerkung.); und diese Aussprache des חו durch *ευ* findet sich auch z. B. in den Ei-

genannen *Εὐαῖος*, חוי, und *Εὐλαί*, חויה in den LXX. So lautete der Ruf namentlich bei den Sabazien, wo die Weiber mit Schlangen, Symbolen der Lebenskraft der Natur, umwunden, *Εὔα* riefen (*ἀνεστεμμένοι τοῖς θρέσιν ἐπολλολύζοντες Εὔαν*, Clemens Al. protrept. p. 11., der es durch חויא, chaldäisch Schlange, deutet und auf die alte Schlange bezieht.). Eine zweite Form *Ἰήιος* und *Ἴης* ist wohl für יְחִי, יחי, er lebt, einen ähnlichen Freudenruf bei den Dionysien, zu halten: daher das *ὕης Ἄττης*, *Ἄττης ὕης* „es lebt Attes, Attes lebt" womit ich Julius Firmicus von der Wiederbelebung des Attes vergleiche: quem paulo ante sepelierant revixisse iactant. de errore prof. relig. p. 5. und von den Adonien Lucian: *πρῶτα μὲν καταγίζουσι Ἀδώνιδι, ὅκως νέκυϊ, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι*. De Syria Dea. §. 6. Die misteriöse littera trina aber, *Ἰαώ*, ist augenscheinlich יחי das apokopirte Hiphil st. יַחֲיֶה, er macht leben, gebildet wie so viele Namen im Hebräischen und ganz entsprechend dem *τετραγράμματον* יהוה, den Namen ישראל יכין יגבעל n. a. Wir würden den Namen mit einem aspirirten ch: Jacho sprechen, und diese Aussprache ist wohl das mystische *Ἴακχος*. Auch die Namensformen des Jehova bei heidnischen Schriftstellern *Ἰευώ* und *Ἰαώ*, erstere bei Philo (Sanchon. p. 2.), letztere bei Diodor. I. 94., sind gewiß nicht von dem *τετραγράμματον* der Hebräer, sondern nach der gewöhnlichen Verwechselung des יהוה mit Dionysus gebildet. Von dem philonischen *Ἰευώ* ist dies durch die Aussprache *ευ* wohl unstreitig; denn ein הו wurde schwerlich wie חו durch *ευ* ausgedrückt, sondern durch au, wie in *Βαυ-* בחו und *Ταυθέ*, תהותא, und wie auch Hieronymus von der Aussprache bemerkt: Idioma linguae illius est per *HE* (ה) scribere, sed per *A* legere, und: *HE* littera quae per *A* legitur (Opp. Tom, II. p. 522.). יהוה würde demnach *Ἰαύα* oder *Ἰαυώ* und nicht *Ἰευώ* gesprochen worden sein, wogegen diese Aussprache, so wie *Ἰαύας*, von יחו oder יהוה wohl gebraucht werden konnte. Auch das *ο* in der Endsylbe *Ἰαώ* ist wohl aus der littera trina יחו, schwerlich aber aus der Aussprache von יהוה, *Ἰαβέ* bei den Samaritanern zu erklären. Freilich schreiben so auch wohl die Kirchenväter: allein der Name wurde

von den Juden nicht gesprochen (vgl. die Stellen bei Gesenius Thesaurus T. II. p. 576.), und es scheint sie die gewöhnliche Verwechselung mit Ἰαώ gleichfalls irre geleitet zu haben. Endlich wurde, wie es scheint, bei zusammengesetzten Wörtern, wo Ἰαώ angehängt war, das letzte ו in der Aussprache verschlungen und, wie יה st. יהו bei den Hebräern, יָהּ Jah' gesprochen, wie in dem Namen des kosmogonischen Κόλπία, welches auch nach der Stellung im Sanchoniathon schwerlich etwas anders bedeuten kann, als: vox oris vivicantis, קול פי יהוה. Auch die Namen Ἀβδαῖος, ein tyrischer Suffet bei Menander (Joseph. c. Ap. I. 18.), wo nach aller Analogie der mit Abd, עבד, komponirten Personennamen, in der letzten Sylbe ein Gottesname zu suchen ist; dann Βιθίας oder Βεθίας, ein punischer Name (vgl. Gesenius Mon. p. 403.), sind ohne Zweifel nach dem phönizischen יחה יחוה, und gewiß nicht nach dem hebräischen יה zu deuten. Der erste würde bedeuten Knecht des Ja, עבדיחו (wie עבדיהו), der zweite בתויחו (wie בתואל), Mann des Ja.

Wie dieser Name übrigens ganz dem Begriffe des Adonis und des Dionysus anpasse, habe ich wohl kaum zu bemerken. Zu der Vorstellung von Jao, welche das Orakel des Apollo Clarius und die Etymologie des Namens giebt, wonach er die von der Sonne ausgehende zeugende Kraft in der Natur ist, kann man aber wohl noch eine andere hinzufügen. Nach Meinung der Phönizier und Aegypter wurde die Zeugungskraft von der Sonne aus dem Mond mitgetheilt, der sie in den Aether ausgießt, wie Plutarch sagt (de Is. c. 43. vgl. 41.), und wie das Bild zu Hirt's Abhandlung: Ueber Gegenstände der Kunst bei den alten Aegyptern, in den Abhandlungen der Berl. Akademie Tab. IV. fig. 30. vgl. S. 152. den Lunus den Aether besamend darstellt (vgl. w. u.). Jao war aber bei den Ophiten, einer gnostischen Secte, die aber weniger christlich als heidnisch genannt zu werden verdient und die auch den phönizischen Ophion als Princip der Intelligenz anbetete, der Genius des Mondes (Neander Entwickelung der gnostischen Systeme S. 252.), wo gewiß an eine Uebertragung des Hebräergottes nicht zu denken ist, und es kann demnach wohl die Idee des Jao bei den Phö-

niziern, vielleicht auch bei den Aegyptern*) dahin definirt werden: er sei die von der Sonne dem Monde zugetheilte allbelebende Kraft der Natur.

Eine dritte Klasse von hieher gehörigen Stellen machen den Jao als Gottheit der Chaldäer bekannt. Ich will sie vollständig hier mittheilen, womit ich vielleicht manchen meiner Leser einen Dienst thuen werde. *Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν* (es ist im Vorhergehenden vom Dionysus Rede) *Ἰαὼ λέγουσιν, ἀντὶ τοῦ φῶς νοητῶν, τῇ Φοινίκων γλώσσῃ. καὶ Σαβαὼθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός* (Lydus de mens. IV. 38. 74.). Damit ist eine andere Stelle des Lydus zu vergleichen: *Σαβαὼθ τοῦ δημιουργοῦ· οὕτω γὰρ παρὰ Φοινίκων ὁ δημιουργικὸς ἀριθμὸς ὀνομάζεται* (de mens. IV. 98. p. 112.). Die erstere Stelle findet sich auch bei Cedrenus Tom. I. p. 296., aber nicht im Zusammenhang und auch der Name ist verdorben: *Ὅτι ἡ ἀώ* (lies: *Ἰαώ*) *παρὰ Χαλδαίοις ἑρμηνεύεται φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ· καὶ Σαβαὼθ δὲ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργὸς θεός.* Hier erhielten wir also von Jao folgende neue Vorstellungen: 1. er thront über den sieben Himmeln der Chaldäer. 2. er war ein Lichtwesen und zwar das geistige Lichtprincip, aus dem nach dem Chaldaismus alle geistigen Wesen emanirten; 3. wurde er als Demiurg gedacht. Daß alles dies nur auf den Bel passe, wird man aus der oben nach gewiesenen chaldäischen Ansicht von ihm schon entnommen haben. Vielleicht werden hier manche meiner Leser auf die Vermuthung kommen, dieser Jao und Sabaoth, Namen, die auch auf den Abraxasgemmen vorkommen, sei kein anderer als יהוה צבאות, Jehova der Heerschaaren des A. T. und שבעות, die Sieben, nur eine ungeschickte Entstellung von צבאות.

---

*) Jamblichus erwähnt nämlich einen derartigen geheimen Namen, den Bitys, ein Prophet, dem Amun offenbart habe: *τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε, τὸ δεῖκον δὲ ὅλου τοῦ κόσμου* (de myst. VIII. 5.). Dieser Bitys entspräche dann ganz dem Hierophanten Isiris, dem Erfinder des Trigrammaton bei den Phoniziern.

So scheinbar dies auf den ersten Anblick ist, so ungegründet zeigt es sich, wenn man diese Ideen vom Jao und Sabaoth der Chaldäer weiter im Zusammenhang ihres Systems betrachtet, wovon die Reste freilich nur bei den Neuplatonikern vorkommen; aber diese Ideen sind doch himmelweit vom Jehova Zebaoth verschieden und gehören ganz dem Chaldaismus an, so daß an ein Mißverständniß der Namen gar nicht zu denken ist, obschon die Zusammenstellung beider Namen vielleicht aus einer Quelle wie Philos Sanchoniathon und vielleicht aus diesem selbst bei J. Lydus entnommen sein mag. Dieser chaldäische Jao und Sabaoth, die Sieben, ist das mysteriöse Wesen des Chaldaismus, welches sonst *ὁ ἀναγαγεὺς καὶ ὁ ἐπτάκις* (Procl. in Timaeum. p. 11.) heißt und dessen unnennbare Namen eben dieses *Ἰαώ* und *Σαβαώθ* bei Lydus und Cedrenus sind. Daß der siebenstrahlige Gott seinen geheimen Namen hatte, der nur den Eingeweihten mitgetheilt wurde, sieht man aus folgender Stelle im Julian: *Εἰ δὲ καὶ ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τοῦ ἐπτάκις ἑνὸς θεὸν ἐβάκχευσε, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ καί μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ μακαρίοις γνώριμα. Διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν* (Orat. V. in Matrem Deor. p. 172.), zumal wenn man damit vergleicht, was Jamblichus von der Anagogie der Seele durch die von den Göttern offenbarten und nach ihrer Bedeutung den Menschen bekannt gemachten heiligen Namen (*ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τ' ἄλλα θεῖα συνθήματα ἀναγωγὰ ὄντα*, de myster. I. 12.) vergleicht: *ἐφ ὧν γε μὴν παρειλήφαμην τὴν ἐπιστήμην τῆς ἀναλύσεως, ἐπὶ τούτων τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἴδησιν. καὶ ἔτι ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόῤῥητον εἰκόνα τῶν θεῶν, καὶ τὴν ψυχὴν δι' αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεούς* (de myst. VII. 4.). Diese Ansicht von der Heiligkeit der Namen Gottes ist auch ganz die der Rabbinen, welche lehren, alle andere Namen Jehovas bezeichneten nur die Eigenschaften seines Wesens, das Tetragrammaton offenbare aber das eigenthümliche Wesen Gottes selbst (Galatinus de Arcanis catholicae veritatis lib. II. cap. 10. p. 53.). Die Anagogie der

Seelen durch die heiligen Namen geschah ohne Zweifel durch Meditation über ihren Sinn, wie bei den Indiern. „Wer über die Natur von Oum meditirt, der muß an der großen Perlenschnur des Wesenalls hinan, wie an einer Leiter, er muß die Welt erfassen und durchdringen, denn nur durch sie gelangt er zu Brahm.“ Müller Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus. Th. I. S. 103. Daß aber diese von Jamblichus angedeuteten heiligen Namen des siebenstrahligen Gottes der Chaldäer Jao und Sabaoth waren, erhellt dann weiter aus der Zusammenstellung und Vergleichung, oder vielmehr der gewöhnlichen Verwechselung mit dem Hebräergott, zuerst bei Damascius, wo Theosebius mit den beiden Namen einen Dämon beschwört: *ὥρκιζε δὲ τὰς τοῦ ἡλίου προιείνων ἀκτῖνας καὶ τὸν Ἑβραίων θεόν* (Photius Bibl. p. 339.). Hier ist augenscheinlich der *ἐπιάκτις* kein anderer, als Sabaoth und der Hebräergott Jao, beide von Damascius geheimnißvoll verschwiegen, aber gewiß irrig von ihm für einerlei mit Jehova gehalten. Julian, der an der oben citirten Stelle so geheimnißvoll von ihm geredet, verwechselt ihn gleichfalls mit Jehova und spricht ganz in ähnlicher Weise wie dort von ihm: *ὁ τοῦ κόσμου δημιουργὸς ὁ κηρυττόμενος ὑπὸ τοῦ Μωσέως, ἡμεῖς ὑπὲρ αὐτοῦ βελτίους ἔχομεν δόξας* (bei Cyrill. adv. Julian. p. 148.). Hier ist wieder dieselbe Geheimthuerei mit dem Namen und das Pochen auf eine höhere, durch die Mysterien der Chaldäer erlangte Einsicht in das Wesen des Demiurgen Jao, wie in jener Stelle. Noch deutlicher tritt der mit dem *ἀναγωγεὺς* verwechselte Jehova in einer andern Stelle hervor: *Εἰ δὲ προσεχὴς εἴη τοῦ κόσμου δημιουργὸς ὁ παρὰ τῶν Ἑβραίων τιμώμενος, ὅτι καὶ βέλτιον ὑπὲρ αὐτοῦ διενοήθημεν ἡμεῖς, ἀγαθά τε ἡμῖν ἔδωκεν ἐκείνων μείζονα, τάτε περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐκτός* (Cyrill. l. c. p. 14.). Sonst berichtet in Uebereinstimmung mit Damascius auch Origenes, daß der Name Sabaoth bei Beschwörungen gebraucht wurde (Contra Cels. lib. V. p. 269.); aber der von den Heiden so verachtete Gott der Hebräer wird auch dieses nicht gewesen sein, da צבאות ja nur mit יהוה verbunden einen Sinn hat und gebraucht werden kann. Der mystische Name

Abraras ist offenbar dasselbe Wort, nämlich das verkehrt gelesene שבע רבא Sba rba, die große Sieben.

Zugleich zeigt sich nun, wenn dem Gesagten zufolge Sabaoth das griechische ἑπτάκτις ist, ein Zusammenhang mit dem andern Namen dem Ἰαώ als φῶς νοητόν nach Lydus. Man wird hier nicht bemerken wollen, daß unsere Etymologie des phönizischen Namens nicht mit der Idee dieses chaldäischen Jao stimme, oder daß die Uebersetzung des Lydus, die allerdings nicht der Etymologie, sondern der Vorstellung vom Jao entnommen ist, nicht zutreffe; denn in diesem Ideenkreise fließen die Vorstellungen von Licht und Leben in einander, wobei ich nur an die johanneischen Begriffe von φῶς und ζωή erinnern will. In der chaldäischen Theosophie ist dieses intelligible Licht ein Ausfluß aus dem κόσμος νοητός der νοερά ζωή, oder, um bei der oben nachgewiesenen Vorstellung vom Bel-Saturn zu bleiben, das Lichtprincip, der Lichtäther, aus dem die Seelen emaniren und zu dem sie durch die Theurgie von den Schlacken der Sinnlichkeit gereinigt wieder zurückkehren; hinaufgeführt werden sie durch das Mittelwesen, welches sonst Bel-Mithra, Zeus, nämlich Zeus-Belus, oder ἥλιος νοητός, λόγος, μονογένης heißt, und ganz so wie bei dem philonischen λόγος, dessen Theologie gewiß aus der chaldäischen geflossen ist, nur das andere Ich des Bel-Saturn ist, weswegen denn die Ideen vom Bel-Jao und Bel-Mithra, oder vom Bel-Saturn und dessen Abbild Sol-Belus in einander übergehen. Bemerkenswerth ist für diese Vorstellungsweise folgende Stelle aus Proclus: Καὶ οἱ θεολόγοι τὴν νοερὰν ζωὴν Κρονείαν προειρήκασιν, ἀλλ' οὐ Δίων καί τοι διὰ τοῦ μεγάλου Διὸς ἡ ἄνοδος. Ἀλλ' ὥσπερ ὁ Ζεὺς τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς πληρούμενος, καὶ εἰς ἐκεῖνον ὡς ἑαυτοῦ νοητὸν ἀναγόμενος, ἀνάγει καὶ τὸ μετ' αὐτόν, οὕτω δὴ καὶ αἱ ψυχαὶ μετὰ Διὸς ποιοῦνται τὴν ἄνοδον in Plat. Alcib. Tom. IV. p. 96. Das intelligible Leben und Lebensprincip ist in dieser, ohne Zweifel aus den Schriften der Chaldäer Julian, Vater und Sohn, entnommenen Stelle das Lichtprincip Bel-Saturn; der Sohn, welcher die Fülle des Lichtes in sich trägt, Zeus oder Zeus-Belus, aber ist Bel-Mithra, der die Lichtmaterie, die ἀκτῖνας

τοῦ ἡλίου, vom Vater empfängt, sie ausgießt und wieder zu ihm zurückkehren macht', er wieder derselbe, der jetzt bei Julian Serapis ist: πορεύων ἄνω καὶ ἀνατείνων τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὸν νοητὸν κόσμον (orat. in Solem. p. 136.), dann wieder der siebenstrahlige Gott, der die geistigen Lebensfunken niedersenkt und zum Vater wieder emporreckt: Εἰκότως ἀρὰ καὶ οἱ τὰ θεῖα σοφοὶ τῷ τῆς ἐπιστήμης χωρηγῷ τῶν θεῶν τὴν Πειθὼ συνοικίζουσι, δι' ἧς τὰ πάντα πειθήνια καὶ κατήκοα ποιεῖ τῷ δημιουργῷ τῶν ὅλων, καὶ ἀνατείνει πρὸς τὸν ἕνα πατέρα (Procl. in Plat. Alcib. Tom. III. p. 190.). Der Chorage der übrigen Götter ist wieder in dieser Stelle der chaldaische Sonnengott Bel-Mithra, um den die Planeten den Reigen tanzen (οἱ περὶ αὐτὸν χωρεύοντες. Julian. or. p. 146.), der Vater aber der intelligible κόσμος, Bel-Saturn, von dem die sieben planetarischen Strahlen auf den Sonnengott übergehn und in ihn selbst wieder zurückkehren. Daß auch die Phönizier in dieser Weise das Sonnenlicht als eine geistige Potenz ansahen, welches vom höchsten Gott oder dem Saturn-Belus, als dem Lichtprincip über den sieben Polen ausging, ließ sich aus der obigen Stelle des Lydus folgern; Julian aber spricht dies ausdrücklich als Ansicht der phönizischen Theologie aus: Ἡ μὲν οὖν τῶν Φοινίκων δόξα σοφῶν τὰ θεῖα, καὶ ἐπιστημόνων ἄχραντον εἶναι ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἀπανταχοῦ προϊοῦσαν αὐγὴν ἔφη (l. c. p. 134.).

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so erhalten wir aus diesen Zusammenstellungen vom Jao folgendes Resultat: 1. Jao ist der Sonnengott zu den verschiedenen Jahrzeiten mit der vorwaltenden Idee des Adonis als herbstlichen Gottes, überhaupt aber ein Compler der Naturgottheiten, deren Wesen er in der Bedeutung seines geheimnißvollen Namens vereinigt, der nach Sanchoniathon in den priesterlichen Mysterien schon durch den ältesten phönizischen Hierophanten gelehrt wäre. 2. Als Adonis-Eljon ist er das uranfängliche Wesen neben der weiblichen Naturgöttin, aus denen Uranos-Ge als Mannweib, später von einander sich in Himmel und Erde theilend, geboren wird. 3. War sein Name auch mit den Dionysien unter verschiedenen Formen nach Griechenland gekommen. 4. Im Chaldaismus

war er eine Bezeichnung des pneumatischen Licht- und Lebensprincips wo er dann bald das höchste Lebensprincip (Bel-Saturn), bald dessen Ausfluß und Abbild (Bel-Mithra) zu sein scheint. Alle diese verschiedenen Ideen aber concentriren sich in seinem mysteriösen Namen, der ihn als das Princip des Lebens bezeichnet.

Dieser Jao ist eng verwandt mit dem mysteriösen Wesen, welches die Chaldäer den Eingebornen Aoymis, die Gnostiker Jalda Baoth, die Phönizier und Orphiker den Erstgebornen, Phanes, nannten. In der Chaldäerlehre ist der Eingeborne, wie wir zeigten, die erste Geburt, welche die Mutter der Götter, durch den Apason oder die Liebe des unoffenbarten Gottes geschwängert, erzeugt hatte. Was bedeutet dieser Name *Μονογενής*? da er ja nicht wirklich der einzige Sohn der Göttermutter Tauthe ist, welche außer ihm, wie die ägyptische Rhea vom Saturn, noch vier andere Götter erzeugte, so muß hier wohl ein mystischer Sinn errathen werden; denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß in dieser Theogonie bei Eudemus der Name, *μονογενής*, יחיד, ungenau für *πρωτογόνος*, בכור, gebraucht sei und nur den ersten Sohn der Tauthe bezeichnen solle. Damascius deutet ihn *κόσμος νοητός*, wie nach den angeführten Stellen die Neuplatoniker den Bel-Jao den Chaldäer nannten. Dies leitet auf einen Zusammenhang mit dem letztern, und da augenscheinlich der Ao in dieser Theogonie der reproducirte Eingeborne ist, so haben wir in dem vielfach korrumpirten Texte des Damascius statt *Μωυμῖν* die Aenderung *Ἀωυμῖν* vorgenommen, wofür noch angeführt werden kann, daß die, diesem Ao und Moymis parallel stehenden zwei Formen desselben Grundworts Dache und Dauke, die Vermuthung unterstützen, daß Ao der Form nach gleichfalls mit Moymis übereinkommen müsse. Aoymis wäre dann wie *Εὐῖμος* der plural חוים, Ao aber der singular חוה, beides Leben bedeutend, ein Name, der dem pantheistischen Begriff des Eingebornen, welcher die eine Geburt der Mutter vieler Götter ist, ganz entspricht, und den auch der nachgewiesene Zusammenhang der Theogonie zu fordern scheint. Daß dieser Eingeborne wieder einerlei ist mit dem *Πρωτογόνος* der Phönizier mit dem gleichnamigen Wesen der Valentinianer und dem Jalda Baoth der

Ophiten, haben wir schon mit der Bemerkung erwiesen, daß als erst gezeugtes Wesen sie alle drei von derselben Mutter, der הוה ובהו, herstammen. Diesem Wesen der orientalischen Götterlehre entspricht nun sowohl dem Namen als der Idee nach der *Πρωτογόνος* Phanes oder Erikapaeus der Orphiker, welcher zugleich wieder diese Erstgebornen mit Jao vermittelt, da er Dionysus, Sohn des Aethers, Sonnengott, physisches und geistiges Lebensprincip, überhaupt die im Naturleben sich offenbarende Gottheit ist, wie der Eingeborne der Chaldäerlehre (vgl. die Sammlung der auf ihn bezüglichen Stellen der Orphiker bei Lobeck Aglaophamus. p. 478.). Sein Name ist unzweifelhaft phönizisch, nämlich פָּנִים, פָּנֶה, das Angesicht, d. i. die sichtbare Manifestation Gottes, wie im A. T. der Engel Jehovas in dieser Eigenschaft heißt (s. o.); denn wenn sonst der erstgeborne Gott der Orphiker jetzt als ein Drache mit einem Stier- und Löwenkopf, in dessen Mitte ein Gottesangesicht (*θεοῦ πρόσωπον*) war, geschildert und als Herakles oder die nie alternde Zeit gedeutet wird (Damascius de principiis p. 381. Koppe. Athenagoras cap. 18.), so war nach andern Angaben der Gott unter diesem Symbol der Erstgeborne Phanes (Procl. in Tim. l. III. p. 180. Lobeck. p. 490.). Es ist hier nicht der Ort, diese Entdeckung weiter zu verfolgen, und ich bescheide mich damit, noch die Etymologie eines andern Namens nur im Allgemeinen zu begründen. Der Aion, phönizisch עולם, wurde in Conjunction mit dem פָּנֶה oder dem Erstgebornen verehrt. Daher werden bei Sanchoniathon beide zusammen erwähnt (p. 16.), der phönizische Ophion neben Saturn heißt Phanes (s. o. S. 109.); Herakles als Zeitgott wurde mit Phanes kombinirt, der *κόσμος* geflügelt dargestellt (s. o. S. 59.), Herakles und Saturn mit Taaut oder Hermes, oder auch Bel und Amun mit Cneph und Surmubel, endlich Eljon und Adonis-Osiris mit Aion in Conjunction gebracht. Dadurch entstand die Idee eines Gottes, der den Doppelcharakter eines gütigen und schrecklichen Wesens in sich vereinigte, wie ihn Damascius schildert (bei Photius l. c.), und hiernach möge man denn beurtheilen, ob nicht der andere Name des Phanes

Erikapaeus ganz genau dem gewöhnlichen alttestamentlichen Gottesnamen אֶרֶךְ אַפַּיִם, Erekapaim, der Langmüthige, entspreche.

Von den Samaritanern wurde — um nach dieser Abschweifung noch einmal auf den Jao oder Eljon zurückzukommen — er in Conjunction mit dem israelitischen Jehova verehrt. Wir haben schon der sonderbaren Theokrasie dieses aus deportirten Babyloniern und Assyriern, dann aus eingewanderten Zidoniern und aus zurückgebliebenen Einwohnern des ehmaligen israelitischen Reiches zusammengesetzten Volkes oben gedacht (S. 50. 78.). Sie verwechselten, nach einer, noch im zweiten Jahrhundert nach Christus den Palästinensern sehr geläufigen Unart, biblische Personen mit ähnlichen oder gleichen Namen der phönizischen Mythologie, verehrten z. B. die, als Göttin Iphigenie geopferte Tochter des Jephte und hielten den Melchisedek für einen Sohn der Astarte und des tyrischen Herakles (s. o.). So finden sich auch vielfache Anzeichen, zum Theil aus früher Zeit, daß sie auf ihrem heiligen Berge, im Tempel auf Garizim, den israelitischen Jehova zugleich in Verbindung mit dem phönizischen Eljon oder Ὕψιστος verehrten. Die älteste Spur kömmt beim Polyhistor Alexander vor, welcher unter Sulla lebte und, außer andern Auszügen aus Eupolemus, den ich aus manchen Gründen für einen Cuthäer oder Samaritaner halte, die Nachricht mittheilt: Abraham sei in Sichem oder Neapolis bei dem Heiligthum des Berges Garizim von Melchisedek bewirthet worden (ξενισθῆναι τε αὐτὸν ὑπὸ πόλεως ἱερὸν Ἀργαριζὶν, ὁ εἶναι μεθερμηνευόμενον ὄρος Ὑψίστου. Euseb. praep. evang. lib. IX. p. 424.). Zur Aufklärung dieser Nachricht bemerke ich folgendes: Melchisedek, der Priester des El Eljon, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. Gen. 14, 18., wohnte in Salem, dem spätern Jerusalem; da aber Gen. 33, 18. gesagt wird וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם, was eine zweifache Deutung zuläßt: „Jakob kam wohlbehalten zur Stadt Sichem," und: „er kam nach Salem, zur Stadt Sichem," wie die LXX übertragen, so zogen die Samaritaner die letztere, aber falsche, Auffassung vor, wodurch nun der heilige Berg mit dem, ihnen von den Juden mißgönnten Tempel auf Garizim die Ehre erhielt, das Salem, des Priester-

königs Melchisedek zu sein und so statt Jerusalems Heiligthum die Weihe schon in der Urzeit empfing. Marinus, ein Samaritaner aus Neapolis, berichtet später dasselbe, was an der obigen Stelle Eupolemus erzählt: *εἶτα βλαφημῶν ὁ δυσσεβής φησι ὁ συγγραφεύς* sagt Photius, nachdem er die Herkunft des Marinus aus Neapolis am Berge Garizim bemerkt hat, um folgende Nachricht als Erdichtung desselben zu motiviren: *ἐν ᾧ Διὸς ὑψίστου ἁγιώτατον ἱερόν, ᾧ καθιέρωτο Ἄβραμος ὁ τῶν Ἑβραίων πρόγονος* (Bibl. p. 349.). Es ist nun freilich nicht zweifelhaft, daß dieser Zeus Eljon ursprünglich der Jahe der Samaritaner war; allein daß er zugleich auch als der heidnische höchste Gott verehrt wurde, erhellt einerseits aus den Darstellungen der Münzen von Neapolis seit Antonius Zeit, auf denen ihr heiliger Berg mit dem wieder erbauten Tempel erscheint, Sonne und Mond zur Rechten und Linken (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 433.); anderer Seits aber daraus, daß der Samaritaner Simon Magus für eine Incarnation dieses Eljon, und gewiß nicht des Jehova, gehalten sein wollte: virtutem summam excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi (Clem. recogn. I. 72. II. 7.). Es ist doch dieser *Ὕψιστος*, den die Samaritaner in Simon angebetet haben sollen (Justin. Apol. I. 1, 26.), jener *Ζεὺς ὕψιστος* und der von ihnen verehrte Gott des Melchisedek, welcher in der phönizischen Theologie bei Sanchoniathon gleichfalls ein Urwesen dem Demiurgen Saturn übergeordnet ist. Daß auch sein Name ein *ἄρρητον* war, erhellt nicht undeutlich aus Simons Meinung von sich selbst: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν* Apostg. 7. 9. Ego dico multos esse deos, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum Clem. l. c. II. 38. Die Samaritaner können daher auch von dem Tempel auf Garizim sagen, daß der Gott, dem er geweiht war, keinen Namen führe, und nennen ihn: *ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζεὶν λεγομένῳ ὄρει ἱερόν* (Joseph. Antiq. XII. 5. 5.). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß sie den Cult des unbenannten Gottes von den unter ihnen angesiedelten Zidoniern erhielten, und damit den Eljon des Melchisedek verglichen.

Fünfzehntes Capitel.

Die weiblichen Gottheiten mit vorwaltend tellurischer Bedeutung. Aschera. Baaltis. Beruth. Salambo. Tiratha oder die syrische Göttin Atergatis.

Die weiblichen Gottheiten der Phönizier und Vorderasiaten sind schwer zu unterscheiden und ihre Grundidee zu ermitteln, was theils in dem Charakter der Naturreligionen, bei deren Gottheiten, die einander ähnlich sind, auch die Vorstellungen in einander fließen, theils in der Theokrasie, zumal der spätern Zeit, endlich aber auch in der Beschaffenheit der dürftigen und nicht selten unkritischen Angaben meist fremder Schriftsteller seinen Grund hat. Im Allgemeinen läßt sich aber der Unterschied fest stellen, daß bei einigen eine tellurische, bei andern eine siderische Bedeutung vorwaltend ist. Die weiblichen Gottheiten mit tellurischer Bedeutung sind aber zweierlei Art, je nachdem, wie bei der Isis und der Kybele, die Erde oder auch das feuchte Element wieder bei ihnen vorherrscht. Zu den ersten gehört die von den Israeliten verehrte Aschera, eine altkanaanitische Gottheit, die Baaltis von Byblus, zu den zweiten aber namentlich die Fischgöttin Derketo; oder es fließen dann auch die Vorstellungen beider wieder zusammen, wie es bei der meergebornen Göttin von Cyprus, bei der syrischen Tiratha oder Atergatis mehr und weniger der Fall ist. Die weiblichen Gottheiten mit vorwaltend siderischem Charakter, von den Griechen Venus Urania genannt, haben als

Substrat den Mond oder den Planeten Venus, oder auch beide zugleich, wo dann wohl ganz heterogene Begriffe in ihre Idee aufgenommen sind. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die Vorstellungen von der keuschen Mondgöttin sich den Begriffen der jungfräulichen Artemis annähern, der die zidonisch-karthagische Göttin, Astarte oder Tanais entspricht; daß aber, wo die Beziehung auf den Planeten Venus vorwaltet, wie bei der Astronoe oder Astronome, Naama oder Remanun, größere Verwandschaft mit der Idee von der griechischen Aphrodite eintritt. Im letztern Falle gehen dann aber, besonders nach den spätern Quellen, die Vorstellungen von der in dem Planeten Venus verehrten Göttin wieder durch einander mit jenen von der Baaltis und überhaupt jener Gottheiten, die — ein charakterisches Kennzeichen einer tellurischen Bedeutung — den Adonis zur Seite haben, so daß die Venus des Libanon oder Beruth der Baaltis und Aschera ziemlich gleich steht, und umgekehrt diese letztern vorzugsweise den Charakter der Planetengöttin sich aneignen. Auch die Vorstellungen von der Göttin des Mondes und des Planeten Venus fließen, wie bei der Urania oder Semiramis von Askalon, der Göttin von Paphos, in Folge der Bewährungen mit oberasiatischen Religionsideen zusammen, so daß die Gestaltungen der Astarte höchst manichfach sein können. Wir wollen es unternehmen, nach dieser allgemeinen Ansicht die hier gemachte Unterscheidung zu rechtfertigen, die übrigens von den Mythologen und biblischen Exegeten nicht einmal versucht worden ist, so daß sogar die Coelestis der Karthager und Zidonier von der Mylitta der Babylonier nicht unterschieden wird. Dieß ist gleich der Fall mit der

Aschera.

Die älteren biblischen Archäologen und Exegeten waren über den Namen, wie über die Bedeutung dieses Idols des alkanaanitischen und israelitischen Cultes in großer Ungewißheit, und hielten es nach dem Vorgange der Bibelübersetzungen bald für einen Götzenhain oder einen göttlich verehrten Baum, bald für die

Statüe eines Götzen überhaupt oder auch der Astarte insbesondere (vgl. Selden de Diis Syris Syntagma VI. cap. 1. p. 231 sqq. Spencer de legibus Hebr. ritual. lib. II. cap. 27. p. 507 sqq.), bis man in neuerer Zeit darin übereingekommen zu sein scheint, daß Aschera dieselbe Göttin sei, welche sonst im A. T. und anderswo Astarte genannt wird (vgl. Gesenius im Handwörterbuch s. אשרה, im Thesaurus Tom. I. p. 162. de Wette biblische Archäologie §. 233. S. 233. Münter Religion der Karthager S. 63. Creuzer Symbolik Th. I. S. 66. Jdiner Biblisches Realwörterbuch Th. I. S. 124. Hitzig Commentar zum Jesaja S. 204. u. A.).

Wenn man aber bei solchen Theokrasien, namentlich der weiblichen Gottheiten in den vorderasiatischen Religionen, die nicht selten bei ganz verschiedenen Grundbegriffen einander gleichen, irgend mißtrauisch sein muß: so ist dies einmal hier der Fall, da die biblischen Schriftsteller immer, im Ganzen wie im Einzelnen, zwischen Aschera und Astarte unterscheiden (man sehe nur vorläufig den einen Abschnitt II. Kön. 23., wo V. 6. Aschera, V. 13. Astarte, dann gleich in den zwei folgenden V. 14. und 15 wieder Aschera hintereinander als verschieden erwähnt werden). Man muß sich wundern, wie diese Meinung nur irgend Beifall erhalten konnte, da in der That nichts Erhebliches dafür vorgebracht ist, als: beide weibliche Gottheiten werden an verschiedenen Stellen einzeln neben Baal genannt (vgl. Gesenius Thesaurus l. c.); worauf etwa entgegnet werden könnte: daß alle Göttinnen, welche in ähnlicher Weise neben Jupiter erwähnt werden, darum nicht eben für Juno, die der Venus in der Mythe oder im Culte beigesellten männlichen Gottheiten nicht für Adonis zu halten sind, oder auch, daß in der phönizischen Religion Rhea, Dione, Venus in Conjunction mit Bel-Saturn und wiederum mit andern Göttern treten, endlich daß gerade Aschera πάρεδρος aller andern Idole sei. — Einstweilen von dieser Vermengung ganz absehend, wodurch sogar die Bibelübersetzer der neuesten Zeit sich haben verleiten lassen, überall da Astarte zu ändern, wo der hebräische Text Aschera hat (eine Ausnahme macht jedoch Rückert

Micha 5, 14.), versuchen wir zuerst die Ideen von der Aschera nach biblischen Angaben aufzuklären.

Der Name der Aschera im A. T. ist nicht sowohl dem Begriffe dieser Gottheit entnommen, sondern bezeichnet dieselbe zunächst als Idol. Dies lehrt schon eine oberflächliche Ansicht der neun und dreißig Stellen, in denen das Wort vorkömmt; denn es ist nur immer Rede von Wegschaffung oder Aufstellung derselben als Götzenbildes, außer daß sonst noch erwähnt werden: Die vierhundert Propheten der Aschera I. Kön. 18, 19., die Zelte der Aschera, gewebt von den Frauen unter den Zelten der Gallen. II. Kön. 23, 7.; ein Schandbild der Aschera II. Chron. 15, 16. I. Kön. 15, 13., und Geräthe des Cultes für Baal und Aschera II. Kön. 23, 4., Stellen, aus denen man zum Theile zugleich schon ziemliche Aufklärung über den Charakter dieser Göttin und ihr Verhältniß zu der babylonischen Mylitta und der von Lucian charakterisirten Göttin von Hierapolis erhält.

Solcher Idole werden im A. T. folgende erwähnt. Vor allen berüchtigt ist den biblischen Schriftstellern die Aschera in Samarien, die der Gemahl der tyrischen Isebel, der israelitische König Ahab, aufgestellt und ihr das eben erwähnte Theophoretenchor beigegeben hatte I. Kön. 16, 32. 33. Als Jehu mit der Familie Ahabs den Cult des tyrischen Baal ausgerottet und den alten Kälberdienst wieder hergestellt hatte, blieb doch die Aschera an ihrem Platze (vgl. II. Kön. 10, 26 ff.) und stand, fortwährend ein Aergerniß den frommen Jehovadienern, in ihrem Tempel zu Samarien (II. Kön. 13 6. vgl. 17, 16. 21, 3.), bis ihrer zuletzt, kurz vor der Deportation des Salmanassar, der Prophet Micha als der „Sünde Jakobs in Samarien" (1, 5.) erwähnt.

Nach dem Vorgange des Königs in Israel hatte Manasse eine Aschera auch zu Jerusalem aufstellen lassen. Sie stand im Adyton des Tempels, wie der kegelförmige Stein der Göttin zu Paphos, an der Stelle, wo sonst das Nationalheiligthum der Israeliten, die damals weggeschafte Bundeslade mit den steinernen Tafeln und dem Gesetzbuche sich befand (vgl. II. Kön. 21, 7.). Dadurch war das Heiligthum Jehovas förmlich zu

einem Tempel der Naturgöttin eingeweiht, in deren Gesellschaft sich nun, wie zu Hierapolis die Idole aller andern Gottheiten gesellten, bis endlich nach mehr als einem halben Jahrhundert der zweite Nachfolger des Manasse das Bild im Thale Kedron verbrannte und den Staub über die Gräber ihrer hier begrabenen Verehrer hinstreute. II. Kön. 23, 7.

Auch zu dem Kalbe in Betel hatte sich, wahrscheinlich seit Ahab, eine Aschera gesellt, denn von nun an wird im Reiche Israel beider Cult, der des Jehova-Apis und der Naturgöttin, zusammen erwähnt (II. Kön. 23, 15. 17, 16. vgl. Deut. 16, 21.). Außerdem werden Ascheren einzeln genannt nur Richt. 6, 25. zu Ophra auf dem Baalsaltare, von Gideon verbrannt; und II. Kön. 18, 4., wonach Hizkia ein solches Idol umhauen ließ. Jedoch ist an letzterer Stelle der Singular collectiv zu fassen, da sonst eine Aschere in damaliger Zeit nicht vorzugsweise, wohl aber deren mehre genannt sind. Dies sind zugleich sämmtliche Stellen, in denen das Wort im Singular vorkömmt.

Sonst sind aber nicht blos einzelne Idole der Art an den Hauptstellen des abgöttischen Cultes genannt, sondern auch überhaupt fast überall da, wo des Götzendienstes Erwähnung geschieht, nennen die biblischen Schriftstellern sie, und es läßt sich annehmen, daß wenigstens seit Ahabs Zeit, und seitdem selbst der fanatische Baalsfeind Jehu sie neben dem abgöttischen Jehovadienst bestehen ließ, die Ascheren σύμβωμοι aller andern Gottheiten in Israel und in Juda waren. Schon Salomo hatte auf den Altären oder Höhen der zidonischen Astarte, des Camos der Moabiter, des Moloch der Ammoniter, und neben den Steinsäulen (מצבות) derselben die Symbole der Naturgöttin aufführen lassen, es sei denn, daß sie, wie man nach der gewöhnlichen Herleitung in späterer Zeit von Ahabs tyrischem Culte vermuthen darf, erst später auch neben den Idolen dieser Gottheiten, oder vielmehr mit diesen erst nach Hizkia (vgl. II Kön. 18, 4.) auf Salomos Opferhöhen aufgestellt waren (vgl. II. Kön. 23, 13. 14. mit I. Kön. 11, 6.). Besonders beliebt war die Conjunction einer Aschera mit Baal, auf dessen Altar sie stand (Richt. 6, 25.), dessen Säulen, מצבת, darum so

häufig als zusammengehörend neben אשרים erwähnt (I. Kön. 14, 23. II. Kön. 17, 10. 23, 14. II. Chr. 14, 2. Mich. 5, 12. 13. Exod. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3) und beide als gemeinschaftlich verehrte Gottheiten darum zusammen genannt werden (II. Kön. 16, 32. 33. 18, 19. II. Kön. 17, 16. 23, 4. Richt. 3, 7.). Aber überhaupt sind die Ascheren besonders in der letzten Zeit des altisraelitischen Staates von den übrigen Idolen aller Art unzertrennlich; sie standen auf einem Altare mit den Idolen des Baal-Chamman, den חמנים (vgl. Jes. 17, 8. 27, 9. II. Chr. 34, 4. 7.), oder waren verbunden mit andern Götzenbildern, פסלים (II. Chr. 31, 1. 33, 19. Deut. 7, 5. 12, 3. Mich. 5, 12. 13.) und עצבים (II. Chr. 24, 18.), und wie Altäre und künstliche Höhen, במות, damit versehen waren, so ebenfalls die heiligen Haine, Hügel und Berge (vgl. Jer. 17, 2. I. Kön. 14, 23. II. Kön. 17, 10.). Dies zugleich sämmtliche Stellen, in denen der Plural vorkömmt.

Man wird aus dieser übersichtlichen Aufstellung der Stellen des A. T., in denen der Ascheren Erwähnung geschieht, schon ersehen, daß der Begriff eines Idols dem Worte wesentlich ist; um desto leichter läßt sich jetzt die durch Gesenius gangbar gewordene Deutung widerlegen, da sie ihm einen Begriff unterlegt, der sich mit diesem Umstande nicht verträgt. אשרה soll nämlich Glück bedeuten und der Glücksplanet Venus sein. Dagegen haben wir außerdem noch folgendes zu erinnern: 1. Man geht hier von der unerweislichen und gewiß falschen Ansicht aus, daß das altkanaanitische und überhaupt vorderasiatische Götterwesen nach seinem Ursprunge und nach seinem Grundcharakter astrologischer Art war; wollte man aber dies auch dem Vertreter dieser Meinung einräumen, so wird er dagegen doch auch damit einverstanden sein, daß im A. T. auch nicht die entfernteste Andeutung vorkomme, man habe eben die Aschera als ein glückbedeutendes Gestirn angesehen und verehrt, daß mithin diese Vorstellung gar nicht vorhanden oder doch nur ein verschwindendes Moment in der Hauptvorstellung der Göttin als kanaanitischer Mylitta war, welches darum nirgends bemerklich hervortritt. Der Name paßt also nicht auf die Auffassungsweise der Aschera des A. T.; ebenso wenig kann er Anspruch

darauf machen, irgend eine wesentliche Seite in dem Begriffe der Mylitten in der syrisch-babylonischen Religion zu bezeichnen. Daß die große Naturgöttin ein Glücksplanet war, davon wissen wir nichts; und wenn sie auch in der Venus und Luna verehrt wurde, so doch nur, weil und insoweit man beide als der Zeugung günstige Gestirne ansah. 2. Wie diese Deutung auf die Aschera eine Vorstellung überträgt, die ihr fremd oder doch unwesentlich ist, so unterstellt sie dem Worte einen Sinn, den es nicht hat. אשר und ישר heißt zunächst nur gerade, dann auch gerecht sein, das lateinische rectum esse, und weil nach einer im Mosaismus ausgebildeten Ideenreihe, die auch die muhamedanischen Araber sich angeeignet haben, der Gerechte auch immer glücklich ist, nehmen beide stammverwandten Wörter auch die letztere Bedeutung an, die jedoch in den verbis wie in den zahlreichen Compositis so selten ist, daß man neuerlich nicht ohne Grund sie bestritten hat. Wie paßt nun dies, — ein die Menschen um ihrer Gerechtigkeit willen beglückendes Gestirn — auf ein altkanaanitisches Idol!? 3. Ein Idol ist es, — wie gleich gezeigt werden soll, immer von Holz, — und darum werden von der Wegschaffung oder Vertilgung immer Wörter gebraucht, die ein Verbrennen Umhauen, Fällen, שרף, כרת, גדע, bedeuten. Also ist auch אשרה kein nomen abstractum, denn das Glück, die Glücke verbrennen, fällen oder auch machen, עשה, würde sich im Hebräischen ebenso ungereimt ausnehmen, wie in jeder andern Sprache. Man wird vielleicht entgegnen, אשרות, אשרים habe die Bedeutung Glücksbilder angenommen, wie man, jedoch irrig, von עשתרות בשלים behauptet, daß sie Statüen des Baal und der Astarte bezeichnen, wie es aber wirklich mit חמגים der Fall ist. Dagegen wäre aber zu erinnern, daß nie, so oft auch von der Wegschaffung der Götzenbilder des Baal oder der Astarte die Rede ist, כרת, שבר und dgl., des Baal, der Astarte, gesagt wird, und überhaupt nirgends ein Ausdruck vorkömmt, wodurch beide als sichtbare Gegenstände bezeichnet würden, sondern es findet sich dann stets ein anderes Wort הבעל, מצבות מצבות u. dgl. Dagegen ist die Aschera selbst, nicht ihr Bild, ein Holz oder Fetisch, wodurch bei der großen Anzahl der schon

angeführten Stellen die Richtigkeit dieser Bemerkung erst recht ins Licht tritt. המנים ist freilich Idol, aber im A. T. auch nur dieses und nicht Gottesname, würde aber schwerlich als semitisches Wort diese Bedeutung angenommen haben.

Wir bleiben bei der einfachen und allein anwendbaren Grundbedeutung des Wortes stehen. אשר heißt gerade sein; die Form אֲשִׁירָה (plene schon bei ältern Schriftstellern geschrieben Deut. 12, 3. Mich. 5, 14., mit Auslassung des fulcrum aber אֲשֵׁרָה) kann nur passives Participialadjectiv sein, und bedeutet die Gerade, worunter man nach den gleich folgenden Erörterungen eine Säule von Holz zu verstehen hat. Auch Gesenius würde sich wohl für diese Erklärung entschieden haben, wenn er nicht seiner Ansicht von der Stellung des Planeten Venus im semitischen Religionssysteme durch die eben erwähnte eine Stütze zu geben gehofft hätte. Er bemerkt im Thesaurus T. I p. 162: Cunctis quidem, quos modo recensuimus, locis generalior statuae idolive significatio adhiberi poterat, quam ex etymo quoque (אשרה enim statuam notare possit ab erigendo (ע) dictam, cf. תְּאַשּׁוּר arbor procera spec. cedri species Jes 41, 19. 60, 13.) et vett. intpp. firmaveris, fügt aber hinzu, weil Aschera wie sonst an einigen Stellen Baal mit Astarte verbunden werde, so fordere es eine engere Bedeutung, als die der Statüe oder des Bildes eines Götzen überhaupt, womit man völlig einverstanden sein kann, ohne darum die Astarte für die Aschera zu halten und ohne die Beziehung auf ein bestimmtes Idol, dessen Name, wie so häufig, auf das numen selbst übergegangen ist, anzugeben. Wir wollen hier gleich einen concreten Fall anführen, der in jeder Hinsicht entspricht. In Griechenland, insbesondere in Sparta hieß diejenige Göttin, welche Orestes aus Tauris geholt haben soll, deren Bild man überall, besonders in Cappadozien zu besitzen meinte, — die persische Artemis oder Tauropolis, die assyrische Naturgöttin תנת, Tanais — Ὀρθία oder Ὀρθώσια, die Gerade (vgl. Herodot. IV. 87. Pausanias. III. 16. 6.), weil ihr Idol eine Säule oder ein aufgerichteter Phallus war (vgl. auch Hesychius s. Ὀρθάνος, eine Art Priapus.). Ehe wir diese Analogie weiter verfolgen, wollen

wir, was sonst die biblischen Schriftsteller von dem säulenförmigen Symbol der kanaanitisch-phönizischen Mylitta zur Hand geben, hier zusammenstellen.

Die Ascheren waren immer von Holz. Dies erhellt zuförderst aus der Weise, wie die biblischen Schriftsteller die Wegschaffung und Zerstörung derselben bezeichnen. Die Ascheren wurden umgehauen, כרת und dann im Feuer verbrannt Deut. 12, 3. Richt. 6, 25. 26. 28. 30. II. Kön. 15, 13. II. Chr. 15, 16. II. Kön. 23, 6. 15. 24.; an andern Stellen wird des Verbrennens nicht erwähnt, aber entweder dieses כרת gebraucht, II. Kön. 18. 4. Exod. 34, 13., welches der gewöhnliche Ausdruck vom Fällen der Bäume (Jes. 14, 8. Jer. 22, 7. 46, 23. Richt. 9, 48. I. Kön. 5, 10. II. Kön. 19, 23. u. a.) mit einem Beil oder einer Axt (Deut. 19, 5. Jer. 10, 3.) ist, oder גדע Deut. 7, 5. II. Chr. 31, 1. 32, 4., welches mit כרת ganz gleich steht (vgl. Jes 9, 9. 10, 33.). Wie genau die biblischen Schriftsteller hierin sich ausdrücken, zeigt sich recht deutlich darin, daß sie sie, um die Zerstörung der Baalssäulen מעבות welche von Stein waren, zu bezeichnen, nie כרת oder גדע brauchen, sondern שבר zerbrechen, in Stücke zerschlagen: Exod. 23, 24. Deut. 7, 5. 12, 3. II. Kön. 18, 4. 23, 14. II. Chr. 31, 1. Jer. 43, 13.; einmal נתץ zertrümmern II. Kön. 10, 26.; und wiederum nie שבר oder נתץ, wenn sie von der Vertilgung der Ascheren reden. Erwähnen sie der Wegräumung dieser, dem Stoffe nach verschiedener Idole zugleich, so brauchen sie für jedes ein der Art der Zerstörung entsprechendes Zeitwort; nur der ungenaue Chronist stellt dreierlei Idole zusammen und redet von einem שבר und נתץ derselben, II. Chr. 34, 47., wo aber seine excerpirte Quelle wie gewöhnlich genauer unterscheidet (vgl. II. Kön. 23, 6 ff.). Man achte auf den Ausdruck, z. B. in folgenden Stellen: „Ihre Altäre sollt ihr zertrümmern (תתצון) und ihre Säulen zerschlagen (תשברון) und ihre Ascheren umhauen (תכרתון). Exod. 34, 13.; oder: „Zertrümmert (תתצו) ihre Altäre zerschlagt (תשברו) ihre Säulen und fället (תגדעון) ihre Ascheren.“ Deut. 5, 7.; von Hizkia: „er schaffte die Höhen weg, zerschlug (שבר) die Säulen, haute die Ascheren um (כרת)

und zertrümmerte (כתת) die eherne Schlange." II. Kön. 18, 4 u. a. St. Eine אשרה mußte also von Holz sein, wie eine מצבה Baals von Stein, und es war auch die Holzart nicht gleichgültig, wie aus Deut. 16, 21. hervorgeht, wo eine Aschera aus allerlei Holz, אשרה כל עץ, verboten wird. Die Größe des Idols muß bedeutend gewesen sein, da Richt. 6, 25 ff. erzählt wird, daß Gideon aus den Holzscheiten einer Aschera (עצי האשרה), die er mit Hülfe von zehn Männer v. 27. umgehauen, einen Holzstoß errichtet und einen ganzen Ochsen als Opfer darauf verbrannt habe. Diese Aschera stand auf dem Altare des Baal bei Ophra, ohne Zweifel einem Rasenhügel, mit einem Opferstein und etwa einer Steinsäule des Baal versehen (vgl. Exod. 20, 21.). Ueber diese Aschera s. jedoch w. u. Aehnlich hat man sich die so oft erwähnten Ascheren auf den Höhen, auf Altären und unter den schattigen Bäumen als Säulen zu denken, welche, nach Art der Irmensäulen der alten Deutschen (vgl. Grimm deutsche Mythologie S. 83 f.), in die Erde eingesenkt waren, um die große Holzmasse in aufrechter Stellung zu halten, wie die Ausdrücke כרת und גדע umhauen wie einen Baum, ferner עמד II. Kön. 13, 6. העמיד II. Chr. 33, 19. הקים Jes. 27, 9. schließen lassen, welche auf ein Emporragen des, in die Erde befestigten Idols hindeuten, dann aber besonders eine Stelle des Propheten Micha, der zufolge Jehova die Aschera auszureißen (נתש) droht. 5, 13. Nimmt man noch hinzu, daß die Ausdrücke עשה, I. Kön. 14, 15. 16, 33. II. Kön. 27, 16. II. Chr. 33, 3 עשו אצבעתיו Jes. 17, 8. auf die Zurichtung durch Menschenhände, und פסל II. Kön. 21, 7. auf das Behauen dieser Säule sich bezieht, so erhält man von dem Idole folgende Vorstellung: Es war eine emporragende Säule von Holz oder ein gerader Baumstamm, dessen Aeste und Krone abgehauen waren, und der, auf den Höhen oder an andern abgöttischen Cultusstätten der alten Israeliten aufgepflanzt, immer oder doch gewöhnlich neben andern Gottheiten, als ein Symbol der kanaanitischen oder phönizischen Naturgöttin verehrt wurde.

Dem hohen Alterthum des kanaanitischen Ascherencultes und dem Charakter der Naturgöttin ist ein solches Idol gewiß

sehr angemessen. Die ältesten Symbole der Gottheit waren wie die Vorstellung von ihr roh: ein Baum oder Baumstamm, ein unbearbeitetes Holz, ein Stein sind überall die ersten symbolischen Zeichen, die der Naturmensch sich zur Erinnerung an ein höheres Wesen hinstellte. Bei der Naturgöttin war es gemeinlich ein lebendiger Baum oder ein Baumstamm, weil in dem stets sich erneuernden Grün und dem lebenskräftigen Wuchs sich ihre Macht mehr und auffallender, als in allen andern Erzeugnissen der Natur beurkundete, eine Vorstellung, die sich in der sinnbildlichen Mythe von einem Baum, der Allmutter, aus dem Alles geboren ist, bei vielen Völkern des Alterthums bedeutsam ausspricht. Ganz ähnliche Idole dieser Gottheit lassen sich viele aufzählen: die Here in Thespiä war ein Baumast (Clem. Alexandr. Protrept. c. IV. §. 46. p. 40. Arnobius adv. Gent. lib. VI. p. 246.), jene in Samos nach Callimachus (bei Eusebius praep. Evang. lib. III. cap. 8.) und Aethlius (bei Clemens l. c.) ein Brett σανίς, zu Argos eine hohe Säule, κίων μακρός, (nach Phoronis bei Clem. Strom. lib. I. cap. 25. §. 164. p. 418.). Die ikarische Artemis wird als ein unbehauenes Stück Holz (ξύλον οὐκ εἰργασμένον, bei Clem. Protrept. l. c. lignum indolatum, bei Arnobius l. c.) beschrieben; die Athene zu Lindus, welche Danaus aufgestellt haben soll, war eine geglättete Säule, λεῖον ἔδος (Callimachus bei Euseb. l. c.), und Tertullian nennt die Pallas Attica crucis stipes, die Ceres Pharia rudis palus et informe lignum sine effigie (adv. Gent. cap. 16.), Athenaeus die Latona zu Delos ξύλινον ἄμορφον (lib. XIV. p. 614.).

Ueberhaupt war die Weihung eines Baumstammes zum Idol der Naturgöttin in alter Zeit in den verwandten Culten ein ganz gewöhnlicher Gebrauch, wovon ein im Alterthume sehr bewanderter gelehrter Dichter folgende Beschreibung gibt, die ich hier ganz anführe, weil sie so viele Erinnerungen an die palästinensische Aschera enthält:

Dort ragt mächtig ein Stock Weinreben, ein Zögling des Haine,
Lange bejahrten Stamms: ihn hieben, daß er zum Standbild
Würde der Göttin des Berges geweiht: fein glättet es Argos

Kunstvoll bildend: sie stellten es dann auf zackiger Höhe
Rings umwölbt von dem Dach hochragender Buchen, die dorten
Strebten von allen am höchstea empor, in die Tiefe gewurzelt.
Dann auch thürmten sie einen Altar von Kieselstein auf,
Rings umkränzt mit dem Laube der Eiche bestellten sie Opfer,
Flehten zu Diedymos Göttin der vielehrwürdigen Mutter
Phrygias Fluren bewohnend. . .
. . . Die Jugend zumal von Orpheus Leyer geleitet,
Hüpfete rings und begann den bewaffneten Reigen im Rundtanz,
Schlagend das Schwert an den Schild, daß der Unheil deutende Klaglaut
Weit in den Lüften verhallt: mit Pauk und metallenen Kreisel
Sühnen daher auch stets anflehend die Phrygier Rhea.
Apollonius Argon. I. 1117 ff. Uebers. von Osiander.

Wer denkt bei dieser Beschreibung eines phrygischen Opferfestes nicht an die Höhen der kanaanitischen Berggöttin, an die auf Höhen und Bergen unter „jedem schattigen Baum" aufgepflanzten Baumstämme, an die Opfertänze der bewaffneten Theophoreten des Baals und der Aschera, oder auch an die, als Symbol der phrygischen Göttin, abgehauene und von dem Kedeschim verehrte Pinie! In Phönizien und Syrien haben sich noch in späterer Zeit mannichfache Spuren von diesen Idolen der Aschera, und zwar in dem Culte der Naturgöttin Mylitta erhalten. Darauf beziehe ich zuerst die Mythe von der Säule *κίων*, die einst den Adonis Osiris, einen andern *Διόνυσος περικιόνιος*, umschloß, und die noch in Plutarchs Zeit zu Byblos im Tempel der Baaltis-Iris verehrt wurde (de Is. cap. 16. *καὶ νῦν ἔτι σέβεσθαι Βυβλίους τὸ ξύλον ἐν ἱερῷ κείμενον Ἴσιδος.*). Solche Säulen fordern aber in Phönizien, Syrien und Cypern noch eine nähere Beziehung zu dem ganzen Charakter und dem unzüchtigen Culte dieser Göttin. Es sind Phallen, die hier nach der von Cinyras eingeführten Sitte die sich preisgebende Jungfrau dem Buhler für den Mylittenlohn reichte (vgl. w. u.), also die Symbole der Göttin, wie deren zwei, dreißig Ellen hoch, vor dem Tempel der Atergatis zu Mabug standen und wie ebenfalls zwei auf allen Münzen vorkommen, die den Tempel der Göttin zu Paphos darstellen, hier, sowie die

Ascheren des A. T., auf dem Altar stehend (Münter, der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos Tab. II. N. 1 bis 10.). Auch zu Mallus in Cilicien, dessen Name, מעלה, (die Stadt lag nach Strabo auf einer Anhöhe) an den altkanaanitischen Cult auf den Höhen erinnert, war der Göttin der Phallus heilig, deren zwei auf Münzen dieser Stadt ihr zur Seite stehn. Derselbe Typus erscheint auf Münzen des Königs Demetrius II. von Syrien (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 59. 230.). Auch kömmt namentlich von dem Idole Aschera im A. T. eine Stelle vor, die keinem gegründeten Zweifel Raum läßt, daß es ein Phallus war. Die Annalisten der Königsgeschichte berichten von dem, durch Rehobeam eingeführten Culte der Aschera und dem damit verbundenen Gallenwesen; sie fügen hinzu, die Königin Mutter, Maaca, habe der Aschera ein Schandbild gemacht, welches Asa umhaute und im Thale Kidron verbrannte. II. Kön. 15, 13. II. Chr. 15, 16. Was hier wortgemäß Schandbild übersetzt ist, heißt im Hebräischen מפלצת, eig. pudendum, verendum, wie es auch Hieronymus erklärt, welcher die Stelle der Chronik also übersetzt: Sed et Maacham matrem Asa regis ex augusto deposuit imperio, eo quod fecisset in luco (st. לאשרה) simulacrum Priapi (vgl. Hieronymus Comment. ad Hos. c. 4.). Aus der Vergleichung dieser Stelle, wonach das hölzerne Idol der Aschera ein pudendum war, mit jenen andern, die es als eine hohe Säule bezeichnen, geht also deutlich hervor, daß es ein Phallus, Symbol der zeugenden und befruchtenden Naturkraft war, wozu für obige Stelle noch besonders der Umstand paßt, daß er als Gegenstand des Privatkultes der Maaca bezeichnet wird, indem Phallophorien und überhaupt Phallendienst in Phönizien und in Aegypten gewöhnlich Sache der Frauen war. Um hier nicht die altkanaanitische Göttin aus dem Auge zu verlieren, bringen wir einstweilen nur folgende Analogie aus den verwandten Culten bei. Mit den Ascherenphallen auf den Bergen und künstlichen Erderhöhungen במות vergleichen wir die Säulen auf den ungeheuern tumulis des altassyrischen Cultes. Auf dem Walle der Semiramis in Ninus befand sich eine solche Säule (Athenaeus lib. XII. p. 259.), und jenes Denkmal, welches Herodot I. 93.

dem Alyattes beilegt, Strabo aber als μνῆμα πόρνης (XIII. 4. p. 154. Tauchn.) bezeichnet, wie es denn vom Mytittenlohn erbaut war, hatte auf der obersten Spitze einen kolossalen Phallus (vgl. Müller Archäologie. S. 295.). Den Ascheren in Hainen und Gärten (vgl. mit Jes. 57, 5. 1, 29.) stehen nun die Priapen, die Abzeichen des Dionysos, oder auch die Säulen im Gurkenfelde in Babylonien (vgl. Jerem. 10, 5. ep. Jer. 73.) parallel, und der Name אשרה selbst entspricht jener der syrischen Göttin תרעתא, weil sie als Bhaga oder Kteis verehrt wurde. s. w. u.

Bis jetzt wurden über das Idol der Aschera nur erst die biblischen Schriftstellen selbst vernommen und doch sprechen auch die alten Uebersetzungen ein gleiches Recht an, da sie mit seltener Uebereinstimmung אשרה durch Hain oder Baum übertragen. (Das Nähere s. bei Selden, Spencer, insbesondere bei Gesenius im Thesaurus a. d. a. St.) Diese Deutung, die freilich auf manche Stellen des A. T. nicht paßt, die aber bei der Uebereinstimmung auch mit den ältesten jüdischen und christlichen Interpreten nicht so weggeworfen zu werden verdiente, macht sich auch jetzt bei den neuesten Bibelerklärern wieder geltend. Rückert übersetzt Mich. 5, 13. „Ich werde ausreißen deine Götterhaine," und Hitzig in der Erklärung der kleinern Propheten Leipzig 1838. bemerkt zu dieser Stelle: נתש, neben andern Wörtern des Zerstörens V. 10 — 13. gerade mit אשיריך verbunden, darf in seiner eigentlichen Bedeutung evellere (Jer. 24, 6.) aufgefaßt werden, da aus 5. Mos. 16, 21. zur Gnüge erhellt, daß אשרה auch ein Baum sein konnte. Gewiß war ein Baum schickliches Symbol der Naturgöttin; und vermuthlich glaubte man, in ihm, der eigenes Leben besitzt, wohne die Gottheit, deren Namen er trägt. Aehnlich halten die Perser große, alte Bäume für den Aufenthaltsort von Heiligen und nennen sie selber demgemäß Pir, oder Scheich oder Imam, s. della Valle III. 141. "In Beziehung auf die Stelle des Deuteronomium stimmen wir unbedenklich bei. Hier heißt es: „du sollst dir nicht pflanzen eine Aschera von allerlei Bäumen — oder von allerlei Holz אשרה כל עץ; עץ ist für beides gleich gebräuchlich — neben dem Altare Jehovas deines Gottes, den du dir (nach Exod. 20, 21.)

machen wirst." Gesenius a. a. O. bemerkt über diese Stelle, נטע heiße sonst aufrichten, und will auch hier ein Astartenbild verstanden haben. Indeß wäre doch für diesen Fall eine solche Bedeutung sehr bedenklich, da kein Schriftsteller, welcher nicht absichtlich dunkel schreibt, was man von dem klaren und bündigen Stiele der mosaischen Gesetze nicht sagen wird, Bäume und Pflanzen neben einander stellt, und letzterm eine ungewöhnliche Bedeutung unterlegt. נטע heißt aber auch nie aufrichten; die eine Stelle welche Gesenius zum Belege anführt, Dan. 11, 45., redet von der Aufpflanzung des Zeltes, dessen Pflöcke in die Erde gesenkt wurden, wodurch also nichts bewiesen ist. Es ist ohne Zwang nur ein Baum oder auch deren mehre zu verstehn und zwar jene, welche als Idole neben den von Rasen und im Freien erbauten Altären Exod. 20, 21., auf welche Stelle hier bezogen wird, aufgepflanzt waren, wie wir denn Ascheren neben den Altären auch des Jehova schon kennen gelernt haben. Demnach kommen auch die alten Uebersetzungen und Erklärer wieder zu Autorität, die unmöglich, wie Gesenius behauptet, durch diese eine Stelle verleitet werden konnten, eine so häufig ganz unpassende Erklärung dieses Wortes zu geben. Vielmehr war das Wort noch in jüngerer Zeit im Sprachgebrauche vorhanden, und nur auf die Bedeutung Hain oder Baum als Idol beschränkt. Dies erhellt aus mehren Stellen der Mischnah. Sie verbindet im Traktate Succah, beim Laubhüttenfeste einen Lulab, Bündel von Palmzweigen, Myrrthen und Bachweiden, zu nehmen, welcher gestohlen, dürre oder von einer Aschera (של אשרה) genommen sei (III. 1. ebenso 2. 3. 5.), und die Glosse erklärt hier אשרה durch אילן הנעבד, angebeteter Baum. Durch den ältern und neuern Sprachgebrauch ist also diese Deutung vollkommen gesichert, und es frägt sich nur, wie aus einem Worte, welches zunächst eine Säule oder einen geraden Baumstamm bedeutet, ein Baum als Idol werden konnte; was aber gar keine Schwierigkeit hat, da אשרה schon häufig das numen bedeutet, welches in dem abgehauenen Baum verehrt wurde, und ein lebendiger Baum ein eben so passendes Symbol desselben war als ein anderer, dem man Krone und Aeste genom-

men hatte. So verehrten die Phrygier auch die Mutter vom Berge jetzt in einem Baumstamme, dann aber in der Pinie, der Eiche, dem Mandelbaume. Ebenso verhält es sich wahrscheinlich mit Thamyra, bald einer heiligen Säule, einem Phallus, vielleicht auch einem Palmbaume, dann auch einem ihm als Gottheit heiligen Fluß in Phönizien. Dieselbe Bemerkung macht Grimm über die Baumverehrung der alten Deutschen. Der Sprachgebrauch ist hier ebenso schwankend. Alhs, das gothische Alr bei Tacitus Germ. cap. 43., angelsächsisch Alah, dann das althochdeutsche Haruc und Bearo, das neuere Abcut, Götze, und selbst Irminsul, die ganz der Bedeutung von אשרה entspricht, denn es war ein säulenförmiger, heilig gehaltener Baumstamm, bedeuten bald Wald, Baum, Tempel, Idol, bald wieder das numen selbst, welches in dem Baumstamme oder Hain verehrt wurde (deutsche Mythologie S. 67. ff. S. 73.). So kann auch im A. T. nicht immer mit Wahrscheinlichkeit angegeben werden, wo gerade in den betreffenden Stellen, die der Ascheren meist nur obenhin erwähnen, die eine oder andere Bedeutung anzunehmen sei. Außer der Stelle des Deuteronomium, wo Baum oder Hain zu verstehen durchaus nothwendig wird, ziehe ich dahin die Ascheren, welche Gideon umhauen ließ. Es heißt, Gideon habe da, wo er unter der Terebinthe einen Engel sitzen sah, der sich ihm zu erkennen gab, indem er aus dem Felsen (Opferstein) mit dem Stabe Feuer schlug, welcher das Opfer verzehrte, einen, noch später dort befindlichen Altar gebaut יהוהשלום, genannt. Dieser Baum heißt nun der des Vaters des Gideons v. 11., und ebenso wird der Baalsaltar mit der darauf stehenden Aschera als ebendemselben angehörend V. 25. bezeichnet, dann aber erzählt, daß an derselben Stelle, wo der Engel gesessen, unter der Terebinthe, Gideon einen neuen Altar statt des alten gebaut habe (vgl. 24. 26. 28. mit V. 11. 19.), nachdem er zuvor die Aschera mit zehn Knechten umgehauen hatte, die also die Terebinthe selbst gewesen sein muß.

Da dieser Gegenstand noch so wenig aufgehellt, und doch so wichtig für den altisraelitischen Götzendienst, sowie für den Charakter der kanaanitisch-syrischen Religion überhaupt ist, so

müssen wir noch einen Augenblick länger dabei verweilen, um namentlich die Nachrichten der Alten von dem Baumculte der Phönizier und der stammverwandten Völker damit in Zusammenhang zu bringen. Diese der Naturreligionen des Alterthums so eigenthümliche Idololatrie, wenn man es anders mit diesem Namen benennen darf, daß der Mensch im Naturzustande solche Gegenstände des Pflanzen- oder Thierreichs verehrte, an deren Größe, Stärke, oder auch an deren Lebensfülle sich die Macht der Gottheit verherrlicht hatte, wurde auch in der kanaanitisch-syrischen Religion schon in der ältesten Zeit an den Cult der weiblichen Naturgottheit geknüpft. Wie der Göttin gewisse wegen Schönheit, Stärke oder Zeugungskraft ausgezeichnete Thiere heilig waren, die an ihren Tempeln unterhalten wurden, so wurden ihr auch gewisse Bäume gewidmet, solche, an deren Fruchtbarkeit, Größe, oder immergrünendem und frischem Laube sich ihr Wesen gleichsam verkörpert, oder ihre Idee sichtbar sich manifestirt hatte. Sie galten als ein פניאל, Gottes Angesicht, d. h. die sichtbare Erscheinung der Gottheit, ein Name, der von diesem Gesichtspunkte aus mehren heiligen Bergen in Palästina gegeben war. In ihnen dachte man die Gottheit vorzüglich wirksam, betete in ihnen darum sie als gegenwärtig an, oder verrichtete gern in ihrem heiligen Schatten seine Andacht, wie sonst an Flüssen oder auf Bergen, wo man sich gleichfalls der Gottheit näher dachte. Eine hierher gehörige Nachricht aus dem phönizischen Alterthum findet sich im Sanchoniathon, der neben den vergötterten Bergen, Casius, Libanon, Antilibanon und dem See Merom (מי מרום) eine Gottheit *Βραθύ* nennt (p. 18.). Dies ist die von den Römern sogenannte Cypressus Cretica (Plin. H. N. XXIV. 11. vgl. XVI. 60. Athenaeus. I. p. 27.) oder herba Sabina, der immer grünende Sadebaum (Plin. XVI. 33. Diosevr. I. 125.), welcher wegen seiner Aehnlichkeit mit der Cypresse (vgl. l. c. XIV. 11. XII. 39.) deren Namen erhalten hat; denn *βραθύ*, bei Plinius bratum, ist doch das semitische ברות, nach der auch im A. T. vorkommenden aramäischen Form st. ברוש, welches verschiedene Arten der Cypressen bedeutet (vgl. Gesenius Thesaurus T. I. p. 246. sq.). Dann wird aber auch mit diesem, aus der ei-

gentlichen Heimath der Cypresse herstammenden Worte ebenso wie mit dem phönizischen und aramäischen ברות die Cypresse im Allgemeinen bezeichnet, denn die griechischen Uebersetzer übersetzen ברוש Jes. 41, 19. 55, 13. 60, 13. βραθύ, und auch die Stelle des Sanchoniathon spricht diese Bedeutung an, wie aus der Verbindung mit dem Libanon und Antilibanon, deren Cypressen (vgl. Jes. 14, 8. 37, 24. 60, 13. Zach. 11, 1. 2.) doch gemeint sind, und aus der, ihnen gemeinschaftlich mit diesen personifizirten Berggöttern, beigelegten Größe und Leibeslänge hervorgeht. Diese Gottheit des Libanon Brathy, phönizisch Berot oder Berut ist nun ohne Zweifel dieselbe, welche Sanchoniathon mit dem phönizischen Namen Βηρούθ nennt (p. 24.), die Gattin des auf der Jagd von wilden Thieren zerrissenen Eljon, der in der Umgegend von Byblos wohnte, den wir schon als den am Libanon verehrten Jao-Adonis kennen, und dessen Gattin Beruth also die in und bei Byblos, zu Aphaca und Kalaath-Fakra verehrte Venus des Libanon ist. Hier hätten wir nächst dem Idole der Baaltis im Tempel zu Byblos den zweiten Fall, daß die der Aschera des A. T. entsprechende Göttin in einem Baumstamme oder einem Baume verehrt wurde, wozu die Bewohner des Libanon die immer grünende Cypresse als ein sehr schickliches Symbol der Göttin sich auserwählt hätten. Daß von den herrlichen Cedern und Cypressen des Libanon, die im A. T. gewöhnlich zusammen genannt sind, gewisse, die sich durch Alter und Schönheit auszeichneten, göttlich verehrt wurden, ist an sich sehr glaublich, und wird durch die Ehrfurcht, welche die Syrer gegen die vorhandenen uralten Reste derselben noch jetzt hegen, nicht wenig bestätigt. Daher erkläre ich es auch, wie der assyrische König, der die Götter der Völker im Feuer verbrennt, sich rühmt, den Libanon mit Roß und Wagen überstiegen und dort „die höchsten Cedern und auserlesensten Cypressen" umgehauen zu haben (Jes. 37, 24), und wie über Babels Fall, „die Cypressen und Cedern des Libanon sich freuen: seit du da liegst steigt keiner zu uns herauf, der uns abhaute" (14, 8.). Es ist doch kein anderer Grund zu denken, warum Assyrer bei ihren Eroberungszügen, wo sie, ganz so wie die Perser in Griechenland verfuhren, Tempel,

Götterbilder und heilige Haine vertilgten, solche Zerstörungen auch an den Waldungen des Libanon vorgenommen haben sollten, die auch den Juden frevelhaft erschienen, als eben jener Fanatismus, der ihnen mit den übrigen Heiligthümern der besiegten Völker darum ein gleiches Loos bereitete, weil sie den Landesgottheiten heilig waren, als deren besondere Wohnsitze etwa der Libanon und einige heilige Haine desselben gelten mochten, wie denn wirklich der Libanon mit dem Antilibanon von den Phöniziern verehrt wurde, und auch bei den Israeliten sammt den Cedern eine gewisse Heiligkeit ansprach. Um so mehr mußten also die an seinen geheiligten Cedern und Cypressen verübten Zerstörungen in den Augen der Anwohner ein frevelhaftes Beginnen sein und so, als Frevel am Libanon, bezeichnet auch der Prophet Hababuk 2, 17. das Niederhauen der durch die Meinung der Syrer, Phönizier, wie der Israeliten geheiligten Haine, damals zum zweiten Male von Nebucadnezar — wie Jes. 14, 8. voraussetzt — eben erst vollbracht, und noch in später Zeit dem Verfasser des Buches Judith vielleicht bekannt, der wenigstens eine Zerstörung der Idole und Ascheren גלוליהם und אשיריהם hatte der hebräische Text; ὄρια αὐτῶν, גליליהם ist Versehn des griechischen Uebersetzers) durch Nebucadnezar erwähnt. 3, 8.

Besonders belehrend für den Baumcult der Aschere ist die Vergleichung derselben religiösen Sitte bei der Göttermutter der Phrygier, die nächst der syrischen Göttin nach ihrem ganzen Begriff so wie nach ihrem Culte, insbesondere dem Gallenwesen nach der Verehrung auf den ihr geweihten Höhen und den ihr zu Ehren dort aufgestellten Holzsäulen der altkanaanitischen Aschera am meisten verwandt ist. Bekannt ist die Aufstellung der ihr geweihten Pinie beim Frühlingsäquinoctium, die mit ihrem Culte auch in Rom üblich war (**Plinius XVI. 14. 15. Julian orat. in Matrem Deor. p. 168.**). Sieht man von den, erst in späterer Zeit sich an diese merkwürdige Sitte anschließenden Mythen ganz ab, so war es doch ursprünglich der Baum selbst, in dem man die Göttin sich gegenwärtig dachte, und das immerwährende Grün der Pinie hat auch hier ohne Zweifel die nächste Veranlassung gegeben. Sie wurde im Walde

gefällt und dann zur Verehrung im Tempel zu Pessinus, sonst auch in heiligen Grotten, ausgestellt: Cur ad ultimum pinus ipsa paulo ante in domis inertissimum lignum, mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen Deum Matris constituitur in aedibus. Arnob. adv. Gent. l. VI. p. 209. Daher die Mythe: tunc arborem pinus sub qua Atys nomine spoliaverat se viri, in antrum suum defert (Mater Deorum), et sociatis planctibus cum Acdesti (הקדש, der Einäde) tundit et sauciat pectus pausatae circum arboris robur. l. c. p. 201. Herald. Die ἴδρυσις wird so beschrieben, wobei wir an die ähnliche Ceremonie im Tempel der Baaltis mit dem ihr heiligen Holz erinnern: Quid lanarum vellera, quibus arboris colligatis et circumvolvitis stipitem? Nonne illarum repetitio lanarum, quibus Ia deficientem contexit et teporis aliquid rata est, se posse membris conciliare frigentibus? Quid compti violaceis arboris ramuli? Nonne illud indicant uti mater primigeniis floribus adornavit pinum etc. p. 210. vgl. Julius Firmicus de errore prof. religionum. p. 35. Wovver. Auch der Mandelbaum war ihr heilig, weil er zuerst, während die ganze Natur noch wie erstorben ist, aus dem Winterschlaf erwacht (daher im Hebräischen sein Name שקד, der Wachsame, vgl. die Ausleger zu Jerem. 1, 11—12.), und es läßt sich aus dem semitischen Namen Amygdale, עגדלתמ große Mutter, mit Sicherheit schließen, daß Namen und folgende Mythe semitischer Herkunft ist. Timotheus erzählt aus den Riligionsschriften der Phrygier bei Arnob. l. c. p. 200. sq: Aus dem Blute der großen Mutter, die sich aus Betrübniß über den Verlust des Attes getödtet, sei die Amygdale erwachsen. Nach Pausanias VII. 17, 5., der weniger genau nur nach Hörensagen berichtet, wäre die Amygdale aus dem Blute des Zwitters Agdistis — wie aber Strabo auch die Göttermutter nennt — entsprossen, als ihn die Götter des Männlichen beraubt hatten. Die Frucht des Baumes habe die Tochter des Königs, oder vielmehr mythischen Flußgottes Sangarius (שנגר), in ihren Schooß gelegt, und, von ihr schwanger geworden, den Attes geboren (nach Timotheus

war es der Granatbaum und die Tochter war Nana, die an die Nanaia oder Anaitis erinnert). Hier ist also wieder derselbe Fall, wie mit der phönizischen Berut und Aschere: der Name der Göttin bezeichnet zugleich auch einen Baum. Ferner war der großen Mutter auch die dichtbelaubte Eiche heilig (Heyne Apollodor. fragm. p. 389 sq.), ebenso das Symbol der Berut, die Cypresse (Virgil. Aen. II. 714.) und es ist auch die Mythe, daß aus der Fichte Alles geboren sei (Nonnus Dionys. XII. 55.), wohl zunächst phrygischen oder lydischen Ursprungs (vgl. Philost. vit. Apollon. VI. 37.), wieder nach einer Verwechselung der Allmutter und des ihr geheiligten Baumes. So tritt also mit dem alten Culte der phrygischen Mutter auch hier eine genaue Verwandschaft mit der kanaanitischen Aschera ein, und es sind gewisse Arten von Bäumen ihr als Naturgöttin geweiht: der Granatbaum, wegen seiner saftigen, kernreichen Frucht, der eben darum dem syrischen Rimmon oder Adonis, dem Jupiter Casius und der Aphrodite heilig war; wegen ihres immerwährenden Grüns die Cypresse und Fichte, dann die dichtbelaubte Eiche, und endlich der stets wachsame Mandelbaum.

In Palästina gehörten derartige Bäume und Haine wesentlich zum Culte der Aschera, und werden daher an ihren Opferstätten nicht selten erwähnt, wo das Idol der Aschera von den heiligen Bäumen selbst unterschieden wird, und man entweder einen zur Adoration dort noch besonders hingestellten Baum, ähnlich der abgehauenen Pinie der Göttermutter, oder auch den aufgerichteten Phallus oder Baumstamm zu verstehn hat. Dies gilt von den Stellen, welche von „Ascheren unter jedem grünen Baum" reden Jer. 17, 2. I. Kön. 14, 23. II. Kön. 17, 10., statt deren Jes. 57, 5. Terebinthen genannt werden: „die entbrannt sind in die Terebinthen unter jedem grünen Baum." Solcher heiligen Bäume geschieht, seitdem der Ascherendienst in Israel sich dem Culte aller andern Gottheiten angeschlossen hatte, häufig Erwähnung im A. T. Auf Höhen und Bergen wurde in ihrem Schatten geopfert „unter jedem grünen Baum" II. Kön. 16, 4. Jer. 2, 20. 3, 6. 13. „unter dichtbelaubten Bäumen" Ezech. 20, 28. oder „unter

jedem grünen Baum und unter jeder dichtbelaubten Terebinthe" (Ezech. 6, 13.). „Sie räuchern unter der Eiche, Pappel und Terebinthe, weil ihr Schatten gut ist" (Hos. 4, 13.), und Jesaja verkündet den Götzendienern: „Sie werden sich schämen ob der Terebinthen, an denen ihr eure Lust habt, und ihr werdet erröthen ob der Gärten (Haine), die ihr liebt; denn ihr werdet sein wie eine Terebinthe, deren Blatt abgefallen, wie ein Garten, in dem kein Wasser ist" (1, 29. 30.). Man sieht aus diesen Stellen, daß ein frisch grünender oder dichtbelaubter Baum, darum die ewig grüne Terebinthe, die stark- und dicklaubige Eiche, ein Baum, der, an einer Quelle, an einem Bache gepflanzt, die Pappel oder Bachweide, auch im heißesten Sommer nicht entblättert wird, zu dieser Baumverehrung wesentlich gehört. Je tiefer man ins israelitische Alterthum zurückgeht, desto häufiger werden die Spuren von der Heilighaltung einzelner, an altkanaanitischen und später israelitischen Cultusstätten befindlicher Bäume, die aber im Verlauf der Zeit umgehauen sein müssen, weil schon die Bücher der Könige nur in älterer Zeit, dann die Chronik, Esra und alle folgenden Bücher keinen einzelnen nahmhaften Baum mehr kennen, die doch sonst in der Genesis, im Buche der Richter und Samuels noch häufig erwähnt werden, und zwar gewöhnlich an alten Cultusstätten. Nicht selten mag an der Stelle der alten Ascheren ein Jehovaaltar erbaut sein, wie Gideon da, wo die Terebinthe oder Aschera stand, den Altar in Ophra erbaute, ganz so wie die Heidenbekehrer in Deutschland die heiligen Bäume umhauten und an deren Stelle christliche Kapellen oder Kirchen gründeten (Grimm deutsche Mythologie S. 72. f.), oder wie Constantin den Altar unter der Eiche des Abraham zu Mamre zerstören, die Eiche umhauen, und dafür eine christliche Kirche erbauen ließ (Socrat. H. E. I. 14.). Es läßt sich mit Grund nicht bezweifeln, daß dies eben jener heilige Baum und dieselbe Opferstätte war, welche schon Gen. 13, 18. erwähnt worden. Die Tamariske zu Beerseba an der heiligen Quelle, wo in Amos Zeit ein von abgöttischen Israeliten sehr besuchter Wallfahrtsort war (Am. 5, 5. 8, 13. f.), hatte Abraham gepflanzt und dort

geopfert (Gen. 21, 31. ff. vgl. 29.), Isaak aber den Altar gebaut (Gen. 26, 25.). Man sieht daraus, daß die im Deuteronomium verbotene Sitte, eine Aschera neben dem Altare Jehovas zu pflanzen (16, 21.), deren eine auch neben dem uralten Heiligthum zu Betel sich befand (II. Kön. 23, 15.), in der ältesten Zeit noch unverfänglich war, und es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß der häufige Mißbrauch die Aschera zum *Πάρεδρος* des Jehova zu machen, das Verbot veranlaßt habe. Eine Tamariske war auch zu Gibea-Elohim (I. Sam. 22, 6.), hier wo „die größte Höhe" und wo eine Zeitlang das Centralheiligthum der Israeliten war (vgl. meine Uebers. über die Chronik. S. 293.). Unter der Eiche oder auch Terebinthe (die Namen und auch der Begriff von אלה und אלון wechseln) in Sichem befand sich in Josuas Zeit die heilige Lade und war Nationalversammlung (Jos. 24, 26.); noch im Zeitalter der Richter versammelten sich hier — etwa wie die Neger unter dem heiligen Baume Waucey — die Bürger von Sichem zu gemeinschaftlicher Berathung (Richt. 9, 6.); sie hieß aber auch die Eiche der Wahrsager (אלון מעונים Richt. 9, 37.) und Jakob hatte hier die fremden Götter und die Ohrringe des syrischen Götzendienstes vergraben (Gen. 35, 4.). Mit dieser Wahrsagereiche läßt sich dann ferner die Palme der Debora vergleichen, wo die Prophetin Orakel ertheilte (Richt. 4, 5.), oder, um hier andere Analogien beizubringen, der wahrsagende Lorbeerbaum in Delphi (Hymn. Hom. in Apoll. 393.), die Orakeleichen zu Dodona (Odys. ξ, 327. Il. π, 233.), die *προσήγοροι δρύες*, wie letztere bei Aeschylos (Prometh. vinct. 830.) heißen, von deren Zweigen eine Taube, wie der Specht bei den Aboriginern Italiens von einer Säule Orakel gab (Dionys. Ital. I. 14.), oder auch die Bäume, aus deren Wispern David ein Orakel nahm (II. Sam. 5, 24.).

Aus solchen mannichfachen Ueberresten von der Heilighaltung der Bäume bei den alten Hebräern mag man den Schluß machen, daß diese Art des Naturdienstes von jeher ein wichtiges Element in der Religion der Phönizier und der Canaaniter war. Auch nach den Nordküsten Afrikas war mit den ältesten

Ansiedlern die Baumverehrung von Canaan herüber gekommen. Auch hier an einer heiligen Quelle, die wie im Tempel des tyrischen Herakles zu Gades zu bestimmten Tageszeiten ominöse Erscheinungen gab, uralte Orakelbäume (fatidicus lucus, Silius III. 11.), in denen die Gottheit wohnt und die von den Numidiern angebetet werden:

Has umbras nemorum, et connexa cacumina coelo
Calcatosque Jovi lucos prece, Bostar, adora.
Arbor numen habet coliturque tepentibus aris.
Silius Italicus. III. 675. 676. 691.

Das numen wohnt also im Baume, der somit ein Bethyl, ביתאר, Gotteshaus, ist: so wohnt die von den Pelasgern verehrte Gottheit im Stamme der Eiche zu Dodona: *ναίεν δ' ἐνὶ πύθμενι φήγου* Hesiod. in den Schol. ad Sophocl. Trachin. 1181.) oder befindet sich in den dunkeln Eichen des Aventinus, wo an der heiligen Quelle Numa Offenbarungen empfing:

Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,
Quo posses viso dicere, numen inest.
Ovid. Fast. III. 295.

Auch die carthagische Coelestis hatte im Mittelpunkt der Stadt einen heiligen Hain von immergrünenden Nadelhölzern, der ihren Tempel umgab (Virgil. Aen. I. 441. 446. Silius. I. 81. ff.) und es läßt sich überhaupt annehmen, daß bei den Puniern die Verehrung von Bäumen und Hainen in alter Zeit sehr beliebt war, da noch im fünften Jahrhundert n. Chr. auf mehrern Concilien zu Carthago über die Wegschaffung derselben wiederholt Beschlüsse gefaßt wurden: Item placuit ab imperatoribus gloriosissimis peti, ut reliquiae idololatriae non solum in simulacris, sed et in quibuscunque locis, vel lucis vel arboribus deleantur. Harduin Acta Concil. Tom. I. p. 988. Derselbe Canon des Conciliums vom J. 401. und später im Jahre 419. aufs neue in der Form eines Gebotes wiederholt (p. 908.)

Von den heiligen Hainen Phöniziens selbst wissen wir wenig. Doch hatte die Venus des Libanon, Berut, zu Aphaca einen Tempel mit einem Haine auf den Waldhöhen des Libanon,

wo, wie bei dem altkanaanitischen Ascherendienst, unter den der Göttin heiligen Bäumen Unzucht aller Art getrieben wurde (Eusebius de laud. Constant. I. 15.). Auch die unzüchtige Venus-Ariadne zu Amathus hatte neben ihrem Tempel einen Hain. Ein Hain des Esmun war zwischen Berytos und Zidon (Strabo XVI. 2. p. 366.) und noch in Nonnus Zeit suchte hier die Göttermutter ihren Liebling auf (Dionys. XLI. 21.). Außerdem wäre etwa des berühmten Daphne bei Antiochien zu erwähnen, weil der tyrische Melkarth die Cypressen dort gepflanzt hatte (Malala Chron. p. 204.), die selbst dem christlichen Kaiser Theodosius heilig waren, der sie umzuhauen verbot.

Aus dieser Erörterung über die Idole der Aschera, die demnach eine aufgerichtete Säule, ein Phallus oder ein grünender Baum waren, erhellt nun auch die Bedeutung derselben als Naturgöttin, dem Principe des physischen Lebens (ἡ ζωογόνος θεά (Julian. orat. V. p. 337. Damascius vit. Isidor. bei Photius. p. 352. Proclus in Platon. Parmen. Tom. V. 49.) Nimmt man noch zu den schon gegebenen Vergleichungspunkten mit der phrygischen Göttermutter hinzu, daß zu ihrem Cult Gallen gehörten (II. Kön. 23, 7.), die im A. T. Kedeschim genannt werden, wie der sie personifizirende Acdestis neben der Göttermutter gleichfalls heißt: so kömmt sie hierin, außer mit der phrygischen Cybele, auch mit der, gleichfalls wie diese mit Löwen fahrenden, mit dem Tympanon dargestellten syrischen Göttin Tirgata überein (Lucian de Syria Dea. §. 31.). Darin aber steht sie der Berut oder der Venus des Libanon, der Baaltis von Byblus, der duplex Amathusia, der babylonischen Mylitta gleich, daß ihr Cult mit Unzucht verbunden war (vgl. II. Kön. 23, 7.). Ob ihr der Planet Venus heilig war, ist kaum ebensowenig zweifelhaft, als daß sie auch in der Luna verehrt wurde, wenn man nach allen Analogien hier schließen darf (s. w. u.); aber vorwiegend war doch gewiß wie bei allen diesen ihr gleichstehenden Göttinnen eine tellurische Bedeutung. Dann wäre noch etwa zu erinnern, daß sie, ebenso wie die unzüchtige Venus, männliche Gottheiten verschiedener Art neben sich nimmt, namentlich den Baal-Moloch, und Baal-Hhamman, worüber die Belege schon mitgetheilt sind.

Uebrigens sind die Nachrichten bei andern Schriftstellern als den biblischen in diesem Punkte so mangelhaft, daß wir nicht einmal aus ihnen wissen, ob Aschera diesen Namen auch bei den Phöniziern gehabt habe. Jedoch nennt Josephus nach Menander einen König von Tyrus Aserymus, was Plural אשרים zu sein scheint (Joseph. contra Apion. I. 18.; falsch ist aber die Lesart Ἀστάρυμος im Syncellus. p. 401. und Ἀθάρυμος bei Theophilus III. p. 254., denn der maskuline Plural kann wohl von Aschera als einem Idole vorkommen, nicht aber von Astarte, was nie ein Idol, sondern Name der Göttin selbst ist.).

Nächst dieser altphönizischen Göttin kommen nun zunächst in Betracht die so eben erwähnten, ihr gleichstehenden

Baaltis, Berut, Salambo, Tirgata oder Atergatis.

Es scheint fast, als wenn der so gewöhnliche Name syrische oder assyrische Göttin, die auch assyrische Here oder Aphrodite heißt, (z. B. Plutarch Crassus. cap. 27. Lucian de Syria Dea cap. 1.) nur Mißverständniß des Namens Aschera welches man mit Assyria verwechselt haben mag, die tellurische Bedeutung aber die wir ihr und der Aschera so wie allen den genannten Göttinnen sammt der babylonischen Mylitta und der ägyptischen Isis zusprechen, erhellt außer dem so eben Gesagten vor allem aus den oben gegebenen Nachweisungen über ihren Gegensatz zum Bel, der in kosmogonischer Beziehung das πνεῦμα, während sie die Materie, die Baau, Tauthe, Amorka personificirt. Außer der ausdrücklichen Angabe bei Macrobius Saturn. I. 21., daß die Atergatis die Erde sei, ist dann besonders merkwürdig, daß kein Galle der syrischen Göttin zur Erde bestattet werden durfte. Wenn ein Galle stirbt, sagt Lucian, so macht man ihn kein Begräbtniß wie andern Leuten, sondern seine Gefährten nehmen ihn, und tragen ihn vor die Stadt. Ihn und die Bahre, worauf sie ihn gelegt haben, bedecken sie mit Steinen; wenn sie das gethan haben, kehren sie zurück, bewachen ihn aber sieben Tage lang (l. c. §. 52.). Auch der Leichnam des Attes bleibt daher un-

begraben liegen (Diod. III. 59.). Es hat damit augenscheinlich dieselbe Bewandniß, wie mit der Ansicht der Indier, daß der Leichnam des Sivaiten das Feuer entheilige, der des Vischnuiten die heiligen Ströme verunreinige. (Bohlen Indien Th. I. S. 287.), weil dem Siva das Feuer, dem Vischnu das Wasser heilig war.

Auch die Stellung des Adonis neben eben diesen Göttinnen, der Aschera (vgl. Ezech. 8, 3 mit 14.) der Baaltis (Lucian de Syria Dea §. 6. Nonnus Dionys. III. 109.) der Berut oder Göttin des Libanon (Macrob. I. 21. Etym. M. Ἄφακα.) der Venus von Amathus (Pausan. IX. 41. 2.) und der Mylitta und syrischen Göttin (s. w. u.) ist in dieser Hinsicht bedeutsam: die Erde trauert dann in Beziehung auf den ihr entrissenen Geliebten, und Weiber, sowie die der Göttin heiligen Gallen, ahmen dann die Trauer der Salambo nach. So hieß die um den Aboba oder Gigra wehklagende Göttin nach einer schon oben gegebenen Etymologie, die wie אבובא ,בודא eine helltönende Pfeife צלבובא, Salbuba, bedeutet (Hitzig zu Jesaja S. 205. leitet diesen Namen aus dem Sanskrit her: „Σαλαμβὼ ist nichts anders als das sanskr. Svajambu durch sich selbst seiend!") So hieß die Mylitta oder Aphrodite bei den Babyloniern: Σαλαμβὼ ἡ Ἀφροδίτη παρὰ Βαβυλωνίοις. Aber dieser Name, auch der syrischen Göttin, hatte Beziehung auf die um Adonis trauernde Venus: Salambonem etiam exhibuit omni planctu et iactatione Syriaci cultus, sagt Lampridius (vit. Heliog. cap. 7.) von Elagabal, der es in Allem den Gallen nachmachte; und ebenso spricht sich darüber eine Glosse im Etym. M. aus: Σαλάμβας . . . ἡ δαίμων, παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν σάλῳ, καὶ ὅτι περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν. Unsere Etymologie ist also zumal in Betracht der Analogie mit Giggras und Abobas, vollkommen gesichert. Dies ist die Göttin, welche Macrobius Venus Archaitis im Libanon nennt (Saturn. I. 21.) und die gerade so, wie er sie schildert, mit verhülltem Haupte um Adonis trauernd, auf Münzen von Arce oder Caesarea am Libanon vorkömmt. (Eckhel doctr. num. vet. Tom. III. p. 361.). Wenn also von den Physikern wohl

gesagt wird, die des Umgangs ihres Gemahls sich erfreuende Venus sei der Frühling, so können wir die Salambo oder Venus-Archaitis dahin deuten, sie sei die trauernde Natur im Winter, wahrscheinlich identisch mit der, ähnlich wie die Archaitis, von Pausanias (III. 15. 8.) geschilderten Venus-Morpho, مخبا, Morpho, d. i. die Ermattung, Erschlaffung, ein Gegensatz zur מולדת, Mylitta, die Zeugung (s. o. S. 53 f.).

Weil aber alles, was physisches Leben besitzt, nicht blos die Pflanzen, sondern, nach einer im Alterthum verbreiteten Ansicht, auch alle lebendigen Geschöpfe aus dem Schooße der Erde entstanden, bald aus dem ἔχυς wie in Aegypten, und nach Sanchoniathon in Phönizien, bald aus der אדמה, wie in Babylonien und bei den Hebräern: so ist sie die Allmutter: omniparens Dea Syria (Apulejus Met. VIII. p. 182.) rerum natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis (l. c. XI. p. 257.) rerum naturae prisca parens (l. c. IV. 90.). Sie heißt daher אם אמא Mutter; Ἀμμά . . . ἡ Ρέα λέγεται καὶ Ἀμμὰς καὶ Ἀμμία. Etym. M. und übertragen auf Ceres: Ἀμαία ἡ Δημήτηρ Suidas s. Ἀμαία und Ἀζησία. Dies ist אם חי die Mutter des Lebendigen, wie es von Chava heißt: καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικός αὐτοῦ Ζωή (חוה, Εὔα), ὅτι μήτηρ πάντων τῶν ζώντων. (אם כל חי) Gen 3, 20. Und weil auch die Götter, außer dem alten Bel, aus ihr erst geworden sind, aus der Nacht des vorweltlichen Chaos sich entwickelnd, so ist sie als dieses, als Tauthe, Bau, auch die Göttermutter: so heißt die syrische Göttin (Apuleius l. c. VIII. 182.) die babylonische Mylitta (s. o. cap. VIII.) und auch die phönizische Astronoe (Damascius bei Photius. p. 352.), wie die phrygische Cybele Amygdale, אם גדלה, große Mutter, nach einer aus dem Semitismus übertragenen Mythe genannt war.

Sehr bezeichnend ist auch ihr babylonischer Name Μυλίττα bei Herodot. I. 199, Μόλις bei Nicol. Damasc. p. 20., wo man wohl Μόλιτ oder Μολίττα zu lesen hat. Die Formen Μυλήτα, Μιλίτη kommen, die erste von der assyrischen

Urania, die zweite überhaupt als Name der Aphrodite, im Lexicon des Hesychius vor, und von ihr sind ohne Zweifel die Hetärenamen *Μέλιττα*, *Μελετῶ*. *Μελητῶ Μιλτώ Μιλησία* (Athenaeus lib. XIII. p. 578. 604. 605. 576.) entnommen. Auch unter den Puniern an der afrikanischen Küste kommen Spuren von diesem Namen vor. In carthagischen Concilienacten werden Ortschaften Libyens Mulitta, Magarmelita erwähnt (Harduin. Acta Concil. Tom. I. pag. 1103.; letzteres bedeutet Zelt, Hütte der Mylitta, von מְגָד, magar, punisch Zelt, Hütte, Virgil. I. 425. und Servius ad l. c., und erinnert an das berüchtigte Sicca Venerea.). — Der Name Mylitta bedeutet aber nicht, wie Manche (z. B. Selden, Creuzer, Münter) wohl angeben, Gebährerin, was die dafür angenommene Form מולדתא nicht heißen kann, sondern, als verbale von Hiphil, das Gebährenmachen, welches hier gerade so zu fassen ist, wie Jes. 35, 10. vom befruchtenden Regen: er tränkt die Erde und macht sie gebähren" (הולידה). Dem Namen nach ist also die Göttin das physische Zeugungsprincip eben nicht blos das weibliche, denn sie besorgt den Zeugungsprozeß der Natur allein, und wurde daher auch wohl als Mannweib gedacht, obschon neben Adonis gestellt, die Vorstellung von ihr als der empfangenden und gebährenden Erde, von Adonis als der sie befruchtenden Sonne vorzuwalten scheint.

Hiermit ist eine andere Vorstellung verbunden. Plutarch sagt a. a. O. von der syrischen Göttin Tirgata in Hierapolis, sie sei nach Einigen Juno, nach Andern Venus oder das Princip der Natur, welches die Anfänge und Keime des Lebens allen Dingen aus dem feuchten Elemente mittheile. Es ist auch mit den hier zusammengestellten weiblichen Göttinen das feuchte Element, aus dem sie selbst geworden ist, und wodurch sie das physische Leben in der Natur erhält, unzertrennlich und in den Mythen und im Culte, wie in den auf sie bezüglichen Symbolen und Attributen immer engverbunden. Hinsichtlich der babylonischen Mylitta sagt Abydenus: im Anfange sei nur Wasser gewesen, Thalassa genannt (*θάλασσαν καλεομένην*). Bel habe diesem Zustande ein Ende gemacht und jeglichem Dinge

seinen Platz angewiesen. Euseb. praep. IX. 41. Nach Berosus war die Herrscherin über die Wasser das Chaos die Omorka, die Mutter des Festen, die wir als Thauthe oder Mylitta im primitiven Zustande schon kennen; chaldäisch heiße sie Thalath, welches griechisch das Meer bedeute: *εἶναι δὲ τοῦτο Χαλδαϊστὶ μὲν Θαλάτθ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεσθαι θάλαττα* (Der Zusatz *κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη* rührt vielleicht von fremder Hand, denn er fehlt im Eusebius vgl. Richter z. d. St. p. 50.; die Vorstellung findet sich aber auch bei den Aegyptern, nach denen der Mond die Mutter der Erde war.). Hier hat Berosus wie Abydenus augenscheinlich den chaldäischen Namen nicht sowohl sprachlich nach der Etymologie sondern nach einer ihm unterlegten Bedeutung mit *θάλασσα* verglichen, wozu der Gleichklang mit dem griechischen Worte veranlaßte. תלת ist nur andere Form von מרלת und Berosus hat sie wohl darum statt der letzteren gewählt, um anzudeuten, daß sie einerlei sei mit der Thalassa, der Meergöttin, welche die Venus zeugte (Pausan. II. 1. 7.). Auch die Baaltis von Byblos oder des Libanon wurde als das Meer gedacht. Zwei Flüsse, welche vom Libanon herabfließen, hießen, der eine, welcher größer und dessen Wasser rein und ungetrübt war, Adonis, der andere, welcher kleiner und dessen Wasser mit erdigen Bestandtheilen gemischt war, Mars. Da nun das reine Wasser des ersten Flusses sich ganz mit dem Meere oder der Venus mische, so meinten sie, Adonis liebe die Göttin mehr als Mars. (de mens. IV. 44. p. 80. Nonnus XX. 144.). Nach der Mythe der Berythier war die meergeborne Göttin zuerst da, wo nachher ihre Stadt gebaut wurde, ans Land gestiegen (Nonnus XLI. 117.). Merkwürdig in dieser Hinsicht ist besonders eine Sitte, die nach Lucian zu Hierapolis der Tirgate zu Ehren geschah: Zweimal im Jahre wurde Meerwasser in den Tempel getragen. Nicht allein die Priester trugen es, sondern aus ganz Syrien, Arabien und jenseits des Euphrats kam eine große Menschenmenge herbei und wallfahrtete ans Meer. Ein jeder brachte ein mit Meerwasser gefülltes, mit Wachs versiegeltes Gefäß mit, welches der an einem Fischweiher gehaltene heilige Hahn löste, wofür er ein Geldstück erhielt. Der Krug wurde dann in einen Schlund

oder eine Erdspalte im Tempel ausgegossen. Davon ging eine sonderbare Mythe. Deucalion, der chaldäische Xisuthros habe den Tempel gegründet und nach der Fluth Altäre an dieser Stelle erbaut, weil das Wasser der Fluth von der Kluft verschlungen worden sei. Ich selbst habe diese Kluft (χάσμα) gesehn, sagt Lucian; sie ist unter dem Tempel und sehr klein; ob sie früher größer gewesen und später wie jetzt geworden ist, weiß ich nicht; die ich aber sah, ist sehr klein. So klein auch der Schlund sei, so nehme er doch eine große Menge Wasser auf. Welche aber das Wasser ausschütten, die sagen, Deukalion habe, zum Andenken an diese gnadenvolle Begebenheit den Brauch im Tempel eingeführt (de Syria Dea §. 12. 13. vgl. 48.). Diese seltsame Sitte verliert ihre Dunkelheit, wenn man dabei berücksichtigt, daß der chaldäische Xisuthros der Wassermann ist, welcher aus seinem Krug (vgl. Bohlen Indien Th. II. S. 258.) Ströme Wassers in dem ihm geweihten Monde Dezember auf die Erde herabgießt, nämlich der solarische Saturn im Thierkreise, in Hieropolis neben der Rhea verehrt, dem die Regenzeit angehört und dem auch das Meerwasser heilig war (s. o.); daß aber χάσμα den Namen der syrischen Göttin דרדנת, התרעתא, Bhaga oder Thoni, übersetzt, welche ihren Schooß öffnet, um die befruchtende Feuchtigkeit aufzunehmen. In Aegypten war ein ähnlicher Cultusgebrauch. Am neunzehnten Athyr (dem November entsprechend) trugen die Stolisten und Priester eine heilige Lade — wie Plutarch andeutet, ein Symbol der Erde oder der Isis, ans Meer, und goßen trinkbares Wasser hinein, wodurch die Befruchtung der Erde durch das Nilwasser bedeutet wurde. de Is. cap. 39.

Der Göttin des Libanon waren ebenso wie der syrischen und cyprischen Venus, als der aus der Feuchtigkeit zeugenden Naturkraft, besondere Seen heilig, die wohl nach ihrem Namen genannt waren, z. B. das stagnum Boeth, augenscheinlich בהות *Βάαυτ*, bei Aphaka, und der See Limanun im Libanon, der nach der Astarte Nemanun seinen Namen führte. (s. w. u.). Aus dieser Bedeutung erhellt auch erst, warum sie wohl in der Fischgestalt dargestellt wurde, und ihr der Meerkrebs heilig war. (vgl. Creuzer Symbolik. Th. II. S. 170. 2te Aufl.). Wer

kennt nicht den Philistergötzen Dagon, dessen Fest die fünf Städte und Fürsten der Philister gemeinschaftlich feierten (Richt. 16, 23 ff), wie die tyrischen Städte und Colonien die ihres Melkarth! Ein Idol Dagon wurde verehrt schon in der Richterzeit in Gaza (Richt. 16, 21 ff.), in Asdod (I. Sam. 5, 5. 6. vgl. Zeph. 1, 9.), dessen Tempel von den Makkabäern zerstört wurde, (I. Macc. 10, 83. 84.), dann, wie sich aus dem Namen schließen läßt, in Caphar-Dagon an der Grenze Philistäas bei Jabne, in den beiden Städten Betagon, die eine im Stamme Juda, die andere im Stamme Aser. Sein Bild war ein Fisch, was der Name גד bedeutet, aber mit den Händen und mit dem Kopf, also dem Oberleib eines Menschen (vgl. II. Sam. 5, 4.). Da nun Dagon nach alttestamentlichen Nachrichten die Nationalgottheit der Philister war, und nach andern Angaben bei ihnen die Fischgöttin Derketo verehrt wurde, so ist die Identität beider sehr wahrscheinlich. (Jedoch könnte auch angenommen werden, daß der von Sanchoniathon erwähnte, Dagon eine männliche Gottheit war. (s. o. *) Lucian beschreibt das Idol der Derketo nach eigener

*) S. oben Cap. IV. Die Nachricht des Sanchoniathon über Dagon als Ζεὺς Ἀρότριος. p. 32 vgl. p. 26. geradezu zu verwerfen, nehme ich außer den hier angegebenen Gründen auch darum Anstand, weil er auch in folgender Stelle aus dem Lexicon graec. nomm. hebbr. im Hieronymus Tom. II. p. 202. gerade so charakterisirt wird: Λαγὼν εἶδος ἰχθύος, ἢ λύπη· λέγεται δὲ καὶ δῶρόν ἐστιν, ἅγια, ἢ ὁ Ζεὺς Ἀρούρευς (Ἀρουραῖος, in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus: Jupiter ruralis). Bethdagon wird gedeutet wie bei Sanchon. p. 26. domus tritici (דגן). Uebrigens hat man den Angaben der Glossarien über die biblischen Götternamen nicht viel zu trauen, da sie häufig eine verfehlte Etymologie voraussetzen; z. B. wird a. a. O. Astarot p. 26. erklärt durch factura, id est ποίησις exploratorum, wo עשתרות hergeleitet ist von עטה und תרים. An obiger Stelle wird die Endung ון in דגון durch λύπη erklärt, weil der Glossator און verwechselte, was ihm sehr geläufig ist, z. B. Sidona, venatio moeroris. p. 11. 24. Ermon, anathema tristitiae p. 23. und — womit man in manche ähnliche Versuche von Baur und Sickler erinnert wird — Accaron eruditio tristitiae p. 24.

Ansicht: die obere Hälfte war ein Weib, die untere von den Hüften an lief in einen Fischschwanz aus (de Syria Dea §. 14.), wie sie auch auf Münzen von Askalon erscheint (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 444 sqq.), weswegen es ungenau ist, wenn Diodor nach Ctesias berichtet, die Derketo von Askalon habe das Gesicht eines Weibes und den übrigen Theil des Körpers von einem Fisch gehabt (II. 4.). (Die Fabeleien der Rabbinen s. bei Calmet bibl. Abhandlungen von Mosheim. Th. IV. S. 11.). Auch der syrischen Göttin Tirgata oder Atergatis, die dem Namen nach mit der Derceto auch einerlei ist (s. w. u.), war der Fisch heilig, weswegen die Syrer keine Fische aßen und sie sogar angebetet haben sollen. (Athenaeus lib. VIII. p. 346. u. a. bei Selden de Diis Syris, Syntagma II. 3. Calmet a. a. O. S. 46 ff.). Wer einen Fisch aß, den schlug die Göttin mit Geschwüren; (Plutarch. de superst. cap. 40.); jedoch wurden auch Fische auf ihre Altäre gelegt, gebraten oder gekocht, oder auch goldene und silberne (Athenæus l. c.). In den heiligen Seen an ihren Tempeln wurden Fische unterhalten. Bei Askalon war ein großer Fischweiher, von dem die Mythe sagt, die Göttin habe aus Schaam, mit einem schönen Jüngling sich vergangen zu haben, sich darin ertränkt, und sei in einen Fisch verwandelt worden (Ctesias bei Diodor II. 4.). Nach der lydischen Mythe war sie von Mopsus mit ihrem Sohne Ichthys in diesen See gestürzt und von den Fischen aufgefressen. (Xanthus bei Athen. l. c.). Die Mythe war aber auch an andern Heiligthümern lokal. Zu Aphaca soll die Tochter der Venus Aphacitis sich in den See Boeth gestürzt haben und in einen Fisch verwandelt worden sein (German. ad Arati Phaen. cap. 24.) oder die Venus selbst soll vor Typhon fliehend als Fisch sich in einem See in Babylonien verborgen haben (Manilius Astronom. IV. 580. Ampelius lib. mem. c. 3.). Auch beim Tempel zu Hierapolis war ein heiliger See, in dem Fische unterhalten wurden, die wahrscheinlich zu Orakeln dienten. Einige waren von ungemeiner Größe, hatten ihren eigenen Namen und kamen herbei, wenn man sie rief. Einer unter ihnen hatte an den Floßfedern eine goldene Verzierung. Uebrigens findet sich die Sitte, Fische in Weihern zu unterhalten, noch jetzt in einigen Theilen Syriens (vgl. de

Sacy zu St. Croix les mysteres de l'antiquité. Tom. II. p. 85.) und hat sich auch im syrischen Phönizien wie manche andere Gebräuche und Ideen des Heidenthums erhalten. „Eine halbe Stunde von Tripolis, erzählt Burckhardt, ist das Grab eines muhamedanischen Heiligen, des Scheich Bedawy, mit einer starken Quelle daneben, die mit einer Mauer eingefaßt ist. Sie enthält eine große Menge Fische, die von den Türken in Tripolis als heilig angesehen werden, und von ihnen so wie von den Hütern des Grabes täglich gefüttert werden. Niemand wagt sie zu tödten." Reisen in Palästina Th. I. S. 278. Otto von Richter erwähnt dieselbe Quelle mit ihren heiligen Fischen: „Hier (an der Straße nach Haleb) entspringt aus einem Brunnen krystallhelles Wasser, das man erst in ein Becken, dann ins Meer leitet. Das Becken enthält eine große Menge heiliger Fische, dunkelgrün auf der Nase und an den Seiten bläulich, unter dem Bauche weiß, mit röthlichen Floßen. Eine Art Karpfen, wie ich glaube, die man mit Brod und Erbsen füttert, aber Niemand anrühren darf." („Die Fische halten sie für heilig, und niemals rühren sie Fische an," sagt Lucian a. a. O. §. 14. vgl. Xenophon. Anab. l. 4. 9.). „Sie sollen ins Meer gehen und von dort zurückgehen. Auch Krabben bemerkte ich unter ihnen." Wallfahrten im Morgenlande. S. 113 f. Vielleicht hat ein Fluß bei Tripolis Kadischa, d. i. der Heilige, in dem Burckhardt diese Art Fische wiedersah, daher seinen Namen. Vgl. auch Buckingham Reisen in Palästina Th. I. S. 357. Sonst waren aber die Fische bei den Phöniziern nicht heilig, wie bei ihren Nachbarn, den Syrern und Philistern; Fischhandel war vielmehr in Palästina (vgl. Neh. 13, 16.) wie anderswo von ihnen betrieben, und es findet sich auch nicht die mindeste Spur, daß in Phönizien der Venus, der Astarte und Baaltis die Fische heilig gewesen seien. Auch scheint es kaum zulässig, von dem Bilde der philistäischen Derketo einen Schluß auf jenes der syrischen Göttermutter zu machen, und etwa anzunehmen, daß sie erst später in menschlicher Gestalt abgebildet worden sei (Creuzer Symbolik Th. II. S. 69.).

So würde die Verehrung oder Heilighaltung der Fische, welche

sie mit phönizischen und cyprischen Göttinnen gemein hat, erklären, in wiefern ihrem Begriffe das Wasser oder Meer als zeugendes und befruchtendes Element wesentlich ist. Warum aber gerade der Fisch oder der Meerkrebs ihr heilig war, ist wohl klar, weil beide Thiere nämlich eine große Fortpflanzungskraft haben. Darum war auch der paphischen Göttin der ihr geopferte Bock heilig (Tacit. hist. l. II. c. 2. 3.); die Hetären opferten wohl der Venus Pandämos eine weiße Ziege (Lucian. Hetaer. VII. 1.), weswegen auch die Kedeschen statt des Mylittenlohns, der für die Göttin war, wohl einen Bock sich ausbedingten, um ihn der Aschera zum Opfer zu bringen (vgl. Gen. 38, 17.). Der syrischen Göttin namentlich waren die Thiere heilig, an deren Schönheit, Stärke und Zeugungskraft die Kraft der Natur sich verherrlicht, und daher wurden Stiere, Pferde, Adler, Bären, Löwen im Tempelreviere unterhalten, die völlig frei und ohne Jemanden etwas zu Leide zu thuen herumliefen (Lucian. l. c. §. 41.). Allen diesen Gottheiten ist ferner die Weihung des Phallus, als Symbol der zeugenden Naturkraft eigenthümlich, und so standen vor dem Tempel zu Hierapolis zwei Ascheren, die nach der Inschrift Bacchus der assyrischen Juno zu Ehren aufgerichtet hatte. Merkwürdig ist dabei eine Sitte, welche Lucian erzählt, die man für indisch halten möchte, wenn nicht auch sonst Spuren davon in Vorderasien vorkämen; oder sollten nicht die Styliten des christlichen Mönchthums folgenden Gebrauch nachgeahmt haben? Auf einer der dreißig Fuß hohen Phallen stieg alljährlich zweimal ein Mann, um hier sieben Tage lang Heil und Segen für ganz Syrien herabzuflehen; während dieser Zeit durfte er nicht schlafen, denn sonst würde, hieß es, ein Skorpion hinaufsteigen und ihn übel zurichten. Was man von diesem Skorpion sage, sei heilig und mysteriös, sagt Lucian (l. c. §. 28. 29.), und mochte sich auf das dem Mars heilige Zeichen des Zodiakus beziehn, welches auch auf mithrischen Denkmälern als ein der Zeugung feindliches Wesen seine Stelle hat; auch Osiris starb, wenn die Sonne durch den Skorpion ging (Plutarch de Is. cap. 13.).

Der Name der syrischen Göttin selbst bedeutet schwerlich etwas anders als die Yoni, Cteis oder pudendum muliebre

Im babylonischen Talmud kommt der orientalische Name an folgender Stelle vor: **Templa idololatrica fixa haec sunt: Templum Beli Babylone, templum Nebo in Cursu** (בכורסי, vielleicht בבורסיף in Borsippa. vgl. **Bochart Hierozoicon T. II. p. 163.**), **Tirathae** (תרעתא), **Hierapoli** (במבג), **Zeriphae** (צריפא), **Ascalone et Nesri in Arabia. Avodah Zara. fol. 11. 6.** Ebenso ist die syrische Schreibart ܐܬܪܥܬܐ, in **Assemanni Bibl. Or. Tom. I. p. 327. 328.**, was im Syrischen wie im Chaldäischen Scissio bedeutet, und von **Michaelis** schon auf das χάσμα zu Hierapolis bezogen wurde (zu **Castell. Lexicon Syriac. p. 975.**). Ist also diese orientalische Schreibart des Namens unzweideutig die ursprüngliche, so kommen auch die neuern Etymologien von Atergatis, wie das, gar sprachwidrige, אַדִּיר דָּג **prächtiger Fisch** (!), oder die, irrige Ansichten von der syrischen Göttin voraussetzende, Deutung אָדֶר גָּד, **Größe** (?) **des Glücks**, was den Planeten Venus bezeichnen soll (**Gesenius** Commentar zum Jesaja Th. II. S. 342. **Leo** Weltgeschichte Th. I. S. 107.), gar nicht in Betracht, zumal da sie nicht einmal die mannichfachen Formen und verschiedenen Aussprachen des orientalischen Namens berücksichtigen, die auf תרעתא תרעת zurückführen. Strabo führt als ein Beispiel an, wie verschieden barbarische Wörter ausgesprochen werden, daß Ἀταργατή, welche Ctesias Δερκετώ nenne, bei den Barbaren Ἀθάρα heiße (lib. XVI. 4. p. 412.), und auch Xanthus hatte sie mit dem erstern Namen genannt: Ἀτάγαθη (st. Ἀτταργάδη) Ἀθάρα παρὰ τῷ Ξάνθῳ. Hesych. Bei Athenaeus nennt Xanthus aber die Göttin Derketo von Askalon Ἀτεργάτις. (lib. VIII. p. 346.) und Plinius meint, der erstere Name sei nur der von den Griechen gebrauchte: **Bambyce, quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Magog (Mabug.). Ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta colitur. H. N. V. 19.** Die Form **Dercetis** steht bei **Ovid. Metam. IV. 45. Ampel. lib. mem. c. 11.** Agathias nennt den letzten Nachkömmling des Ninus und der Semiramis Βελεοῦν τὸν Δερκετάδον (lib. II. cap. 24. p. 117.), wo man aber wohl eine, von Semiramis Mutter hergeleitete, Dynastie der Δερκετάδαι anzunehmen hat. (Müller, im Rhein. Museum.

Jahrg. III. S. 35.). Das g in Atargatis, Atergatis oder Atergitis, welches dem k in Derketis, Derketo entspricht, aber in Athara fehlt, ist nur andere Aussprache des ע, die auch in Ἄτυς und Κότυς vorkömmt (vgl. Herod. I. 94. IV. 45.) und wie das chaldäische ארקא und ארעה Jerem. 10, 11. neben einander stehn, so konnte תרעתא auch תרקתא geschrieben oder gesprochen werden. Das vorgesetzte A in Athara statt Thara, Atergatis statt Tergatis, Teratis ist aber Artikel oder auch prosthetisch: אתרעתא, התרעת. Unsere Erklärung des Namens wird Niemand auffallend sein, welcher weiß, daß die Naturgöttin allgemein im Alterthum unter dem Symbole des Phallus oder der Cteis verehrt wurde. Wir verweisen auf die Ascheren und fügen hier zur Erläuterung noch folgendes hinzu. Die Naturgöttin Bhawani heißt als Yoni in Indien Bhaga d. i. κτεις (vgl. Müller Glauben, Wissen und Kunst der Indus Th. I. S. 351.). Auf babylonischen Cylindern ist diese auf Altären, wie zur Anbetung, ausgestellt (Münter. Tab. I. n. 4. vgl. III.). Daß in Syrien die Göttin unter diesem Symbole ehmals verehrt wurde, mag man daraus abnehmen, daß nach den Nachrichten der Reisenden dies bei den Drusen, Nosairis und Ismaylys noch gegenwärtig der Fall ist (O. von Richter Wallfahrten. S. 132. Burckhardt Reisen Th. I. S. 257. 263.). Das Symbol der syrischen Göttin, welches die Metragyrten auf einem Esel (Asinus sacra portans Phaedr. fab. III. 20.), in einem Tuche verschleiert umherführten, mag schwerlich etwas anders gewesen sein. Schon im A. T. kommen, seit der syrisch-babylonische Cult überhand nahm, Spuren von derartigen ἀποκρύφοις μυστηρίοις (Cap. 14, 23.) vor. „Du nahmst dein Gold und Silbergeschmeide, sagt der Prophet Ezechiel (16, 17.) von einem derartigen Lingamscult, und machtest dir Bilder der Mannheit (צלמי זכר) und hurtest damit, und nahmst deine Gewänder und bedecktest sie.“ In den Eleusinien wurde ein Phallus entblößt und den Eingeweihten gezeigt (Tertullian adv. Valent. p. 289.), und die Mythen von der Ceres, die ihre Tochter Proserpina suchend, in Attika bei der Baubo einkehrte, wo sie durch Enthüllung des pudendum muliebre wieder erheitert wurde (Clemens Al. pro-

trept. p. 16. Arnobius adv. Gent. l. V. p. 218.) setzt voraus, daß dies in den Eleusinien wirklich geschah. Dies ist das τὰ ἱερὰ δείκνυσθαι, sacra retegere! (vgl. Lobeck Aglaopham. p. 49.). In den phrygischen Mysterien geht ein ähnlicher ἱερὸς λόγος: Die Kybele hatte mit ihrem Kleide den abgeschnittenen Phallus des Attes bedeckt und in die Erde gelegt (Arnob. l. c. p. 200.), oder Jupiter hat die Geschlechtstheile eines Widders mit der Wolle umwickelt der Ceres übergeben (l. c. p. 214.). Dahin gehört es auch wohl, wenn das heilige Holz im Tempel der Baaltis zu Byblus von der Isis mit Leinwand umwickelt wird (Plutarch de Is. cap. 16.). In den heiligen Laden wurde im Kabirenculte der Phallus des Dionysus aufbewahrt (Clemens. l. c. p. 16.) und in den Eleusinien wurden die ἄρρητα von Jungfrauen getragen (vgl. Thucyd. VI. 56. mit Suidas. Ἀρρηφορία.). Ich führe diese Parallelen zu der Stelle des Ezechiel, der zufolge die Phallen mit Kleidern umwickelt und dann in ein Sacellum gelegt wurden, an, um zugleich eine andere Angabe der h. Schrift zu erläutern, nämlich die babylonischen סכות בנות die Hütten der Töchter, der Mädchen, welche neben andern Stamm- und Nationalgottheiten der nach Samarien verpflanzten oberasiatischen Völkerschaften als Idole bezeichnet werden, die in den Sacellis des altisraelitischen Cultes als Hauptgottheit von den deportirten Babyloniern aufgestellt seien (II. Kön. 17, 30.). Wörtlich heißt es: involucra oder auch secrota mulierum *), und von dieser Be-

---

*) סָכָה ist mit Buchstabenversetzung כָּסָה; beides bedeutet bedecken, verhüllen; die Substantiva סכות, כסות bezeichnen Bedeckung, Verhüllung. Beide kommen merkwürdiger Weise auch im Griechischen und Lateinischen vor, denn von סכה ist hergeleitet σηκός, σκηνή, sacer, sacellum, von כסה aber casa, κίστη. Σάκα bedeutet nach Hesychius τὸ τῆς γυναικός, und könnte mit Σικύτης, wie Dionysos von den Phallen aus Feigenholz genannt sein soll, mit diesem Siccut der Babylonier und dem Namen Sicca Venerea in Afrika, wo die Frauen der Venus zu Ehren sich Preis gaben, wohl im Zusammenhang stehen. Lucian nennt den Gründer des Heiligthums zu Hierapolis, der die beiden Phallen

deutung abzugehn, ist, zumal in Anbetracht der Stelle des Ezechiel, und daß hier nothwendig das Idol der ersten weiblichen Gottheit der Babylonier, der Mylitta zu verstehen ist, durchaus kein Grund vorhanden, und man hat demnach Phallen oder weibliche Lingams darunter zu denken, die, als Symbole der babylonischen Göttin, von den Frauen oder den ihr heiligen Jungfrauen, die sie als secreta Veneris, wie Firmicus sagt, ja auch dem Buhler statt des Mylittengeldes reichten (s. w. u. Cap. 18.); in die von ihnen gewebten Peplen (II. Kön. 23, 7.) eingewickelt und in den Heiligthümern aufbewahrt wurden. Ueber den Mylittendienst und das gleichfalls damit in Verbindung stehende Gallenwesen s. w. u.

Die phönizisch-syrische Naturgöttin umfaßte die Begriffe aller weiblichen Gottheiten. Hier werden diejenigen, welche die Religionsideen des Orients nach dem Maßstabe der griechischen Götterlehre zu beurtheilen pflegen, eine spätere Theokrasie in den freilich jüngern Quellen, aus denen die betreffenden Angaben entlehnt sind, anzunehmen geneigt sein. Dies ist auch in soweit richtig, als namentlich die Göttin zu Hierapolis die Attribute griechischer Gottheiten in bildlicher Darstellung führt. Allein, daß hier und sonst nur die Form und nicht auch die Idee eines Pantheons griechisch ist, sollte man doch eben aus der Theokrasie der Griechen, die erst seit der genauern Bekanntschaft mit den Religionen des Orients auch in ihrer Religion einreißt, abnehmen, und zur Beurtheilung derartiger Erscheinungen, welche in der phönizischen, ägyptischen, babylonischen und indischen Götterlehre so gewöhnlich sind, auf das Grundprinzip der asiatischen Naturreligionen zurückgehen, die alle Kräfte der Natur von zwei Principien, einem männlichen und weiblichen, herzuleiten pflegen. Hiernach kann es nicht eben dem griechischen Einflusse zugeschrieben

---

errichtet hatte und dem zu Ehren alljährlich zweimal ein Mann oben auf den Phallen Gebete verrichtete, bald Bacchus, bald Deukalion τὸν Σκύθεα l. c. 12. vgl. 16. 28. Sollte hier nicht vielleicht Σκύθης oder סכות verwechselt sein, wie auch sonst das Saläenfest, חג הסכות ein skythisches Fest genannt wird?

werden, wenn die Göttin Tiratha zu Mabug nach Lucian also dargestellt war: „Wenn man diese Here genauer betrachtet, so erscheint ihre Gestalt sehr mannichfaltig. Im Ganzen ist sie zwar allerdings die Here; sie hat aber auch etwas von der Athene, der Aphrodite, der Selene, der Rhea, der Artemis, der Nemesis und der Moiren. In der einen Hand führt sie (als Here) das Scepter, in der andern (als Schicksalsgöttin) die Spindel. Auf dem Haupte trägt sie (als Mondgöttin) Strahlen und (als Kybele) einen Thurm, und einen Gürtel, womit man sonst nur die Urania ausschmückt" (l. c. §. 32.). Danach sagt auch Simplicius, mit Andeutung einer verfehlten Etymologie, man nenne die syrische Atargate τόπον θεῶν (ἀτ, Atar bedeutet locus), wie die Aegyptier die Isis, weil beide die Eigenthümlichkeiten vieler Götter in sich fassen (Auscult. phys. l. IV. p. 150.). So wurde die syrische Tiratha vorzüglich in der Luna verehrt, an die der in den Esel, der das Bild der Göttin auf seinem Rücken trug, verwandelte Lucius, folgendes Gebet richtet, welches hier ganz stehen mag, da es gewiß der Idee der Göttin entspricht: Regina coeli, sive tu Ceres alma, frugum parens originalis, quae reperta laetata filia, vetustae glandis ferino remoto pabulo nicti commonstrato cibo, nunc Eleusiniam glebam percolis: seu tu coelestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato amore sociasti, et aeterna sobole humano genere propagato, nunc circumfluo Paphi sacrario coleris: seu Phoebe soror, quae partae foetarum medelis lenientibus recreato, populos tantos educasti praeclarisque nunc veneraris delubris Ephesi: seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina, triformi facie larvalis impetus comprimens terraeque claustra cohibens lucos diversos inerrans vario cultu propitiaris; ista luce foeminea collustrans moenia et udis igneis nutriens laeta semina et Solis ambagibus dispensans incerta lumina: quoque ritu, quaque facie te fas est invocare. lib. XI. p. 254. Die ihm erscheinende Göttin antwortet dann in folgender Weise: En adsum, tuis commota precibus rerum Natura prisca parens, elementorum domina, saeculorum progenies initialis, summa

numinum, regina manium, prima coelitum, Deorum Dearumque facies uniformis, quae coeli luminosa culmina, maris salubria flamina, Inferorum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario nomine multiiugo totus veneratur orbis, worauf dann eine noch ausführlichere Vergleichung mit andern weiblichen Gottheiten, deren Bedeutung die Göttin sich aneignet, folgt, als die eben vorher angeführte ist (p. 257. sq.). Außer in der Luna wurde die Göttermutter aber vorzüglich in dem Planeten Venus verehrt, weil man diesem den meisten Einfluß auf die Zeugung zuschrieb, und es ist daher sehr gewöhnlich, daß die syrische Göttin, die babylonische Mylitta und die Venus des Libanon, die Isis auch dafür ausgegeben wird. Daher sagt Ptolemaeus und sein Paraphrast Proclus von den Phöniziern, Syrern und Kleinasiaten, daß sie den Planeten Venus als die Göttermutter verehren und ihm mannichfach verschiedene Namen beilegen (Tetrabibl. lib. II. p. 97.). Einige nennen ihn, nach Plinius, Juno, andere Isis, andere die Göttermutter (H. N. II. 8.). Für die Göttermutter wird der Planet Venus auch von Servius ausgegeben (ad Aen. X. 83.), Apuleius nennt ihn Mater siderum (Metam. lib. XI. p. 295.), und er ist der Apfel des Paris, nach einer wenigstens sehr sinnreichen Deutung (bei Augustin. de Civ. Dei. VII. 15.), um den die drei weiblichen Schönheiten des Olymps mit einander hadern. Bei den Babyloniern ist er, als prisca elementorum parens, die Göttermutter Tauthe, die mit der Mylitta einerlei ist (s. o), welche Herodot für die Urania und für die arabische Alilat ausgiebt, letztere bei Jes. 14, 12. gerade mit demselben Namen, nur in der maskulinen Form הילל בן שחר, Lucifer, filius Aurorae, genannt. Es kann nach diesen Analogien daher auch nicht zweifelhaft sein, daß die Aschera des A. T. auch in dem Planeten Venus, als einem der Fruchtbarkeit und dem animalischen Leben holden Gestirne, verehrt wurde, obwohl es darum doch gewiß ebenso unrichtig ist, die Aschera für die Astarte, oder den Planeten Venus, als die Athon, für Isis, die karthagische Coelestis für die syrische Göttin, die Tanais für die Mylitta zu halten.

Endlich sei nur noch bemerkt, daß, wohl im Gegensatz zu

ihrem ernsten Gatten Saturn (s. o.), die syrische Göttin als ein menschenfreundliches, gütiges Wesen gedacht wurde. Sie heißt daher Bona Dea (Iuvenal. Sat. II. 86. VI. 21. 314.); Plutarch nennt sie *τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν* (vita. Crassi. cap. 17.), ähnlich Ampelius: Deam benignam et misericordem hominibus ad bonam vitam (lib. mem. cap. 2.), wie auch die Venus auf Cypern *ἐλεήμων*, die Barmherzige, genannt wurde (Hesych.). Es scheint daher, daß die syrische Göttin nicht, wie dies bei der Astarte, der Mylitta, der Isis der Fall ist, als böse Gottheit gedacht wurde.

Sechszehntes Capitel.

Die weiblichen Gottheiten mit siderischer Potenz. Die Astarte nach ihren verschiedenen Modifikationen. Die Göttin der Sidonier und Karthager. Dido oder Elissa. Tanais. Die Semiramis von Askalon. Astronoe, Naama oder Nemanun. Guha, Dasfis oder Athene.

Es ist diesen Naturgöttern nach einer oft gemachten Bemerkung eigen, daß die Begriffe von ihnen nicht so genau bestimmt und von einander geschieden sind, weswegen je nach andern Lokalitäten und nach den Einflüssen fremder Religionsideen auch diese Astarten im Einzelnen sich bedeutend unterscheiden können, obgleich wesentlich doch dieselben Vorstellungen sich mit ihnen verbinden. So ist, wie wir gesehn haben, es auch mit der syrischen Göttin der Fall, die bald als Fisch, bald in Menschengestalt abgebildet wurde, und gewiß auch an verschiedenen Orten bald vorwiegend eine siderische, bald eine tellurische Bedeutung angenommen hatte. Hinsichtlich der Astarten aber läßt sich die Bemerkung machen, daß schon im A. T. verschiedene Auffassungen nicht undeutlich sich zu erkennen geben. Die Göttin der Zidonier wird immer im Singular genannt: עשתרת אלהי צדנים Astarte, die Göttin der Zidonier, deren Cult erst seit Salomo in Jerusalem eingeführt war (I. Kön. 11, 5. 33. II. Kön. 23, 13.); sonst steht aber der Plural, außer I. Sam. 31, 10., immer neben בעלים, die Baalim, (Richt. 10, 6. I. Sam. 7, 4. 3. 12, 10.), nur einmal Baal und die Astarten (Richt.

2, 13.). Wenn nun der Plural Baalim von einer mehrfachen Auffassung des einen Baal zu verstehen ist (s. o. Cap. V.), so gilt von dem Astaroth das Gleiche. Sonst sind die Angaben des A. T. über die Astarte sehr mangelhaft; wir erfahren aus den hier gesammelten Stellen der Hauptsache nach nur, daß sie die Nationalgöttin der Zidonier, auch die Kriegsgöttin der Philister war, wie sich letzteres wenigstens bei Combination anderer Nachrichten mit I. Sam. 31, 10. folgern läßt, und daß besonders im Zeitalter der Richter ihr Cult, aber nicht von den Zidoniern, wie es scheint, durch die Israeliten angenommen war. Außerdem kann man etwa noch aus den Ortsnamen Astaroth-Karnaim in Gilead (Gen. 14, 5.), auch Astaroth genannt (Deut. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12.), schließen, daß ihr Cult auch sonst bei andern canaanitischen Stämmen, von denen die Israeliten in nachmosaischer Zeit ihn erhielten, üblich gewesen sei.

Als die Stamm- und Schutzgottheit der zidonischen Phönizier wird die Astarte auch bei jüngern Schriftstellern noch bezeichnet. Lydus nennt sie ihre *πολιοῦχος* (de mens. IV. 44. p. 80.); Achilles Tatius überhaupt die Göttin der Phönizier (I. 1. *ἡ τῶν Φοινίκων, καλοῦσιν αὐτὴν Ἀστάρτην οἱ Σιδώνιοι*). In Zidon hatte sie einen großen Tempel (Achilles Tatius l. c. Lucian de Syria Dea. §. 4.); auch in Tyrus, den Hiram erbaut hatte statt des alten baufälligen Heiligthums in Palätyrus. Auf Inseltyrus wurde, ohne Zweifel in ihrem Tempel, ihr Symbol, ein Stern, gezeigt (Sanchon. p. 36.). Sie hieß die große Astarte, die nach dem Rathe des Kronos mit Zeus Demarus, mit dem Götterkönig Hadad, jener höchster Gott der Araber, dieser der Syrer, das Land, nämlich Phönizien, Arabien und Syrien regierte (*Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη, καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἀδώδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ*. Sanchon. p. 34.). Phönizisch ist dies ohne Zweifel כבירה, wie die Astarte bei den Arabern und Saracenen hieß (vgl. die Stellen Selden de Diis Syris p. 285. Gerhard Vossius de origine et progressu idololatriae p. 467. Lobeck Aglaophamus. p. 1227. sq.). Von Tyrus war ihr Cult nach Carthago verpflanzt, wo

sie gleichfalls, wie in der Mutterstadt, als die erste Gottheit neben Herakles verehrt wurde, und als Dido, Elissa, die Stadt und den Tempel in der Mitte der Stadt erbaut hatte (s. w. u.).

Man pflegt sie, wie zu Anfang der vorstehenden Untersuchung schon gezeigt wurde, ohne hinlänglichen Grund der Aschera gleich zu stellen. Wir können auf das ganze vorhergehende Capitel zum Beweise uns berufen, daß unsere Unterscheidung sich rechtfertige; denn gerade was wir als das Charakteristische der syrischen und babylonischen Naturgöttin bezeichnet haben, läßt sich im Culte der zidonischen und karthagischen Göttin theils gar nicht nachweisen, theils erscheint es nur in untergeordneter Weise; oder wo eine wirkliche Uebereinstimmung zwischen beiden Gottheiten Statt findet, da ist sie auch wohl entweder als Vermischung verschiedenartiger Religionselemente anzusehn, wie wenn mit dem Culte der cyprischen Urania, d. i. Astarte, Mylittendienst verbunden war; oder die Verwandtschaft erklärt sich aus dem umfassenden Begriffe der phönizisch-syrischen Naturgöttin, die, wie die ägyptische Isis, die Ideen auch der andern weiblichen Gottheiten, und so auch den siderischen Charakter der Astarte sich aneignen kann. Im Einzelnen bemerken wir hierzu noch folgendes: Die Aschera des A. T. heißt nie die Göttin der Zidonier, wie stets die Astarte, wo ihr Name (im sing.) nur erwähnt wird (s. o.). Wären beide Gottheiten völlig einerlei, so läßt sich doch wahrlich kein Grund errathen, warum nicht auch die so oft erwähnte Aschera in gleicher Weise bezeichnet würde. Beide hatten ihre verschiedenen Cultusstätten zu Jerusalem, die auch mit Unterscheidung ihrer Namen in den gleich auf einander folgenden Versen V. 6. 13. 14. 15. II. Kön. Cap. 23. erwähnt werden. Wie kann man hier ohne die größte Willkühr die von den biblischen Schriftstellern unterschiedenen Göttinnen für einerlei erklären! Besonders aber ist von Wichtigkeit, daß kein Gallenwesen, kein Mylittendienst, kein unzüchtiger Adonis, kein Phallencult, keine Baumverehrung, die wir unter Vergleichung derselben Gebräuche bei anderen phönizischen und syrischen Gottheiten auch bei der Aschera nachgewiesen haben, weder von der israelitischen Astarte, noch von der zidonischen und kartha-

gischen Göttin dieses Namens irgend im Alterthum erwähnt werden. Vielmehr erscheint diese Göttin als die Virgo Coelestis im Gegensatz zur Mylitta, und die römischen Schriftsteller nennen daher die karthagische Göttin die Juno, welche, gewiß nach keiner willkührlichen Uebertragung Virgils, mit der Venus in einem ähnlichen Verhältnisse gedacht wurde, wie in der griechischen Mythe. Gewiß würden auch römische oder griechische Schriftsteller wenigstens von der karthagischen Coelestis, jener „von den frühesten Zeiten an in ihren Tempeln getriebenen Unzucht, die aus dem Oriente herstammte" erwähnt haben, von welcher Münter (Religion der Karthager S. 79.) redet, der zum Belege dafür Stellen citirt, die er verstümmelt oder ungenau excerpirt hat*), und überhaupt, wie es aber auch sonst den Mythologen geläufig ist, alle Nachrichten von der cyprischen Venus, von der Baaltis, die doch auch Sanchoniathon unterscheidet, von der Derketo u. a. zusammengetragen hat, um daraus

---

*) Münter citirt nämlich eine Stelle aus Augustinus de civ. Dei IV. 10., die von dem unzüchtigen Culte der phönizischen Vesta handeln soll, welche er für die Carthagische Coelestis hält, in folgender Weise: Augustin spricht von der Vesta meretricum, cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam iungerent viris." Die Stelle lautet aber im Zusammenhang ganz anders: Si enim Vesta Venus esset, quomodo ei rite virgines abstinendo a Venereis operibus servirent? An Veneres duae sunt, una virgo, altera mulier? an potius tres, una virginum quae etiam Vesta est, alia coniugatorum, alia meretricum, cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum etc. An einer andern Stelle rede Augustin von „turpissimis ludis, qui virgini Coelesti exhibebantur. de civ. Dei. II. 3." (4.), wo es heißt: Veniebamus nos etiam aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum; spectabamus arreptitios, audiebamus symphoniacos; oblectabamur ludis turpissimis, qui Diis Deabusque exhibebantur, Coelesti Virgini et Berecynthiae matri omnium. Augustin meint namentlich die von Rom übertragene Sitte der lavatio Matris Deum, deren Gebräuche er darauf erwähnt, die aber mit dem Mylittencult nichts zu schaffen haben.

die Ideen von der karthagischen und zidonischen Göttin aufzuklären, z. B. annimmt, daß auch die Fische und Tauben ihr heilig waren, da doch dies mindestens unerweislich, und auch, nach ihrer Vorstellung als Virgo coelestis, unwahrscheinlich ist. Hält man, um solche Vermengungen zu meiden, sich vorzüglich an die Nachrichten über die zidonische und karthagische Göttin, und unterscheidet davon jene, die unbestimmt von einer phönizischen oder cyprischen Venus oder Astarte reden, so erhält man von ihr eine ganz andere Vorstellung als die einer unzüchtigen Mylitta. Die Angaben über die karthagische Coelestis müssen aber für die zidonische Göttin als maßgebend angesehen werden, da ihr Cult schon frühzeitig aus dem Mutterlande verpflanzt war und sich in Afrika von fremden Einflüssen freier erhalten hat, als in Phönizien, wo der syrische Cult der Mylitta, besonders auf Cypern, sich mit dem Astartendienste verschmolzen hat.

Im Allgemeinen erhellt aus den Angaben der alten Schriftsteller über die phönizische, karthagische und cyprische Astarte, daß sie eine siderische Grundbedeutung hat. Sie heißt daher *Οὐρανία* oder coelestis. Gewöhnlich wird so die karthagische Göttin genannt (Herodian. V. 6. Tertullian. Apologet. c. 13. Augustin. de civ. Dei. II. 4. vgl. Leonh. Coqueus z. d. St. G. Vossius l. c. p. 159.). Herodot und Pausanias nennen auch so die Göttin, deren Cult von Askalon nach Paphos und nach Cythere übertragen wurde, nämlich Aphrodite Urania, die keine andere sein kann, als die Kriegsgöttin der Philister, die hier verehrte Astarte oder Semiramis (s. w. u.). Darin unterscheiden sich aber die Angaben, daß einige sie für die Mondgöttin, andere für die Venus oder bestimmter für den Planeten Venus ausgeben, jedoch so, daß Schriftsteller, welche von der zidonischen oder karthagischen Göttin reden, sie für den Mond halten, andere, welche die cyprische Aphrodite vergleichen, sie mit dem Planeten Venus identifiren. Der am besten unterrichtete Schriftsteller war wohl Lucian, der nicht im Allgemeinen hin von einer Astarte, sondern von der zidonischen redet, an deren Tempel er selbst bei den Priestern über die Göttin Nachforschungen anstellte und sich dahin äußert: die

Astarte ist nach meiner Meinung die Selene (de Syria Dea. 4.). Die Carthager und andere libysche Völkerschaften nennen sie Urania, sagt Herodian (V. b.), die Phönizier aber Astroarche, welche, wie sie sagen, die Selene sei. *Ἀστροαρχη*, die Sternenkönigin, ist eine, ihre Bedeutung berücksichtigende, Namensentstellung statt Astarte, welche auch im orphischen Hymnus auf die Mondgöttin vorkommt, die hier *ἀστράρχη* genannt wird (IX. 10.). Außerdem deutet Zonaras die Astarte als Mondgöttin (*ἡ Ἀστάρτη.*). Nicht selten wird sie für Venus ausgegeben, wobei aber eben nicht der Planet Venus gemeint ist. *τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.* Sanchon p. 36. Quarta (Venus) Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est. Cicero de nat. Deorum. III. 23. ebenso Lydus de mens. III. 35.) p. 45. IV. 44. p. 78. p. 80. Artemidor oneirocrit. l. 9. Hieron. in den nomm. hebbr. T. II. p. 194. Die Zeugnisse, welche sie für den Planeten Venus bestimmen, sind an sich von keiner Bedeutung, weil sie auf griechischer Etymologie des Namens, wenigstens zum Theil, beruhen: *Ἀστάρτη . . περινοστοῦσα τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα.* Sanchon. p. 36. *Ἀστάρτη. ἄγαλμα Ἀφροδίτης, τιμώμενον παρὰ Σιδωνίων. τοῦ ἄστρου δὲ τύπος· αὐτὸ τὸ ἄστρον ὁ ἑωςφόρος, ὅπερ Ἀφροδίτην ὀνομάζουσι*; es wird dann hinzugefügt, die zidonische Astarte sei der im A. T. erwähnte Moabitergräuel Chamos. Zonaras. *Ἀστάρτην δὲ καλοῦσι τὴν Ἀφροδίτην ἐκ τοῦ ἀστέρος παρονομάζοντες, αὐτῆς γὰρ εἶναι τὸ ἄστρον τὸν ἑωσφόρον μυθολογοῦσι*, sagt ein Scholion zu I. Sam. 7, 4. bei Montfaucon Hexapla. Tom. I. p. 281. *καὶ Ἀστάρτην μὲν αὐτὸν εἶναι τὸν ἑωςφόρον μυθολογοῦσι, τὴν καὶ Ἀφροδίτην.* Mich. Glycas. Annal. p. 344. Aehnlich Suidas s. *Ἀστάρτη.* Simplic. in Phys. p. 150. Eudocia. p. 81. Gregor. Naz. XV. p. 237.

Aus der Bedeutung des Namens selbst läßt sich für den Begriff der Göttin mit Gewißheit nichts ermitteln. Nur scheint gewiß, daß er seiner Herkunft nach nicht zum semitischen Sprachstamme gehört, denn für עשתרת findet sich im Hebräischen, Syrischen und Arabischen keine radix; das syrische ܥܫܬܪܬ

ܟܘܟܒܐ, welches man vergleicht, ist ohne Zweifel aus dem Persischen, wo ستاره, Stern bedeutet, was wieder mit star, stella, Stern, ἀστήρ, ursprünglich ein und dasselbe Wort ist. Da nun die oberasiatische Herkunft der Astarte kaum zweifelhaft und ihre siderische Bedeutung gewiß ist, so bleibt man wohl am rathsamsten bei dieser Herleitung, wobei dann aber ungewiß ist, welches Gestirn man darunter verstehen soll; freilich nur ein weibliches, also entweder Luna oder Venus, und am wahrscheinlichsten erstere, da sie nächst der Sonne das ausgezeichnetste von allen Gestirnen ist, und als die Sternenkönigin Ἀστροάρχη, die Himmelskönigin, im Zabäismus galt.

Wir sind also, um die Grundbedeutung zu ermitteln, zunächst auf die Angaben alter Schriftsteller angewiesen, und haben entweder jene des Lucian und A., daß Astarte die Mondgöttin sei, oder die zweite, wonach sie der Planet Venus wäre, zu verwerfen, oder auch anzunehmen, daß zwar nicht die karthagische und zidonische, aber die cyprische und syrophönizische mit dem Adonis zur Seite als Venus und zwar in den Planeten verehrt wurde. Das Zeugniß eines Schriftstellers zu verwerfen, der wie Lucian in Zidon selbst am Heiligthume der Göttin Belehrungen einzog: dazu wären die trifftigsten und schlagendsten Gründe nothwendig, die schwerlich aufgebracht werden können; vielmehr wird sich zeigen, daß Lucians Nachricht von allen Seiten unmittelbar bestätigt werden kann. Sind dann ferner die Angaben, daß die syrophönizische Astarte der Planet Venus sei, an sich von keinem Belang, so erhalten doch auch sie wieder dadurch ihre tiefere Begründung, daß eben diese Göttin in Folge einer Vermischung des phönizischen und syrischen Cultes eine umfassende Bedeutung anspricht, bei der allerdings die Vorstellung von ihr als Planet Venus vorwaltete. Wir unterscheiden daher zwei Astarten, die karthagisch-zidonische Göttin, welche auch Tanais heißt, und die syrisch-phönizische, die den Namen Astronome führt und der babylonischen Urania Mylitta näher verwandt ist.

Die karthagisch-sidonische Astarte.

Die karthagische Göttin galt als ein jungfräuliches Wesen, virginale numen, wie sie Augustinus (de civ. Dei II. 26.) nennt, der freilich vom christlichen Standpunkte an der angeführten Stelle mit dieser Benennung unzufrieden ist, und meint, es reimten sich damit wenig die theatralischen Darstellungen, welche vor ihrem Bilde, nach römischer Sitte, aufgeführt wurden. Sie stand auch nicht wie die cyprische und syrophönizische Astarte, deren Gemahl Adonis war (Cicero de nat. Deor. III. 23. Lydus de mens. IV. 24.), mit einem Gotte in ehelichem Verhältniß, weswegen Elagabal, der für den syrischen Sonnengott dieses Namens gehalten sein wollte, und meinte, der Mondgöttin stünde eine Vermählung mit ihm als der Sonne wohl an, ihr Bild aus Carthago herbeiholen ließ, und mit ihr das Vermählungsfest feierte (Herodian V. 6. Dio Cassius. LXXIX. 12.). Diese Vorstellung hat sich auch bei der Astarte in Phönizien erhalten; Sanchoniathon nennt sie *πάρθενον Ἀστάρτην*. p. 30. Es erhellt aber gleich, daß diese Idee gar nicht mehr auf die Astarte paßt, die später statt Baaltis oder Venus mit Adonis, oder auch mit Saturn oder Malcander vermählt wurde und mit ihm nach Plutarch und Sanchoniathon mehre Kinder zeugte. Eine jungfräuliche Göttin konnte man nur etwa *κατ' ἀντίφρασιν* diese, außerdem mit dem unzüchtigen Kinyras und mit Mars buhlende, Astarte nennen. Zu dieser Annahme ist aber gewiß kein Grund vorhanden, sondern vielmehr die Erklärung in der jüngern Theokrasie der Phönizier und Syrer zu suchen, in deren Religion der bedeutungslos gewordene Name, in der karthagischen aber die ihm zu Grunde liegende Idee sich erhalten hat. Zugleich liegt hierin ein Beweis, daß Astarte ursprünglich Mondgöttin war, und umgekehrt läßt sich aus diesem ihrem Charakter entnehmen, daß sie auch als jungfräuliches Wesen gedacht wurde, wenn anders hier aus der Analogie mit andern Religionen ein Schluß gemacht werden darf: denn eben die Mondgöttin wurde als Artemis, als Bubastis für ein der sinnlichen Liebe fremdes Wesen, für die virgo coelestis gehalten.

Hiermit ist nun zugleich schon gewiß genug, mit welcher orientalischen Göttin wir die karthagische und zidonische Astarte zu parallelisiren haben und es braucht nur noch der auf Inschriften von Karthago erscheinende Name Tanais hier zum Beweise hinzuzukommen, daß sie eben jene weibliche, ursprünglich assyrisch-persische Göttin, Artemis ist, die wir als Gegenpart zum Moloch und Baal-Moloch oder Baal-Chamman mit diesen schon oben charakterisirt haben: sie trug mit ihm den Stierkopf, wurde als das reine, heilige Feuer verehrt (vgl. Silius I. 90. 96.), ihr Dienst von unehlichen Priesterinnen besorgt, und überhaupt läßt sich aus der oben durchgeführten Analogie zwischen dem männlichen und weiblichen Feuergott, Moloch und Melechet, Chamman und Astarte, die in Phönizien, in Karthago, wie überhaupt in Vorderasien überall mit einander in Conjunction vorkommen, mit ziemlicher Gewißheit schließen, daß die Ideen von beiden Gottheiten kaum anders als in dem Geschlechtsunterschiede wesentlich auseinander gehen. Ehe ich die, für die phönizische und überhaupt asiatische Götterlehre so wichtige, Entdeckung, daß die Astarte die assyrisch persische Tanais oder Artemis sei, weiter verfolge, will ich den Leser mit einer andern bekannt machen, die, wenn sie anders, wie ich hoffen darf, mehr als Wahrscheinlichkeit für sich hat, von nicht geringerer Bedeutung ist, daß nämlich die mythische Stifterin von Carthago, die Göttin Dido oder Elissa, keine andere als die ἀρχηγέτης der Stadt, die Astarte, ist.

Dido oder Elissa.

Sie war eine karthagische Göttin, verehrt, so lange Altkarthago bestand. **Quamdiu Carthago invicta fuit, pro Dea culta est. Justin. XVIII. 6.** Hiermit fällt schon die Erzählung von der Gründung Karthagos der Mythe anheim, denn so gewiß es ist, daß im Oriente keine Menschen für Götter gehalten und verehrt wurden, eben so zuverlässig kann angenommen werden, daß Dido in eine Reihe gehört mit denjenigen Gottheiten, die da, wo sie als die Schutz- und Schirmgötter der

Stadt (ἀρχηγέται, πολιοῦχοι) verehrt wurden, auch für die Gründer derselben in der Mythe galten. Dido hat also Carthago erbaut, wie Astarte Damask; Herakles Tyrus, Tarsus, Gades, vielleicht auch Thasus (vgl Apollod. II. 5. 9.); wie Saturn Byblus und Berythus; Semiramis Babel u. s. w. Als eine Göttin müßte sie ja auch schon darum gelten, weil sie für eine Tochter des Bel ausgegeben wird, was mit der Gründung Carthagos in der historischen Zeit sich wenig verträgt; denn so spät konnte man das Weltreich des Belus unmöglich ansetzen, und römische Schriftsteller haben hier der Göttin gewiß eine richtigere Stellung gegeben (Virgil I. 620. Servius ad l. Silius I. 73. 87.), als andere, welche chronologisch die Mythen von der Stiftung Carthagos mit der Geschichte verbinden, wie es bei Menander im Josephus der Fall ist, der dafür tyrische Annalen citirt: ein Umstand, der für Dido als historische Person eben so viel beweiset, als die chronologischen Combinationen, unter denen phönizische Geschichtschreiber die Mythen von der Europa, Io, vom Menelaus in die Regierungszeit dieses oder jenes Königs von Tyrus oder von Zidon geschichtlich verflochten (s. o. S. 83 f.). Daß Dido aber die karthagische coelestis ist, geht aus den Angaben über ihren Tempel klar hervor: denn nach Virgil war er der karthagischen Juno, nach Silius aber ihr, der Göttin Dido, heilig:

Lucus in urbo fuit media, laetissimus umbrae,
Quo primum, iactati undis et turbine Poeni,
Effodere loco signum, quod regia Juno
Monstrarat, caput acris equi.
Hic templum Junoni ingens Sidonia Dido
Condebat, donis opulentum et numine divae.

Virgil I. 441.

Dieser Tempel der karthagischen Juno und der ihn umgebende heilige Hain war nach Silius der Dido geweiht:

Urbe fuit media sacrum genitoris Elissae
Manibus, et patria Tyriis formidine cultum.
Quod taxi circum et piceae squalentibus umbris
Audierant, coelique arcebant lumine, templum.
. . . . Ordine centum

Stant arae caelique Deis Erebique potenti.
. . . . . innocuus flagrant altaribus flammae.
Silius I. 81.

Nach der Lage des Tempels mitten in der Stadt muß man schließen, daß er der Schutzgöttin von Carthago geweiht war; denn es war so Sitte, daß der Tempel der Gottheit, die als πολιοῦχος verehrt wurde, in der Mitte des ihrem Schutz anvertrauten Ortes gebaut wurde, (vgl. Vitruvius. I. 7.) und hiernach befand sich auch das Heiligthum der Tiratha in der Mitte der Stadt Mabug (Lucian. de Syria Dea §. 28.). Ferner deuten auch die hundert Altäre mit dem ewigen Feuer auf einen Tempel der Urania, wie deren auch in Paphos errichtet waren: ubi templum illi, centumque Sabaeo Ture calent arae. Virgil. Aen. I. 416.; und wie dieser Tempel nach Silius zugleich ein Pantheon war, so auch in Nachahmung dessen jener der Coelestis im neuen Carthago. Presper Aquitan. III. 38. Münter. S. 76. Der Feuerdienst im Tempel der Dido weiset ebenso bestimmt auf den Cult der Tanais, und namentlich kann man die diros templi ritus, audito surgentes carmine flammas Sil. v. 102. 103. mit dem persischen Feuerkult vergleichen (Herod. I. 132.). Beide Tempel, dieser der Dido und jener der Coelestis bei Virgil, und somit beide Göttinen sind also gewiß dieselben. Zudem stimmt es nun trefflich zu der Angabe Justins, daß Dido nur so lange, als das alte Carthago stand, verehrt wurde, wenn anderer Seits berichtet wird, daß die Schutzgottheit Carthagos von den Römern vor der Zerstörung der Stadt evocirt worden war (Macrob. Saturn. III. 9.). Beide sind doch dieselben, die Coelestis in der Eigenschaft als δαίμων Καρχηδονίων (Polyb. VII. 9. 2.).

Zu diesen Gründen, die für sie als die Schutzgöttin Karthagos, die Coelestis, sprechend sind, gesellen sich andere, aus denen überhaupt hervorgeht, daß sie eine Göttin und die Erzählung von der Gründung Carthagos durch sie nur Mythe ist. Oder wie läßt sich annehmen, daß die Schutzgöttin der Stadt eine vergötterte Königstochter sei? Münter führt zwar mehrere Fälle an, daß die Carthager und Phönizier auch Menschen

als Götter angebetet haben; allein es sind dies nur Mißverständnisse. Hadad und Azael, welche Josephus für Könige der Syrer hält, die im A. T. vorkommen, galten in Damask nach eigener Angabe des Josephus nicht dafür, und ihre Namen kommen auch sonst von syrischen Gottheiten vor (s. o.). So ist es, wie gleichfalls gezeigt, auch mit dem Jolaus oder Jubal, dem maurischen Juba, nicht anders mit dem Amilkar der Fall. Dieser soll sich selbst auf einem Scheiterhaufen verbrannt haben und in Carthago, so wie in allen Kolonien, dafür verehrt sein (Herod. VII. 167.); aber nach Athenagoras (legat. XII. 6.) war er ein karthagischer Gott, und wer kann hier zweifeln, daß Amilkar der tyrisch-karthagische Melkarth ist, der sich auch überall, wo ein Fest der πύρα gefeiert wurde, selbst verbrannt hat! So läßt sich überall zeigen, daß, wo Griechen und Römer von Heroen der Karthager, Syrer, Babylonier, Assyrer reden, sie Gottheiten verwechselt haben, wie selbst jene arae Philaenorum (Sallust. B. J. c. 81. Valer. Maximus. V. 6. 4. Strabo III. 5. p. 457. Münter a. a. O. S. 117.) wohl nur durch Mißverstand eines Götternamens so gedeutet sind, der sich in dem palästinensischen oder syrischen Flusse Ἀραπαλινα-ρέων des Ptolemaeus (vgl. Reland Palaestina. p. 458.) erhalten zu haben scheint. Was aber namentlich die Dido betrifft, so sind ja ihr Vater, Schwester und ihre ganze Umgebung phönizische Götter! Ihr Vater ist Belus, Virgil. Aen. I. 620. Silius. I. 73. 87., nach Servius der jüngere Bel, der Sonnengott Methres (ad Aen. I. 620. s. v. Cap. VI.). Daß der vom Hammon gezeugte Jarbas, ihr Buhle in Libyen, Milichus, der libysche Mars sei, haben wir schon oben gesehen. Ihre Schwester Anna, die sie mit dem Aeneas kuppelt, war in Rom eine der Venus entsprechende Göttin, Anna Perenna, deren Cult die Mythe von Carthago herleitet (Ovid. fast. III. 523 ff. Silius VIII. 42.) und eine Spur von ihrer Verehrung in Carthago findet sich einstweilen in dem Namen בר חנה in der fünften karthagischen Inschrift (vgl. Gesenius p. 177.). Ist der Name חנה, clemens, misericors, phönizisch, so würde er nach dem Beinamen der Venus Ἐλεήμων, Bona Dea, Bona et Misericors Dea (s. o.) zu verstehen sein; wenn

aber wirklich die römische Anna Perenna die indische Göttin Anna purna sein sollte (Bohlen Indien Th. I. S. 201.), so dürfte schwerlich abzusehen sein, wie sie einen andern Weg nach Rom gefunden haben sollte, als den die Mythe andeutet, nämlich über Carthago und weiter durch die Phönizier von Indien her. Der Name Pygmalion ist auch auf Cypern in die Mythen der Coelestis verflochten. Er wird als alter König von Paphos genannt, welcher der Herkunft nach ein Phönizier gewesen sei (Asclepiades bei Porphyrius de abstin. l. IV. p. 345 sqq.) und bald zu der unzüchtigen Familie des Cinyras gerechnet (Apollod. III. 14. 13.), bald für einen Liebhaber der paphischen Coelestis ausgegeben wird (Ovid. Metam. X. 242.). Aber auch im phönizischen Gades war sein Name gefeiert. Hier befand sich im Tempel des Melkarth ein goldener Oelbaum des Pygmalion, an dessen kunstvoll gebildetem Laubwerk statt der Früchte eine Menge Smaragde hingen (Philost. vita Apollon. V. 5.). In der Mythe von Dido ist gleichfalls von seinem Reichthum und seinen im Schooße der Erde verborgenen Schätzen die Rede, die er mit dem Golde des Sichäus noch zu vermehren trachtet (Virgil. Aen. I. 364.). Bald ist dieser sein Oheim (Justin. l. c.), bald aber sein und der Dido Bruder (Silius I. 22.), vom geitzigen Pygmalion am Altare (Justin. l. c. Virgil. I. 349.), oder auf der Eberjagd (Malala p. 163.) meuchlings ermordet. Daher ist denn auch wohl sein Name פעם עליון zu erklären, welcher Mörder des Eljon bedeutet; vielleicht war er der phönizische Plutus oder doch eine chthonische Gottheit und die Mythe kann mit den vielen andern verglichen werden, nach denen ein frommer Bruder von dem andern, der dem Mars entspricht, getödtet wird. Im Tempel zu Carthago waren die Bilder des Sichäus und der Göttin neben einander gestellt, also beide gemeinschaftlich verehrt, vor ihnen ein Schwert, angeblich dasjenige, womit Dido sich getödtet hatte: Ipsa sedet tandem aeternum coniuncta Sychaeo: ante pedes ensis Phrygius iacet. Silius. I. 90. Der Name des Sichäus bedeutet der Reine, זכי, und entspricht so am meisten dem lydischen Agathon, der auch von seinem Bruder, dem Jäger Adrast, erschlagen wird. Zu dieser

Etymologie paßt dann nicht nur treffend der Charakter des Sichäus, sondern vorzüglich, was Virgil von einem Tempel desselben gewiß nicht erdichtet hat. Aen. IV. 457:

Praeterea fuit in tectis de marmore templum
Coniugis antiqui, miro quod honore colebat,
Velleribus niveis et festa fronde revinctum.

Es kömmt aber noch eine andere Form des Namens vor, Acerbas bei Justin, oder genauer Sicharbas, von der Servius zu Aen. I. 343. bemerkt: Quotiens poeta aspera invenit nomina vel in metro non stantia, aut mutat ea, aut de his aliquid mutilat. Nam Sichaeus Sicharbas (Var. Sicarbas, Sacarbas, Socarbas, Sicarbas) dictus est. Es kann aber nur als bloße Vermuthung des Commentators angesehen werden, daß Virgil den Namen geändert habe, und wahrscheinlicher läßt sich annehmen, daß letzteres die vollständigere, Sichäus aber die abgekürzte Form des Namens sei. זכי חרב heißt, dessen Schwert rein ist, wie בר לבב dessen Herz (Ps. 24, 4.), בר־יד dessen Hand rein ist (Ps. 18, 21. 25.), wo man etwa annehmen kann, daß das Schwert, welches vor dem Bilde der beiden Götter lag, Attribut oder Fetisch des Sichäus war, und er darum so hieß, weil nur, wie Virgil andeutet, Blumen und weiße Widderfelle, die beide auch zum Culte der Urania in Paphos gehörten (Servius ad Aen. I. 335. Lydus de mens. (V. 45. p. 80.), ihm geopfert wurden, aber mit dem Schwerte oder Opfermesser kein Blut vergossen, oder auch dieses immer vom Blute sorgfältig gereinigt wurde, wie jenes im Flusse Cydnus abgespülte Apolloschwert. Sonst scheint dieses Schwert in der Mythe der Dido wesentlich zu sein, da es so oft erwähnt wird. Virgil. Aen. IV. 506. Silius. VIII. 150. Ovid. Fast. III. 549. Leider haben wir die ursprüngliche Gestalt der Mythe von der Dido nicht mehr; indeß ist es doch unzweifelhaft, daß römische Schriftsteller in der Hauptsache der punischen Mythe treu bleiben, und daß namentlich die Selbstverbrennung der Göttin in Carthago gefeiert wurde. Ein Fest der πύρα, welches doch die Mythe zunächst veranlaßt hat, wurde auch hier gewiß der weiblichen Feuergöttin zu Ehren gehalten, wie zu Hierapolis, und

vielleicht kannte man in Damask, wo der Tempel der Astarte, gerade so wie jener der Dido, zugleich auch ihr Grabmal war (Justin. XXXVI. 2.), dieselbe Mythe von der Selbstverbrennung der Göttin. Auch ist nicht zu übersehen, daß überhaupt der Cult der Astarte oder Tanais dem des Baal-Moloch oder Herakles-Sandan ganz gleich ist, und wie man an den Heiligthümern des männlichen Feuergottes überall, wo ein Fest der πυρὰ gefeiert wurde, auch die Mythe von der Selbstverbrennung lokal machte, sein Grabmal zeigte, und die verbrannten Gebeine aufbewahrte, so scheint es auch mit dem weiblichen Moloch der Fall gewesen zu sein. Wurde bei einem solchen Feste ein Bild der Göttin verbrannt, wie in Tarsus jenes des weiblichen Sandan, so konnte leicht daraus die Sage von der Selbstverbrennung entstehn. Einen bedeutenden Wink gibt hier Virgil, welcher das Bild, das Schwert (phrygius ensis) und die Kleider des weibischen Aeneas auf dem Scheiterhaufen verbrennen läßt (IV. 495. 507.). Hat Virgil, wie es nicht zweifelhaft ist, in der Mythe statt eines phönizischen Gottes, durch den die Coelestis zur Untreue gegen den Gemahl verführt wurde, den Aeneas substituirt, wie denn eine Uebertragung schon Macrobius (Saturn. V. 17.) vermuthet; und war es auch im Culte der karthagischen Tanais und des neben ihr genannten Herakles Sitte, ein Bild dieses Herakles als Sandan mit seinem Doppelbeil und in dem Frauenkleid beim Feuerfeste zu verbrennen, wie es ja in Tarsus und überhaupt da, wo Sandan und Tanais verehrt wurden, üblich war: so hätte man etwa noch hinzu zu denken, daß das Bild der Tanais zugleich mitverbrannt wurde, um die ganze Mythe von der Selbstverbrennung der Dido oder Tanais leicht und ungezwungen erklären zu können.

Außerdem kommen noch sonst bemerkenswerthe Spuren vor, welche auf eine Identität der Dido oder Elissa mit der Astarte oder Tanais leiten. In ihrem Verhältniß zum Aeneas, dem wahrscheinlichen Sandan, verläugnet sich ihr eigenthümlicher Charakter, und sie gleicht dann einer Tanais in der Eigenschaft der Mylitta, oder, um den Namen der entsprechenden karthagischen Göttin zu wählen, ihrer Schwester Anna. Wirklich

berichtet Varro, daß nicht Dido, sondern Anna sich auf dem Scheiterhaufen selbst verbrannt habe (bei Servius ad Aen. IV. 682.). Hier wäre also die Anna, der zu Ehren die Römer ein Hüttenfest feierten, welches den Sakäen der Tanais ganz gleich steht, ebenso Dido geworden, wie die Tanais wohl den Charakter der Mylitta oder Aine, Nanaia annimmt. Sie soll auch, wie die Semiramis, ihren Gatten umgebracht haben (Eustath. ad Dionys. bei Bochart. p. 472.), und es scheint, daß sie gleichfalls wie die assyrisch-persische Göttin als Jägerin gedacht wurde (Virgil. IV. 199.). Zu ihrem andern Namen Elisa, Elissa vergleicht man wohl am passendsten jenen der ephesischen Artemis Elusia (Hesych.: Ἐλουσία, Ἄρτεμις παρὰ Ἐφεσίοις), welches אֵל דָּה, Göttin der Stärke, oder אֵל עָזָה, starke Göttin wäre, und dem wahrscheinlichen andern Namen der Artemis Am-aza, Mar-azana entspräche. Dido leidet kaum eine andere Ableitung als von דוד, Geliebter, mit dem suffix, דודו, seine (des Sichaeus oder Baal) Geliebte, wie auch Gesenius (Mon. Phoen. p. 406.) erklärt, was sehr wohl auf das Verhältniß der Mondgöttin zum Sonnengott paßt. Ihrem Gemahle oder Geliebten entspricht unter den phönizischen Göttern am meisten der schöne Memnon oder Serach, der auch zu Paphos gemeinschaftlich mit der Urania neben Pygmalion verehrt, dessen Grab, wie der Tempel des, von Dido betrauerten, Sichaeus mit Blumenkränzen geschmückt und dem zu Ehren gleichfalls ein Feuerfest gehalten wurde. Daß auch die Göttin den gleichen Namen führte, läßt sich mit Grund aus der Angabe des Pausanias entnehmen, daß die phönizische Athene Siga, זִכָּה, die Reine, geheißen habe (s. w. u.).

Tanais.

Bei dem bedeutenden Einflusse, den von Alters her die Religion der ostasiatischen Völker auf den Semitismus ausgeübt hat, kann es zumal bei einer Gottheit, die nach ihrem einen Namen Astarte schon nach Assyrien oder Persien verweiset,

und deren Wesen als Gestirn- und Feuergöttin ebenfalls auf einen Zusammenhang mit assyrisch-persischem Licht- und Gestirndienst deutet, eben nicht sehr auffallend sein, daß karthagische Inschriften neuerlich mit einem Namen der Coelestis bekannt gemacht haben, den die entsprechende assyrisch-persische Göttin führt, nämlich תנת. Ich erlaube mir diese hier meinen Lesern, die Gesenius's paläographisches Werk nicht zur Hand haben, mitzutheilen.

Die dritte der bisher entzifferten Inschriften, deren Entdeckung man den Nachsuchungen, welche Humbert, Falbe und Scheel im Schutte des alten Carthagos angestellt haben, verdankt, lautet:

לרבת לתנת ול	Dominae Tanaiti et Ba-
בעלן לאדן לב	ali nostro, domino, Ba-
על חמן אש נד	ali Hhammano vir vo-
ר גדעשתרת	vens Gad-Astoreth,
הספר בן עבדמלקר	scriba, filius Abd-Melcar.

Die zweite am Rande etwas verletzte lautet ähnlich:

(ל)רבת לתנת ולבעל	Dominae Tanaiti et Baali
(ן)לאדן לבעל חמן	nostro, Domino Baali-Hhammano
(א)ש נדר עבדאשמ	vir vovens Abd-Esmun,
(ן)בן בדעשתרת בן	filius Bad-Astoreth, filius
(ע)בדאשמן	Abd-Esmuni.

Dann füge ich noch mit Uebergehung der ersten, die noch bedeutendere Verletzungen erlitten hat, die fünfte hinzu:

לרבת לתנת לבע	Dominae Tanaiti et Baali
לן לאדן לבעל חמן	nostro, domino, Baali Hhammano
(אש)ר עבדמלקי	vir vovens Abd-Melcar-
ת השפט מן בדבל	th, Sufetes, filius Bad-Mel-
קרת בן חנא	carthi, filii Hhannae.

Ueber die Deutung von Koppe und Hamaker, welche statt תנת lesen möchten תלת, Θάλατθ, was Gesenius mit Gründen, die Jedem genügen werden, widerlegt, sehe man das Weitere l. c. p. 114., wozu ich nur noch bemerken will, daß sie auf der falschen Ansicht von der karthagischen Göttin als baby-

lonischer Mylitta beruht. Sehr erwünscht kam für diesen Namen der Göttin, daß auf der ersten in Athen gefundenen phönizischen Inschrift der Name Abd-Thenet in der beigefügten griechischen Uebersetzung Ἀρτεμίδωρος lautet, wo dann kein Zweifel übrig blieb, daß hier gar nicht an eine babylonische Thalath oder Mylitta zu denken, sondern der Name der persischen Artemis zu vergleichen sei, welche als Tanais, auch Anaitis oder als Artemis Persica bei den Alten vorkömmt (s. w. u.), und deren Cult von Indien bis nach Kleinasien und von da weiter bis an die Küsten des Peloponnes, bis selbst nach Spanien, im hohen Alterthum sich ausgebreitet hat. Es muß daher sehr auffallen, wie Gesenius diese eigenthümlich asiatische Gottheit für ursprünglich ägyptisch ansehen und in der Neith, der ägyptischen Athene, wieder finden konnte, woraus dann folgen würde, daß nicht nur die zidonisch-karthagische Nationalgöttin, sondern auch der persische Artemiscult von Aegypten her sich verbreitet hat, und daß auch der ihr hier und sonst beigesellte Feuergott Hhamman, den Gesenius für Amun hält, aus der ägyptischen Religion in die semitische und assyrisch-persische übertragen ist: eine Ansicht, die, wie einleuchtet, durchaus keine innere Gründe für sich hat und wobei ganz das eigenthümliche Wesen dieser Gottheiten verkannt wird. Richtiger haben Heyne in der Abhandlung de Dea Comanensi in den Abhandlungen der Göttinger Gelehrtengesellschaft Tom. XVI. p. 101. sqq. und Zoega in den von Welcker herausgegebenen Abhandlungen S. 136. die Tanais oder Anaitis für eine ursprünglich persische Gottheit gehalten. Wir haben sie oft schon die assyrisch-persische Tanais genannt, weil sie nach allen Gründen für die Nationalgöttin der medopersischen und assyrischen Völkerschaften von Indien bis nach Kleinasien hin zu halten ist, und wollen nun zuerst die Hauptmomente des Beweises hier vorlegen, und zugleich in Verbindung damit die Vorstellungen von der Göttin in der Kürze bezeichnen.

Strabo bezeichnet die Tanais, da wo er von dem Sakäenfeste redet, als das patrium numen der Perser, welcher Cyrus die Sakäen zu Ehren veranstaltet habe: τὴν ἡμέραν ἀνείμην ἀνιερώσας τῇ πατρίῳ θεῷ lib. XI. p. 432., wobei man

sich der Vorstellungen erinnern wolle, welche man mit θεὸς πάτριος verknüpfte. Patrii dii sunt qui praesunt singulis civitatibus, ut Minerva Athenis, Juno Carthagini. Servius ad Georg. I. 494. (vgl. Lobeck Aglaophamus. p. 277.). Wie also Astarte die Göttin der Zidonier (I. Kön. 11, 5. 33. II. Kön. 23, 13.) oder ἡ τῶν Φοινίκων, sc. θεά (Achilles Tatius I. 1.), so war Tanais hier der Perser, dort der Punier Schutzgöttin, darum der δαίμων Καρχηδονίων (Polybius l. c.), den Scipio mit der, von Macrobius aufbewahrten, Schwurformel evocirte: si Dous, si Dea est cui populus civitasque Carthaginis est in tutela, teque maxime ille, qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor, venerorque, veniamque a vobis peto, ut vos populum Carthaginiensium deseratis. (Saturn. III. 9.). Wie nun die Bilder der patrii Dei in den Colonien oder in unterworfenen Städten wohl aufgestellt wurden und hiernach Epiphanes ein Idol des antiochenischen Jupiters Olympius im Tempel zu Jerusalem setzen ließ: so befahl auch Artaxerxes, wie Berosus erzählt, daß ein Bild der Göttin Tanais, die früher bildlos verehrt worden war, in den größten Städten der persischen Monarchie, in Babylon, in Susa, Ecbatana, in Persien, Bactrien, in Damask und Sardes zur Verehrung aufgestellt werde (bei Clemens Alexand. Protrept. p. 47.). Auch hier erscheint sie als das numen patrium der Perser. Ebenso merkwürdig ist eine dritte Stelle in Plutarchs Artaxerxes. Bei der Thronbesteigung eines Königs wurde eine Art Krönungsceremonie zu Pasagardae, der ältesten Residenzstadt der persischen Könige in dem Tempel dieser Göttin vorgenommen. Ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερὸν, ἣν Ἀθηνᾷ ἄν τις εἰκάσειεν. cap. 3., wozu Heyne a. a. O. S. 148. bemerkt: Institutum fuit Persarum patrium, itaque necesse est deam fuisse et ipsam patrium numen, diversumque ideo a Dea Assyria et quavis alia dea, was in soweit ganz richtig, daß der Cult dieser Göttin nicht erst in späterer Zeit eingeführt ist, wie Heyne mit Unrecht aus der eben erklärten Stelle des Berosus zu folgern scheint. Hiezu nehme man nun noch, daß Strabo an zweien Stellen den Cult der Tanais bei den Lydiern (XI.

14. p. 466.) und bei den Armeniern (XI. 8. p. 431.) ausdrücklich als persisch bezeichnet und an letzterer Stelle auch den Omanus und Anandatus (vielleicht Amandratus, wonach Amandra, wo Perseus die Feuersäule, חסן אדר, setzte, Malala p. 36., wohl genannt war) persische Götter nennt, um hier vollkommen darüber im Reinen zu sein, daß die Tanais weder die aus Aegypten entlehnte Neith, noch sonst eine in den persischen Götterdienst erst in jüngerer Zeit aufgenommene fremde Göttin sei.

Daraus würde man aber mit Unrecht folgern, daß sie nicht ebenso gut eine assyrische Gottheit sei. Vielmehr läßt sich eben, weil sie Nationalgöttin der Perser war, schon schließen, daß sie in dem verwandten Religionssysteme der Assyrer ganz dieselbe Stellung hatte, zumal da sie als Schutzgottheit des großen Reiches der Perser angesehn wurde, welches mit allen seinen Einrichtungen von den Assyrern an die Meder übergegangen war. Dies wird denn auch dadurch hinlänglich gewiß, daß nach Berosus (bei Agathias s. o.) die mit dem Culte der Tanais verbundenen Sakäen den Persern von den Assyrern überkommen waren; denn bei diesem Feste nimmt die Göttin die Bedeutung einer Nationalgöttin in Anspruch, wie aus den oben erklärten Mythen von der Semiramis zur Genüge erhellt. Dann ergiebt sich auch aus einer Stelle im Berosus, daß sie gleichfalls bei den Assyrern die Kriegs- und Siegsgöttin war, als welche sie die Perser verehrten; denn nach einer Nachricht des Abydenus, die er zum Theil gemeinschaftlich mit einem Fragmente des Berosus und ohne Zweifel aus ihm mittheilt, hatte Sanherib zu Tarsus nach einem Siege über die Griechen einen Tempel der Athenae erbauen lassen. Diese Athenae ist doch offenbar dieselbe Göttin, die Plutarch als die θεὰ πολεμικὴ der Perser bezeichnet, der zu Ehren Cyrus nach einem Siege über die Saken das Sakäenfest eingeführt haben soll, die in Tarsus, in Cilicien, in Kappadocien, Lydien als Tanais, Tanake, Athenais oder Athene neben dem assyrischen Sandan oder Sandakes verehrt wurde, und es läßt sich aus dieser Stellung neben dem assyrischen Kriegsgott auch mit Gewißheit wohl schließen, daß sie, die Göttin, mit den Waffen und Attributen

des Sandan auch die Kriegs- und Siegsgöttin der Assyrer gewesen sei, die in der Mythe unter anderm Namen als Semiramis erscheint. Einen andern Beweis will ich hier nur andeuten. Die Perser fanden bei ihrem Zuge nach Griechenland überall in dieser Göttin, der Artemis oder Athenae in Laodicea, in der Hemithea zu Castabus, der Artemis zu Brauron und Delos, ihre eigene Nationalgöttin wieder und nahmen nur Anstoß an den bildlichen Darstellungen derselben, an den nach alter assyrischer Sitte ihr dargebrachten Hunde- und Menschenopfern.

Diese assyrisch-persische Tanais war die Mondgöttin. Man kann dies schon mit befriedigender Gewißheit daraus entnehmen, daß sie die erste Gottheit der Perser war, welche die Sonne und den Mond vor allen Göttern am höchsten verehrten, weswegen noch die parthischen Könige sich Solis fratres et Lunae nannten (Ammian. Marcellin. XXIII. 6.). Die Mondgöttin stand aber bei ihnen als die θεὰ πολεμικὴ noch in höherm Ansehn als die Sonne, und wenn diese als Apollo, an dessen Tempel als der griechischen Schutzgottheit Xerxes daher vorzüglich seine Zerstörungswuth ausließ (Ctesias bei Photius p. 39.), als den Griechen günstig galt, so war der Mond es (als θεὸς συστρατευομένη) den Persern (Herod. VII. 37.). Man würde dasselbe auch in folgender Weise schließen können: weil die persische Artemis und die karthagisch-zidonische Astarte Mondgöttin ist, so muß es auch die mit ihnen identische Tanais sein; und umgekehrt mag man hiernach beurtheilen, daß wir die Astarte mit Grund nicht für den Planeten Venus, zu dem auch der Charakter einer Kriegsgöttin nicht passen würde, sondern für die Selene halten. Endlich wird die Tanais von Cappadocien auch häufig Bellona genannt und bei Carthago hieß ein Gebirg nach ihrem Namen montes Bellonae (vgl. Petavius ad Julian. orat. V. p. 90. Spanh.).

Ferner war die Tanais ebenso, wie bei den Carthagern und Phöniziern, auch bei den Persern ein numen virginale. Daher mußten ihre Priesterinnen unverehlicht sein, und Darius bestimmte die Aspasia zum Tempeldienst der Tanais in Ecbatana, „damit sie ihr übriges Leben in Reinheit zubringe." Plutarch. vita Artaxerxis. cap. 27. Daher waren auch die Mega-

bozen zu Ephesus Castraten, kein Weib, wenn sie nicht mehr Jungfrau war, durfte den Tempel betreten; daher die Jungfrauenproben der Priesterinnen der persischen Artemis zu Castabala durch Feuer und Wasser, die Jungfrauenopfer zu Laodicea, wofür später nach einem assyrisch-babylonischen Ritus Hirschkühe die Stelle vertraten (s. o.). Die persische Sitte, Jungfrauen zum Tempeldienst der Tanais zu verloben, hängt aber wieder mit dem ältern Culte der assyrischen Tanais zusammen, der in Laodicea wie an den Küsten des Bosporus reine Jungfrauen geopfert wurden, ein Gebrauch, von dem die Bestimmung zum Tempeldienst nur eine Milderung war, wie in der Mythe von der Iphigenie auf Taurus. In Laodicea, wo die Göttin statt der Jungfrauen durch Hirsche gesühnt wurde, finden wir nach einer Inschrift noch in späterer Zeit eine Hierodulin, die unter dem Könige Seleucus Nicator zum Tempeldienst geweiht war (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 314.). Daß der jungfräuliche Charakter von Alters her der Göttin wesentlich war, ergibt sich auch aus der gleichen Auffassung der im heiligen Feuer verehrten und durch Menschenopfer gesühnten taurischen Artemis, ἡ Παρθένος genannt (Her. IV. 103.), die dann vielfach wieder, weil sie mit der assyrisch-persischen Tanais einerlei ist, durch Mythen mit ihr kombinirt wird. Iphigenie, wie nach Herodot die taurische Göttin selbst hieß, soll ihr Bild nach Brauron gebracht haben, von wo die Perser es wegnahmen, bis es später nach Laodicea in Syrien kam (Pausan. I. 33. III. 16.). Oder auch hätten Tyrrhener ihr Bild von Brauron nach Lemnos gebracht (Plutarch. Virtut. mulier. c. 9. quaest. gr. 21.). Orestes und Iphigenie hatten überall diesen Cult eingeführt in Cappadocien (Strabo XII. 2. p. 8.), in Pontus und in Lydien (Pausan. III. 16.); im pontischen Comana hießen die Priester Orestiaden und sogar bis nach Skythopolis in Palästina war Orestes gekommen (Photius p. 340. Procopius de Bello Pers. I. 17. Malala p. 139. 141. Cedrenus Tom. I. p. 235.). Diese sonderbare Combinationen mit der griechischen Mythe vom Orestes und der Iphigenie, die beide in der asiatischen Mythe ohne Zweifel die Götter selbst waren, die gewöhnlich ihren Cult selbst stiften, diese

die weibliche Feuergöttin (Herod. IV. 103.), Orestes (אור אשתא, das Licht des Feuers, gleichbedeutend mit Adrastus, אדר אשתא), aber die ihr beigesellte männliche Gottheit Adrameleck, Malchadar, setzen doch voraus, daß überall die Vorstellung von der Göttin als einem jungfräulichen Wesen unzertrennlich war.

Man kann auch in anderer Weise aus der Verbreitung des Cultes der Tanais oder Artemis entnehmen, daß sie eine Göttin der altassyrischen Religion war, deren Dienst sich zugleich mit der assyrischen Herrschaft weiter ausgebreitet hat (vgl. S. 75 f.). Ich will hier, von Kleinasien absehend, wo dies am deutlichsten hervortritt, nur auf zweierlei Punkte aufmerksam machen. Seitdem die Götter in Israel in der assyrischen Periode einen vorherrschend siderischen Charakter angenommen hatten, finden wir neben dem Himmelsheere zum ersten Male die Himmelskönigin, der zu Ehren besonders die Weiber auf den Straßen Feuer anzünden, ihr räuchern, Trankopfer darbringen und Mondkuchen backen (vgl. Jer. 7, 18. 44, 17 ff.): ein Cult, den man gar nicht mit dem frühern phönizischen bei den Israeliten verwechseln darf; denn da erst von der assyrischen Periode an das Himmelsheer verehrt wurde, so kann auch der Dienst der jetzt im Jeremia erwähnten Himmelskönigin nur gleichzeitig eingeführt sein. Nach Griechenland kam der Cult der Artemis von Thrazien und vom Bosporus her (Pausan. III. 16. Herod. IV. 103.), und auch hier steht er ohne Zweifel in Verbindung mit den Kolonisationen der Assyrer in diesen Gegenden. Es ist schon oben (S. 22.) gezeigt worden, daß die samothrakische, makedonische und thrakische Artemis den Namen der persischen, Ζαρῆτις, زرة, דהרת führt; gewiß war aber diese durch Hundeopfer gesühnte Göttin nicht die jüngere persische, da Hunde- und Menschenopfer von den Medopersern nicht mehr geduldet wurden (vgl. Justin. XIX. 1.), was für eine Reformation eines älteren Cultes zu zu halten ist. Der skythische Artemisdienst am Pontus, der mit Feuerverehrung (vgl. Euripid. Iphigenie v. 608. Diodor. XX. 14.), mit Jungfrauenopfern und gleichfalls wie der babylonisch-assyrische mit Opfern von Hirschkühen verbun-

den war, darf gewiß von den assyrischen nicht getrennt werden, besonders, da er auch hier im Zusammenhang mit der Ausbreitung der assyrischen Monarchie in Verbindung steht (s. o. S. 74.). Daß die Saken oder Indoskythen (vgl. Ritter Erdkunde von Asien. B. IV. Th. 1. S. 485.) den Cult der Tanais angenommen, wird von Strabo berichtet (IX. 8. p. 431.). Die Maßageten verehrten den nach ihrem Namen genannten Fluß Tanais als Gottheit, wie Maximus Tyrius erzählt (dissert. VIII. sect. 8. p. 89.). Daher werden auch die Amazonen von den Saken am Flusse Thermodon in Cappadocien hergeleitet (Justin. II. 4. Herod. IV. 110. Diod. III. 52. Strabo XI. 5 p. 418.), oder von den Albanen, einem andern skythischen Volke wo die alterthümliche Weise des Artemisdienstes noch in Strabo's Zeit fortdauerte, und von den Hierodulen einer mit der heiligen Lanze der Göttin als Sühnopfer geopfert wurde, nachdem er vorher ein Jahr lang gemästet war (Strabo XI. 4. p. 417.). Die Namen Artemis, Persephatta, Persephassa gehen daher auch auf die der skythischen Göttin oder einer Amazone zurück. Eine Amazone hieß bei den Skythen *Οἰόρπατα* oder *ἀνδροκτόνος*: *οἴορ γὰρ καλέουσι τὸν ἄνδρα, τὸ δὲ πατὰ κτείνειν.* Herod. IV. 110; aber auch die Artemis war bei ihnen *ἀνδρόφονος* genannt (Theophilus ad Antol. cap. 9.), wie sonst eine Amazone mit dem Namen der persischen Artemis *Ἄναια* (Zonaras) heißt, und Am-aza אם עזה die Göttin selbst als die starke Mutter bezeichnet. Dem letzten Theile des Wortes in *Οἰόρπατα* entspricht *φαττα*, *φασσα* in *Περσεφαττα* oder *Περσεφάσσα*, wovon *Περσε-φόνη* Uebersetzung ist. Mit dem Namen *Ἄρτεμις* aber hängt augenscheinlich die Benennung der skythischen Urania wieder zusammen, welche *Ἀρτίμπασα* hieß (Herod. IV. 59. vgl. Origenes contra Cels. l. IV. p. 310.), bei Hesychius *Ἀρτημήσασα* st. *Ἀρτημήπασα*, und man erklärt vielleicht richtiger alle diese Namen Oiorpata, Persepatta, Artimpata feuertödtend, da der erste Theil des Wortes ar, or, art, pher in den medopersischen wie in andern Sprachen Feuer bedeutet.

Es läßt sich also die Verbreitung des Cultes der Tanais überall gleichmäßig mit der Ausdehnung ostasiatischer Völker

nach Westen hin nachweisen, wogegen man schwerlich Gründe aufbringen wird, welche einen Zusammenhang mit Aegypten wahrscheinlich machten, und auch die Vorstellungen von der assyrisch-persischen Göttin sind mit jenen von der phönizischen gleichnamigen Göttin eng verwandt, indem beide als die Schutzgottheiten, als Selene, als die virgo coelestis verehrt wurden, und auch die Conjunctionen mit einer männlichen Gottheit, die unter gleichen Symbolen, mit dem Stierkopf, und mit gleicher Cultusweise im heiligen Feuer, mit Menschenopfern, durch jungfräuliches Leben verehrt wurde, bei beiden Gottheiten, dieser Astarte und Tanais der Phönizier und jener Artemis-Tanais der Ostasiaten, ganz dieselben sind. Auch der Name der zidonischen Göttin Astarte, der, wie gezeigt wurde, nicht semitisch ist, findet sich im persisch-assyrischen Culte vor. Am palus Malotis fand Köhler ein persisches Monument aus Philipps oder Alexanders des Großen Zeit, welches von der Königin Comysarye, der Tochter des Gorsippus und Gemahlin des Pairisades, den Göttern Anerges und Astara zu Ehren errichtet war: *ανεθηκε. ισχυροις. θεοις. Ανεργει. και. Ασταραι*, wofür in der sehr fehlerhaften Inschrift *ανεθηκε. ισχυροιθειωσις. ανεργει. καὶ ασταραι* geschrieben ist. Köhler dissertation sur le monument de la Reine Comysye. 1805. vgl. Heyne l. c. p. 128. Münter Religion der Babylonier. S. 24. Bei Moses Choronensis heißt in einem Stücke aus Berosus die Schwester des Zervanne Astlicia, was im Armenischen Stern bedeutet und also Uebersetzung von עשתרת ist. In Kleinasien macht Strabo mit einer Artemis Astyra oder Astyrene bekannt (XIII. 1. p. 121.), und es wechseln somit die Namen Artemis, Astara und Artemis, Tanais eben wie bei den Phöniziern.

Wir kommen auf die vielfach verschiedenen Namensformen. Die Stellen der Alten, in denen *Ταναΐς* vorkömmt, wo dann wohl nebenbei noch eine, gewiß absichtlich geänderte, Lesart *Ἀναΐτις* erscheint, hat Gesenius l. c. p. 115. gesammelt, und, soviel ich sehe, nur eine wichtige übersehn, welche aus einer Schrift des Jamblichus bei Photius Cod. 94. p. 75. entnommen ist, die besonders darum hier Betrachtung verdient, weil

sie den Fluß Tanais kombinirt, und weil auch hier die Aphrodite Tanais als persische Gottheit neben zwei andern, dem Pharnouchos, sonst Pharnakes genannt, der besonders von den Königen in Pontus verehrt wurde, dann einem andern, Pharsiris, verehrt wurde, mit dem man den skythischen Apollo *Οἰτασύρις* Herod. IV. 95. und die Glosse im Hesychius: *Σίρα, Πάρθοι, μέγαλα* vergleichen kann. Hier bei Jamblichus steht viermal nach einander ohne Variante *Ταναΐς*. An zwei Stellen, die Clemens Alexandrinus und Agathias aufbewahrt haben, nennt Berosus die Göttin, einmal ohne Variante *Ἀφροδίτη Ταναΐς* bei Clemens (protrept. p. 47. Pott.), bei Agathias aber *Ἀναῖτις Ἀφροδίτη* (hist. II. 24. p. 117. Bonn.). Bei Strabo XI. 8. p. 431. schwankten die Codices zwischen *Ἀναῖτις* und *Ταναΐς*; jedoch findet sich an zwei Stellen die erste Lesart XI. 14. p. 467. Bei Eustathius steht nach der ersten Stelle des Strabo *Ταναΐτης* p. 979, ad Iliad. 14, 295. ein andermal, gleichfalls, aus der zweiten Stelle im Strabo, *Ταναῖτις*, ad Dionys. Perieget. 846. und es scheint also, daß im Strabo *Ταναῖτις* und nicht *Ταναΐς* oder *Ἀναῖτις* ursprüngliche Lesart war. Dagegen schreiben *Ἀναῖτις* Pausanias (III. 16. 6.), Plinius (XXXIII. 24.), Dio Cassius (XXXVI. 31. 36.), Plutarch aber *Ἀναῖτις* (vita Artax. c. 27.). Die größere Anzahl der Lesarten ist also in Uebereinstimmung mit der semitischen Schreibart תנת, die plene תנית geschrieben werden sollte. Hiezu kommen noch andere Namensformen, die gleiche Autorität ansprechen und von Gesenius nicht berücksichtigt sind. Der Tempel, den Antiochus Epiphanes zerstörte, hieß I. Macc. 1, 13. 15. jener der *Ναναία* und zwar dreimal nach einander, weswegen kein Versehen in der Lesart Statt gehabt haben kann, und auch die Peschito gibt ܢܢܝ, Nani, die Vulgata Nanea, Josephus aber nennt ihn einen Tempel der Artemis. (Antiq. XII. 9. 1.). Eben diese Namensform kommt auf Münzen der Sassaniden vor, die Elphinstone zu Manikyala im Jahre 1810 ausgraben ließ, und mit dem Revers *NANAIA* eine Figur in einem faltigen Musselingewande mit einem Nimbus um den Kopf und einer lotosartigen Blume in der Rechte zeigen. In Indien heißt so die Berggöttin Parvati, sonst Bahvani, Nani

oder Nana (vgl. Ritter Erdkunde von Asien B. V. S. 188 f.). Nani schreibt auch die syrische Uebersetzung in der Stelle in B. der Makkabäer, Nana aber kömmt in der phrygischen Mythe als die Mutter des Attes vor, die den Götterjüngling, durch die Frucht eines aus dem Blute des Acdestis entsprossenen Granatbaumes geschwängert, gebar. (Arnob. adv. Gent. p. 107. Herald.). Hiezu kommen nun noch andere Formen eben desselben Namens. Die Göttin von Ecbatana, welche Plutarch a. a. O. Aneitis, Berosus aber Tanais nennt, heißt bei Polybius (X. 27. 10.) *Αἴνη*, die mit der Aphrodite Aineia der Trojaner einerlei sein könnte, aber auch als Name der Artemis sich nachweisen läßt. Josephus nämlich erwähnt eine Stadt *Ζᾶρα* oder *Ζαρᾶ* in Peräa, wie ja die persische Artemis hieß, und die Reisenden finden hier ein Denkmal mit einer, übrigens sehr korrupten, Inschrift, auf der die Worte *Θεὸς Αἴνης* und *ἐμ᾽ ἐδείμαιο σῆμα φαεινὸν Αἰνείας* vorkommen, und die auf den Tempel der Aine oder der Artemis Zara sich zu beziehen scheinen. (Richter Wallfahrten im Morgenlande S. 126.). Mit diesem Namen steht dann wieder im Zusammenhange die Glosse im Zonaras: *Οὐβέδαινα, ὄνομα θεᾶς*, mit dem vielleicht das nomen proprium Abydenus einerlei ist, welches (wie Obad-jah u. a.) Diener oder Dienerin der Aine bedeutet. Endlich erwähnt Strabo bei dem Feuerwesen in der Nähe von Arbela ein *ἱερὸν Ἀναίας*. (XVI. 1. p. 335.), Cicero nennt die kappadokische Tanais oder Enyo, welche in Rom als Bellona verehrt wurde und mit dem Enyalios wohl gleichfalls zu dieser vielfach verschiedenen Namensform gehört, Athenais (epist. fam. XV. 4.) und bei Plutarch heißt so die neben dem Malcander verehrte Göttin in Byblus, die er auch Astarte, Nemanun und Saosis nennt, und bei der die Isis-Baaltis als Ammun des Linus oder Maneros diente (de Is. cap. 13.).

Wie wir hier den Spuren des Namens von Kleinasien bis nach Indien nachgegangen sind, so hat Gesenius dieselben in phönizischen und karthagischen Eigennamen verfolgt, unter denen die bedeutendsten folgende sind. In der ersten athenienstischen Inschrift kömmt ein עבדתנת Abd-Thanit, in der Uebersetzung

Artemidorus vor, in der Cit. 29. ein צנאית Zinanith (vgl. Gesenius. p. 463.) d. i. Schild der Anaitis, oder auch von der Anait beschützt. Ferner ein König *Τέννης* in Sidon, der an die bekannten Mythen vom alten Tennes auf Tenedos erinnert, ein anderer zidonischer König Mutten, מוטתת, vir Tanaitidos (l. c. p. 117.). Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß diese Namensformen wieder mit der Nith oder Neith der ägyptischen Athene in Zusammenhang stehn, ohne doch eine Abhängigkeit von derselben als wahrscheinlich annehmen zu können. Es kommen nämlich wieder andere Variationen hinzu, die mit gleichem Rechte eine Kombination mit den Formen Tenet, Anit zulassen. Wer dürfte verkennen, daß Athene nicht auch zu dieser weitverbreiteten Namensbildung gehört und sich nur durch das prothetische ʾ, ebenso wie Anait von Neith, von Tanais unterscheidet, da ja auch die Athene bei den Etruskern Thana hieß! Ferner hieß die Göttin bei den Mauren in Afrika, von wo bekanntlich Herodot sie herleitete und wo auch die Mythe der Amazonen spielt, Varsutina: Quanti sunt qui norint visum vel auditum et Argatim Syrorum, Coelestem Afrorum Varsutinam Maurorum. Tertul. Apol. II. 8. Man kann damit etwa אורשתת, Uras-Tanit, d. i. *Κούρη Ἀθήνη*, vergleichen. Wenn aber Gesenius die karthagisch-zidonische Göttin von der ägyptischen Neith oder Nith herleiten möchte, so ist hierbei nicht genug gewürdigt, daß derselbe Name auch in der babylonischen Mythe spielt. Man kennt die grausame ägyptische Königin Nitokris (Herod. II. 107.), deren Name Eratosthenes Minerva Victrix deutet: *ἐβασίλευσε Νίτοκρις γυνὴ ἀντὶ τοῦ ἀνδρὸς, ὁ ἐστιν Ἀθηνᾶ νικηφόρος.* Syncell. p. 195. In eben dieser Eigenschaft nennt Herodot (II. 184. ff.) eine gleichnamige Königin von Babel, die er mit der Semiramis parallelisirt und auf sie die Bauten überträgt, welche zum Schutz Babels die letzten chaldäischen Könige nach der glaubhaften Geschichte ausgeführt hatten. Sie gehört mit der Semiramis und der ägyptischen Nitokris der Mythe an und fällt als Königin in der letzten Zeit des chaldäischen Reichs gegen die Berichte der chaldäischen Annalen bei Berosus und Abydenus, die sie nicht kennen, aus. Sollte Herodot hier nicht die assyrisch-

babylonische Tanais verwechselt haben? Wie er sie schildert, entspricht sie ganz der Schutzgöttin des Reichs, und ihr Grabmal in einem der Thore, die sonst nach dem Bel, Semiramis, Ninus genannt waren (Herod. III. 155.), wäre mit dem des Bel, des Herakles, der Astarte in Damask und der Dido in Karthago zu vergleichen. Auch der letzte Theil des Namens gehört wieder der assyrisch-indischen Mythologie an; denn einer Seits finden wir unter den letzten assyrischen Königen einen Ἀκραγενής, der Sohn der Akra oder Okro, anderer Seits aber findet sich auf den Kanerkos-Münzen, denen wir auch die Erhaltung des Namens Nanaia verdanken, die Inschrift Okro, welche mit Athro wechselt, als eine mannweibliche Gottheit dargestellt, die als Jüngling mit vier Händen, mit einem Nimbus um den Kopf, und auf indische Art mit Arm- und Fußringen geziert ist, und in den beiden Rechten Pfeil und Schlange, in der Linken einen Speer hält (vgl. Ritter a. a. O. S. 109.). Wir werden hiernach den Okro oder Nith-Okro für eine mannweibliche Kriegsgöttin der Assyrer, Chaldäer und auch bei den von ihnen abhängigen Volksstämmen am Indus, die nach Ritter zu den Saken oder Indoskythen gehörten, zu halten haben, mögen sie entweder die Tanais oder Semiramis selbst sein, oder doch mit ihr in einem ähnlichen Verhältnisse stehn, wie die orientalische Athene zur Artemis oder zur Venus. Der Name Okro, Akra aber ist vielleicht einer Ableitung mit Makar, Akrisius, wie Saturn hieß, und könnte sich bei Hesychius: Ἀκρέα, ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ἡ Ἀφροδίτη erhalten haben. In Cypern, wo die mannichfachsten Gestaltungen der asiatischen Aphroditen vorkommen, erwähnt Strabo eine Ἀφροδίτη Ἀκραία, deren Tempel, im Gegensatz zur cyprischen Mylitte, die Weiber nicht betreten und nicht einmal ansehn durften. Er lag auf der Spitze des Olympius, und es könnte auch daher die Akraea, wie die Minerva und Venus Akrea den Namen haben. Noch viel unsicherer würde der Versuch ausfallen, die Namensformen von Tanith zu deuten, da aus dem Obigen erhellt, daß vielfach verschiedene Formen von gleicher Gewähr vorkommen: Nani, Nana, Nanaia-Anaia, Anaitis, Aine-Athenais, Tanith, Tanais, Thana-Neith, Nit u. a. — die doch alle von

einem Stamm ausgehn, den aber wohl schwerlich jemand, wenigstens in den semitischen Sprachen, nachweisen wird, da bei diesen Bildungen kein anderer, allen gemeinschaftlicher und charakteristischer, Buchstabe übrig bleibt als ein n! Sonst läßt sich wohl als sicher annehmen, daß der im A. T. nicht vorkommende Name תנה von der zidonisch-karthagischen Göttin nicht gewöhnlich war, sondern erst bei der Ausbreitung der oberasiatischen Reiche gleichzeitig mit dem Culte des Sandan in Phönizien, und weiterhin auch in Carthago üblich geworden ist, obgleich von Alters diese beiden weiblichen Gottheiten, die assyrisch-persische Tanais und die Astarte der Zidonier sich einander ebenso verwandt waren, wie die entsprechenden männlichen in beiden Religionen, Moloch und Adarmelech.

Dieser assyrische Name der zidonisch-karthagischen Göttin ist aber noch in anderer Hinsicht für die phönizische Götterlehre von Gewinn, weil sich auch bei der Tanais derselbe Fall wiederholt, den wir schon oben hinsichtlich der Astarte im Allgemeinen nachgewiesen haben, daß nämlich zweierlei Göttinnen desselben Namens zu unterscheiden sind, die eine, bei der die ältere Idee der Astarte als Mondgöttin vorwaltend blieb, wie hinsichtlich der karthagischen und nun auch der assyrisch-persischen Tanais nachgewiesen ist; die andere, welche den Charakter der Venus zugleich neben dem der Mondgöttin behauptet und überdem der Naturgöttin Tirgata, Aschera, Baaltis auch nach ihrer tellurischen Bedeutung ziemlich gleich steht. Wir halten zur einfachen Lösung dieses Problems an die geschichtlich nachgewiesene Theokrasie der semitischen Religionen mit den oberasiatischen, wodurch überhaupt in dem Religionsgebiete der Semiten die complicirten Begriffe der Gottheiten nur erklärt werden können, und wonach hier anzunehmen ist, daß die Nationalgöttin des assyrisch-persischen Volksstamms die Vorstellungen der syrisch-babylonischen Mylitta sich aneignete, wie hinsichtlich der Perser auch Herodot behauptet, und daß namentlich seit der Assyrerherrschaft der Cult der Tanais mit dem der Mylitta in Babylonien und gleichfalls mit den syrisch-phönizischen weiblichen Gottheiten sich verschmolzen habe. Daß die Tanais in Babylonien als eine Modifikation der Mylitta verehrt wurde, erhellt

aus den oben angeführten Stellen aus Berosus, der sie Aphrodite und Tanais Aphrodite nennt. Mit ihr müssen sich also die Vorstellungen und der Cult beider, namentlich der unzüchtige Mylittendienst der einen, und der Feuercult, die Menschenopfer und die stellvertretenden Hirschkühe der andern, der siderische Charakter der Mylitta als Planet Venus und jener der assyrischen Tanais als Mondgöttin, verschmolzen haben. Dies trifft in den oben beschriebenen Darstellungen eines babylonischen Cylinders zusammen, auf dem das Menschenopfer, die Hirschkuh, der Feueraltar, der Halbmond, die assyrische Tanais, aber auch ein Stern den Planet Venus kenntlich macht. Bei den Lydiern und Armeniern wurde nach den angeführten Stellen gleichfalls die Tanais als die unzüchtige Göttin verehrt, der zu Ehren die Jungfrauen als Hierodulen sich Preis gaben, und überhaupt läßt sich aus der mit Unzucht verbundenen, ursprünglich babylonischen Feier der Sakäen, welche überall zu Ehren der Tanais gehalten wurden, entnehmen, daß Mylittencult sich dem der Tanais angeschlossen hatte. Der Unterschied der phönizisch-persischen von dieser babylonischen, lydischen und armenischen Tanais ist dann darin zu setzen, daß bei jener die Vorstellung und der Cult der Landesgöttin als der Mondgöttin und der Virgo Coelestis vorherrschend blieb, daß dagegen die Tanais, wo sie mit der vorzugsweise verehrten Mylitta in Conjunction kam, ihren eigenthümlichen Charakter mit dieser austauschte. Auch auf die karthagisch-zidonische, und selbst auf die persische Tanais hat der unzüchtige Cult der Mylitta einen, wenn auch nur untergeordneten, Einfluß gehabt, indem, wenigstens während der Sakäen, die Tanais als Mylitta und die karthagische Göttin als die Anna verehrt wurde, deren Bild dann, wie wir wahrscheinlich gemacht haben, nach dem Feste auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde.

Die Semiramis von Askalon.

Die erste Modifikation der Astarte als Mylitta, die uns hier entgegenkömmt, ist die Urania oder Semiramis von Askalon, deren Cult nach den Zeugnissen des Herodot und Pausanias

(s. o. S. 51.) nach Paphos und Cythere sich verbreitete. Man hat diese Urania wohl mit der in Askalon verehrten Derketo verwechselt, allein der Tempel dieser Fischgöttin befand sich außerhalb der Stadt (Diod. II. 4.), jener der Urania aber, den die Skythen plünderten, in Askalon. Ferner würde Herodot auch das Fischweib wohl nicht Urania genannt haben; und, was hier entscheidend ist, in Cypern und Cythere wurde die Venus Urania nicht in der Fischgestalt verehrt, was sich voraussetzen ließ, da die Idole in Colonien die Gestalt jener in der Mutterstadt beizubehalten pflegten. Dagegen kömmt auf den Münzen dieser Stadt eine Göttin vor, über deren Haupt der Mond schwebt, die in der Linken den Speer hält, und auf deren Rechten eine Taube sitzt, mit den Füßen auf die Derketo tretend, die als Weib mit einem Fischschwanz abgebildet ist, oder sie führt auch den Speer in der Rechten, und vor ihr ist eine Taube abgebildet (Eckhel, Doctr. num. vet. Tom. III. p. 444. sq.). Hier haben wir drei Attribute, die der Astarte, und gleichfalls der aus den Mythen von Askalon berühmten Semiramis eigenthümlich sind. Wer kennt nicht die weißen und bunten Tauben der Urania in Paphos (Tibull. I. 7. 19. Athenaeus. IX. p. 395. Martial. epig. VI. I. 28. 13. vgl. Münter der Tempel der Göttin zu Paphos. S. 25. ff. Creuzer Symbolik. Th. II. S. 80. ff.), die wahrscheinlich wie die Pfauen auf dem Wege des Handels nach Palästina und in den phönizischen Cult gekommen sind, da sie erst in jüngerer Zeit seit den Perserkriegen am Mittelmeere bekannt wurden (vgl. Athenaeus. l. IX. p. 394.). In Askalon war aber die Taube der Semiramis heilig. Sie war, sagt die liebliche Mythe, als Kind hier von der Mutter Derketo ausgesetzt, aber von den Tauben auf wunderbare Weise am Leben erhalten. Sie bedeckten das Kind mit ihren Flügeln, um es am Leibe zu erwärmen; flogen zu den Hütten der Hirten und brachten Milch in ihren Schnäbeln, die sie ihm zwischen den Lippen hineinträufelten. Als es ein Jahr älter war und stärkere Speise nöthig hatte, pickten sie Käse mit ihren Schnäbeln, soviel das Kind dessen bedurfte, bis endlich die Hirten, dadurch aufmerksam geworden, die Ursache davon entdeckten und das wunderschöne Kind fanden.

Ein Hirt Simmas zog es auf und nannte es nach seinem Namen Semiramis. Seit dieser Zeit erwiesen die Syrer, um der Semiramis willen, den Tauben göttliche Ehre. In den Jahren der Mannbarkeit gelangt kam sie an den Hof des Königs Ninus und wurde die gewaltige Kriegerin, welche die babylonischen und assyrischen Mythen feiern (Diod. II. 4. ff.). Eckhel schließt also gewiß mit Recht, wenn er a. a. Orte die Göttin von Askalon mit Beziehung auf diese hier von ihn gehenden Mythen für die Semiramis hält. Diese Meinung, daß die Tauben der Semiramis heilig waren, erwähnt auch Lucian (de Syria Dea. 14.) als allgemein in Syrien. Wie sie in Askalon der Semiramis zu Ehren unterhalten wurden, so auch in Hierapolis. Die Fische sind heilig um der Derketo willen, heißt es bei Lucian a. a. O., die Tauben aber wegen der Semiramis, die in eine Taube verwandelt worden sei; sie galt als ihr Attribut und man bezeichnete ein Götterbild als die Semiramis, weil es auf seinem Scheitel die Taube trug l. c. 33.). Wie wir also eine Göttin mit der Taube in der Hand alsbald als die Urania erkennen, so war den Syrern dies ein Kennzeichen, daß es die Semiramis sei. Kann nun wohl bei der ausdrücklichen Angabe, daß die Syrer sie als Göttin verehrten (Lucian. l. c. 39.), wohl ein Zweifel sein, daß sie für die Urania von Askalon und die von hier aus nach Paphos gelangte, gleichfalls in den Tauben verehrte, Urania oder Astarte sei? Ein zweiter Grund, die Urania von Askalon für die Semiramis zu halten, ist ihr kriegerisches Costüm, welches auch die Göttin auf Cypern und die von Askalon nach Cythere gekommene Urania charakterisirt, und ebenfalls der Semiramis wesentlich ist, die als Mannweib dargestellt war (Diodor. II. 6.) und als Kriegerin gedacht wurde, überhaupt neben dem Ninus und Sandan als Tanais (s. o.) die Bedeutung der assyrischen Kriegsgöttin in Anspruch nimmt. In Cypern wurde die Venus hastata, ἔγχειος (Hesych.) genannt; auf Cythere aber war sie gleichfalls bewaffnet dargestellt (Pausan. III. 23.), und da wir nun die ausdrückliche Versicherung haben, daß Cythere der älteste Sitz ihres, von Askalon gestifteten, Cultes war, so ist es wohl unbedenklich, daß die ähnlichen Darstellnngen der Aphro-

dite, die in den benachbarten Orten des Peloponnes erwähnt werden, von Cythere zunächst entlehnt sind (s. o. S. 51.). Schon von Alters her kommen Spuren vor, daß die philistäische Astarte die Kriegsgöttin war: als die Philister Saul geschlagen, weihten sie seine und seiner gefallenen Söhne Waffen zum Dank für den gewonnenen Sieg nicht ihrer ersten Göttin Dagon, sondern den Astarten, denn es wird I. Sam. 31, 10. der Plural gebraucht (der Chronist setzt dafür ihre Götter I. Chr. 10, 9.); und man hat also anzunehmen, daß sie die eroberten Waffen an die einzelnen Heiligthümer der Göttin vertheilten. Auch die karthagische Coelestis wurde auf dem Löwen reitend und mit dem Speere in der Hand dargestellt (vgl. die Münzen bei Gesenius Mon. Phoen. Tab. 16.), und die phönizischen Städtemünzen zeigen gewöhnlich die Astarte mit dem Speere in der Rechten (Echkel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 371. 442. 443. 501.). Als die Kriegsgöttin war die Urania Astarte oder Semiramis von Askalon nothwendig nicht Venus, sondern Luna, die über ihrem Haupte abgebildet ist, und galt wohl als Mannweib, wie wenigstens sonst die Semiramis dargestellt war. Zu Hierapolis stand zwischen den Bildern des Zeus und der assyrischen Here, des Chijun und der Tiratha ein Bild, welches die Formen aller übrigen Götter in sich vereinigte. Die Syrer gaben ihm keinen eigenen Namen, sondern nannten es σημεῖον; jedoch bezogen es einige auf den Bacchus, wahrscheinlich Moloch, andere auf den Deukalion, d. i. die Sonne im Zeichen des Wassermanns, andere auf die Semiramis wegen der Taube auf ihrem Haupte. Es war also eine androgyne Göttin, nach der Stellung mitten zwischen der Here und dem Zeus, die Vorstellungen von beiden in sich vereinigend, ohne Zweifel die Semiramis selbst, die in Hierapolis vorzüglich verehrt und außer dem Bacchus und Deukalion als die Stifterin des Tempels galt (Lucian 33. vgl. 14.) und deren Namen שֵׁם Lucian veranlaßt zu haben scheint, das Bild habe keine eigene Benennung, sondern heiße σημεῖον, denn שֵׁם, Sem, wie auch bei den Juden Jehova heißt, bezeichnet die Gottheit überhaupt und ist Abkürzung des vollständigeren Semiramot שמירמות, d. h. erhabener Name, der auch im A. T., sei es nun Entlehnung von der Semiramis,

oder eine Bezeichnung des Namens Jehovas, nicht selten ist (I. Chr. 15, 18. 20. 16, 5. II. Chr. 17, 8.). Eine solche mannweibliche Darstellung der Semiramis deutet auch Diodor von der Semiramis an, wenn er berichtet, sie habe sich ein Kleid machen lassen, welches so eingerichtet war, daß man nicht erkennen konnte, ob sie ein Mann oder Weib sei (II. 6.). Ferner war die Urania oder Semiramis als Venus durch Unzucht verehrt, wie einerseits aus „der Strafe der θηλεῖα νοῦσος, die sie über die Skythen verhängte" (Herod. I. 105.), dann aber aus dem abhängigen Culte zu Paphos erhellt, wo Cinyras die unzüchtigen Orgien der Göttin eingeführt haben soll, bei denen der Buhler einen Phallus statt des der Urania geweihten Goldes empfing. Daß auch dieser Zug von der Semiramis, die gleichfalls wie die Göttin von Paphos in der Mythe für eine Metze galt, in der babylonischen Ansicht von ihr vorkömmt, ist mit den Belegen schon oben nachgewiesen worden. In Askalon hieß nach einer oben angeführten Stelle des Talmud die Urania צריפה, von צרף, im Feuer ausschmelzen, dann durch Feuer reinigen, läutern. Man kann die Form im activen und passiven Sinn nehmen; im erstern Falle, als das zweite syrische Particip Peal, würde es die durch Feuer Reinigende bedeuten, was auf den Feuercult und die Feuerlustrationen sich beziehen würde, die mit dem Culte der persisch-assyrischen Tanais verbunden waren; im zweiten Falle, als passives Particip, könnte auf eine Mythe, wie sie von der karthagischen Coelestis, die durch Feuer gereinigt mit dem Sichaeus wieder vereinigt wurde, eine Beziehung obwalten. Sonst muß nothwendig angenommen werden, daß in der assyrischen Periode die oberasiatischen Gottheiten Derketo, wie in Assyrien die Mutter der Semiramis hieß, und diese letztere sich mit der phönizisch-syrischen Astarte und dem Dagon verschmolzen habe. Anders läßt sich sowohl der veränderte Name der Astarte als des Dagon, und die Uebertragung der assyrischen Mythen nicht genügend erklären. Diese Theokrasie hat aber nichts Auffallendes, wenn man den oben Cap. II. nachgewiesenen Einfluß der assyrischen Religion auch auf den israelitischen Götzendienst dabei berücksichtigt; und es trat ja auch mit der zidonisch-karthagischen Astarte

und dem Herakles ganz derselbe Fall ein, da jene nun den Namen Tanais erhielt, dieser zum Sandan oder dem in Indien gebornen Herakles wurde.

Astronoe, Naama oder Nemanun.

Wie bei diesen zweien Modifikationen der Astarte die Idee der Luna noch vorwaltend blieb und darum die karthagisch-zidonische Göttin als numen virginale, die Astarte-Semiramis von Askalon als mannweiblich gedacht wurde, so tritt bei andern der weibliche Charakter einer Mylitta mehr hervor, wo dann die Vorstellung vom Planeten Venus als einem der Zeugung und dem Glücke günstigen Gestirn vorherrschend erscheint. Dahin gehört die von Damascius erwähnte Göttermutter Astronoe, welche sich in den schönen Esmun verliebte, und, als er starb, ihn wieder erweckte und unter die Götter aufnahm (Damasc. bei Photius s. o.). Diese Göttin ist der Planet Venus; denn da sie dem Namen nach einen siderischen Charakter hat, die Göttermutter aber häufig für den Planeten Venus gehalten wurde (s. o.), so ist wohl diese Bedeutung unstreitig. Dies bestätigt auch der Name. Er sollte eigentlich Astronome lauten: עשתרת נעמה, das holde Gestirn. Naama, die Holde, das Weib Lamechs (Gen. 4, 22.) nennen die Rabbinen Venus (vgl. Fabricius. Cod. Pseudepigr. Vet. Test. T. I. p. 274. sq.). Sie machen sie auch zum Kebsweib des Samael (Mars), welche in Tyrus gewohnt habe, und zur Mutter des unzüchtigen Dämon Asmodi; Nachts lege sie sich zu den Männern, um sich mit ihnen zu begatten (Eisenmenger Entdecktes Judenthum B. II. S. 416. 420. 423.): lauter Andeutungen auf die heidnischen Vorstellungen von der Venus. Ferner wechseln die von ihr entlehnten punischen Eigennamen Gidbeneme im Poenulus des Plautus (V. 3.) und Gad-Astoret auf der dritten karthagischen Inschrift, jenes Glück der Naama (der Huldin), dieses Glück der Astarte bedeutend, und Plutarch nennt die Gattin des Malcander, die Mutter des phönizischen Linus, Astarte oder Nemanun (de Iside. cap. 13.) נעמן, Naaman, auch aus dem alten Testamente ein bekannter

Name. Diese Astronome finde ich auch wieder in der Astynome bei Cedrenus (Tom. I. p. 28.), welcher nach Afrikanus berichtet, Aphros, der Sohn des Saturn, habe mit ihr die Aphrodite erzeugt. Dies ist zwar eine ungeschickte Combination; man wird aber die phönizische Astronome nicht verkennen, wenn man bei der entstellten Form Astynome berücksichtigt, daß hier eine griechische Deutung des Namens der Astarte, nämlich von ἄστυ, zu Grunde liegt, die Lydus erwähnt, welcher Astarte von ἄστυ und ἀρετή herleitet, weil die πολιοῦχος der Phönizier ἡ τοῦ ἄστεος ἀρετή sei. Auch sonst sind solche Namensentstellungen von Astarte, um ihr eine griechische Bedeutung abzugewinnen, nicht selten, und so kommen außer Astynome und Astronoe, noch vor Astroarche (Herodian. V. 6.), Eustarte (Chron. Pasch. T. I. p. 169.). Es scheint aber diese Etymologie des Africanus aus einer ähnlichen entlehnt zu sein, welche sich im Chron. Pasch. T. I. p. 66. findet, wonach Aphraos Sohn des Saturn die Astynome von der Insel Lakeria (Ἀστυνόμην ἐκ τῆς Λακερίας νήσου) heirathete und mit ihr die Aphrodite zeugte. Λακερία ist hier augenscheinlich Fehler statt Ἀστερία, wie die Schwester der Latona, welche nachher in die schwimmende Insel Delos verwandelt wurde, hieß. Welche wäre aber diese Insel, von der die Astronome, die Göttermutter der Phönizier herstammte? Die Asteria, welche die griechische Mythe die Schwester der Latona nennt, auf der, als sie in eine Wachtel und dann in die schwimmende Insel Asteria verwandelt war, Apollo und Diana geboren wurden, ist auch den Phöniziern in gleicher Weise bekannt: sie war die Mutter des tyrischen Herakles und die Schwester der Latona, wie schon Eudorus von Cnidus und später Cicero sie erwähnen (Athen. lib. IX. p. 392. Cic. de N. D. III. 16.). Die Phönizier kannten also auch die umherschwimmende Sterninsel, von der nach ihrer Mythe der tyrische Herakles gezeugt war, und auch diese Astronome herstammte. Diese Insel ist Tyrus. Sie war die ἁγία νῆσος (Sanchon. p. 36.); war in späterer Zeit zwar mit dem festen Lande durch den Isthmus verbunden, ohne daß sie aber den Meeresgrund berührte, denn, so war die heilige Sage, sie schwamm über dem Wasser, nur von ihm und nicht

von der Erde getragen (*οὐκ ἐρρίζεται δὲ κατὰ της θαλάσσης, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὑποῤῥεῖ κάτωθεν.* Achilles Tatius. II. 14.), und trieb ehmals im offenen Meere umher, eine Mythe, die Nonnus ausführlich in der Dionysiaca erzählt und deren wesentlicher Inhalt folgender ist. Herkules Astrochiton lehrte die eben erst aus dem Schlamme erzeugten Menschen ein Schiff zu bauen und zu der schwimmenden Felseninsel, den ambrosischen Felsen zu segeln. Dort befinde sich, belehrt sie der Gott, ein Oelbaum der Athene, auf dessen Zweigen ein Adler sitze; Feuerfunken sprühen vom Baum und ihn umkreiset, Aug und Ohr auf den Adler im Wipfel gerichtet, ein Drache. Der Drache tödtet aber nicht mit giftigem Zahne den Adler, ihn zu verzehren; noch greift dieser mit seinen Klauen die Schlange, sie in die Lüfte zu entführen, und auch das Feuer verletzt nicht den Baum, die Schlange oder den Adler. Sie sollen den Adler dem Neptun, dem Jupiter und den andern Göttern schlachten, und wenn mit dem Blute der Boden der Insel genetzt sei, werde sie fortan im Meere still stehen, und nicht mehr schwimmend umhertreiben. Nun bauen die erdgebornen Menschen das Schiff, wozu ihnen das Beispiel der im Meere schwimmenden Fische den Muth giebt, beladen es mit Steinen, damit das leichte Fahrzeug nicht vom Winde hin und her getrieben werde, die Kraniche nachahmend, welche auf ihren Zügen einen Stein tragen, damit sie vom Winde nicht zerstreut werden. Sie kommen zu den ambrosischen Felsen, wo der Adler sich freiwillig ihnen zum Opfer anbietet, und als das Blut den Boden getränkt, steht fortan die Insel im Meere fest, auf dem nun die Stadt erbaut wird (XL. 443. ff.). Diese seltsame Mythe, wozu vielleicht Achilles Tatius a. a. O. Aufschluß giebt, und wozu Graefe in seiner Ausgabe des Nonnus die Bemerkung mittheilt, daß eine ähnliche Erzählung von der Gründung Merikos vorkomme (Tom. II. p. 355.), wird auch auf tyrischen Münzen dargestellt, auf denen sich die Inschrift *Αμβροσιε πετρε* findet, mit zwei Felsen, daneben ein Baum; auf andern der Oelbaum, von einer Schlange umwunden, zwischen den beiden ambrosischen Felsen (d. i. wohl הַגְּרוֹת die — mit dem Festlande durch den Isthmus — verbundenen), s. Eckhel Doctr. num. vet.

Tom. III. p. 390., welcher dabei schon auf die Mythen im Nonnus verwiesen hat. Eine umherschwimmende Insel war also Tyrus; aber auch Asteria, die Sterneninsel, konnte sie genannt werden, da Sanchoniathon ihr eben um der Verehrung des Sternes der Astarte Heiligkeit beizulegen scheint, indem er erzählt, daß Astarte, als sie mit dem Stierkopfe die Welt durchwanderte, einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und auf der heiligen Insel Tyrus geweiht habe. p. 36. Trifft hier nicht alles zusammen, um unsere Vermuthung zu einem hohen Grade von Wichtigkeit zu erheben, daß die Göttermutter Venus Astronome, der holde Stern, jene πολιοῦχος Astynome von der Sterneninsel sei? Und daß gleichfalls der von Zeus-Belus und der schwimmenden Meerinsel Asteria, Latonas Schwester, gezeugte tyrische Herakles zu vergleichen sei mit dem auf der schwimmenden Insel gebornen Horus und Apollo? Sollte die Mythe auf Delos, welche sogar die Wachtelopfer des tyrischen Herakles zu kombiniren scheint, dann auf jene der Aegypter nicht übertragen scheinen? Selbstständigkeit kann man schwerlich beiden zuschreiben, da der Name der Buto gewiß die phönizische Bau oder Baaut, die babylonische Göttermutter Tauthe ist, und da auch wohl der Name der Latona oder Leto von ידה das Zeugen, oder ילדה die Zeugerin, mit dem gleichbedeutenden Thalath, dem andern Namen der babylonischen Omorka oder Tauthe, herzuleiten ist.

In Byblus wurde die Astarte-Naama von Tyrus unter derselben oder doch nicht wesentlich verschiedenen Modification als Astarte Nemanun verehrt, neben Moloch-Adar oder Adar-Melech dem Mars, wie in Tyrus Naama neben dem Samael Mars, Astarte neben Baal-Moloch. Wir kennen diese Nemanun, die Mutter des phönizischen Linus, und darin der Urania gleichstehend, deren Kinder durch Feuer gereinigt werden, schon; und machen hier auf sie aufmerksam, um eine andere Gestaltung der Astarte zu unterscheiden, nämlich diejenige, welche dem Adonis zur Seite steht. Diese wird als die syrische, cyprische Astarte und als die Göttin des Libanon bezeichnet. Quarta (Venus) Syria Cyproque concepta quae Astarta vocatur, quam Adonidi nupsisse cre-

ditum est. Cic. de nat. Deor. III. 23. Lydus de mens. IV. 44. p. 78. 80. Die Astarte-Nemanum aber erscheint bei Plutarch a. a. O. neben der Baaltis von Byblus und auch Sanchoniathon hält die Astarte und Baaltis mit Adonis (cum suo Adone Venus Domina, d. i. בעלתי, Ampuleius Metam. l. VIII. p. 184.) aus einander. Man würde indeß mit Unrecht schließen, daß die Astarte, welche neben Adonis eine tellurische Bedeutung in Anspruch nimmt, hier mit Baaltis verwechselt sei, denn auch Varro bezeichnet die Astarte als die Erde und stellt neben ihr den Taaut als Himmel (s. o.). Anderer Seits aber wurde auch die Venus des Libanon in dem Planeten verehrt. Es wird nämlich erzählt, daß bei den Festen zu Aphaca Feuer vom Himmel in den Fluß (Adonis) gefallen sei, welches einige für eine Erscheinung der Aphrodite, andere der Urania ausgaben (Sozomenus V. 19. Zosimus. I. 58.), wobei man doch wohl an ein vom Planeten Venus herabgefallenes Feuer denken mochte. Hier im syrophönizischen Culte fließen aber die Vorstellungen mit der Naturgöttin Aschera, der syrischen Göttin, der Mylitta wieder gänzlich zusammen, und wie die Venus von Amathus neben Adonis und Moloch den Charakter beider participirt, und dadurch die beiden differenten Begriffe der Naturgottheit als zeugende und zerstörende Macht in sich vereinigt, so wird in folgender merkwürdigen Stelle bei Plautus Merc. Cect. IV. sc. 5., die zwar unächt ist, was aber hier nichts zur Sache thut, die Astarte als der Compler der ganzen Natur, ihrer Kräfte und Erscheinungen geschildert:

Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus rursus
eadem quae est
Pernicies, mors, interitus, mare, tellus, coelum, sidera
Jovis quaecunque templa colimus, eius ducantur nutu, illi
obtemperant.

Es läßt sich zwar nicht bezweifeln, daß diese Vorstellungen nicht blos der einen oder der andern von uns unterschiedenen Modificationen der Astarte, sondern ihnen allen beigelegt werden konnten, da es eben das Eigenthümliche des orientalischen Naturdienstes ist, daß alle Hauptgottheiten bald in einer engern Bedeutung nur einzelne Kräfte und Erscheinungen in der Natur

personificiren, bald wieder alle in einem Wesen concret erscheinen; allein ein solcher Pantheismus war doch gewiß weniger der Astarte, als der, hinsichtlich der Allgemeinheit des Begriffes, ihr übergeordneten Naturgöttin eigen, und kann auch bei dieser, die vorzugsweise als physisches Lebensprincip gefaßt wurde, nicht vorherrschend gewesen sein, wie bei der Isis die Vorstellung der Tithrambo, bei der syrischen Göttin jene der Nemesis kaum bemerkbar hervortritt (vgl. Lucian de Syria Dea. §. 32. Pausan. I. 19). Wo aber die Astarte wie nach der obigen Stelle die beiden Gegensätze vis, vita, salus und wieder pernicies, mors, interitus in sich vereinigt, da ist den obigen Nachweisungen zufolge der Charakter des Moloch auf sie übertragen. Wir fügen dem nur noch hinzu, daß die neben Adonis durch Unzucht, und in Conjunction mit Moloch durch Menschenopfer verehrte duplex Amathusia auch auf zweifache Weise dargestellt war. Hier befanden sich, wie Paeon, ein Schriftsteller aus Amathus, bei Plutarch (Theseus. c. 20.) erzählt, zwei Bilder, das eine von Erz, das andere von Silber, die auf sonderbare Weise mit der griechischen Mythe verflochten werden. Theseus war durch Sturm nach Cypern verschlagen, wo er die schwangere Ariadne, welche durch die Seefahrt erschöpft war, ans Land setzte. Er selbst begab sich wieder zu Schiffe, wurde aber durch Sturm von der Insel verschlagen. Die Frauen von Amathus nahmen sich der Ariadne an, sprachen der trostlosen und verlassenen Trost und Muth ein, standen ihr bei, als sie in einem Haine in Geburtsnöthen kam, und beerdigten sie, als sie, ohne zu gebären, gestorben war. Bei seiner Zurückkunft beweinte Theseus seine Geliebte, stiftete ihr zu Ehren jene zwei Bilder, und ordnete ein Fest an, welches am zweiten des Monats Gorpiaeus unter Opfern gehalten wurde, wobei ein Jüngling sich auf die Erde legte, und das Geschrei und die Bewegungen der Frauen nachmachte, die in den Wehen sind. Der Hain aber, in dem sie beerdigt war, nannten die Amathusier den Hain der Aphrodite-Ariadne. Hier ist deutlich die phönizische Göttin auf willkührliche Weise mit der griechischen Mythe vom Theseus verknüpft, denn die zwei Bilder der Ariadne waren doch der duplex Amathusia geweiht,

welche ja nach dem Namen des Haines Ariadne hieß. Auch auf Naros wurden nach Plutarch a. a. O. zwei Ariadnen verehrt: das Fest der einen wurde unter Freude, jenes der zweiten unter Trauer begangen. Der Jüngling, welcher sich auf der Erde wälzt und die Wehen der Frauen nachahmt, soll die männliche Aphrodite, die Venus barbata, vorstellen, von der man vielleicht meinte, daß sie die Geburt hindere, während die Göttin sonst die Zeugung und Geburt beförderte. Der Name Ariadne ist aber wohl semitisch; Adna heißt in der jüngern morgenländischen Mythe die Gattin des Azar oder Mars, also Venus, und ist wohl עדנה, Adna, Liebeslust (Gen. 18, 12.); in Verbindung mit ארי würde אריעדנה Feuer der Lust bedeuten, was für die durch Unzucht verehrte Ariadne in Amathus eine sehr passende Etymologie abgiebt.

Onka, Saosis, Siga oder Athene.

Für eine Modification der Astarte ist auch die phönizische Athene zu halten, welche Siga, Onka oder Ogga, auch Saosis genannt wird. Der erstere Name findet sich im Pausanias (IX. 12. 2.), welcher gelegentlich bemerkt, Athene heiße in der phönizischen Sprache nicht Sais, wie jene der Aegypter, sondern *Σίγα*, was wir schon oben mit Sichaeus, Sicharbas verglichen und דָּבָה, die Reine, in Beziehung auf ihren jungfräulichen Charakter gedeutet haben. Der zweite Name wird nicht selten erwähnt. *Ὄγκα, ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Φοίνικας.* Steph. Byz. *Ὀγκαῖα.* Gewöhnlich wird, wie auch hier, der Name mit einem nach ihr genannten Thore im kadmeischen Theben zusammen erwähnt: *Ὄγκα, Ἀθηνᾶ ἐν Θήβαις ἐστὶ χωρίον ἐπώνυμον ἔχουσα.* vgl. Selden de Diis Syris p. 294. Nonnus, welcher sonst in Theben einen Altar der ogkäischen Athene erwähnt (V. 15.), legt, nach einem gleich zu erwähnenden Namenstausch, die thebanischen Ogkäen der blauäugigen Mene bei: *Ὀγκαίην ἐπένειμε πόλην γλαυκώπιδι Μήνῃ* (V. 70.). Bedenkt man den phönizischen Ursprung der siebenthorigen Stadt, der bisher noch durch keine bedeutenden Gründe bestritten ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß, wie Nonnus ausführlich schildert (V. 62 — 86.), die sieben Thore

eben so vielen planetarischen Gottheiten der Phönizier geweiht waren, wovon auch noch Spuren vorkommen, da einzelne der Thore nach den Namen von Göttern genannt waren; ein Thor ist ὑψίσται, welches von dem Ζεὺς ὕψιστος seinen Namen hat (**Pausan. IX. 18. 3.**), womit man etwa Sanchoniathons Ἐλιοῦν καλούμενος ὕψιστος (**p. 24.**) und Ἐλιεὺς Ζεὺς ἐν Θήβαις **Hesych.** vergleichen kann. Ein anderes Thor war nach dem thebanischen Ζεὺς Ὁμολώιος (**Suidas**) Ὁμολωΐδες genannt, ein anderes wieder nach der Electra, ferner nach Ogyges, und so denn auch die Ogkäen nach der Ogka. Es kann aber auch unmöglich Zufall sein, daß in den oft vorkommenden Aufzählungen der sieben thebanischen Thore (**Aeschylos Septem adv. Theb 380 ff. Euripid. Phoen. 1111. Apollod. III. 6. 5. Pausanias. IX. 8. 3. Statius Thebaid. VIII. 353. Nonnus. V. 69 ff.**) die Ὀγκαῖαι nach dem Namen der ägyptischen Athene, Νηΐθ, bei Apollodor, Pausanias, Statius Νηΐται πύλαι heißen, während sonst dafür der erste Name nach der phönizischen Athene vorkömmt.

Den Namen erkläre ich durch עֻקָּה, d. i. die von der Sonne Erwärmte, Erleuchtete, von עקה, عكّ, d. i. von der Sonne getroffen, erwärmt oder erleuchtet werden (vgl. Gesenius im hebr. und Freytag im arab. WB.). Nach dem o Laut in der ersten Sylbe ist der Name Particip von Pual statt מְעֻקָּה und bedeutet eigentlich die wärmend Gemachte, womit die Bedeutung der Onka gut zusammen stimmt, indem diese jetzt als der Lichtäther, dann als das von der Sonne ausgehende Mondlicht bezeichnet wird. Ihr Vater ist nach Nonnus der Sonnengott von Tyrus Baalsamim, bei ihm Herakles Astrochiton, welcher als Zeugerin der weisen Tochter der mutterlosen Mene dreimal gewikkeltes Bild gebiert (μαῖα σοφῆς ὠδῖνος, ἀμήτορος εἰκόνα Μήνης ὠδίνεις τριέλικτον. XL., 375.). Auch Julian faßt mit Beziehung auf die Religionsansicht der Phönizier die Idee der Athene in ähnlicher Weise in einer Stelle, die ich unten *)

* Ἀθηνᾶ πρόναια . . ἣν ὁ μὲν μῦθός φησιν ἐκ τοῦ Διὸς γενέσθαι κορυφῆς ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβεβλῆθαι, συνεχομένην ἐν

*

mittheile. Diese Athene als Tochter des Sol kennt auch Ampelius (lib. mem. cap. 10.) und Macrobius erklärt bei Deutung einer Bildsäule des Apollo in Hierapolis aus der assyrischen oder phönizischen Religion die Minerva als virtus solis, indem er noch mit Beziehung auf Porphyrius beifügt: Sicut et Porphyrius testatur, Minervam esse virtutem Solis, quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec Dea Jovis capite prognatur, id est de summa Aetheris parte edita, unde origo Solis est. Saturn. I. 17.

Mit dem dritten Namen macht Plutarch bekannt, der ihrer in der Mythe vom Adonis-Osiris als Königin von Byblus Erwähnung thut: *αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν οἱ δὲ Νεμανοῦν εἶναί φασιν, ὅπερ ἂν Ἕλληνες Ἀθηναΐδα προσείποιεν.* de Is. cap. 15. Diese Saosis ist die Sais, wie Athene in Aegypten und der nach ihr genannte Nomos hieß (Pausan. IX. 12. 2. Tzez. Chiliad. V. 657.). Wie aber die Nith, Nitokris der phönizischen und assyrischen Götterlehre angehört, so nicht minder diese Saosis oder Sais. Die etwaige Einwendung, daß ja die ägyptische Sais und Saosis den Namen von dem Nomos habe, weise ich hier vorläufig mit der Bemerkung zurück, daß die Analogie für den umgekehrten Fall spricht, denn die Götternamen wurden auf die Nomen und Städte übertragen: wie Bubastis, Buto, Ilithyia, Mendes, Chom, Kanobus; in Palästina z. B. Astarot, Baal, Baal-Gad, Baal-Hamon, Baal-Meon, sonst Anaitica, Komana u. a. Auch könnte ja im Griechischen die Göttin nicht geradezu den Namen der Stadt führen, sondern müßte *Σαΐδτις* heißen. Von diesem Namen Saosis oder Sais kommen nun häufig Zusammensetzun-

---

αὐτῷ .. καθάπερ ὁ βασιλεὺς Ἀπόλλω ἐπικοινωνεῖν διὰ τῆς ἁπλότητος τῶν νοήσεων Ἡλίῳ, οὕτω δὴ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομιστέον ἀπ' αὐτοῦ παραδεξαμένην οὐσίαν, οὐσάν τε αὐτοῦ τελείαν νόησιν .. αὐτὴν δὲ ἄχραντον καὶ καθαρὰν ζωὴν ἀπ' ἄκρας ἀψῖδος οὐρανοῦ διὰ τῶν ἑπτὰ κύκλων ἄχρι Σελήνης νέμουσαν ἐποχετεύειν. Orat. in Solem. p. 149. vgl. Cyrill. contra Julian. p. 235.

gen in Personennamen vor. Wie Plutarch a. a. O. Saosis-Astarte zusammenstellt, so kommen beide Namen der Göttin vor in dem nicht seltenen Personennamen Sos-stratos, aus Saos und Astarte zusammengezogen, wie z. B. der Priester der Astarte in Paphos bei Tacit. hist. II. 2., ein Phönizier bei Achilles Tatius II. 14., ein Syrer bei Ath. l. VI. p. 244. heißen. Unter den assyrischen und chaldäischen Königen werden erwähnt: Saosduchin, Sos-Ares, Sos-Armus (wie Mithr-Armus), ferner Sisi-Merdak; sonst: Sisi-Mithres, Sisi-Kottus, Sis-Uthrus. Der Name muß also einer phönizischen und assyrischen Gottheit angehört haben, die hoch verehrt war, da er so häufig vorkommt, wie z. B. Nebo in Nebucadnezar, Nebuschasban, Nabonassar u. a., und die Göttin ist wohl keine andere, als die Sosane, die Tochter des Götterkönigs Ninus (Diod. II. 6.). Die Etymologie des Namens ergibt sich nun auch leicht שוש heißt rein, weiß sein, wovon im A. T. שׁוּשׁ, שׁשׁ der Weiße, Reine, und שׁוּשׁן, die Lilie, und Name der Stadt Susa; Nimrods Tochter Sosane wäre dann etwa zu vergleichen mit der keuschen Susana; die Bedeutung aber paßt durchaus auf die Idee von einer jungfräulichen Sais oder Neith und auch auf die Saosis-Athenais, deren Sohn durch Feuer von der Baaltis der Schlacken der Sterblichkeit entbunden wird.

Es bewährt sich auch bei der Vergleichung der phönizischen Saosis mit der ägyptischen Sais, daß diese Göttin keineswegs den Aegyptern ausschließlich, sondern dem phönizischen und assyrisch-babylonischen Religionssystem angehört, denn die Ideen von ihr kommen wesentlich auf dasselbe hinaus.

Erstens ist die phönizische Saosis oder Onka wie die ägyptische Sais oder Neith eine Lichtgottheit, die mit der Sonne in einem engen Zusammenhang gedacht wurde. Die phönizische Göttin ist Tochter des Sonnengottes, die ägyptische Neith seine Mutter: die Frucht, die sie geboren, ist Sonne geworden (Procl. in Timaeum. p. 30.). Beides beruht auf derselben Vorstellung; dort wird die Lichtmaterie von der Sonne ausgehend gedacht, hier aber nach einer kosmogonischen Vorstellung der Aegypter (bei Diodor. I. 7.) vorausgesetzt, daß aus der

Concentrirung derselben die Sonne und die Gestirne geworden seien (vgl. Macrob. I. 17.). In den reichlichern Quellenberichten über die ägyptische Religion tritt die Idee der Neith als eines Sonnenwesens deutlicher hervor. Ihr waren die Thiere heilig, welche sonst als Symbole der Sonne galten, der Geier und der Skarabäus (Horapollo. I. 13.), der Löwe, weswegen sie sehr häufig mit dem Löwenkopfe abgebildet wurde (Hirt über Bildung der ägyptischen Gottheiten. S. 24.). Auch bei den Phöniziern scheint der Löwe ihr heilig gewesen zu sein. Damascius erzählt im Leben des Isidor, ein gewisser Eusebius habe zu Emesa von der Spitze des Berges, auf dem ein Tempel der Athene gebaut war, eine Feuerkugel neben sich niederfallen gesehen, mit der ein großer Löwe zugleich erschienen sei (Photius p. 348.).

Zweitens trat die Onka als Lichtwesen in Conjunction mit dem Feuergott Hephästos oder Chrysor, was verschiedene Male als eine Eigenthümlichkeit des phönizischen Cultes erwähnt wird. So nennt Nonnus die phönizische Göttin: *οὐ φυγόδεμνος Ἀθήνη*. III. 109. und von der gemeinschaftlichen Verehrung beider in Tyrus heißt es bei Achilles Tatius II. 14.: *ἐνθ' Ἥφαιστος ἔχων χαίρει γλαυκῶπιν Ἀθήνην*. Die erstere Stelle bezieht sich auf Byblus: „wo die Wohnung der Grazien ist, wo die assyrische Kythere den Reigentanz führt und die nicht ehescheue Athene." Es scheint also, als wenn die hier von Plutarch erwähnte Saosis oder Athenais, Astarte oder Remanun die Gattin des Feuerkönigs Adar von Byblus zu verstehen sei.

Drittens war ihr darum der Oelbaum heilig, dem man eine feurige Natur zuschrieb: vom wunderbaren Oelbaum der Athene auf den ambrosischen Felsen sprühen Feuerfunken (Nonnus. XL. s. o.) und der goldene Oelbaum des Pygmalion im Tempel des Herakles in Gades war mit funkelnden Edelsteinen überdeckt (Philost. vit. Apoll. V. 5.). Vermuthlich wurde die Göttin im Oelbaume angebetet, wie ehemals auch wohl in Griechenland (vgl. Plin. H. N. XVI. 39.); wenigstens wird in der Deutung eines auf Tyrus bezüglichen Orakels bei Achilles Tatius a. a. O. Hephaestus für das Feu-

er, Athene aber für den Oelbaum erklärt, und er als Bezeichnung dieser Göttin in Tyrus angenommen.

Viertens ist sie als das von der Sonne ausgehende Licht besonders der Lichtäther, den der Orient über den sieben planetarischen Sphären, wo die Feuerburg des Saturn und Jao das intelligible Licht, sich denkt, und ihn für den Quell und das Princip des geistigen Lebens hält. So war die ägyptische Athene die Luft, aber nicht sowohl die Luft überhaupt (was den Ideen vom Typhon und Horus wiederspräche), sondern das ungetrübte, reine, als pneumatisch gedachte, in den höhern Regionen befindliche Element (vgl. Diod. I. 12.), weswegen Juno für die untere, Athene aber für die obere Hemisphäre galt (Horap. I. 12.). Man kann mit dieser Ansicht vergleichen, daß Athene und Persephone bei Sanchoniathon als Schwestern und Töchter des Saturn zusammengestellt werden, denn Persephone wäre nach Macrobius (Saturn. I. 21.) bei den Assyrern die untere Hemisphäre gewesen.

Fünftens galt sie nach eben dieser Ansicht vom pneumatischen Lichtäther, der auch in der Kosmogonie der Phönizier neben der niedern Luft, als der Materie, das zweite geistige Urprincip ist, für die Göttin der Weisheit. In dieser Eigenschaft steht sie neben Hermes dem Demiurgen El rathgebend zur Seite (s. o.), womit die Vorstellung der Hebräer, welche dem Weltschöpfer die personificirte Weisheit (Sprüche 8, 22 ff.), der Indier, die dem Brahma in gleicher Weise die Sarasvati als Vach, die Urvernunft, zugesellen (Bohlen Indien Th. I. S. 202.) übereinstimmt. Julian fügt der oben angeführten Stelle noch hinzu, daß Athene nach Meinung der Phönizier an dem Walten der Gottheit mit der Aphrodite Theil habe, wonach sie also der Vorstellung von Surmubel und Chusarthis sich annähert.

Fünftens wurde sie wohl als Jungfrau gedacht. Darüber findet sich freilich keine ausdrückliche Angabe, vielmehr scheint es zu widersprechen, da die phönizische Athene als die Ehegattin des Hephästus genannt und ein solches eheliches Verhältniß der Göttin als der phönizischen Religion eigenthümlich bezeichnet wird. Allein das mythische Element in ihr blieb doch vorherrschend Allegorie, so daß ganz widersprechende Vorstellungen von den Göttern wohl neben einander bestehen konnten, und

hiernach Athene, je nachdem man die eine oder andere Seite ihres Begriffes allegorisch faßte, bald als Jungfrau, bald als Mutter, wie die ägyptische Neith, dann wieder in Conjunction mit Hephästos oder Phtas, oder auch als androgyn gedacht wurde. Schwerlich würden aber die Griechen die Onka oder Saosis ihrer Athene gleich gestellt haben, wenn sie nicht mit dieser den jungfräulichen Charakter gemein gehabt hätte. Auch ihre Namen Siga זכה, Sais oder Saosis, שישה oder שושה, die Reine, deuten darauf und die Parallelen mit den andern jungfräulichen Licht- und Feuergöttinnen der orientalischen Religionen scheinen hier entscheidend zu sein.

Sechstens war die phönizische Onka Mondgöttin, in soweit sie nach den angeführten Stellen als das vom Sonnengott Baalsamim ausgehende, dem Monde mitgetheilte Sonnenlicht gedacht wurde, welches sie weiter in die sublunarische Welt ausströmte. Diese Ansicht kennt auch die ägyptische Religion. Der Mond fängt das Licht und die Kräfte der Sonne auf, theilt sie der sublunarischen Welt mit, und gilt daher, als empfangend und zeugend zugleich, für androgyn (s. o.). Berichtet Horapollo recht, daß nur Phtas und Neith in Aegypten androgyne Götter waren, so ist auch anzunehmen, daß der ägyptische Lunus die Neith war. Auch bei den Orphikern ist Athene Mannweib (Hymn. XXX. 10.), die Selene aber wird als Athene πάν σοφε κούρη begrüßt (IX. 10.). Daß die griechische Pallas gleichfalls ursprünglich Mondgöttin gewesen war, kann man auf ein so gewichtiges Zeugniß, wie des Aristoteles, wohl als unbezweifelt richtig annehmen (Arnobius adv. Gent. l. III. p. 149. Aristoteles, ut Granius memorat, vir ingenio praepollens atque in doctrina praecipuus, Minervam esse lunam probabilibus argumentis explicat, et litterata autoritate demonstrat.). Hier fließen nun auch die Vorstellungen mit der Tanais zusammen. Die karthagische heißt auf Inschriften Minerva Belisama (Selden. p. 146. Münter S. 75.), d. i. Λαιρόαρχη, oder vielmehr die Luna als der weibliche Baalsamim, als die Himmelskönigin. Die kappadokische Tanais, welche Cicero Athenais nennt (Ep. fam. XV. 4.), Plutarch Selene, Athene oder die den Römern aus Kap-

padocien zugekommene Enyo, Bellona (Sulla c. 9.), erscheint auf Münzen in dem Costüm der Athene (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 198. 201.). Ferner ist hier nicht zu übersehen, daß Nonnus die vom tyrischen Herakles erzeugte Onka Mene nennt, denn diese galt bekanntlich allgemein als Lunus und Luna, jetzt Men und dann Mene genannt, je nachdem die Vorstellung davon als einem männlichen oder weiblichen Wesen bei diesem Androgyn vorwaltete. Ich kann auf eine Untersuchung über diese auch in Kleinasien verehrte Zwittergottheit hier nicht eingehen und verweise deshalb auf Heyne's treffliche Abhandlung von der komanischen Göttin. Es leuchtet aber ohne ausführlichen Beweis ein, daß dieser Men nicht geradezu die Selene sei, sondern ganz der phönizischen Onka, der mannweiblichen Neith-Lunus nach dem Verhältnisse zum Sonnengott gleich stehe. Er heißt daher der Men des Pharnakes, bei Strabo mit andern Worten: das von der Sonne ausgehende Mondlicht; denn dieser Pharnakes, auch Pharnouchos genannt und neben Tanais und Pharsiris verehrt (s. o.), war der Sonnengott (Auson. epigr, XXX.), פרנך, wie sein Name Num. 34, 25. geschrieben ist, ohne Zweifel von dem persischen ,ﺑ, splendor. (vgl. Diod. II. 1.). Auf palästinensischen Münzen von Laodicea am Libanon, Tiberias, Hesbon erscheint diese Onka-Mene weibmännlich mit der um den Kopf gewundenen phrygischen Mütze als Men (Eckhel l. c. p. 336. 448. 503.); mannweiblich aber in kriegerischem Costüm mit der Lanze in der einen, mit einem abgehauenen Menschenkopf in der andern, auf Münzen von Laodicea, Tiberias, Scythopolis, Caesarea am Meere, Sebaste und Aelia Capitolina (l. c. p. 336. 426. 431. 439. 440. 442.). Eckhel bezieht diese Figur bald auf die Baaltis, an den Byblus kopf erinnernd, bald auf die Astarte; allein die Baaltis-Isis ist es gewiß nicht, und die Lanze, die auch der phönizischen Onka wesentlich ist (Sanchon. p. 28. vgl. Eckhel l. c. p. 366.), mit der in Salamis (Porphyr. de abst. l. II. p. 198.) wie bei den Albanern (Strabo lib. XI. cap. 4.) die Schlachtopfer den Todesstoß empfingen, sowie der Menschenkopf, die Gorgofratze, weiset auf die Mene hin.

Die Abhängigkeit entweder der phönizischen Onka und der

ägyptischen Neith von der griechischen Athene und der etruskischen und römischen Minerva, oder aber dieser von der orientalischen wird hier ohne unsere Bemerkung von selbst einleuchten, zumal wenn man die Ideen von der Tanais oder Astarte zur Vergleichung herbeizieht, von der die Onka und Neith nur als eine Modifikation anzusehn ist, die in älterer Zeit gewiß noch weniger von ihr sich unterschied. Welcher von beiden aber ein überwiegender Einfluß oder eine Priorität zugestanden werden müsse, wollen wir den unbefangenen Lesern zur Beurtheilung überlassen und nur noch bemerken, daß der andere Name der Onka Men oder Mene in der Minerva, etruskisch Men-rfa vorkömmt und keineswegs für ursprünglich griechisch zu halten ist, da er eben an den Cultusstädten des Men in Kleinasien, namentlich in Pontus, Kappadocien und Armenien in Personen und Ortsnamen so oft wieder vorkömmt: so die häufigen kappadokischen Königs- und auch persischen Eigennamen Arta-Menes, Aria-Menes, dann das zweifache Ko-Mana, Har-Mene (Stadt bei Sinope), Mori-Mene, Ar-Menia (im A. T. מני), Sara-Mene, Xi-Mena, Cre-Mna u. a. Als babylonische Schicksalsgöttin kömmt Jes. 65, 11. מני, Meni, d. i. *μοῖρα*, vor, *τύχη* bei den LXX., womit verglichen werden könnte jener Schwur der pontischen Könige bei der *τύχη τοῦ βασιλέως* und dem *Μὴν Φαρνάκου* (Strabo XII. p. 40.). Die *τύχη* war freilich auch *μήνη* (Macrob. Saturn. I. 19.); allein die Kombination wäre doch zu gewagt, und es scheint vielmehr, daß *Μὴν* ein, dem indopersischen Sprachstamme angehörendes Wort sei, welches wie *μῆν*, mensis, moon, Mond die Luna bezeichnete. (Ueber die babylonische Meni oder Luna neben Gad, oder dem Planeten Venus, vgl. Porphyr. bei Euseb. praep. evang. l. III. p. 113. Pausan. I. 19. Zoega Abhandlungen von Welker. S. 40. ff.)

Siebenzehntes Capitel.

Andere Gottheiten. Die Kabiren. Nebo, Monimos oder Mercur. Sadid, Aziz oder Mars. Chrysor oder Vulkan. Atlas. Muth oder Pluto. Zeus Demarus oder Tamyras. Mar oder Marna. Feld- Wald- und Meergötter. Heilige Flüsse, Seen, Quellen und Berge.

Andere Gottheiten der Phönizier sind in den vorhergehenden Capiteln gelegentlich schon erwähnt oder ihre Namen erklärt, und die dürftigen Nachrichten des Alterthums über sie mitgetheilt, so daß nur noch einige Nachträge zu machen sind.

Die Kabiren

kennen wir nach ihrer planetarischen Bedeutung im phönizischen, ägyptischen und babylonischen Culte, wo ihnen, oder doch der entsprechenden Octas, der Belsthurm heilig war, auf dessen achten Abstufung der Himmelsgott Esmun seinen Tempel hatte, wie dort auf der Spitze der Byrsa neben den übrigen Göttertempeln in Karthago. In Phönizien war Berythus die Kabirenstadt, wie in Aegypten Memphis. Nach Sanchoniathon (p. 38.) hatte der alte El bei Vertheilung der phönizischen Städte sie dem Neptun, den Kabiren, den Feld- und Meergöttern übergeben: eine Angabe, die sich in soweit bewährt, daß der achte Kabir Esmun hier vorzugsweise verehrt wurde, wie Strabo und

Damascius, oder Pan, wie Nonnus berichtet (s. o.), und daß auf Münzen von Berythus die Kabiren jetzt in der Dioskurengestalt einzeln, dann als acht in einem Kreis befindliche Figuren vorkommen (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. III. p. 354. 359.).

Die übrigen Namen der phönizischen Kabiren außer Esmun sind unbekannt, wenn man nicht etwa Ἀστάρτη ἡ μεγίστη bei Sanchon. p. 34. für Uebersetzung des phönizischen עשתרת הגבירה halten will, womit man die Glosse im Hesychius, daß Molobobar, oder richtiger Molokobar, מלך כבר, Name des Planeten Jupiter gewesen sei (Alberti II. p. 615.), vergleichen kann.

Die Etymologie des Namens Καβείροι, Κάβηροι (Sanchon. p. 22. 38.), כבירים, die Mächtigen, ist um so weniger zweifelhaft, da einer Seits der Name sich im Culte der Araber von der Venus erhalten hat (vgl. Selden p. 285.) anderer aber diese Deutung schon bei den Alten vorkömmt*), und eben der Idee von den Kabiren entspricht, die sich in der Darstellung einer gedrungenen, kräftigen Zwerggestalt, die den Hammer schwingt (vgl. die phönizischen Kabirenmünzen von Cossura in Gesenius Mon. Tab. 39.) ausdrückt (vgl. Jerem. 23, 29. 51, 20.).

Aller weitern Vermuthungen und Kombinationen uns enthaltend, bemerken wir nur noch, daß die acht Kabiren Kinder des Satyk oder Hephaestus genannt wurden, und daß sie die phönizischen Patäken oder Schiffsgötter waren. Kinder des Hephaestos nennt Herodot (III. 37.) die Kabiren in Memphis; des Sadyk oder Sydyk heißen sie bei Sanchoniathon

---

*) Cassius Hemina dicit, Samothracos Deos eosdemque Romanorum Penates proprie dici θεοὺς μεγάλους, θεοὺς χρηστοὺς, θεοὺς δεινατοὺς. Noster haec sciens ait: cum socils Penatibus et magnis Dis, quod exprimit θεοὺς μεγάλους. Macrob. Saturn. III. 4. Servius ad Aen. I. 378. Eine Inschrift bei Gruter p. 319. von einem gewissen Caius lautet: Ἱερεὺς θεῶν μεγάλων Διοσκούρων Καβείρων, womit man das Denkmal der Königin Comysarye vergleichen kann, welches geweiht wurde: Θεοῖς ἰσχυροῖς Ἀνέργει καὶ Ἀστάρτῃ. Vgl. noch Diod. IV. 49. Pausan. I. 31.

und Damascius (Sanchon. p. 22. Photius. p. 352.). Also wären Sadyk (schon von Sanchoniathon durch ὁ δίκαιος, צדיק, erklärt), der Gerechte, einerlei? Wie dies zu der Idee des ägyptischen Phtas paßt, ist freilich wenig abzusehn; in sofern er aber nur eine Personifikation einer einzelnen Eigenschaft des Urwesens Amun ist, der in sich die Ideen des Cneph und Phta vereinigt, wäre dann Sadyk mit dem Urguten der persisch-chaldäischen Lehre vergleichbar (s. o. Cap. 8. und vgl. dazu Philo im Sanchon. p. 18.). Sanchoniathon nennt ihn einen Bruder des Misor, der bei ihm ein Vater des Taaut ist; Misor aber wird von ihm εὔλυτος gedeutet. Dies ist augenscheinlich das syrische und chaldäische part. Aphel מְשָׁרֵא, der Lösende (nicht solutus, wie Bochart. p. 707. deutet), von שרא, λύω. Wahrscheinlich war er, da er Vater des Taaut genannt und neben dem Urwesen als Bruder gestellt wird, ein älterer Hermes, zum Taaut im Verhältniß stehend, wie der philonische λόγος ἐνδιαθέτος zum λόγος προφορικός, und nach seinem Namen, der Lösende, zu vergleichen mit der Isis, welche dem Amun vor der Weltbildung die zusammengewachsenen Beine löset. Bemerkenswerth ist vielleicht für diesen Misor, daß Mercur in der syrischen Uebersetzung App. 14, 11. ebenso, Mesare, heißt.

Die Kabiren waren die Schiffsgötter der Phönizier. Daher sagt Sanchoniathon, daß sie zuerst die Schifffahrt erfunden haben (l. c.), legt dieses aber auch dem Chrysor oder Hephaestas bei (p. 18.), weil dieser der Hauptkabir war. Dies erhellt zweitens auch aus der Vergleichung Herodots (III. 37.), der zufolge die Paträken der Phönizier, welche auf dem Vordertheil ihrer Dreiruder standen, an Gestalt dem Kabir Hephaestus in Memphis und einem Pygmäenbilde glichen, wie ja oben auf den Kabirenmünzen von Cossura und Thessalonich ein Kabir mit dem Hammer und dem Schurzfell des Hephaestos vorkömmt. Ein Πυγμαῖος, wie Adonis auf Cypern hieß (s. o.), ist auch offenbar פוּד, ein hämmernder Kabir, oder Πάταικος, welches man, nach der griechischen Form Ἐπιπάταικος (Hesychius, Γίγων) zu urtheilen, am richtigsten von πατάσσω, hämmern herleitet. Drittens spricht aber besonders für die Be-

deutung der Kabiren als Patäken oder Schiffsgötter die durchaus gewöhnliche Verwechselung mit den Dioskuren. Bei Damascius a. a. O. sind die sieben Kinder des Sydik die Kabiren in Berythus oder Dioskuren, bei Sanchoniathon gar außerdem noch einerlei mit den so oft auch von andern verwechselten Korybanten, Samothraken. Auf Münzen von Berythus kommen auch gewöhnlich die Kabiren in der Dioskurentracht vor, auch wohl die Schiffermützen der Dioskuren; ebenso auf jenen von Tripolis (Eckhel. Doctr. num. vet. Tom. III. p. 354. sq. 375. sq.). Außerhalb Phönizien ist diese Identifirung ebenso gewöhnlich. Die Dioskuren werden als die samothrakischen Götter bezeichnet (Ovid. Trist. X. 45. Plut. Alcib. c. 20.), die beiden Zwillingsgestirne bald den Kabiren bald den Dioskuren zugewiesen (Hemsterhuys ad Lucian. Dial. Deor. Tom. I. p. 325.) und auch die Dioskuren heißen wie die Kabiren (s. o.) θεοὶ μέγαλοι (Pausan. I. 31. VIII. 21.). Endlich wird ihnen die Beschützung der Schiffer zugeschrieben, wofür ja die samothrakischen Kabiren so berühmt waren (Arrian Epictet. II. 18. vgl. Hemsterhuys und Eckhel a. a. O. Böttiger Ideen zur Kunstmythologie Th. I. S. 398. Creuzer Symbolik. Th. II. S. 334. ff.). Hier läge also wieder ein eclatanter Fall vor, wie die Griechen die Ideen phönizischer Gottheiten auf ihre heimathlichen Götter (denn dies waren die Dioskuren ohne Zweifel in Sparta) zu übertragen pflegten (vgl. oben S. 12. 14. 15. 25.). Welche aber diese beiden Hauptkabiren bei den Phöniziern waren, die den Zwillingen Castor und Pollux entsprechen, ist wohl kaum zweifelhaft, da die Symbolik derselben durch zwei Säulen, die Bedeutung als Tages- und Nachtgottheiten, die Mythe von ihnen als Zwillingen auf die zwei tyrischen Säulengötter zutrifft, welche den Doppelbegriff des Herakles bilden (s. o.).

Wahrscheinlich dienten die Kabirenbilder, wie die ihnen entsprechenden Teraphim, und die אלילים, d. i. Götterchen (Jes. 2, 20. 31, 7. 8. Lev. 26, 1. 19, 4. אליל ist deminutiv hier von אל; erst später erscheint es in der Bedeutung die Richtigen, von אלל, I. Chr. 16, 26. Ps. 96, 5. 97, 7., die aber für jene Stellen nicht paßt). Solche kleine Bildchen wurden auf eine

Sänfte, oder eine Tragbahre gelegt, von der sie von selbst aufstanden und Orakel ertheilten. Servius erwähnt sie bei den Aegyptern und Karthagern: **Simulacra brevia quae portabantur in lecticis, et ab ipsis mota infundebant vaticinationem, quod fuit apud Aegyptios et Carthaginienses ad Aen. 6. 68.** Ein derartiges Orakel war im Tempel des Herakles in Tyrus: **Eusebes ex eo lapide est, ex quo traditur Tyri in Herculis templo facta sedes, ex qua dii facile surgebant (Plin. H. N. 37, 58.).** Man schrieb also wohl, nach einem allgemeinen Glauben des Morgenlandes, dem Edelsteine eine wahrsagende Kraft zu, die er den Idolen mittheilte, welche dann von selbst aufstanden und Orakel ertheilten. Dies führt uns auf ähnliche Angaben von dem wahrsagenden

Nebo, Monimus oder Mercur.

Nebo hieß der Planet Mercur bei den Babyloniern (Jes. 46, 1. vgl. Gesenius Commentar zu Jesaja Th. II. S. 342.), aber, nach dem Ortsnamen Jes. 15, 2. zu rechnen, auch bei den Moabitern, und er ist vielleicht derselbe mit dem ägyptischen Anubis. In Edessa wurde er unter dem Namen Monimus neben dem Aziz aber Mars in Conjunction mit der Sonne, deren Einflüsse beide der Erde zutheilten, verehrt (**Jamblichus bei Julian. orat. in Solem. p. 150. 154.**). Man schrieb dem Mercur, dessen planetarische Bedeutung wahrscheinlich auch der sonst entsprechende Taaut theilt, die Wahrsagung bei, daher der Name נבו, von נבא, prophezeien (wie schon Hieronymus erklärt **Tom. III. p. 340.**) und מענן, d. i. μάντις, der wieder dem Wurzelwort nach mit Anuos oder Oannes übereinkömmt. Ueberhaupt scheint man den Mercur unter mannichfachen Compositionen verehrt zu haben. Der solarische Mercur in Edessa ist wohl mit dem Apollo in Mabug eng verwandt. Sein seltsames Bild beschreibt Macrobius. Ihm schrieben die Syrer alle Wirkungen und Kräfte der Sonne zu. Er hatte einen spitzigen Bart (der an diesem Apollo auch dem Lucian auffiel), auf dem Haupte einen goldenen Calathus, mit einem Panzer angethan, in der

Linken eine Blume darreichend. Von den Schultern hing ein Gorgonenmantel, der mit Schlangen gefaßt und mit Adlern verziert war; vor ihm befand sich eine weibliche Figur, an deren Seite zwei andere Frauengestalten, welche ein gewundener Drache umgab. Die Symbolik wäre nach Macrobius folgende. Der spitze Bart bedeute die Sonnenstrahlen, welche senkrecht auf die Erde niederfallen; der Calathus zeige die Höhe des Aethers an, von dem die Sonne ihre Kraft empfange. Speer und Panzer beziehe sich auf Mars, der mit der Sonne einerlei sei, die Victoria bezeichne, daß alles unter der Gewalt der Sonne stehe, die Blume gehe auf das Wachsthum, welches durch sie veranlaßt und befördert werde. Das Weib zu den Füßen sei die Erde, ihr zur Rechten und Linken die Hyle und die Natur, welche ihr dienen. Der gewundene Drache bedeute die krumme Bahn der Sonne, die Adler ihre Höhe und Schnelligkeit. Das Gorgonenkleid aber beziehe sich auf Minerva, welche die Kraft der Sonne sei (Saturn. I. 17.). Noch seltsamer klingt, was Lucian von der Weissagungsgabe des Bildes als Augenzeuge meldet. „Von den Werken dieses Apollo hätte ich zwar Manches zu sagen; ich will aber nur berichten, was das Merkwürdigste ist und zuerst seiner Orakel gedenken. Zwar gibt es auch bei den Griechen, bei den Aegyptern in Libyen und Asien viele Orakel; aber sie werden durch Priester oder Propheten bekannt gemacht. Dieser aber bewegt sich selbst und besorgt das Geschäft der Wahrsagung ohne Beihülfe ganz allein. Die Art und Weise aber ist folgende. Wenn er ein Orakel ertheilen will, bewegt er sich zuerst auf seinem Sitze. Dann heben ihn die Priester sogleich in die Höhe; wenn sie ihn nicht erheben, so bewegt er sich halb in die Höhe. Wenn sie ihn dann auf den Schultern tragen, treibt er sie im Kreise herum und springt von einem auf den andern. Zuletzt stellt sich ihm der Hohepriester gegenüber, und befragt ihn über Alles. Wenn er nicht will, daß etwas gethan werden soll, so geht er rückwärts; wenn er etwas billigt, so treibt er diejenigen, welche ihn tragen, vorwärts, wie ein Fuhrmann. So holen sie von ihm Orakel ein, und verrichten weder ein heiliges Geschäft, noch irgend eine persönliche Angelegenheit, ohne ihn zu befragen. Er

sagt auch die Beschaffenheit des Jahres und der verschiedenen Jahrzeiten an. Noch will ich etwas erzählen, was er in meiner Anwesenheit vollbrachte. Als die Priester ihn auf ihren Schultern trugen, ließ er sie auf der Erde stehen, und schwebte frei in der Luft". De Dea Syria §. 36. u. 37. Hier wäre also ganz derselbe Fall wie dort im Tempel zu Tyrus mit den Kabiren oder den kleinen Orakelbildern, die von selbst sich von ihrem Sitze erhoben, um Orakel zu geben. Ganz ähnliches berichtet Macrobius vom Bilde des Sonnengottes in Baalbak. Es wurde von der Ersten der Stadt auf einer Bahre getragen; die Träger mußten sich zu diesem Geschäfte durch Fasten vorbereiten und das Haupthaar vorher abscheeren; der Gott trieb sie von selbst, wie dieser Apollo, gleich einem Fuhrmanne (Saturn. I. 24.). An der Wahrheit der Sache läßt sich nicht zweifeln. Betrügerei waltete gewiß bei dem syrischen Orakelwesen ob, und hier mag man etwa vermuthen, daß die Bewegungen des Apollobildes durch mechanische Vorrichtungen an demselben bewirkt wurden, wie in Alexandrien an dem Bilde des Serapis, dessen Kopf von Eisen, mit Erz überzogen war, und von einem Magnet an der Decke des Tempels emporgezogen wurde, so daß er zwischen Himmel und Erde schwebte. Cedrenus p. 569. Suidas *Μαγνῆτις*. Sonst s. über solches Tragen der Götter auf einer Bahre Jer. 10, 5. Jes. 41, 1. 45, 20. Baruch 6, 3, 25. und über Apollo, dem der Planet Mercur heilig war, die Stellen bei Jablonsky Pantheon Aeg. T. II. p. 130. Seyffarth bei Jablonsky Pantheon. Aegypt. p. 107.

Sadid. Aziz oder Mars.

Mit dem schon erwähnten Aziz, ein Name, welcher der Starke, עזיז, bedeutet, und dessen mannichfache Spuren, namentlich im syrischen Culte, schon oben vorgekommen sind, vergleicht man wohl am besten den Sadid שדיד, arab. شديد, der Gewaltige, im Sanchoniathon, dem der Vater Saturn den Kopf abschnitt, so daß alle Götter über seinen Rathschluß sich entsetzten (p. 30.), eine Mythe, die vielleicht, wie die ähn-

liche im Berosus, eine kosmogonische Beziehung hat. Einen solarischen Mars in Iberien, Recyn genannt, erwähnt auch Macrobius (Saturn. I. 19.), der vielleicht kanaanitischer Herkunft ist. Es wird II. Sam. 6, 6. eine Tenne des Nachon erwähnt, welche I. Chr. 13, 9. Tenne Chidon heißt, wo die Rinder scheuten, welche die Bundeslade zogen, und Jehova den Uzza erschlug, weswegen auch der Ort nach ihm genannt wurde. Die Tennen, wo die Canaaniter über die gefangenen Feinde, wohl dem Kriegsgotte zu Ehren, den Dreschschlitten wälzten (vgl. II. Sam. 12, 30 f. Am. 1, 3. Mich. 4, 12 f. Richt. 8, 7. 16.) waren auch sonst in ähnlicher Hinsicht ominös. Als der Todesengel Israel mit der Pest schlug, hörte diese alsbald auf, als David ein Opfer auf der Tenne des Jebutters Aravna angelobt hatte. II. Sam. 24, 21. Man könnte mit dem Chidon, כידון, interitus, mors, etwa den Namen des Mars oder Orion, Candaos, Candaon, Candalus, Cedalion (כיד עליון), Candaules, vergleichen (s. o.).

Chrysor oder Vulkan.

Außer daß Vulkan in Phönizien und namentlich in Tyrus neben der Onka verehrt wurde (s. o.), wissen wir nur von diesem Gott, was Sanchoniathon erzählt: er habe mit seinem Bruder (dessen Namen nicht erwähnt wird) das Eisen und die Bearbeitung des Eisens erfunden, sich mit Zauberspräuchen*), Magie und Wahrsagerei beschäftigt, auch Fischergeräthe, die Angel, die Lockspeise daran, die Angelschnur entdeckt und zu allererst auf einem Floß geschifft, weswegen ihn die Menschen vergötterten; er heiße auch *Διαμίχιος*, wo aber wohl *Δία Μίχιος* zu lesen ist. Es erhellt daraus daß der phönizische Vulkan ein Gott der Schiffer, vielleicht auch der Fischer war, wie er denn als Kabir und Patäke zu den Schiff-

*) *Λόγους ἀσκῆσαι, καὶ ἐπιοδὰς καὶ μαντείας* p. 18. Die *λόγοι* sind Zauberspräuche, wie p. 28 *λόγοι μαγείας* vgl. p. 24.

göttern gerechnet wird; dann aber, daß er mythisch gleichfalls als Schmiedegott dem Hephästos gleich steht, dem er auch nach der Darstellung als Kabir mit dem Schurzfell und dem Hammer entspricht; drittens gleicht er als zaubernder Künstler und Wahrsagergott dem homerischen Hephästos, der die von selbst sich bewegenden orakelnden Dreifüße verfertigt, womit es vielleicht wieder zusammenhängt, daß ein Patäke auch ein Fischgott war (Hesych. *Γιγνῶν, οἱ δὲ Γιγῶν, Πάταικος, Ἐπιπάταικος, Τραπέζιος*), denn der Dreifuß war ja zugleich auch ein Becher, der zur Wahrsagerei diente (vgl. Gen. 44, 4. Rosenmüller A. u. N. Morgenland Th. I. S. 211 ff.), und wie Hephästos solche wahrsagende Tripoden verfertigt, so führt auch Herakles *ὁ μυστικὸς, ὁ τελεστὴς* (Malala. p. 86.) einen Becher, in dem er schifft (Athenaeus XI. p. 381.) und geräth über den Dreifuß mit dem Apollo in Streit. Mit dem phönizischen Namen Chrysor könnte man jenen des Demiurgen Chusorus, der Ordner, Chusarthis oder Harmonia vergleichen, da Phtas in dieser Eigenschaft bei den Aegyptern berühmt ist, wo man dann aber einen Fehler in der Schreibung des Wortes annehmen müßte. Bocharts Etymologie חרשאור *πυριτεχνίτης* ist sprachlich unstatthaft, da אור nicht eigentlich das Feuer, sondern Licht bedeutet und in dieser Composition nicht die Materie, wodurch, sondern aus der etwas gebildet wird, bezeichnet würde. Richtiger erklärt man, zugleich in Uebereinstimmung mit dem, was Sanchoniathon von Chrysors Zauberei und Magie aussagt: חרש אר, wie נבון לחש Jes. 3, 3., fabricator rerum sive verborum, quae ad magiam spectant, und *Δία Μίχιος* etwa durch מִתַּיֵּי בַּעַל מִתַּיֵּי, eig. indicantes sc. futura, heißen in der chaldäischen Paraphrase Hos. 3, 4. die orakelnden Teraphim, die vielleicht auch im syrischen Götzendienste jenen Namen führten.

Atlas

war nach phönizischer Mythe ein Bruder des El, den dieser auf den Rath des Taauth in die Tiefen der Erde versenkte

und begrub (Sanchon. p. 26. 28.). Von den Libyern wurde der Berg Atlas göttlich verehrt (Maxim. Tyrius. VIII. 7.); sie nannten ihn Abirim (Mart. Capella l. VI. p. 250.) d. i. אדרים, sc. אלהים, der große mächtige Gott (I. Sam. 4, 8.), eine bei den Puniern gewöhnliche Benennung der Gottheit, welche auch die Betyle Abacir (אב אדיר großer Vater, vgl. Jer. 2, 27.) und die Priester Eucadir nannten (Gesen. mon. p. 384.) Wir leiten den Namen Atlas von עטל, dunkel sein, her und beziehen עָטֵל der Dunkele, oder עֲטֵל Dunkelheit auf ihn als Gottheit der Nacht. In den kosmogonischen Mythen bei Sanchoniathon kann er schwerlich anders gedacht werden, als die Nacht des Chaos, die vom Demiurgen El in den Ereb gebannt wird. Nach Sage der Karthager leuchtete des Nachts der Berg Atlas vom Feuer; dann trieben die Berg- und Waldgötter unter Flöten- Cymbeln- und Tympanklang ihr muthwilliges Wesen, und Anno, der in dem Periplus von diesem nächtlichen Spuck erzählt, fügt hinzu, die Wahrsager haben befohlen, die unheimliche Gegend alsbald zu verlassen (Peripl. p. 40. vgl. Plin. H. N. V. 1. Mart. Capella lib. II. p. 239.). Die Vorstellungen vom phrygischen Astronomen Atlas, von seiner Weisheit, die er dem Herkules Philosophus mittheilte oder sie von ihm empfing (Ampel. lib. mem. c. 9.), von seinen Säulen, wodurch er die Erde und den Himmel trägt, lassen sich recht wohl mit dieser Bedeutung des phönizischen Atlas vereinigen.

Muth oder Pluto.

Muth, der Tod, מות, dessen Name wohl derselbe ist mit dem Pluto der Etrusker Manthus, verwandt mit dem kretischen und ägyptischen Radamanthys, hieß nach Sanchoniathon der Gott der Unterwelt (p. 36.). Er kömmt in dieser Personification auch in der Mythe vom Herakles vor (s. o.) und ihm zu Ehren wurden in Gades Hymnen gesungen (Philostr. vita Apollon. V. 4.), ein Gebrauch, der nach Philostratus nirgend anderswo üblich gewesen wäre (vgl. Münter, Religion der Karthager. S. 106.).

Zeus-Demarus oder Thamyras.

Aus den Nachrichten Sanchoniathons sieht man, daß er eine der ersten Gottheiten gewesen ist. Er wird ein Sohn des Uranus und dessen Kevosweibes genannt, die in einem Kampf mit El gefangen genommen und von diesem dem Bruder Dagon zum Weibe gegeben wurde, bei dem sie (nach einer wahrscheinlichen falschen Deutung des Namens, s. o.) den Demarus gebar. Später führte Demarus Krieg mit dem Meergotte Pontus, wurde aber von ihm in die Flucht geschlagen nnd gelobte ein Dankopfer für seine Rettung. Besonders bemerkenswerth ist aber für seine Bedeutung, daß er mit der Astarte der Zidonier, dem Götterkönig Hadad der Syrer als der dritte das Land regiert nach dem Rathe des Kronos (p. 34.), wo augenscheinlich er als die Landesgottheit der Araber zu denken ist. Ausserdem wird Jupiter Demarus noch Vater des Melkarth oder Herakles genannt (p. 52.).

Demarus hatte auch einen ihm in Phönizien heiligen Fluß, bei Polybius *Δαμοῦρας* (V. 68.), bei Strabo (XVI. 2. p. 366.) *Ταμύρας*, jetzt Nahr-Damur genannt. Da die Namen der phönizischen Flüsse auch die von Gottheiten sind, so kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß Damur oder Tamyros einerlei mit dem sanchoniathon'schen Demarus sei. Daß auch die Priesterfamilie der Tamiraden in Paphos von diesem Tamyras herzuleiten sind, scheint kaum zweifelhaft.

Es ist Name des Dionysus, wie schon aus der Andeutung, daß er Landesgott der Araber war, erhellt. Dann weiß Sanchoniathon von einem Siege des, in Berythus verehrten, Pontus über den Zeus Demarus, worüber Nonnus ausführlich im 43. B. der Dionysiaka erzählt, aber als den Sieger den Poseidon von Berythus, als Besiegten den Dionysus nennt. Auch der Name gibt dazu die Bestätigung. Dieser Zeus Demarus, oder nach der andern Lesart Tamyras, d. i. Baal Tamyras, ist doch wohl kein anderer als der, dessen Name in den Städtenamen בעל תמר, Baal-Thamar, (Richt. 20. 33.) sich erhalten hat und der als Priapus im Gurken-

felde bei Jerem. 10, 5. erwähnt wird. Hier werden die Götzen verglichen mit einer תֹּמֶר מִקְשָׁה, Säule des Gurkengartens, was der Verfasser des Briefes Jerem. v. 70. also erklärt: ὥσπερ γὰρ ἐν σικυηράτῳ προβασκάνιον οὐδὲν φυλάσσιον, οὕτως οἱ θεοὶ αὐτῶν. תֹּמֶר ist hier eine Säule, wie im Talmud תימור של חמה eine Sonnen- und תימור של לבנה, eine Mondsäule, bedeutet (Toma fol. 28. Buxtorf Lexicon. p. 2608.). Eine Säule im Gurkenfelde zur Bewachung desselben aufgestellt (vgl. Jes. 1, 8.) war aber der Gartenhüter Priapus*), so oft bei den lateinischen Dichtern in gleicher Weise wie hier bei dem Propheten ein Gegenstand des Spottes wegen seiner Nachläßigkeit in Bewachung der Gärten gegen Vögel und Diebe (vgl. Selden de Diis Syris p. 300. und zu d. a. St. noch Catull. Priap. 3. 35. 38. 43. 55. 56. u. a.). Thamur oder Baal-Thamur ist demnach der Phallus des Dionysus, wofür man auch den Baal-Peor zu halten pflegt. (Sonst s. oben.).

Mar oder Marna.

wird nicht selten von alten Schriftstellern als ein Gott von Gaza erwähnt**), und unter der Octas der Götter, welche hier

---

*) Priapus soll phönizisch sein: פרי אב, und Vater der Frucht bedeuten, wie die Mythologen nicht selten angeben; das wäre aber אב פרי. Die eigentliche Bedeutung des Phallus und Priapus gibt am besten Gerard Vossius an: Sic igitur colligimus Priapum nihil aliud esse, quam seu naturae, seu coeli, seu solis vim genitricem, coelitus sese diffundantem per universam orbem, maximumque exerentem, tum Plantis, unde et in hortis simulacrum Priapi constitui solet, tum in animalibus, etiam hominibus, unde nupturae ad Mutinum Titinum deduci solent, ut a numine generationis praeside post foedos quosdam ritus vim et ipsae generandi adipiscerentur. De origine idololatriae lib. VII. c. 2. p. 126 sq.

**) Marinus Vita Procli. c. 19. Lampridius Vita Alexandri Severi c. 17. Steph. Byz s. v. Γάζα. Epiphan. adv. Haer. p. 518. Hieronymus an mehreren Stellen: Comment. in Jes. cap. 17. Opp. omn. Tom.

ihre Heiligthümer hatten, er als der Erste bezeichnet: Erant autem in urbe simolacrorum publica templa octo, nempe solis et Veneris et Apollinis (cf. Joseph. Antiq. XIII. 13. 3.) et Proserpinae et quod dicebatur Herion seu sacerdotum et fortunae civitatis et Marnion quod dicebant esse Cretigenae Jovis, quod existimabant esse gloriosius omnibus templis, quae sunt ubique Paul. Diacon (l. c.). Mit dem in Creta gebornen Zeus vergleicht ihn auch Stephanus (l. c.) und nach Epiphanius wäre er ein Knecht des Asterius von Creta gewesen, was auf ein Verhältniß zu dem kinderfressenden Gott hindeutet, wie zwischen dem El oder Saturn und dem dienenden Taaut oder Kadmiel. Er entspräche dann dem *Οὐρανός* oder *κόσμος*, was auch der Rundbau seines Tempels (Paul. Diacon. l. c.), die Octas, von denen er wie Esmun der erste ist, und die Bezeichnung desselben als Dominus imbrium (l. c.) zu bestätigen scheint. In letzterer Hinsicht hat man ihn wohl als Jupiter pluvius zu denken (vgl. jedoch oben). Als den *πολιοῦχος* von Gaza nannten die ihn eifrig verehrenden Einwohner von Gaza (Marnae idolo dediti Hieronym. Tom. IV. part. II. p. 90.) unsern Herrn, מרנא, (vgl. I. Cor. 16, 22.), wie man in ähnlicher Weise Malchan, Baalan oder Baalti, Adoni die Schutzgottheiten zu bezeichnen pflegte (s. o.) Die gewöhnliche Erklärung des Namens מדנשא dominus hominum von Selden, Bochart, Reland, Münter) ist schon darum verwerflich, weil das Wort nicht Marnas, sondern, nach Münzen und nach dem Namen seines Tempels Marnion (nicht Marnasion), Marna lautete.

III. p. 175. Vita Hilarionis Tom. IV. part. II. p. 78. 80. Epist. ad Laetam l. c. p. 591.; besonders aber Panius Diaconus im Leben des h. Porphyrius Bischofs von Gaza cap. 8. 9. 10. Bei den Bollandisten. im V. B. Auf Münzen von Gaza aus Hadrians Zeit: *ΜΑΡΝΑ ΓΑΖΑ*, Eckhel. Tom. III. p. 449.

Feld- und Waldgötter.

Die phönizische Religion scheint solche phantastische Gestalten des orientalischen Götterglaubens, welche in der griechischen Mythe als Satyre, Silenen, Paniskeu, Mänaden, Mimallonen figuriren, viele gehabt zu haben. In Palästina wurden die Gräber der Silenen gezeigt (Pausan. VI. 24.). Philo spricht von mehren vergötterten Menschen, die höchst wahrscheinlich zu derartigen Göttern gehören. Seine Ἄλητα καὶ Τιτάνες, welche zuerst die Jagd ausgeübt haben sollen (p. 22.) kann man etwa mit den Satyrn, den שעירים (im A. T.,) (Jes. 13, 21. 34, 14.) die Ἀγρόται (p. 38.) mit den Feldgöttern, שדים, vergleichen. Wie reich übrigens der Orient an Wesen dieser Art war, erhellt genugsam aus den phantastischen Darstellungen auf babylonischen Denkmählern, so wie aus den jüngern orientalischen und jüdisch-rabbinischen Mährchen, deren seltsame Gestalten von Wunderthieren doch aus dem Volksglauben oder der religiösen Symbolik des alten Orients entlehnt sind.

Meergötter.

Sie werden von Sanchoniathon zusammen erwähnt: Pontus, Typhon, Nereus, der Vater des Pontus; von Pontus wurden geboren die Sido, eine ausgezeichnete Sängerin und Erfinderin der Lieder, und Poseidon. p. 32. Poseidon, häufig auf phönizischen Münzen vorkommend und, nach Nonnus und Sanchoniathon, besonders in Berythus hoch verehrt, unterscheidet sich also vom Pontus. Letzterer galt in der Mythe als ein persönlich-menschliches Wesen, dessen irdische Ueberreste in Berythus aufbewahrt wurden (p. 38.). Sein Vater Nereus könnte vielleicht eine Personification der Flüsse (נהרים) sein. Unter der Sängerin Sido hat man wohl eine Sirene zu verstehen und den Namen durch חידה, ᾠδή (vgl. Sanch. p. 32.) zu erklären. Auf tyrischen Münzen kommt der Rome Oceanos

vor, welcher als bärtige Mannsgestalt mit Stierhörnern (vgl. Euripid. Orest. 1377.) dargestellt ist (Eckhell Sylloge Tab. VI. n. 5. p. 58.). Ueber Typhon als Meergott s. o. und über Poseidon Münter Religion der Karthager. S. 97.

Heilige Flüsse, Teiche und Quellen.

Die Flüsse Phöniziens waren den Landesgottheiten heilig und daher nach ihrem Namen genannt. Am Flusse Belus, wo ein Memnonium erbaut war, wurden alljährlich gewisse Feierlichkeiten veranstaltet, vielleicht die Trauer um Memnon (s. o.), wie auch der Fluß Adonis, jetzt Nahr Ibrahim (über diesen Namen s. o.) mit dem Culte und der Mythe vom Tode des Adonis in einer geheiligten Beziehung stand. Wenn in der Regenzeit des Spätherbstes die röthliche Okererde an den Ufern des Flusses färbte, war Adonis vom Zahn des Ebers im Libanon getödtet und sein Blut röthete das Wasser des ihm heiligen Flusses, der daher den Namen Adonis hatte (*καὶ τὸ αἷμα ἐς τὸ ὕδωρ ἐρχόμενον ἀλάσσει τὸν ποταμὸν καὶ τῷ ῥόῳ τὴν ἐπωνυμίην διδοῖ.* Lucian de Syria Dea. §. 8.), wie man in Verwechselung mit אדם oder דם, das Blut, und אדן, Adon, meinte. Sonst war, wie J. Lydus erzählt, die Vermischung des reinen Wassers des Adonis (daher *Ἀδώνιδος εὔγαμον ὕδωρ*, Nonnus. XX. 144.) mit dem Meere ein Symbol der Vereinigung mit der Venus, wie gleichfalls des kleinen Flusses Mars, den Venus weniger liebte, weil sein trübes Wasser sich nicht wie der klare Adonis ganz mit ihr vereinigte (Lydus de mens. IV. 44. p. 80.). Nonnus nennt ihn *κυματοέντα Ἄρεα* XLI. 13. Es ist ohne Zweifel der Lycus, jetzt كلب, Kelb, der Hund, denn der Hund wie der Wolf waren dem Mars heilig (vgl. Lydus l. c. I. 20. p. 10. Julian. orat. p. 154.), und es scheint, daß der Name Hundsfluß der einheimische gewesen sei, da noch bis in die neueste Zeit das Bild eines Hundes am Ufer des Flusses aufgestellt war, welches gewiß nicht aus der christlichen und noch weniger aus der muhamedanischen Vorzeit herrührte. Auch die andern Flüsse des Landes trugen den

Namen der Gottheit oder waren in die Mythen und Göttergeschichten verflochten. Ich erinnere an die schon vorgekommenen Mythen vom Flusse Drakon, Ophites oder Orontes, vom Makar oder Magoras oder den vom Saturn ausgetrunkenen Chald. Ein anderer dem Saturn heiliger Fluß war bei Arke, der Sabbatsfluß genannt, der 6 Tage in der Woche floß, aber am siebenten, dem dies Saturni, trocken lag (Joseph. B. J. VIII. 26.). Es ist doch hier nicht sowohl an den jüdischen Sabbat, sondern an den Namen des Saturn, שבתי, bei den Juden oder doch an eine phönizische Mythe von ihm zu denken. Der Fluß des Tamyras oder Demarus wurde so eben erwähnt. Ein anderer bei Tripolis heißt noch jetzt Kadischa (قدياشا), der Heilige, und der jetzige Name des Eleutherus الكبير, El Kabir, könnte recht wohl von dem Namen der Kabiren sich erhalten haben. Auch im phönizischen Cypern waren die Flüsse den Göttern geweiht, so der Serach oder Aous neben dem Plieus, Bokaros oder Makar, Tetius nach dem Namen des Tat oder Taaut (s. o.). Ueber die heiligen Flüsse bei Damask vgl. II. Kön. 5, 12. mit Eckhel l. c. p. 331.

Die Seen scheinen vorzugsweise der Venus, als der aus dem feuchten Elemente zeugenden Naturkraft, heilig gewesen zu sein. Bei ihren Heiligthümern befanden sich, wie bei Askalon und Hierapolis, Seen, in denen die ihr heiligen Fische unterhalten wurden. In der Mitte des Sees zu Hierapolis war ein Altar, der über dem Wasser zu schwimmen schien. Er wurde alle Tage mit Kränzen behängt und duftete jeder Zeit von Weihrauch, denn täglich schwammen Viele hinzu, um dort ihre Andacht zu verrichten (Lucian. §. 46.). In den See an dem berühmten Tempel zu Aphaca warfen die Pilger ihre Opfergaben, die untersanken, wenn sie der Göttin genehm waren (Sozom. H. E. II. 3.), wo also diese für das Wasser des Sees selbst gehalten wurde, ganz so wie die Phrygier Schenkel von Opferthieren in die als Götter verehrten Flüsse Marsyas und Menander warfen (Maxim. Tyr. Dissert. VIII. 8. p. 87.). Zu bestimmten Zeiten senkte sich ein Stern in den See, von dem man sagte, daß er die Urania sei (Zosim. II. 5. Sozom. V. 19.).

Der See aber hieß Boeth (בהית) nach dem Namen der Göttin (German. in arat. Phoen. cap. 20.). Ein anderer, östlich von Aphaca gelegener, und von neuern Reisenden erwähnter See Limanun, hat offenbar gleichfalls seinen Namen von der Göttin Remanun, dem Planeten Venus (s. o.). Auch der See Merom, מי מרום Me-merom (Jos. 11, 5. 7.), wurde wohl göttlich verehrt, denn der vergötterte Mensch Me-merumos bei Sanchoniathon ist augenscheinlich kein anderer, als der unter diesem Namen im A. T. vorkommende See Samochonitis.

Heilige Quellen werden manche erwähnt. In Tyrus kennt Nonnus mehrere, die, wie im Tempel des Herakles in Gades, zu bestimmten Zeiten wuchsen und wieder versiegten; sie hießen Abarbarea (vielleicht die heilige Quelle Anobret?) Calirrhoe, Drosera, und ihre Nymphen waren, wie die Anobret des Philo, in der Mythe gefeiert (Dionys. XL. 359. 542.). Die Jordanquelle war mit der Grotte dem Pan heilig (Joseph. B. J. I. 21. 3.). Die Heiligkeit anderer im A. T. erwähnter Quellen bezeugt noch ihr Name: En-Schems (Sonnenquelle), En-Rimmon (Quelle des Rimmon), Daphne (Vulg. Num. 43, 11.), Beerseba (Siebenbrunnen), Beer lachai roeh (Brunnen des Lebens und Gottschauens). Eine Quelle bei Joppe, mit blutrothem Wasser, in der Perseus nach Erlegung des Ungeheuers sich vom Blut gereinigt hatte, kennt Pausanias (IV. 35.).

Heilige Berge.

Sehr bezeichnend für die Heilighaltung der Berge in Phönizien ist es, wenn ein Berg in Peräa Pniel, Gottes Angesicht (Gen. 32, 31. Richt. 8, 8.) und ein anderer an der Küste des Mittelmeeres ebenfalls θεοῦ πρόσωπον (Strabo lib. XVI. cap. 2. p. 363.), d. h. die sichtbare Manifestation der Gottheit genannt wurde: ein Name, den nach demselben Gesichtspunkte der orphische Phanes, פָּנֶה, die in der Natur sich offenbarende Gottheit, führte. Nach Sanchoniathon sind die Namen der durch ihre Größe und Körperkraft ausgezeichneten, und deswegen vergötterten Menschen Kasius, Libanon und

Antilibanon später diesen Bergen beigelegt. Diese Berge werden auch sonst als Gottheiten erwähnt. Die Juden sollen den Libanon für einen Gott gehalten und ihn verehrt haben (*δοκοῦσι οἱ Ἰουδαῖοι ὅλον εἶναι πνεῦμα καὶ θεόν, ἀνωφαρὲς γάρ ἐστιν, ὅθεν καὶ αὐτὸν σέβουσι.* Etym. M. p. 564.), wo offenbar Phönizier und Juden verwechselt sind. Unter dem Antilibanon hat man wohl den schneeigen Hermon, Dschebel el Scheikh, zu verstehen. Im A. T. wird er wohl Baal-Hermon genannt (Richt. 3, 3. I. Chr. 5, 23.), was dem Baal-Peor entspricht. Noch im vierten Jahrhundert wurde er von den benachbarten syrophonischen Stämmen als Gott verehrt (*φασὶ δὲ ἔτι νῦν Ἑρμῶν ὄρος ὀνομάζεσθαι, καὶ ὡς ἱερὸν τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐθνῶν.* Euseb. im Onomasticon.); die jüdische Mythe sieht ihn daher auch als einen andern Blocksberg an, denn hier hatten die Engel unter Verwünschungen sich verschworen, von Gott abzufallen, wie das Buch Henoch ausführlich erzählt Cap. 7., wozu Hilarius Comment. in Ps. 133. bemerkt: Fertur autem id de quo etiam nescio cuius liber extat, quod angeli concupiscentes filias hominum cum de coelo descenderent, in hunc montem maxime convenerint. Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur.

Weit verbreitet war der Cult des Jupiter Casius, welcher diesen Namen vom Berge Casius am Orontes hatte, dem Dschebel Okra, der kahle Berg jetzt genannt, weil seine nackte Kuppe über die ihn umgebenden Höhen weit hinausragt (vgl. Buckingham Reisen in Palästina Th. II. S. 456.), weswegen man in der vierten Nachtwache gegen Osten das Tageslicht an ihm schon bemerkt, während seine westliche Seite noch in Nacht gehüllt ist (Plin. H. N. V. 18. Ammian. XXII. 13. Spartian. vita Hadrian. c. 14.): ein Umstand, der bei seiner Vergötterung wohl nicht unbeachtet blieb. Merkwürdig für die Verbreitung seines Cultes ist, daß, wie die phönizische Mythe einen Casius kennt, auch die Griechen einen Belus und Casus erwähnen, die sie zu Söhnen des archivischen Inachus machen, der sich am Orontes (welcher den Fuß des Berges bespült) niedergelassen und das später sogenannte Antiochien erbaut habe (Syncellus p. 237.). Auch die kretischen Sagen verbinden den

(am Orontes angesiedelten) Triptolemus mit Casus (vgl. Meursius Creta p. 223.). Der Cult war von den Phöniziern nach den entlegensten Küsten des Mittelmeeres vertragen. In dem, nach ihm genannten, Hafenorte Cassope in Epirus war noch in späterer Zeit ein berühmtes Heiligthum des Casius, wo Nero ihm opferte (Sueton. Nero. cap. 21.); auf Corcyra hatte er einen Tempel zu Cassiope und er wird auf Münzen der Insel genannt (vgl. Jacob de Bary bei Reland Palaestina p. 936.). Das berühmteste Heiligthum aber war bei Pelusium auf dem gleichfalls nach ihm genannten Berge, ohne Zweifel von handelnden Phöniziern hier wie dort in Epirus und auf Corcyra gegründet. Hier war er als schöner Jüngling, in der ausgestreckten Rechte einen Granatapfel haltend, mit dem es eine geheimnißvolle Bewandniß hatte, dargestellt (Achilles Tatius. III. 6.). Auf Münzen (bei Reland a. a. O.) trägt er gleichfalls den Granatapfel, und heißt bald *Ζεὺς Κάσιος*, bald aber wieder *Ἀγρεύς*, wie nach Apollodor (bei Hesych. *Ἀγρεύς*) Pan in Attika hieß. Während er hier gräzisirt im Costüm des Zeus erscheint, zeigt er sich in seiner rechten Gestalt auf andern Münzen als ein unförmlicher Stein (Eckhel Doctr. N. V. Tom. III. p. 396.). Seit Seleucus Nikator scheint sein Cult gräzisirt worden zu sein, und sich mit dem des hellenischen Zeus verschmolzen zu haben (vgl. Malala. p. 199.). Bis in die späteste Zeit des Heidenthums wird aber noch des Cultes auf seinem heiligen Berge, auf dem nur ein Altar und kein Tempel war, gedacht (Spartian. Hadrian. c. 14. Julian. Misopog. p. 361. Ammian. Marcellin. XXII. 13.). Man scheint, nach dem Granatapfel, nach der Verwandschaft mit Pan und Attes, nach der Darstellung als schöner Jüngling und auch nach dem Namen Zeus und der Verehrung auf Bergen zu urtheilen, in ihm den Himmelsgott Esmun verehrt zu haben. Der Name ist dunkel; vielleicht bedeutet er בעל קיץ, Baal-Kajiz, Gott der Obsterndte, wo er dann dem Rimmon, dem Gott der Granatäpfel, entspräche.

Zu den Berggöttern rechne ich auch den Elagabal, dessen Namen ich אל גֶּבֶל, Al-Gbal, der Berg, deute (über אל, st. א oder ה, als Artikel vgl. Gesenius Mon. Phoen. p. 437.),

der Gott des nach ihm genannten Heliogabal; in jüngerer Zeit Sol-Mithra (s. o.), aber auch ein Pantheon (Spartian. Heliog. c. 3. 6.), in einem konischen Stein, ähnlich dem Jupiter Casius, dargestellt (vgl. Herodian. III. 10. 11. Eckhel l. c. p. 326. Hamaker Miscell. Phoen. p. 119. 128.).

Auch der schöne, waldbekränzte Carmel wurde als Gott verehrt: Est Judaeam inter Syriamque Carmelus, ita vocant montem Deumque nec simulacrum Deo aut templum situm tradidere maiores: aram tantum et reverentiam Tacit. hist. II. 78., also gerade so wie beim Casius, wo ebenfalls kein Tempel, kein Bild, sondern nur ein Opferaltar sich befand. Nach der weitern Erzählung bei Tacitus war hier ein berühmtes Orakel, dessen Priester dem Vespasian zuerst die Weltherrschaft aus den Eingeweiden der Opferthiere geweissagt hatte. Dasselbe berichtet Sueton, der gleichfalls das Oraculum Carmeli Dei erwähnt (Vesp. c. 5.). Er galt vor den andern Bergen für besonders heilig: ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὄρων ἠπίστατο αὐτὸ καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον, wie Jamblichus im Leben des Pythagoras c. 3. erzählt, der sich längere Zeit hier der Contemplation gewidmet haben soll. Auch bei den alten Israeliten sprach der Berg eine besondere Heiligkeit an: Elias baute hier den Altar Jehovas wieder auf und lud dorthin das Volk zum Opfer ein; nach dem Propheten Micha wohnet Jehova einsam im Walde mitten auf Carmel (7. 14. vgl. Deut. 33, 16. Hitzig z. d. St.), womit man die angeführten Worte aus Jamblichus vergleichen kann. Merkwürdig sind diese Angaben über die Verehrung des Carmels bei den Phöniziern besonders darum, weil daraus erhellt, daß man kein einzelnes numen hier verehrte, sondern überhaupt die Gottheit, deren Majestät sich in der Natur offenbarte, weswegen der Berg für die Hebräer wie für die Phönizier als heilig gelten konnte, obschon dabei gewiß ganz verschiedene Naturbetrachtungen obwalteten.

Nicht selten verband sich wie in diesem Falle auch der reine Jehovadienst mit der Bergverehrung der alten Canaaniter. Auf dem heiligen Berge der Jebusiter Morijah (vgl. II. Sam. 24, 18.) opferte schon Abraham; auf Tabor oder Itabyrios war

ein Versammlungsort zur gemeinschaftlichen Gottesverehrung der israelitischen Stämme im Zeitalter der Richter (vgl. Richt. 4. 6. 12. 14. 5, 18. mit Deut. 33, 19.), und es darf gewiß als kein Zufall angesehn werden, daß ein gleichnamiger Berg auf dem frühzeitig von Canaanitern colonisirtem Rhodus gleichfalls für heilig galt (s. o. S. 26.). Auch der Horeb (I. Kön. 19, 8.) und die Berge Basans (Ps. 68, 17.) waren wohl nicht bloß bei den Israeliten im Rufe der Heiligkeit, wie auch der Libanon mit seinen Cedern und Cypressen auch bei ihnen in einem geheiligten, ehrwürdigen Ansehn stand. (Sonst vgl. über die heiligen Höhen Gesenius Vorrede zu Grambergs Religionsideen d. A. T. Th. I. S. XIV. ff.).

Achtzehntes Capitel.

Tempeldienst, Priester- und Hierodulenwesen.

Die vielen, zum Theile sonderbaren Eigenthümlichkeiten des phönizischen und syrischen Cultes sind in den vorhergehenden Abschnitten bei den betreffenden Gottheiten in so weit erwähnt, als sie dazu dienen, die Ideen von den Gottheiten aufzuklären; manches ist daher nur gelegentlich gedacht, was eine ausführlichere Behandlung um seiner Wichtigkeit willen wohl anspricht, wozu namentlich das Priester- und Hierodulenwesen an einigen Heiligthümern und die damit in Verbindung stehende Prostitution der Jungfrauen gehört.

Phönizien hatte noch in jüngerer Zeit mehre Heiligthümer, berühmt durch ihr hohes Alter, durch den Reichthum und die Menge der Tempelschätze, durch den großen Pomp, womit der heilige Dienst verrichtet wurde, nicht weniger als durch die Menge von Mythen, welche sich an sie knüpften, und durch die Gnadenerweisungen, die man hier von den Göttern erhielt oder doch erwartete. Im eigentlichen Phönizien war es die heilige Insel Tyrus (s. o.) und auf ihr der mehrerwähnte Tempel des Baalsamim, gemeiniglich Herakles genannt, schon von Hiram an der Stelle eines, durch Alter zerfallenen, Tempels erbaut. Hierhin sandten die zahlreichen Kolonien zu den großen Festen, außer dem Zehnten (Polybius XXX. 20. §. 11. 12.), Geldgeschenke

zu Opfern (II. Macc. 4, 18.), und auch in Privatangelegenheiten trafen aus der Ferne Pilger ein, die durch große Opfer ihre Angelöbnisse hier erfüllten (Achilles Tatius. II. 15.). In Sidon war ein großes Heiligthum der Nationalgöttin (Lucian de Syria Dea. §. 4.), in jüngerer Zeit mit Gemälden der griechischen Kunst ausgestattet (Achilles Tatius. I. 1.). Außer dem Heiligthum des Marna in Gaza, welches die Einwohner für das erste in der ganzen Welt hielten, und den Tempeln des Adonis und der Baaltis in Byblus und zu Aphaca, schon vom mythischen Könige Cinyras gegründet, war aber von vorzüglicher Berühmtheit jenes der Tiratha in Hierapolis oder Mabug: Feste und Wallfahrten, wie hier, sagt Lucian oder wer der Verfasser des schätzbaren Büchleins von der syrischen Göttin sei, giebt es keine in der Welt zu sehen (§. 10.).

Die Einrichtung der phönizischen und syrischen Tempel kömmt in vielen Stücken mit den ägyptischen und dem von phönizischen Künstlern in Jerusalem erbauten überein (s. o. S. 58.). Der Tempelraum zerfiel in zwei Abtheilungen, von denen das Adyton nur den ersten Priestern zugänglich war (Lucian. l. c. 31.). Hier waren die Idole der am meisten verehrten Gottheiten aufgestellt, worüber wir nun zuförderst noch einige Mittheilungen zu machen haben.

Auf den Altären und Höhen des israelitischen Cultes befanden sich gemeinlich neben den Säulen oder Phallen der Aschera, die von Holz waren, die Steinsäulen des Baal, מצבות, oder des Baal-Hhamman, die חמנים. Wir fügen den schon gemachten Erläuterungen noch hinzu, daß מצבה keineswegs eine Bildsäule war, sondern ein konischer Stein (vgl. Gen. 28, 18. 22. Exod. 24, 4.), wie der Gott des Elagabal, Jupiter Casius, der lapis umbilicus der Göttin zu Paphus, oder auch wie die Idole der alten Araber (s. o.), welche eben diesen Namen führten, nämlich النصاب und Altar und Idol zugleich waren (Pococke Spec. hist. Arab. p. 102. 107.). Auch im Tempel des Herakles zu Tyrus war kein Bild im Adyton aufgestellt, sondern nur die beiden, nach Sanchoniathon als Gottheiten verehrten Säulen des Usov, die Smaragdsäule Hhamman, und des Hypsuranius, die goldene Säule des Chijun. Im innern Hei-

ligthum des Baalstempels in Samarien *) standen ebenfalls, außer der Baalssäule, noch andere Säulen, ohne Zweifel πάρεδροι oder σύμβωμοι.

Es ist nämlich eine Eigenthümlichkeit des syrisch-phönizischen Cultes, mehre, gemeinlich drei Idole neben einander im Adyton aufgestellt zu verehren. Im Tempel der Tiratha zu Mabug waren, außer den Göttern zweiten Rangs, deren Idole sich im ersten Tempelraum befanden, die Bilder der Juno oder Tiratha neben dem des Jupiter oder Bel-Chijun, in deren Mitte die Semiramis, nach andern Deukalion (Xisuthrus, der Wassermann oder der lunarische Saturn) aufgestellt, letzterer ein Compler aller andern Idole (Lucian. l. c.). Im Belstempel zu Babel war das Bild des Bel-Saturn stehend und fortschreitend, ihm zur Seite die Beltis (Luna) stehend und die Mylitta sitzend dargestellt, gleichfalls zwischen beiden in der Mitte (Diod. II. 9.). Auch an den Heiligthümern der Tanais war die Conjunction zu einer Trias ganz gewöhnlich. Strabo nennt die Bilder des Oman und Anandratus ausdrücklich die σύμβωμοι der Tanais (IX. 8. p. 431.). Jamblichus erwähnt ein Heiligthum, welches ihr und dem Pharnouchos und Pharsiris geweiht war (Photius p. 75.); in Carthago wurde sie gleichfalls neben Baal-Hhamman (Herakles) und Jubal (Jolaus) verehrt (Polyb. VII. 9. 2.), und sie ist es ohne Zweifel, welche als Selene neben Helios und Zeus bei den Albanern als die erste in der Trias galt (Strabo IX. 4. 417.). So sind Sol und Luna neben der Venus des Libanon, der Diana von Pergae, dem Eljon in Samarien (Eckhel Doctr. num. vet. Tom. p. 361. p. 13.) zwei Säulen (erinnernd an

*) II. Kön. 10, 25. wird erzählt, daß, nachdem die Knechte des Jehu die, zum Baalscult im Tempel Versammelten, umgebracht hätten, sie gedrungen seien עד עיר בית הבעל, und dort die Baalssäule mit andern Idolen zerstört hätten. Darunter versteht man eine Vorstadt von Samarien! Allein der עיר des Baalstempels ist hier -רחצ-, das innere Heiligthum, vgl. das Kri II. Kön. 20, 4. und über diese Bedeutung Hitzig. Jes. S. 13.

die Dioskuren in Sparta und die Säulen der Brüder in Tyrus) auf Münzen von Paphos, die den Altar der Göttin zeigen, neben ihrem Idol, dem konischen Steine, abgebildet. (Münter Tempel der Göttin zu Paphos. Tab. 1.). Ferner werden im samothrakischen Kabirendienste gewöhnlich die drei Kabiren Axieros, Ariokersos und Ariokersa zusammen erwähnt, und Kadmiel als der vierte, ihnen hinzugefügte bezeichnet.

Im Circus zu Rom befanden sich drei ihnen geweihte Altäre (Tertull. de spect. p. 93.). Wir erinnern nur noch an den Aziz und Monimos neben Sol in Edessa, an die Triaden der Theosophie der Chaldäer von denen die Neuplatoniker sie angenommen haben, oder auch an die gewöhnliche Dreitheiligkeit des Sonnengottes nach den drei Jahrzeiten. Daß, und wie diese Zusammenstellung dreier Bilder bedeutsam ist, ergibt sich aus dem, was darüber in den betreffenden Abschnitten gesagt ist; wir verweisen nur auf die Conjunction des Adonis und Moloch (Mars, Dionysus) mit der Venus, der mythischen Semiramis neben Ninus und Ninyas.

Die Tempel waren gewöhnlich auf Bergen oder Anhöhen gebaut, wie in Karthago, Paphos, Mabug, und so gewöhnlich war die Liebhaberei, nur auf hochgelegenen Orten Heiligthümer anzulegen, daß man in Thälern und Ebenen Erdhügel aufwarf, und auf ihnen Tempel und Altäre oder Sacella gründete. Diese künstlichen Anhöhen sind die in den alttestamentlichen Büchern so oft erwähnten Höhen (במות), welche man auch in Thälern (Jer. 7, 31.) und in den Städten (II. Kön. 7, 9.) antrifft, und auf denen Höhenzelte (בתי הבמו) aufgeschlagen waren (I. Kön. 13, 32. II. Kön. 17, 29. vgl. Ezech. 16, 16.). Solche Opferstätten des alten Cultes sind wohl die in Palästina gezeigten Silenengräber (Pausan. VI. 13.). Auch die überall in Asien gezeigten Wälle der Semiramis waren wohl meist in der Ebene aufgeworfene Opferstätten des altassyrischen Cultes, wo die fabelhafte Königin als Tanais verehrt worden war. Auf einem solchen künstlich aufgeworfenen Walle gründeten die Saken den Tempel dieser Göttin (Strabo XI. T. II. p. 431.); die Stadt Zela mit dem berühmten Heiligthume der Tanais lag gleichfalls auf dem Walle der Semiramis (l. c. XII. Tom.

III. p. 43.), ebenso Tyana (l. c. 2. p. 8.). Auch im lydischen Culte der Tanais lassen sich diese Wälle nachweisen. Das angebliche Grabmal des Alyattes, 648 Fuß hoch, auf dessen Spitze ein ungeheurer Phallus stand (vgl. Müller Archäologie S. 295.), war vom Erwerb, den die lydischen Kedeschen zu Ehren der Tanais trieben, errichtet (Herod. I. 93.), und war gewiß kein Grabmal eines alten Königs (vgl. Strabo XIII. 4. p. 154., der es πόρνης μνῆμα nennt), ebenso wenig wie der von Semiramis aufgeworfene tumulus in Ninus, dessen Höhe 5400 Fuß betrug, und der bald ein Grabmal des Ninus, bald ein Denkmal des Sardanapal genannt wird, dessen Idol (denn das war wohl die hohe Säule) oben auf der Spitze stand (Diod. II. 7. Athen. XII. p. 529.). Die Sage, daß Semiramis ihre Buhlen getödtet, und unter diesen Wällen begraben habe (vgl. Diod. II. 13. Syncell. p. 119.), erklärt sich leicht aus Erinnerungen an den alten Cult, da bald, wie auf den Höhen im Thale Hinnom (Jer. 7, 31.) nach assyrischem Culte Menschen geopfert, bald Unzucht zu Ehren der Göttin hier getrieben wurde (vgl. Ezech. 16, 16. f.). Uebrigens s. über die Höhen des israelitisch-heidnischen Cultes Gesenius Vorrede zu Grambergs Religionsideen T. I. S. XIX.

Der heilige Dienst wurde von einer Menge Priester, einen Hohenpriester an der Spitze, denen sich eine noch größere Anzahl von männlichen und weiblichen Hierodulen anschloß, verrichtet, wenigstens an den syrischen nnd kleinasiatischen Heiligthümern, denen die phönizischen gewiß nicht nachstanden, wie sich aus den achthundertfünzig Theophoreten der Isebel wohl folgern läßt. Herakles und Astarte hatten ihre eigenen Priester, die in hohem Ansehn standen und deren Einfluß bedeutend gewesen sein muß, da der Hohepriester des Herakles in Tyrus im Range dem Könige der nächste war (Justin XVIII. 4.) und da Fälle vorkommen konnten, wo jener der Astarte zum Königsthron sich erhob. Menander bei Joseph. c. Ap. I. 14.). An mehreren Heiligthümern war die Priesterwürde erblich, in Paphos in der Familie des Cinyras und Tamyras (Tacit. hist. II. 3. Hesych. Ταμιράδαι), wahrscheinlich auch in Byblus und Aphaca, wo gleichfalls der reiche Priesterkönig Cinyras als Gründer des

Cultes erwähnt wird. In Tyrus wurde aber der Hohepriester des Herakles gemeiniglich aus der Königsfamilie gewählt (Justin. XXVIII. 5.), wie es auch wohl an den kleinasiatischen Heiligthümern der Fall war (Strabo lib. XI. p. 5.), wo auch der Hohepriester dem Range nach zunächst dem Könige stand und das Vorrecht hatte, zu Zeiten statt der Infel die Königstiare zu tragen (l. c. XI. 4. XIII 8.). Ob die Hohepriesterwürde für die Lebenszeit dauerte, wird nicht berichtet; vermuthlich herrschte auch hierin Verschiedenheit: in Hierapolis wurde jedes Jahr ein anderer Hoherpriester gewählt, der für die Dauer seines Amtes den Purpurmantel und die goldene Tiare trug. (Lucian l. c. 42.).

Neben dem Hohenpriester war eine Menge anderer, wenigstens an manchen Tempeln, wie in Hierapolis, mit der Ausübung heiliger Verrichtungen beschäftigt, die in verschiedene Klassen getheilt waren, von denen einige der Gottheit näher standen, und alle priesterlichen Dienste selbst im Adyton des Tempels ausübten (Lucian l. c. 31.), andern bestimmte Verrichtungen angewiesen waren. Die Einen brachten die blutigen Opfer dar, die Andern Trankopfer, noch Andere unterhielten das heilige Feuer und opferten Weihrauch, und ihrer waren eine so große Menge, daß Lucian nicht weniger als dreihundert auf einmal bei einem Opfer beschäftigt sah (l. c. 42.).

Vermuthlich waren diese auch zugleich die Theophoreten, welche, nach den Angaben des A. T. über die Priester der Isebel zu urtheilen, in Tyrus auf königliche Kosten unterhalten wurden. Die größere Anzahl der Bürger von Comana gehörte nach Strabo (XII. 1. p. 5.) diesem Prophetenstande an. —

Ungleich bedeutender war die Anzahl der Hierodulen, deren Strabo an allen kleinasiatischen Heiligthümern erwähnt, im kappadokischen Comana nicht weniger als 6000 (l. c. p. 5.), in Morimene deren 3000 (p. 8.), welche ähnlich den Leviten des A. T. die niedern Verrichtungen am Heiligthum ausübten, besonders die Musik und den Gesang bei den Morgen- und Abendopfern besorgten (Lucian 43.). Daß schon in alter Zeit bei den phönizischen und syrischen Heiligthümern ein derartiges

Hierodulenwesen im Schwunge war, kann man aus den Nachrichten der biblischen Schriftsteller über die Kedeschim oder Kedeschot entnehmen, über deren Charakter und Dienste wir uns etwas ausführlich verbreiten müssen.

Die pomphafte Aufführung der gottesdienstlichen Handlungen an den heiligen Tagen, die alltäglichen Opfer bei Sonnen- auf- und Untergang, wobei in Hierapolis das sämmtliche zum Tempel gehörende Personal in Thätigkeit war (vgl. Lucian l. c. 44.), erforderte, außer der zahlreichen Priesterschaft, noch eine Menge anderer Personen, wie wir sie denn auch aus Strabo und Lucian in ähnlicher Weise wie in den alttestamentlichen Nachrichten über die Leviten und Tempeldiener kennen lernen. Sie bildeten mehre Klassen, deren jede ihre angewiesenen Dienste zu verrichten hatte (vgl. Lucian l. c. §. 50.). Die niedrigste Klasse waren wohl (abgesehen von den Hierodulen, welche mit dem Ackerbau und der Viehzucht auf dem zum Tempel gehörenden oft sehr bedeutendem Grundbesitz beschäftigt waren), wie bei den Israeliten, die Holzhauer und Wasserträger (Deut. 29, 11. Jos. 9, 23.), Tempelmägde, denen etwa Reinigung des Tempels, die Wäsche zu besorgen, oblag (vgl. Exod. 38, 8. I. Sam. 2, 22.). Von diesen Tempelsklaven, die im A. T. Nethinim heißen, d. i. die Geschenkten, weil sie vom Staate oder auch von Privaten mit ihrer Nachkommenschaft für immer zum Tempeldienst geweiht waren, sind aber zu unterscheiden die mit dem heiligen Dienste selbst beschäftigten, die Sänger und Musiker männlichen und weiblichen Geschlechts, zum Theile auch Theophoreten (Lucian l. c. 50. 43.) und einerlei mit jenen männlichen und weiblichen Kedeschen des A. T.

Es erscheinen aber schon nach den Angaben der hebräischen Schriftsteller zweierlei Klassen derselben, die einen zum Personal eines Tempels gehörend und hier mit dem heiligen Dienst beschäftigt, die andern frei und ungebunden im Lande herumziehend, welche den gemachten Erwerb aber an den Tempel ablieferten. Die ersten treffen wir in Josias Zeit selbst am Heiligthume in Jerusalem: „er zerstörte die Häuser der Geheiligten, welche im Tempel Jehovas waren, in denen die Weiber Zelte webten für die Aschera" II. Kön. 23, 7. Gewöhnlich werden

aber diese männlichen Kadeschen so bezeichnet, daß man sieht, sie gehörten nicht zu den Israeliten und waren im Lande fremd: „Auch Geheiligte waren im Lande." I. Kön. 14, 24. Asa vertrieb die Geheiligten aus dem Lande." I. Kön. 15, 12. Josaphath verjagte den Ueberrest der Geweihten, welche in den Tagen seines Vaters übrig geblieben waren, aus dem Lande." I. Kön. 22, 47. „Es soll kein Geheiligter aus den Söhnen Israels sein." Deut. 23, 18. Sie erscheinen hier als Fremdlinge unter den Israeliten und sind jene besonders aus der römischen Kaiserzeit berüchtigten, weit umherziehenden Einäden, welche für die syrische Göttin bettelten: (qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes, Deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt Deum matrem. Apul. met. VIII. p. 182. Mendicantes Deos vicatim ducunt. Min. Felix Octavius. p. 355.), und noch in Augustinus Zeit, ein Ueberrest des phönizischen Cultes, in den Gassen von Carthago nach Allmosen umherzogen (De civ. Dei. VII. 26.) dieselben, welche besonders von Phrygien her als Menagyrten, und Metragyrten (wie der Name sagt, für die Göttin Mene und die Göttermutter bettelnd) bis nach Griechenland kamen.

Ebenso die weiblichen Kedeschen: einige zogen nach Erwerb im Lande herum, wo sie an den Wegen sitzend gegen ein Handgeld oder ein Böcklein, als Opfer für die Göttin, sich zur Schändung Preis geben (Gen. 38, 14. vgl. 21, 22. Jer. 3, 2. und damit vom cyprischen Aphroditeculte Lutatius: Propaetides, filiae Amathunteae, aspernatae Venerem, primo in trivio vulgavere corpora. Meursius Cyprus p. 25.), andere gehörten zu dem Tempelpersonale oder hielten sich an den Cultusstätten auf, hier sich anbietend: „sie (die abgöttischen Israeliten) gehen bei Seite mit den Huren und opfern mit den Kadeschen." Hos. 4, 14. Im pontischen Comana, einem großen Wallfahrtsorte der Tanais, erwähnt Strabo beider Klassen von Dienerinnen der Göttinn: die meisten waren Hierodulen ähnlich wie in Corinth (XIII. 3. p. 43), wo sie zu gottesdienstlichen Handlungen wohl herangezogen wurden und man ihrem Gebete eine besondere Wirksamkeit zuschrieb. (Athen. XIII. p. 573.)

Beide Klassen von Kedeschen lieferten, was sie durch ihr schändliches Gewerbe oder durch Almosen als Ambubajen zusammengebracht hatten, an den Tempel ab, und sogar in den Tempelschatz Jehovas kam wohl, was ein Israelite einem Kadesch oder einer Kedescha verschuldete: „Du sollst nicht das Geschenk für eine Hure und den Lohn für einen Hund in das Haus deines Gottes Jehova bringen nach irgend einem Angelöbniß, denn ein Gräuel Jehovas deines Gottes sind die beide.“ Deut. 23, 19. Auch der Preis für die Hingabe der Jungfrauschaft war für die Göttin bestimmt (Herod. I. 199.), und in Byblus, wo die Frauen, welche beim Trauerfeste um Adonis ihr Haar nicht abgeschnitten, einen Tag lang den Fremden ihre Schönheit Preis gaben, wurde der Erlös zu einem Opfer für die Göttin verwandt (Lucian. l. c. 6.). So finden wir es schon im A. T. Juda giebt der am Wege als Kedescha sitzenden Thamar ein Ziegenböcklein (Gen. 38, 17.), ohne Zweifel zu einem Opfer; denn der Göttin wurden am liebsten Ziegenböcke geopfert, vorzüglich in Paphos (Tacit. hist. II. 3.); wie auch im griechischen Aphroditeculte eine Ziege ein den Hetären beliebtes Opfer für die Pandämos war, wenn ihr Geschäft einen guten Fortgang hatte (Lucian. Hetaer. VII. 1.). Gewöhnlich war aber der Mylittenlohn ein Geldstück, von dem Buhler der Hetäre überreicht, welche dafür einen Phallus zurückgab, worüber die merkwürdige Angabe bei Firmicus also lautet: Audio Cinyram Cyprium templum amicae meretrici donasse, ei erat Venus nomen. Initiasse etiam Cypriae Veneri plurimos, et vanis consecrationibus deputasse. Statuisse etiam ut quicunque initiari vellet, secreto Veneris sibi dato, assem in manum mercedis nomine Deae daret. Quod secretum quale sit, omnes taciti intelligere debemus, quia hoc ipsum propter turpitudinem manifestius explicare non possumus. de errore prof. relig. p. 15. Nec non et Cypriae Veneris abstrusa illa initia praeterimus, quorum conditor indicatur Cinyras rex fuisse, in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici et referunt phallos, propitii numinis signa datos. Arnob. adv. Gent. lib. V. p. 212. Genauer noch spricht darüber Clemens Alexandrinus: ἐν ταῖς

τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται· νόμισμα δὲ εἰςφέρουσι αὐτῇ οἱ μυούμενοι, ὡς ἑταίρας ἐρασταί. Protrept. p. 13. Auch im Culte des tyrischen Herakles war es üblich, das Mylittengeld an den Tempel abzuliefern, wie es Sanchoniathon deutlich zu verstehn giebt, wenn er den Hypsuranius oder Chon Herakles von Tyrus und den Memrumos mit den Müttern, die sich jedem Begegnenden Preis gaben, Erwerb treiben läßt: *ἀπὸ μητέρων δέ, φησιν, ἐχρημάτιζον τῶν τότε γυναίκων ἀναίδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν.* p. 16. (Orelli hat die Stelle nicht richtig übersetzt: qui a matribus eiusmodi appellationes invenere . . ?) Sonst vergleiche man zu der obigen Stelle des Deuteronomiums, wo von einem Angelöbniß die Rede ist, den Mylittenlohn in den Tempel zu bringen, Lucian. Hetaer. XIV. 3.: *πρώην δὲ ὁπότε Ἀφροδίσια ἦν, οὐχὶ δραχμὴν ἔθηκα πρὸς τοῖν ποδοῖν Ἀφροδίτης σου ἕνεκεν ἀργυρᾶν;* wie ein Schiffer zu einer Hetäre spricht.

Merkwürdig sind die Nachrichten von den umherziehenden Einädenbanden mit der syrischen Göttin, besonders in Apuleius' Metamorphosen des Lucius, der in den Esel verwandelt, welcher die Göttin trug, ihrem Treiben zusah und in treffenden Zügen es schildert. Der Bande voran ging ein Trompeter, der ihre Ankunft in den Dörfern, an den Meierhöfen, oder auch in den Gassen einer Stadt mit seinem Blasinstrumente, einem krummgewundenen Horn, in der Gestalt einer Schlange *) ausposaunte. Ihm folgten im phantastischen Aufzuge die bettelnden Priester und Gallen mit ihrem magister; der Esel, welcher das verschleierte Symbol der Göttin sammt dem Bettelsack trug, in ihrer Mitte. Sie waren in buntfarbige, schmutzige

---

*) Juvenis . . . qui circumgestantibus Deam cornu canens ambulabat. l. c. p. 184. Ante Deum matrem cornu tibicen adunco cum canit, exiguae quis stipis aera neget. Ovid. ex Ponto. I. 1, 39. In Anspielung auf die Gestalt heißt es von diesem Horn in den Sibyllinen: *σκολιοῦ σύριγμα μίμημα δράκοντος.* VIII. 116.

Frauengewänder gekleidet, Gesicht und Augen gleichfalls nach Frauenweise bemahlt, den Kopf mit gelben, leinenen oder seidenen Turbanen umwunden; andere trugen weiße Kleider, vorn mit der rothen, herabhängenden Clava geschmückt. Die Arme waren bis zur Schulter aufgestreift; große Schwerter und Beile, auch die Geißel, dann Klappern, Pfeifen, Cymbeln oder Tympanen in den Händen, zogen sie mehr tanzend als gehend unter dem Schall einer wilden Musik die Straße. An einem Meierhofe angekommen, stellen sie ihre Gaukeleien an. Ein mißhelliges Geheul eröffnet die Scene. Dann fliegen sie wild durcheinander, das Haupt tief zur Erde gesenkt, aber in Kreisen sich herumdrehend, so daß das aufgelöste Haar durch den Koth schleift *); dabei zerbeißen sie sich zuerst die Arme und zerschneiden sie zuletzt mit den zweischneidigen Schwertern, die sie zu tragen pflegten **).

---

*) Crinesque pendulos rotantes in circulum p. 185.; dieser Gestus gehört wesentlich zu der Raserei der Gallen. Alii Cybelen ἀπὸ τοῦ κυβιστᾶν τὴν κεφαλήν i. e. a capitis rotatione, quod proprium est eius sacerdotum. Serv. ad Aen. III. 111. vgl. Clem. recognit. IX. 31. Die Haare schleifen dabei durch den Koth: longaque in immundo pulvere tracta coma est. Ovid. Fast. IV. 237. caedunt iactatis vilia membra comis. v. 244. Dum Syriae Deae comas iactat. Florus III. 19. Arnob. adv. Gent. lib. V. p. 210.

**) Ad postremum ancipiti ferro, quod gerebant, sua quique brachia dissecant l. c. Bei den Selbstverstümmelungen im phrygischen, syrischen und kappadokischen Culte wurden meistens die aufgestreiften Arme mit Schwertern oder Messern zerschnitten: Magna mater lacertis arata, lavacris rigata Tertull. adv. Marc. I. 18. Alba minus saevis lacerantur brachia cultris. Mart. IX. 85. brachiis suis humero tenus renudatis, attolentes immanes gladios ac secures evantes exsiliunt Apol. l. c. p. 185. Ebenso Stat. Thebaid. X. 165. und Lucian von dem Culte in Hierapolis l. c. §. 50.; auch wohl die Schultern zugleich: secundi lacerti summus artifex, brachia atque humeros suspensa manu cruentat. Seneca de brev. vit. c. 26. So opferten die Priester der kappadokischen Tanais das Blut des eigenen Körpers der grausen Göttin: in quibus ipsi sacerdotes non alieno, sed suo cruore sacrificant. Sectis namque humeris et utraque manu districtos gladios exerentes currunt, efferuntur, insaniunt. Lactant. I. 21.

Dann beginnt eine neue Scene. Einer von ihnen, der es in der Raserei allen zuvorthuet, fängt unter Aechzen und Stöhnen an zu prophezeien (התנבא, wie die Baalspriester I. Kön. 18, 29.); er klagt sich öffentlich seiner begangenen Sünden an, die er durch die Züchtigungen des Fleisches nun bestrafen will, nimmt die knotige Geißel, welche die Gallen zu tragen pflegen (quod semiviris illis proprium gestamen est, l. c.), zerschlägt den Rücken, zerschneidet sich mit Schwertern, bis das Blut von dem verstümmelten Körper heruntertrieft. Das Ende vom Ganzen ist eine Collecte. Einige werfen ihnen Kupfer- auch wohl Silbermünzen in den vorgehaltenen Schooß, Andere bringen Wein, Milch, Käse, Mehl herbei, was sie gierig zusammenraffen, in dem dazu bestimmten Säckel neben der Göttin dem Esel auf den Rücken legen, dann bis zum nächsten Dorf oder Landhaus weiter ziehen, wo das ganze Ceremoniel aufs Neue wiederholt wird. Am Abend in der Herberge angekommen, entschädigen sie sich durch einen Schmauß von den blutigen Kasteiungen des Tages, und, wenn es ungesehn geschehn kann, und die Gelegenheit ihnen einen geeigneten Bauernburschen zuführt, treiben sie unnatürliche Unzucht und andere Ausgelassenheiten.

Diese Gallen oder Cybeben der phrygischen und syrischen Göttin waren verschnitten; ohne Zweifel auch die Kedeschim der ältern Zeit. Hi sunt — sagt Hieronymus von ihnen — quos hodie Romae, matri, non deorum, sed daemoniorum servientes, Gallos vocant, eo quod de hac gente (?) Romani truncatos libidine in honorem Atys, quem eunuchum dea meretrix fecerat, sacerdotes illius manciparint. . . Sciendum autem quod in praesenti Cadesoth, meretrices, ἱερεῖς, id est, sacerdotes, Priapo mancipatas vocet. In aliis autem locis viros exsectos libidine, Cadesim legimus. Aquila autem ἐνηλλαγμένους interpretans, id est, mutatos, hoc ostendere voluit, quod suam naturam mutaverint, et de viris facti sint feminae: Symmachus ἑταιρίδας, proprie meretrices, appellavit: Septuaginta τετελεσμένους, id est, consecratos et initiatos, ut cultores idolorum ostenderent: Theodotion κεχωρισμένους,

id est, a populo segregatos, qui sibi videbantur a vulgo aliquid plus habere. Comment. ad Hos. Tom. III. p. 1261 sq. Man sieht, daß schon die alten Uebersetzer unter diesen Kedeschim die Gallen verstanden und mehr oder minder treffend ihren Charakter in der Uebersetzung bezeichnet haben. Die Castration aber wurde im phrygischen Culte mit einer Muschel, testula (Arnob. adv. Gent. V. p. 200.), testa (Iuvenal. Sat. II. 6, 510.), testa Samia (Plin. H. N. XXXI. 2.) oder mit einem scharfen Stein, acuta silice (Catull. 63, 5.) vollzogen, dagegen im Dienste der syrischen Göttin zu Hierapolis mit den heiligen Schwertern, welche zu diesem Zwecke eigens im Heiligthum bereit standen (Lucian. l. c. §. 50.).

Alle Nachrichten stimmen darin überein, daß die Verschneidung freiwillig und im Anfall einer heiligen Raserei vollzogen wurde; die Göttin instigirte dazu (Lucian. l. c. §. 26.); veranlaßt und erregt wurde aber nach allgemeiner Angabe alter Schriftsteller dieser furor Acdestius (wie Arnobius adv. Gent. V. p. 210. sagt) durch den Zauber, den die Sangweise, die begeisternde Musik des Tympanon, des Cymbalon und besonders der Flöte über den Zuhörer ausübte (vgl. Porphyrius ep. ad Aneb. vor Jamblichus Schrift de myst., diesen l. c. IX. 9.). An solchen Tagen, wo die großen Feste der syrischen Göttin gefeiert wurden, erzählt Lucian, wo die vielen Gallen und die erwähnten heiligen Leute den mysteriösen Dienst verrichten, die Arme sich zerschneidend und mit den Rücken sich stoßend, die Einen die Flöten blasen, die Andern die Pauken schlagen, noch Andere heilige und begeisterte Lieder singen, — an diesen Tagen entstehen auch Gallen; denn wenn sie pfeifen und ihre Orgien halten, überfällt Viele, welche nur, um Zuschauer zu sein, gekommen sind, die Raserei; der Jüngling aber, den es überfällt, reißt sich die Kleider vom Leibe, läuft unter lautem Geschrei mitten in den Haufen der Begeisterten, ergreift eins der Schwerter, die seit Alters zu diesem Zweck bereit stehen, und verschneidet sich selbst (l. c. §. 51.). So redet auch Ovid von einem membra secandi impetus (Fast. IV. 221.). Dieser furor, der so unwiderstehlich die Gemüther beherrschte, daß wie zaubermäßig die Verstümmelung des eigenen Körpers erfolgte, wurde durch

das Schlagen der Cymbeln und Tympanen und durch das Blasen großer Doppelpfeifen entflammt (furiosaque tibia flatur . . incitat cava tibia mentem. Ovid. Fast. IV. 342., αὐλόμανες μίμημα. Nonn. Dion. VIII. 29. evantes exsiliunt, incitante tibiae cantu lymphaticum tripudium. Apul. met. VIII. p. 185. αὐλὸς πολύτρητος, ἔχων φρενοβλάβον αὐδήν. Lib. Sibyll. VIII. 116.*). Der so von der Gottheit Begeisterte ist für alles Schmerzgefühl unempfänglich; und ob sie sich auch mit Spießen durchstechen, mit Beilen zerschneiden, mit Messern ihre Arme verwunden, so fühlen sie es doch nicht, sagt Jamblichus; denn alles thierische Leben höre dann auf, und das eigene Bewußtsein werde von dem sie erfüllenden Geiste der Gottheit absorbirt (de myst. III. 4.).

Der Galle empfängt nun einen weiblichen Anzug: der Jüngling, welcher sich so verschnitten hat, fährt Lucian fort, rennt durch die Stadt, in den Händen haltend, was er sich abgeschnitten hat, und in welches Haus er es hineinwirft, aus dem empfängt er eine weibliche Kleidung und Frauenschmuck §. 51. Effoeminant vultum, cutem poliunt et virilem sexum ornatu muliebri dedecorant. Firmicus de errore prof. rel. p. 6. August. de Civ. Dei. VII. 26. Auch das Tympanon, ein mit Fell überzogener Reif von Holz, die Kymbeln, zwei eherne Becken, mit der Doppelpfeife, welche die Cinäden und Metragyrten (vgl. Clem. Al. protrept. p. 20.) führten, sind eigentlich die Musikinstrumente der weiblichen Hierodulen und der umherziehenden Ambubajen, welche, wohl ursprünglich zu demselben Zwecke

*) Vgl. Böttiger Ideen zur Kunstmythologie. Th. I. S. 281: „Nichts hat auf die rohen Gemüther einen stärkern Eindruck, als der einfachste Rhythmus, der gerade durch das tactmäßige Schlagen der Handtrommel in der phrygischen Tonweise hervorgebracht wurde. Sunt, sagt Cicero de divin. I. 50. qui sono quodam vocum et Phryglis cantibus incitantur und Diodor schreibt ausdrücklich diese Wuth den ἐνεργείαις τῶν τυμπάνων καὶ κυμβάλων zu (III. 57.)." Bardesanes berichtet, in Syrien hätten so viele sich der Rhea zu Ehren verschnitten, daß der König Abgarus ein Gesetz habe ergehen lassen, Jedem, wer sich entmanne, sollen die Hände abgehauen werden. Euseb. praep. evang. lib. VI. p. 279.

wie die Gallen, schon in alter Zeit die Städte Phöniziens durchzogen (vgl. Jes. 23, 16. und Gesenius z. d. St.). Der verschnittene Galle bildet sich ein, ein Weib zu sein: negant se viros esse . . . mulieres se volunt credi. Firmicus. l. c. Er lebt in Gemeinschaft der Frauen, und diese sind wiederum mit besonderer Liebe den Gallen zugethan. Niemand ist darum eifersüchtig, sagt Lucian; sondern man hält das für eine besonders heilige Sache (§. 22.), und die phrygische wie die syrische Mythe zeigte dazu die Vorbilder in dem vertraulichen Verhältniß des Attes oder auch des Marsyas zur Cybele, des Kombab zu Stratonice oder vielmehr zur Rhea (l. c. 26.), welche, so wie die, mit den Kedeschen umherziehenden, Gallen, die ganze Welt durchwandert hatten. In Josias begaben sich die Frauen von Jerusalem in die, im Tempelrevier aufgeschlagenen Zelte der Gallen, um hier Zelttempel für die Aschera zu weben (II. Kön. 23, 7.). Hier war es wohl, wo sie als Weiber, wie sonst die Kedescha, zu Ehren der Göttin sich Preis gaben, wofür der מהיר כלב in den Tempelschatz kam: eine grauenhafte Verirrung des religiösen Fanatismus, die aber im israelitischen Götzendienste sehr häufig gewesen zu sein scheint (vgl. Deut. 23, 18.), und die noch in Constantins Zeit in den Hainen der Venus im Libanon nicht aufgehört hatte (Euseb. de laud. Const. I. 55. vgl. Julius Firmicus. l. c.). Dies ist die θήλεια νοῦσος, wie sie hier bei Eusebius genannt wird, welche die Skythen von dem unzüchtigen Culte der Göttin von Askalon herleiteten (vgl. Herod. I. 105. IV. 67. Clem. Al. protrct. p. 20.).

Die Kedescha war der Aschera, der Venus, heilig, daher קדשה, die Geheiligte, genannt; der Kadesch, קדש, der Geheiligte, aber der Venus und dem Moloch-Saturnus zugleich, weil er die Eigenschaften beider in sich vereinigte. Als der Göttin heilig durfte er nicht in der Erde begraben werden (s. o.) und gewöhnlich heißt es auch, daß ihr zu Ehren die Verschneidung vorgenommen wurde. Allein nach anderer Nachricht geschah es zu Ehren des Saturn (Clement. Rom. recogn. X. 37.) oder auch, was dasselbe ist, des syrischen Kombab (Lucian. l. c. 26.). Die Mythen von dem steinernen Messer,

womit Saturn den Vater verschnitt, oder von seiner Castration durch Jupiter sind dadurch gewiß veranlaßt, wie auch schon Clemens Romanus a. a. O. behauptet. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht auch, daß die Namen des Atys, Kotys, Acdestis, Gallus, Kombab dem Gott und auch den ihm Geweihten angehören. Ueber Atys, עטוי, und Kotys, קטוי, der mit dem Frauengewande Bekleidete, war oben Rede. Der syrische Name *Κομβάβος* ist offenbar einerlei mit *Κύβηβις*, wie die phrygischen Gallen und auch die Kybele hießen (Creuzer Symbolik Th. II. S. 40. f.) und dieser wieder mit *Κύβαμος θεός* (Hesych.); denn der Kombab in der Mythe zu Mabug war der von der Rhea geliebte Zeus, der entmannte Saturn (vgl. Lucian. §. 26.) und entspricht dem mit der Rhea umherziehenden Weisen Marsyas, ein Name, den auch in Phönizien der Gott führte; wenigstens kömmt hier eine Ebene Marsyas vor, und Mar-Saveh, מר שוה, heißt Herr der Ebene, wie Sar-phadan, שר פדן, dasselbe bedeutet und wohl der kleinasiatische Sarpedon ist. Kombab (der Form nach zu Kybebis sich verhaltend wie die Aussprache von Ambuba, Ambakuk zu Abuba, Abakuk) bedeutet rotatus, der im Kreise von der Gottheit herumgedrehte, von dem *κυβιστᾶν*, dem rotare der Gallen (s. o.), גֻּבָּב, part. Pual, eigentlich der drehend gemacht wird, abgeleitet von dem verbum כבב, drehen, und gleichbedeutend mit גלל, wovon Gallus, גָּלִיל, versatilis, welches auf dieselbe Vorstellung zurückgeht. Gallus wird sonst wohl hergeleitet von dem Flusse Gallus, dessen Wasser diejenigen, welche es trinken, rasend mache (Herodian. I. 11. Plin. XXXI. 2. Ovid. Fast. IV. 361.) oder gar von den Galliern (Hieronymus an der oben a. St.): allein offenbar sehr unpassend. In Julians Rede auf die Göttermutter steht Gallus abwechselnd mit dem Namen Attes (p. 159. 161. 165.), und er bezeichnet ihn als Saturn (p. 168.). Der Name Kadesch hat sich in der phrygischen Mythe erhalten: hier wird der wilde Acdestis, den Jupiter mit dem Felsen Agdus zeugte, und den die Götter nicht anders bändigen können, als daß sie ihn des Männlichen berauben, als der Repräsentant der Gallen genannt, dem zu Gefallen Attes selbst sich verschneidet (Arnob. adv.

Gent. lib. V. p. 200.); nach Pausanias war er Mannweib, Saturn und Rhea zugleich (VII. 17. 5.); bei Strabo heißt die Göttermutter Agdistis (X. 3. p. 359.), ohne Zweifel einerlei wieder mit Ἀδαγούς nach Hesychius ein hermaphroditischer Gott der Phrygier.

Wie die Exsection mit dem Saturns- und Molochsdienste und mit den Vorstellungen dieser Götter in Verbindung steht, haben wir an verschiedenen Stellen schon nachgewiesen. Julian betrachtet sie als ein Mittel der Anagogie der Seele zur Gottheit. Attes, der vorher, als er sich mit einer Nymphe in einer Grotte vermischt, noch thöricht und unverständig war, wurde nach der Exsection ein Weiser: denn unverständig war er, weil er sich von der Materie anziehen ließ und sich mit der Zeugung abgab, weise aber, weil er, durch die Exsection den Schmutz des Körpers abstreifend, ihn verschönerte, oder zu einem würdigern Werkzeug der Seele machte.*) Diese Ansicht giebt sich auch darin zu erkennen, daß man eben die Gallen für Propheten hielt, erfüllt vom Geiste der Gottheit, dem das Rasen zugeschrieben wurde, wobei die Vorstellnng zu Grunde liegt, daß der durch Zeugung befleckte Körper einer derartigen göttlichen Heimsuchung ein Hinderniß lege. Tertullian nennt daher auch den Oberpriester der Göttermutter, freilich nur spottweise, sanctissimus Archigallus. Apol. c. 25. und der castrirte Attes galt daher für ein besonders heiliges Wesen: Nonne illum Atym Phrygem abscissum et spoliatum viro, magnae Matris in adytis deum propitium, deum sanctum gallorum conclamatione testamini. Arnob. l. c. p. 30. Wenn nun doch die Gallen zu Ehren der Aschera sich als Kedeschen Preis gaben, so ist dies schwerlich anders zu erklären, als dadurch, daß sie beiden, nach ihren Vorstellungen verschiedenen Göttern,

---

*) Orat. in Matrem Deorum, p. 178.: ἄφρων μὲν ὅτι τὴν ὕλην εἵλετο καὶ τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύει, σόφος δὲ τὸ ὀκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε. Er nennt die Castration des Attes τίς ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας p. 157. und p. 169. ἡμῖν τε οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καὶ αὐτοῖς τὴν ἐν ἡμῖν ἀπειρίαν.

dem Moloch-Saturn und der unzüchtigen Naturgöttin, heilig waren, wie dies auch die Namen andeuten, welche die Göttermutter, den Saturn und zugleich auch den Gallen, Kybebis, Kombab, Kybele, Agdistis bezeichnen.

Mystisch galt der Galle für den Gott selbst, dessen Name er führte, und dem er durch die Castration sich verähnlicht hatte (vgl. Lucian. l. c. 15.). Sein rundes Tympanon, der orbis, den er mit dem Finger beherrscht, ist der Weltkreis (Sueton. Octav. c. 68.); die Löcher seiner Flöte beziehen sich auf die Harmonie im Weltall (Macrob. Saturn. I. 21.), die Opfertänze bei Sonnenauf- und Untergang ahmen die Bewegungen der Gestirne nach (vgl. Lucian. de Salt. c. 17.); und so haben auch der trigonus, das Sistrum, die Peitsche ihre mysteriöse Bedeutung (vgl. Plutarch. de Is. c. 63. Macrob. l. c.). Dann wieder ist er die Salombo, die wehklagend den Adonis sucht, und deren Trauer auch Elagabal nachahmte, der sonst für den Gott dieses Namens gehalten sein wollte, aber hierin es den Gallen gleich machte (Lamprid. Antoninus Heliogabalus. c. 7.).

Sonst verweise ich hinsichtlich der Prostitution der mannbaren Jungfrauen, die an den Festtagen (vgl. Justin. XVIII. 5. Etym. M. Ἄφακα. mit Herod. I. 199.) den fremden Wallfahrern (vgl. Lucian. l. c. §. 6. mit Strabo lib. XIII. cap. 3. p. 43.) unter den, im Tempelrevier aufgeschlagenen, Zelten und Hütten (vgl. Num. 25, 8. II. Kön. 23, 7. Valer. Maxim. II. 6.), wie es scheint, besonders an dem großen Hüttenfeste, sich Preis gaben, auf die treffliche Abhandlung von Heyne: de Babyloniorum instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent. Comment. Societ. Gotting. Tom. XVI. p. 30 — 42. Auch diese Sitte hat sich, wie manche andere Bräuche im Culte der Naturgöttin: die Verehrung des weiblichen Lingams, die Heilighaltung der Fische, die Hörner der Astarte an der Stirn der mannbaren Jungfrauen, bis auf den heutigen Tag an einigen Orten in Syrien und bei den Gebirgsvölkern in dem, von Alters her in dieser Hinsicht berüchtigten Libanon, nach Angabe der Reisenden erhalten, wo „an gewissen Tagen des Jahres“ (statutis diebus sagt schon Justin a. a. O.) die heidnischen Ismaylis in wilder Geschlechts-

lust sich fleischlich vermischen (Burckhardt Reisen Th. I. S. 257.). Im nördlichen Syrien auf dem Wege von Scanderun nach Aleppo sollen die Nassarys ihre Frauen und Töchter den Umarmungen „der Fremden" überlassen (Buckingham Reisen Th. II. S. 347), und es mag gleichfalls ein Ueberrest des syrischen Mylittendienstes sein, daß, wie Burckhardt S. 388. erzählt, eine große Menge feiler Weibspersonen aus Damask die große Pilgerkarawane nach Mekka zu begleiten pflegt. Die berühmtesten Heiligthümer der Göttin, Aphaca, Paphos, Hierapolis, Comana, waren auch große Wallfahrtsörter, wohin regelmäßige Festkarawanen aus nahen und fernen Ländern und Städten, besonders an den Festen, welche zu Anfang und Ende des Sommers gehalten wurden, eintrafen (Lucian. l. c. 10. 13. 47. 48. 49. 55. 56. Strabo XIII. 3. p. 43. Apul. Metam. lib. IV. p. 90. Etym. M. Ἄφακα. Euseb. de laud. Constant. lib. I. c. 55.), und die Hütten und Zelte, welche dann von den Pilgern im Reviere des Heiligthums aufgeschlagen wurden, mögen jene berüchtigten Succoth und die Hüttenfeste oder Sakäen an den Tempeln der Tanais zunächst veranlaßt haben.

Register.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 3, Zeile 10 lies: Göttin. — 7, Z. 1 v. u. l. Gewißheit. — 14, Z. 3, 16, 30, l. Chrysostomus; — Z. 22 l. πυρά; — Z. 1 v. u. füge hinzu: für die griechische. — 17, Z. l. Ἰχθύς. — 20, Z. 3, l. Artemis. — 21, Z. 17, l. thasische; — Z. 4, l. οὐδέν. — 22, Z. 3, l. ad. — 23, Z. 11, r. w. u. — 25, Z. 17, l. aufgestellt. — 26, Z. 4, l. prosthetische; — Z. 20, 21, l. Appian. Cyneg. — 27, Z. 7, l. Πλιάδες. — 28, Z. 22, füge hinzu: hielt. — 30, Z. 17, st. biblischer l. griechischen. — 31, Z. 28 l. Ταλαός. — 32, Z. 7 l. „רד המות; המות, der Tod, ohne Artikel מות, ist." — 34, Z. 2, l. herrschten. — 35, Z. 8 v. u. l. daß; — Z. 2 l. πόρρῳ; — ᾤκησαν; — Z. 1, l. Herod. II. — 36, Z. 19 l. Kadmus? — 37, Z. 14 l. Philistäa; — Z. 6, v. u. l. typhonischen. — 41, Z. 24, l. אשמון; — Z. 2, v. u. l. Apollod. — 42, v. u., l. Seyffarth. — 43, Z. 9, l. Ophites. — Z. 5 v. u., l. lene. — 45, Z. 6, v. u. l. Aegypten. — 48, Z. 21, l. Cinyras. — Z. 2 v. u. j. Erythrä. — 49, Z. l. ἤ; Z. 8, l. ἀσελγεστάτους. — 50, Z. 8 v. u., l. tyrischen. — 51, Z. 21, l. Ἔγχειος; Z. 27, l. Pelopones; — Z. 4, v. u., l. Augiae; — Z. 2, l. Pausanias. — 53, Z. 24, l. דרה; — Z. 39 l. von. — 54, Z. 2, l. Petta. — 57, Z. 14, l. der betreffenden Völker. — 59, l. 10. 22. — 60 Z. 28, l. versichert; — Z. 31, l. Hellas. — 64, Z. 5, l. oberasiatische. — 66, Z. 21, l. מוסר. — 70, Z. 11 und 71, Z. 19, l. רב. — 71, Z. 22 und 24, l. Diod. II. — 72, Z. 3, l. IX. 14, 2. — 74, Z. 4, l. eadem; — Z. 24, l. εὐδοκιμήσαντα; — Z. 29. l. χειρωσάμενον; — Z. 30, l. κατοικῆσαι. — 75, Z. 8, l. Ctesias. — 76, Z. 20, l. Statue. — Z. 24, l. Herod. I. — 77, Z. 12 — 13 l. ἣν τινας. — 80, Z. 3, l. ὡς; — Z. 3 v. u., l. Theophrast. — 81, Z. 9 v. u., l. umgestaltet. — 83, Z. 3, l. Triumph. — 84, Z. 24 l. ψευδῶς; — Z. 2 v. u., l. der Surmubel Asklepius, die Tiratha u. s. w., S. 89, Z. 17, l. Arab. p. 180. — 87, Z. 18, l. עין עברת. — 91. Z. 6 v. u., l. dieser Schrift, welche. — 94, Z. 7 v. u., l. hieß; — Z. 3, l. עַנִּי דָתָא (Anne-data). — 97, Z. 11 v. u., l. γένοιτο. — 98, Z. 6, l. μύθου; — Z. 5 v. u., l. חכמון (Acmon). — 99, Z. 7, l. כון st. ב; Z. 22, l. קרית ספר; — Z. 29, [illegible] — 100, Z. 5, l. סַן קִינְאָתוֹ (San-Kina-

tho); 100 l. Σαγχονιάθων, Σαγχονιάθων. — 101, Z. 4, l. אשר נכון ידו; Z. 20 l. Zamolxis. — 102, Z. 9, l. Σάγχωνιάνης; — Z. 2 v. u., l. in dem — 105, Z. 1 v. u., l. אבן. — 106, Z. 12, l. ὁποῖά φησιν; Z. 15, l. ἐπιτέλουν. — 108, Z. 4 v. u., l. πλανητῶν; Z. 1 v. u., l. μεμορμένα. — 109, Z. 4, l. ἑτεροζύγας; — κεῖται. — 111, Z. 10, l. daß. — 113, Z. 13, l. More. — 117, Z. 2, l. ὁ δ' αὐτός; — Z. 15, l. gemeint — 118, Z. 16, l. unmittelbar. — 120, Z. 4, l. 9) daß. — Z. 11, l. Euhemerus; — Z. 14, l. Porphyrius. — 121, l. Sanchoniathon = Philo = Wagenfeld. — 124, Z. 8, l. auf Tempelsäulen; — Z. 5, v. u., l. Arnobius. — 126, Z. 4, l. allegorische. — 127, Z. 7, l. ἱστορικοῦ. — 128, Z. 25, l. Ἀβιβάλῳ; — Z. 30, l. διαδοχαί; — Z. 36, l. Orelli p. 3. — 139, Z. 21, l. durchforscht. — 143, Z. 27, l. Fischgottheit; — Z. 32, l. דג; — Z. 1 v. u., l. scil. — 144, Z. 20, l. ὅ κατά; — ὅ καὶ. — 152, Z. 20, l. imaginäre. — 155, Z. 12, l. Sallust. — 156, Z. 10, l. Anthropismus; — Z. 14, l. Melkarth bei Lucian ein; — Z. 5, l. Stratonice. — 157, Z. 24, l. Lichtreligion. — 159, Z. 8, l. 9, 1. 2. 3. — 161, Z. 5, l. עדין; — Z. 1, v. u., l. die st. der. — 163, l. superis. — 165, Z. 17, l. sollte. — 167, Z. 9, l. Seyffarth; — Z. 20, l. entwickeln. — 170, Z. 14, l. Jes. 46. — 171, Z. 3 v. u., l. unser Herr, bezeichnet: so. — 173, Z. 17, l. zur; — Z. 26, l. Num. II.; — Z. 28, l. Damascius. — 174, Z. 18, l. Epiphanius; Z. 19, l. Rabinen. — 177, Z. 18, l. Tom. III. — 178, Z. 9, l. Esmun. — 181, Z. 9, l. Münter. — 182, Z. 15, l. ergiebt sich theils; — Z. 8 v. u., l. weitschattender Hirte. — 188, Z. 8 v. u., l. wonach; — Z. 5 v. u. l. בעל מלך. — 192, Z. 12, l. daran; — Z. 20, l. Ἀμαθοῦς; — Z. 3 v. u., l. ἱερον. — 193, Z. 8, l. Sestier. — 194, Z. 5 v. u., l. Baal Adon. — 195, Z. 7, l. zu st. in; — Z. 12, l. philol. — 196, Z. 4, l. נמד; — Z. 1, v. u. l. biblischen. — 197, Z. 15, l. s. st. β. — 196, Z. 10, l. Bacchus; — das. des st. der; Z. 5 v. u, l. nach Λάκωνες: Hesych. — 199, Z. 1, l. Ἄδωνις; — Z. 29, l. Statt fanden. — 200, Z. 3, l. Ammian; — Z. 24, l. färbe. — 201, Z. 3, l. irdischen. — 202, Z. 8 v. u., l. imagines; — Z. 5 v. u., l. Apg. — 204, Z. 1, l. in effigie. — 205, Z. 18, l. הרוי אדון; — Z. 2 v. u., l. Tammuzfest. — 207, Z. 2, l. in st. um. — 208, Z. 23, l. עין. — 209, Z. 1, l. Schol. — 212, Z. 10 v. u. tilge aufs neue. — 214, Z. 12, l. fährt. — 217, l. אדני (Adoni). — 222, Z. 11, l. aus Teig geformte und gebackene Schweine. — 225, Z. 18, l feindselig; — Z. 19, l. ihm. — 226, Z. 19, l. שדה. — 229, Z. 3, l. folgender Stelle; Z. 5, l. אדני; — Z. 10, l. β' (δυοῖν) st. βί; — Z. 8 v. u., l. Panyasis; — das. Ἄδωνιν. — 232, Z. 2, l. Hypsuranius. — 232, Z. 20, l. πυρόεις. — 234, Z. 10, l. Bacchus; — Z. 15, l. κονηγετεῖν; — Z. 11 v. u., l. es st. er. — 235, Z. 6, אדני; — Z. 22, l. אוסרי. — 236, Z. 7, l. Plut. de Is. c.

17. — 240, Z. 12, l. Aelian. V. H. — Z. 3 v. u. l. תכרמב. — 241, Z. 1, l. „das angebliche Nun kommt eher dem Resch ..gleich." — 242, Z. 2, l. מתחרמה; — Z. 3, l. חרמ; — Z. 24. l. Ἀμαθοῦς. — 243, Z. 9, l. κτυρα; — Z 13, l. יום; Z. 1 v. u., l. „ebenso in dem andern Namen." — 214. l. der st. die; trauernden st. trauernde; — Z. 14, l. בת כנור. — 245, Z. 2, l. und mit der; — Z. 11 v. u., l. betrauert. — 246, Z. 13, l. libyschen; Z. 15, l. הדי אדון. — 247, Z. 3, l. die st. der; — Z. 10, l. l. c.; — Z. 8 v. u., l. auf einem. — 248, Z. 6 v. u., l. zweimal: יחיד und daselbst: מספד יחיד. — 249, Z. 11, l. bei großen Trauerfesten; — Z. 22, l. zweimal Daleth st. Resch. — 250, Z. 14, l. pollincta; — Z. 23, l. adultarum; Z. 5 v. u., l. מצרים. — 251, Z. 17, l. אמד; — Z. 7 v. u., l. Λίνος. — 252, Z. 18, l. יחיד. — 253, Z. 1, l. Bel; — Z. 7, l. Verhältniß; — 255, Z. 10, l. κόσμου, κοσμοκράτωρ. — 258, Z. 4 v. u., l. in den Fabeln. — 259, Z. 2, l. οἰκήσει. — Z. 3, l. בב־בל; das. l. باب. — 260, Z. 1 v. u., l. Götter. — 261, Z. 4, l. Meru; — Z. 4, l. Eljon. — Z. 17 v. u., l. Bel. — 262, Z. 15, l. zweimal statt des Resch ein Daleth; — Z. 16. בעל; — Z. 19, l. בעל כון מלך עולם; — Z. 21, l. gewöhnliches; — Z. 26, l. Σιδώνιοι; — Z. 5 v. u., l. religiöser. — 263, Z. 5, l. appellantes; — Z. 14, l. Firusabadi; — Z. 23, l. ذو; — Z. 24, l. عوض; — Z. 4 v. u., l. Demiurg. — 264, Z. 20, l. πόθος; — Z. 22, l. ἐοίκασι; — Z. 24, l. παριέναι; — Z. 29, l. ergiebt. — Z. 30, l. wo von ihm. — 265, Z. 16, l. ὁμώνυμος; — Z. 9, v. u., l. τοῦ. — 266, Z. 8, l. te. — 267, Z. 7, l. II. statt 11; — Z. 10, l. אמון; — Z. 4 v. u. l. Buto. — 268, Z. 14. l. Eudemos; — Z. 11, l. LXX. — 274, Z. 12, l. Scheol; — Z. 5 v. u., l. Esmun. — 275, Z. 4 v. u., l. ἐοίκασι. — 277, Z. 3, l. Tauthe; — Z. 14, l. Xisuthrus; — Z. 6 v. u., l. mit dem. — 280, Z. 8, l. בהות im stat. emph. בהותא; — Z. 22, l. Mylitta. — 281, Z. 5, l. beseelender. — 283, Z. 6, l. αὐταὶ; — Z. 10, l. δὲ; — Z. 16, l. Χουσωρός; — Z. 23, l. חוּשָׁר, die Ordnung, τάξις; — 285, Z. 8, l. דוך statt דוד, — דהך st. דהד, — דכך st. דכד; — Z. 1. v. u., l. יהוה. — 286, l. und zeugt den; — l. den st. dem. — 287, Z. 11 v. u., l. Himmelsheere; — Z. 5 v. u., l. Kazwini. — 289, Z. 12, l. Bibelerklärer; — Z. 19, l. Hütte. — 290, Z. 5, l. زحل مهنوع; — Z. 9. l. ein arabisches Ze; — Z. 10, l. مهنوع; — Z. 14, l. Hierozoicon; — Z. 21, l. ihn. — 291, Z. 7, l. ὁ; — Z. 13 v. u., l. אשבעל. — 292, Z. 19, l. unten. — 293, Z. 5, l. Hiram Abiv. — 294, Z. 8, l. חמנים. — 295, Z. 1, l. חמן; — Z. 3, l. und als. — 297, Z. 15, l. Joseph. — 299, Z. 13, l. galten. — 300, Z. 1, l. Israeliten. — 321, Z. 2 v. u., l. Origenes. — 323, l. ihnen; — Z. 10, l. dem sonstigen Charakter des Se-

mitiemus; — Z. 17, Ammonitenu; — Z. 4, v. u., l. כמות. — 324, Z. 5, l. Malcom. — 325, Z. 3, l. zweimal; מלכם; — Z. 8, v. u., l. Libyer. — 326, Z. 12 — 13, l.: „Er baute, nach gewöhnlicher Mythe vom Oriente herkommend, auf seinem Zuge nach Libyen." — 325, Z. 19, l. העביר. — 328, Z. 5 v. u., l. 48 statt 98. — 329, Z. 2, l. באש; — Z. 8, l. nie ein Hineintragen. — 330, Z. 15, l. Amme. — 331, Z. 12, l. העביר; — Z. 9 v. u., l. er statt der. — 332, Z. 14, l. Sophokles; — Z. 13, v. u., l. Wahrscheinlich. — 333, l. Isaak; — Z. 4 v. u., l. eine. — 334, Z. 11. l. במוש; — Z. 13, l. diese des Moloch; — Z. 16, l. Ammonitergräuel. — 335, l. חור, עור; — Z. 19, l. φάγεσυε; — Z. 7, v. u. tilge: bia. — 337, Z. 19, l. diese; — Z. 23, l. ignes. — 338, Z. 5 l. hist; — Z. 15, v. u., l. معبر. — 339, l. انو; — Dhu statt Dfu. — 340, Z. 6 l. feruntque; — Z. 13, l. انر, انر; — انس بهرم. — 341, Z. 7, l. אדר; Z. 8, l. אדרמלך; — Z. 2, v. u., l. אצר. — 345, Z. 14, l. חמן; — Z. 7, v. u., l. ὕψιστος. — 348, Z. 14, l. halten. — 352, Z. 13, l. מזרך זך על עבר דהרכב; — Z. 10, v. u., l. die דהרת; — Z. 4. v. u., l. hem. — 354, Z. 17, l. Amosis st. Amasis. — 356, Z. 7, l. Hütte; — Z. 8, l. מלככם; — Z. 13 v. u., l. καλῶν. — 357, Z. 9 v. u., l. verschütteten. — 358, Z. 11, l. Hütte. — Z. 15, l. מלקרת. — 360, Z. 13, l. sacerdotio. — 361, Z. 12 v. u., l. Kedeschen. — 364, Z. 2, l. Mithra. — 368, Z. 6, l. an diesen. — 377, Z 5, habe; — Z. 13, l. nicht etwa nur; — Z. 21, l. trugen; — Z. 24, l. Kuhhörnern. — 379, Z. 15, l. vorgestreckte; — Z. 4, v. u., l. ταύρου. — 380, Z. 13, l. חמן. 384, Z. 15, l. in den; — Z. 10, v. u., l. Chasma. — 387, Z. 11, l. Gesandten; — Z. 19, l. welches. — 390, Z. 11, l. ממטרון. — 391, Z. 18, l Mithriacis; — Z. 19, l. geschahen. — 393, Z. 17, v. u., l. ἤγρευε; — Z. 11, l. ἡγούμενοι; — Z. 1 v. u., l. יכין. — 395, Z. 11, l. Kinyras. — 396, Z. 20, l. führen; — Z. 10 v. u., l. ישראל. — 397, Z. 9 und 16, l. Rubeni; — Z. 16, l. עשו הוא; — Z. 11 v. u. l. der letztern. — 398, Z. 11, l. hieß statt ist; — Z. 18, l. VII. 17. 5. — 402, Z. 10, l. Taunus. — 405, Z. 3, l. Sirius; — Z. 8, l. assyrisch-persischen; — das. l. Avg. — 403, Z. 10, l. עלות; — Z. 1 v. u., l. Lutatius. — 410, Z. 6 v. u. tilge die Parenthesenzeichen; — Z. 5, יהוה — 411, l. woher; Z. 8, l. אל מלך. — 412, Z. 3, l. חבעל; — Z. 6 v. u. l. Hhammanim. — 415, Z. 6, und 416, Z. 1, v. u. l. libyschen. — 417, Z. 2 v. u., l. בגלת מעקר. — 418, l. So heißt ein; — Z. 24, l. Harduin; — Z. 2 v. u., l. Cypern. — 419, Z. 15, l. שרש מלקרת — Z. 13 v. u., l. von den Kabiren. — 420, Z. 1, v. u., l. מולקרת. — 424, Z. 11 l. רמחים; — Z. 26 l. Kriegers; — Z. 3 v. u. l. חכנת. —

425, Z. 6 — 7, l. παρχαρόδων; — Z. 16, l. Gud; — Z. 4 v. u. l. Ἡρακλέα. — 426, Z. 10, l. מלך. — 427, Z. 13, l. Carth. — 430, Z. 12, l. Libyen. — 433, Z. 3, l. λάμπρος; — Z. 14, statt יזכל l. יוכל. — 434, Z. 14, l. ἕξεις; — Z. 1 v. u. l. מכין. — 436, Z. 14 v. u. l. ארי. — 437, Z. 8, l. in dem; — Z. 14 v. u. l. עירין. — 438, Z. 14 v. u. ירח. — 439, l. gemodelte. — 443, Z. 8, l. Eingang. — 445, Z. 5 v. u. Mythra. — 446, Z. 6, Chamman; — 18, l. אד und füge hinzu Jes; — Z. 1 v. u. l. neue. — 447, Z. 15, Phanes. — 449, Z. 14 l. Hicmatho. — 450, Z. 1 l. Μήλων; — Z. 13, l. seinem. — 453, Z. 5, füge hinzu: sich bereichert; — Z. 6 v. u. מלבוש. — 454, Z. 13, l. Altah. — 455, Z. 13, l. ילבש und שמלה; — Z. 12, גבר; — Z. 6, כלים. — 457, v. u. l. Carrae; — Z. 8, l. wurden. — 458, Z. 4 v. u. l. Apuleius. — 459, Z. 5 v. u. Gud; — Z. 5 l. S. V.; — Z. 3, l. Pharnuchos. — 460, Z. 3, tilge den Buchstaben פ; — Z. 4, נסר statt נסד. — 461, Z. 19 l. ἐν statt ἑν. — 464, Z. 10 l. er statt es — Z. 11, v. u. l. כון; — Z. 8, l. alten statt allen. — 469, Z. 20, l. als eine Helbin galt. — 470, Z. 8, l. Semiramis, — Ninus. — 471, Z. 14 v. u. l. Clementinen; — Z. 12, l. οὗτος. — 472, Z. 13, l. جبار. — 473, Z. 19, l. Sirius שעיר; — Z. 12, v. u. גבור ציד. — 479, Z. 4, l. הדר; — Z. 17, l. דן. — 480, Z. 13, l. Orgien; — Z. 2 v. u. Chrysostomus. — S. 482, Z. 25, l. Σκυθικῆ. — 484, Z. 11, Verwandschaft; — Z. 7, v. u. l. imposuere; — Z. 3, choreae. — 486, Z. 1 v. u. l. Κότυς. — 487, Z. 11, l. קטא; — Z. 10, l. عطا; — Z. 11, l. קוטה. — 488, l. so Ninus dem Vater Manes; — Z. 18 v. u. l. Androkottos, Sandrokottos; — Z. 7, l. Josikottos, und in der folgenden Z. statt Jostkottos Arrian, Ind. 5, l. „Sisikottos. Arrian. expedit. Alexand. V. 20"; — Z. 5 v. u. l. den Endbuchstaben ד. — 490, Z. 3, l. تاجدر; — Z. 10, l. קוטא. — 491, Z. 9, l. Manetho. — 493, Z. 9 v. u. l. anziehen. — 495, Z. 5 l. סבא. — 496, Z. 15, v. u. l. Verschnittenen. — 497, Z. 15, l. Bacchanalien; — Z. 10, v. u. Bachus. — 502, Z. 9 v. u l. anzunehmen hat. — 505, Z. 14, l. der Stellung; — Z. 7 v. u. l. חורם. — 507, Z. 6, l. Philosophus. — 508, Z. 14, l. חשֶׁרֶת ebenso Z. 17; — Z. 21, l. חשרים; — Z. 25, l. חושור. — 511, Z. 6 v. u. l. לחשים. — 516, Z. 5, v. u. l. קרמון. — 517, v. u. l. οὐ. — 519, Z. 15, l. τοὺς ἱερούς; — Z. 13 v. u. l. Tritons See; — Z. 10, l. bezügliches; — Z. 7, l. nach einer ältern Angabe. — 520, Z. 16, v. u. l. sollte. — 521, Z. 1, l. οὐ; — Z. 4. l. Βοιωτικῶς. — 522, l. מר statt מר und כרי statt ברי; — Z. 2 v. u. l. נבור statt נמ. — 523, Z. 13 v. u. l. Mionnet. — 526, Z. 18 l. Pythagoräer; — Z. 21, l. Typhon. — 528, Z. 12 v. u. l. εἶναι; — Z. 7, l.

dispersis. — 532, Z. 4 l. Verwandtschaft. — 533, Z. 13, l. Pan-Esmun; — Z. 16 und 20, l. Paneas; — Z. 22, l. Glycas. — 534, Z. 12, v. u., l. Askalon. — Z. 9, l. herum getragen. — 536, Z. 11, tilge θεῶν. — 537, Z. 2, l. πολιοῦχος; — 539, Z. 5, l. νέρους; — 542, Z. 11, l. ἅγνος; — Z. 20, Byblus. — Z. 28, l. ἱερά; — Z. 30, l. ἱερᾶς. — Z. 3 v. u. l. רם statt דם und ὕψιστος. — 543, Z. 12, l. ἁγνόν; — Z. 13, l. Διόνυσον. — 544, Z. 18, l. berichtet von einem; — Z. 19, l. Αἰών; — Z. 20, l. μυστικήν.—545, Z. 3, l. bei den Gnostikern aus Valentins Schule; — Z. 9, l. Aeonen. — 546, Z. 3 v. o. l. ἐγγράφεις; Z. 6, l. ὧν. — 547, Z. 7, l. εὖα, εὖας. — 549, Z. 17, l. עבדיהו statt עבדיהו. —550 Z 10 l. τουτέστιν. — 551, Z. 12, l. ἀναγωγεὺς; — Z. 18, l. ἀψαίμην; — τὸν st. τοῦ; — Z. 19, l. ψυχάς; — Z. 28, l. ἱεροπρεπῆ. — 554, Z. 15, l. εἶναι. — 555, Z. 16, der Chaldäer. — 557, Z. 12, l. ὅ εἶναι; — Z. 13, l. ὄρος. — 558, Z. 4, l. βλασφημῶν. — 561, l. Winer. — 565, Z. 12 v. u. l. אשרות statt אשרוח; — Z. 10, l. עשתרות; — Z. 3, l. מצבו הדבעל. — 566, Z. 7 v. u. l. Kappadozien. — 567, Z. 19, l. מצבות. 570, Z. 1, l. Dyndumos. — 570, Z. 6, l. Stile; — Z. 13 — 14, l. Sie verbietet. — 576, Z. 11, l. dieselbe. — 581, Z. 12, l. Unters.; — Z. 8 v. u. l. Hal statt Ital. — 584, Z. 6 v. u. ihm kein Begräbniß. — 585, Z. 18 l. כנורה; — Z. 23, l. Βαβυλωνίοις. Hesych. — 586, Z. 12. l. ἴλυς. — 587, Z. 10, l. מגר. — 585, Z. 14, l. לדת; — Z. 15, l. לדת, — 586, Z. 6, l. מגפן. — 589, Z. 21, l. תרעת statt חרדעת und daselbst Doni. — 590, Z. 11, l. דג statt גד; — Z. 13, l. wo man an manch; etymologische u. s. w. — 591, Z. 10, l. Atergatis, und: Derketo, — Z. 19, l. Fischweiher.

Den resp. Lesern des vorliegenden Werkes wird auch nachstehendes von hohem Interesse seyn:

Darstellung
der
Aegyptischen Mythologie
verbunden mit einer kritischen Untersuchung der Ueberbleibsel
der Aegyptischen Chronologie
von
I. C. Prichard M. D.
Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet
von
L. Haymann.

Nebst einer Vorrede
von
A. W. von Schlegel.

In einem Bande von LII und 491 Seiten.
gr. 8. Bonn 1837. 2 Thlr. 12 Ggr.

Der Leser findet in dem hier in einer getreuen Uebersetzung dargebotenen Werke einen mehrfach höchst interessanten Gegenstand auf eine eben so gelehrte als lichtvolle Weise behandelt. Die altägyptische Religion hat zu vielen gelehrten Streitfragen Veranlassung gegeben, die, indem man von dieser oder jener vorgefassten Ansicht ausging, auf sehr verschiedene Art gelöst worden sind. Es darf als ein grosser Vorzug des vorliegenden Werkes gerühmt werden, dass der Verfasser mit völliger Unbefangenheit sich seine Aufgabe gestellt und verfolgt hat. Er durchforscht mit offenem Blick und in philosophischem Geiste alle die Gegenstände, welche bei der Untersuchung der Religion und des Cultus der alten Aegyptier in Erwägung kommen, und bringt als Arzt einen Vorrath von naturwissenschaftlichen Kenntnissen hinzu, die bei solchen Forschungen oft von entscheidender Wichtigkeit sind, die aber nur selten einem Philologen oder Historiker zu Gebote stehen.

Es werden zuerst die Quellen unserer Kenntnisse auf diesem Gebiete der Alterthumswissenschaft geprüft, dann die ägyptischen Götter, die Gegenstand des Cultus waren, so wie die esoterischen Lehren der Priester einzeln betrachtet; sodann werden die aus der Religion abgeleiteten praktischen Vorschriften und bürgerlichen Institute erörtert. Der Verfasser übersieht bei diesen verschiedenen Untersuchungen nie die so auffallenden und interessanten Berührungen der ägyptischen Religion und Verfassung mit denen der alten Indier, und die wichtige Frage über die ursprüngliche Verwandtschaft der Cultur dieser beiden alten Völker erhält mehr als einen gründlichen Beitrag zu ihrer Lösung. Endlich ist die noch wichtigere, uns näher berührende Frage über die Verwandtschaft und den Zusammenhang vieler mosaischen Einrichtungen mit den altägyptischen auf eine durchaus verständige und unverfängliche Weise behandelt worden. Ein Anhang entwickelt die Ansichten des Verfassers von der ägyptischen Chronologie.

Unsere genauesten Nachrichten über das alte Aegypten sind in den Classikern enthalten, und Philologen werden dieses Werk als einen lehrreichen Commentar zu vielen Stellen der Alten benutzen können. Besonders empfehlen wir den Theologen diese Schrift, worin sie alle Beziehungen des hebräischen Alterthums zu Aegypten erörtert finden werden, und woraus sie vielfache Anregung zu weitern Forschungen schöpfen können.

Ein erhöhtes Interesse gewinnt dieses Werk gerade jetzt, wo durch die fortschreitende Entzifferung der Hieroglyphen ein neues Licht über das alte Aegypten verbreitet wird und eine neue Behandlung des ägyptischen Alterthums nothwendig geworden ist. Abgesehen von seinem eigenen inneren Werthe, würde dieses Buch auch schon als eine reiche, leicht zugängliche Quellensammlung bei diesen neuen Studien ein willkommenes Handbuch seyn.

In der an äusserem Umfang einer Abhandlung gleichkommenden Vorrede des berühmten Gelehrten, der in diesen Fächern der competenteste Richter ist, wird der Leser zugleich mannigfache neue und geistreiche Ideen entwickelt finden.

CORPUS
SCRIPTORUM HISTORIAE BYZANTINAE.

EDITIO EMENDATIOR ET COPIOSIOR,

CONSILIO

B. G. NIEBUHRII C. F.

INSTITUTA,

AUCTORITATE

ACADEMIAE LITTERARUM REGIAE BORUSSICAE

CONTINUATA.

BONNAE

IMPENSIS ED. WEBERI.

8 MAI.

Diese Sammlung ist vor kurzem wieder um folgende Werke bereichert worden: ANNAE COMNENAE ALEXIAS ed. L. SCHOPEN, Vol. I; THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA ed. I. CLASSEN, Vol. I; EPHRAEMIUS ed. I. BEKKER, in einem Bande, und CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, Vol. III. ed. I. BEKKER.

Unter der Presse sind: THEOPHANES Vol. II. und ZONARAS. Auch die übrigen noch rückständigen Autoren sind sämmtlich für den Druck vorbereitet, so dass die Vollendung des ganzen Werkes nunmehr binnen wenigen Jahren zugesichert werden kann.

Nachstehend die Uebersicht der bis jetzt gelieferten Autoren, in der Reihenfolge, wie sie erschienen; wonach die resp. Besitzer dieses Werkes, denen noch nicht Alles zugekommen sein sollte, ihre Exemplare vervollständigen wollen. Bei Abnahme einer grössern Anzahl von Bänden, so wie completter Exemplare des ganzen Corpus, ist der Verleger, wenn es gewünscht wird, gern bereit ausgedehnte Zahlungsfristen zu stellen, um die Anschaffung möglichst zu erleichtern. Auch einzelne Autoren sind vor der Hand — so lange als dadurch nicht complette Exemplare zerrissen werden — noch zu den Subscriptionspreisen zu erhalten; später treten dafür die höheren Ladenpreise ein.

CORPUS
SCRIPTORUM HISTORIAE BYZANTINAE.

	Subscriptions-Preise. Urkp. Th.	Urkp. G.	Schrp. Th.	Schrp. G.	Velp. Th.	Velp. G.
AGATHIÆ MYRINÆI HISTORIARUM LIBRI V. cum versione latina et annotationibus B. Vulcanii. B. G. NIEBUHRIUS C. F. Graeca recensuit. Accedunt Agathiae Epigrammata. 1 Vol. 1828.	2	—	2	16	3	4
IOANNIS CANTACUZENI EXIMPERATORIS HISTORIARUM LIBRI IV. Graece et latine. Cura LUD. SCHOPENI. 3 Vol. 1828-1832.	8	8	10	16	13	—
LEONIS DIACONI CALOENSIS HISTORIÆ LIBRI X. et liber de velitatione bellica Nicephori Augusti e recensione CAR. BEN. HASII. Addita eiusdem versione atque annotationibus ab ipso recognitis. Accedunt THEODOSII ACROASES de Creta capta e rec. FR. IACOBSII, et Luitprandi legatio cum aliis libellis, qui Nicephori Phocae et Ioannis Tzimiscis historiam illustrant. 1 Vol. 1828.	2	20	3	16	4	12
NICEPHORI GREGORÆ BYZANTINA HISTORIA, graece et latine, cum annotationibus Hier. Wolfii, Car. Ducangii, Io. Boivini et Cl. Capperonnerii. Cura LUD. SCHOPENI. 2 Vol. 1829-1830.	6	16	8	18	10	16
CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS IMPERATOR, 3 Vol. 1829-1840. Vol. I. II.: DE CERIMONIIS AULÆ BYZANTINÆ LIBRI DUO, graece et latine, e recensione Io. IAC. REISKII, cum eiusdem commentariis integris. 1829-1830.	8	—	10	12	12	16
- - - Vol. III: DE THEMATIBUS ET DE ADMINISTRANDO IMPERIO. Accedit HIEROCLIS SYNECDEMUS. Cum Bandurii et Wesselingii commentariis. Rec. IMM. BEKKERUS. 1840.	2	20	3	16	4	12
GEORGIUS SYNCELLUS et NICEPHORUS CP. ex rec. GUIL. DINDORFII. 2 Vol. 1829.	6	4	8	—	9	20
DEXIPPI, EUNAPII, PETRI PATRICII, PRISCI, MALCHI, MENANDRI HISTORIARUM quae supersunt e recensione IMM. BEKKERI et B. G. NIEBUHRII C. F. Cum versione latina per Io. CLASSENUM emendata. Accedunt ecclogae Photii ex Olympiodoro, Candido, Nonnoso et Theophane, et Procopii Sophistae panegyricus, graece et latine, Prisciani panegyricus, annotationes Henr. Valesii, Labbaei et Villoisonis, et indices CLASSENI. 1 Vol. 1829.	3	4	4	4	5	—
IOANNIS MALALÆ CHRONOGRAPHIA ex rec. LUD. DINDORFII. Accedunt Chilmeadi Hodlique annotationes et Ric. Bentleii epistola ad Io. Millium. 1 Vol. 1831.	4	—	5	8	6	8
CHRONICON PASCHALE ad exemplar Vaticanum recensuit LUD. DINDORFIUS. 2 Vol. 1832.	6	4	8	4	10	—
PROCOPIUS ex recensione GUIL. DINDORFII. 3 Vol. 1833-1838.	9	8	12	8	15	—
DUCÆ, MICHAELIS DUCÆ NEPOTIS, HISTORIA BYZANTINA. Recognovit et interprete Italo addito supplevit IMM. BEKKERUS. 1 Vol. 1834.	3	4	4	4	5	—

	Subscriptions-Preise. Drkp. Th.	Drkp. G.	Schrp. Th.	Schrp. G.	Velp. Th.	Velp. G.
THEOPHYLACTI SIMOCATTÆ HISTORIARUM LIBRI VIII. Recognovit IMM. BEKKERUS. – GENESIUS. Recognovit CAR. LACHMANNUS. 1 Vol. 1834.	2	16	3	8	4	—
NICETÆ CHONIATÆ HISTORIA ex recensione IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1835.	4	16	6	—	7	12
GEORGII PACHYMERIS DE MICHAELE et ANDRONICO PALÆOLOGIS LIBRI XIII. Recognovit IMM. BEKKERUS. 2 Vol. 1835	8	—	10	12	13	8
IOANNIS CINNAMI Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum. Ad fidem cod. Vat. rec. AUG. MEINEKE. NICEPHORI BRYENNII Commentarii. Rec. AUG. MEINEKE. 1 Vol. 1836.	3	8	4	8	5	8
MICHAELIS GLYCÆ ANNALES rec. IMM. BEKKERUS. 1 Vol. 1836.	3	4	4	4	5	—
MEROBAUDES ET CORIPPUS. Rec. IMM. BEKKERUS. 1 Vol. 1836.	2	16	3	8	4	—
CONSTANTINI MANASSIS Breviarium historiae metricum; IOELIS Chronographia compendiaria; GEORGII ACROPOLITÆ Annales. Rec. IMM. BEKKERUS. 1 Vol. 1837.	3	8	4	8	5	8
ZOSIMUS ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1837	2	8	3	—	3	16
IOANNES LYDUS ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1837.	2	8	3	—	3	16
PAULI SILENTIARII Descriptio templi Sanctae Sophiae. GEORGII PISIDÆ Expeditio Persica, Bellum Avaricum, Heraclias. SANCTI NICEPHORI patriarchae Constantinopolitani Breviarium rerum post Mauricium gestarum. Rec. IMM. BEKKERUS. 1 Vol. 1837.	2	20	3	16	4	12
THEOPHANES CONTINUATUS, IOANNES CAMENIATA, SYMEON MAGISTER, GEORGIUS MONACHUS ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1838.	4	16	6	—	7	12
GEORGIUS CEDRENUS IOANNIS SCYLITZÆ ope ab IMM. BEKKERO suppletus et emendatus. 2 Vol. 1838–1839.	8	12	11	—	13	16
GEORGIUS PHRANTZES, IOANNES CANANUS, IOANNES ANAGNOSTES ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1838.	2	20	3	16	4	12
CODINI CUROPALATAE de officialibus Palatii Cpolitani et de officiis magnae ecclesiae liber. Ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1838.	2	—	2	16	3	4
ANNÆ COMNENÆ ALEXIADIS LIBRI XV. Graeca ad codd. fidem nunc primum recensuit, novam interpretationem latinam subiecit, Car. Ducangii commentarios suasque annotationes addidit LUD. SCHOPENUS Vol. I. 1839.	2	8	3	—	3	16
THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA. Ex rec. Io. CLASSENI. Vol. I. 1839.	4	—	5	8	6	8
EPHRAEMIUS ex rec. IMM. BEKKERI. 1 Vol. 1840.	2	—	2	16	3	4

CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS DE THEMATIBUS, et HIEROCLES siehe oben bei CONSTANT. PORPHYR. IMP. Vol. III.