

8. Dez. 1936

B 6 1150

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXI, 4

2

RAS ŠAMRA MYTHOLOGIE UND BIBLISCHE THEOLOGIE

VON DITLEF NIELSEN



LEIPZIG 1936

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
IN KOMMISSION BEI F. A. BRÖCKHAUS / LEIPZIG



RAS ŠAMRA MYTHOLOGIE
UND BIBLISCHE THEOLOGIE

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

MIT UNTERSTÜTZUNG DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

XXI 4

RAS ŠAMRA MYTHOLOGIE

UND

1936/878

BIBLISCHE THEOLOGIE

VON

DITLEF NIELSEN†



LEIPZIG 1936

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG

Bibliothek der
Deutschen
Mergeländischen
Gesellschaft



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Ras-Šamra-Mythologie und Biblische Theologie	1—8
Götternamen	9—69
I. Der lunare Hauptgott	9—26
II. Die Sonnengöttin	27—37
III. Gottessöhne und Gottessohn	37—69
Ras Šamra Mythen	70—117
I. Das Zeugungsepos (Gedicht C)	71—97
II. Neue Götter (Gedicht B)	97—106
III. Der Götterkampf Gedicht A)	106—117

Als Schüler von deutschen Gelehrten habe ich immer deutscher Wissenschaft gegenüber mich dankbar gefühlt. Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bin ich als Ausländer zu besonderem Danke verpflichtet dafür, daß sie meine Arbeit in ihre Abhandlungen aufgenommen hat. Die Herren Prof. Hans Bauer und Otto Eissfeldt in Halle haben mir für die Arbeit eine Reihe von wertvollen kritischen Bemerkungen zur Verfügung gestellt. Prof. Bauer hat auch eine zweite Korrektur gelesen.

Kopenhagen, 30. Sept. 1936.

Ditlef Nielsen

Bibliothekar an der „Kongelige Bibliotek“ Kopenhagen.

Für altsemitische Mythologie waren bisher in den nördlichen Kulturländern die assyrisch-babylonischen Inschriften unsere Hauptquelle. Da aber diese stark durch nichtsemitische Elemente infiziert sind, so ist erfreulich, daß französische Forscher bei den Ausgrabungen in *Ras Šamra*, an der Küste Nordsyriens, altsemitische Texte zutage gefördert haben. Sie gewähren uns Einblick in eine semitische Religionsform des 2. Jahrtausends v. Chr., die sehr primitive und echt semitische Züge aufweist.

Besonders R. Dussaud hat energisch die hierher gehörigen, recht schwierigen mythologischen Texte in Angriff genommen und durch Vergleichung mit nordsemitischen, speziell phönizischen Religionsformen vieles ins richtige Licht gestellt¹⁾. — Natürlich müssen auf diesem unerforschten Gebiet — wie immer am Anfang einer neuen Forschung — auch einige Resultate als fraglich bezeichnet werden. Dasselbe wird

¹⁾ Auch J. A. Montgomery: „Notes on the Mythological Epic Texts from Ras Shamra“ (JAOS. Vol. 53 (1933) p. 97—123, Vol. 54 (1934) p. 60—66, Vol. 55 (1935) p. 89—94), wie H. Bauer: Die Gottheiten von Ras Shamra, ZAW N. F. Bd. 10 (1933) S. 81 bis 101 und Fts. s. N. F. Bd. 12 (1935) enthalten sehr wertvolle mythologische und philologische Bemerkungen; vgl. O. Eissfeldt: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Shamra. ZDMG Bd. 88 N. F. 13 (1934) S. 173—184 (betont Gemeinsames mit Homers Olymp und Hesiods Theogonie); A. Jirku: Die Keilschrifttexte von Ras šamra und das Alte Testament, ibd. Bd. 89 N. F. 14 (1935) S. 372—386; J. W. Jack: The Ras Shamra Tablets, their bearing on the Old Testament. Edinburgh 1935 (Old Testament Studies No. 1).

wahrscheinlich der Fall sein, wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, das Verständnis dieser neuen Texte durch Heranziehung südsemitischer Parallelen zu fördern. Tatsache ist aber, daß in vielen Hauptpunkten die Ras-Šamra-Religion aus dem äußersten Norden mit derjenigen Religion, die wir am besten aus den Denkmälern des südlichen Arabien kennen, übereinstimmt. Deshalb wird sich das Studium beider Gruppen von Denkmälern gegenseitig befruchten.

Die altarabische Religion ist die Urform derjenigen Religionssysteme, die wir auf nordsemitischem Kulturboden vorfinden. Von ihr ist eine Entwicklung ausgegangen, die über die Ras-Šamra-Mythologie in die babylonische und biblische Götterlehre ausmündet. Wenn man früher unter dem Schlagwort „Babel Bibel“ in der babylonischen Religion eine ältere Phase der biblischen hat sehen wollen, so begegnet uns hier, näher bei Palästina auf westsemitischem Kulturboden, eine neue Religionsform, die eine bisher unbekannte Zwischenstufe zwischen altarabischer und biblischer Religion bildet.

Den alten Semiten gemeinsam war die Verehrung von Mond, Sonne und Venusstern in der Form einer Familie als Vater, Mutter (Tochter) und Sohn. Aber in der mit diesen Gestirnen verbundenen Religion zeigen sich tiefgehende Differenzen zwischen Süd- und Nordsemiten, wobei in allen Punkten die südsemitische (arabische) Religion als eine Religion des nomadischen Wüstenlebens, eine primäre, primitive Stufe darstellt. Sie lebt noch als Überbleibsel in der sekundären höheren Kulturreligion der nordsemitischen, sesshaften Ackerbauvölker weiter.

Unter diesen Differenzen mögen hier die wichtigsten in aller Kürze gestreift werden:

1. Die arabische Religion, die wir jetzt durch die vielen, hauptsächlich im Süden der Halbinsel gefundenen, altarabischen Inschriften allmählich genauer kennen lernen, war stets, auch da, wo die Göttergestalten als Stamm- und Volksgötter unter besonderen Namen sich von der astralen Grundlage lösen, an die oben genannte Trias gebunden. Die nord-

semitische Religion dagegen weist ein viel größeres Pantheon auf; hier finden auch andere Gestirn- und Naturgötter Platz, obschon die ursprüngliche Göttertrias als Kern des Pantheons sich bis zur spätesten Zeit behauptet.

2. Bei den alten Arabern und bei anderen Naturvölkern war, wie es scheint, Zeugung oder Geburt die Lösung des Lebensrätsels. Menschen, Tiere und Gestirne stammen vom großen Götterpaar Mond und Sonne ab. So kann man noch bei den heutigen Arabern hören: Der Mond ist unser Vater und die Sonne unsere Mutter. Nach der altarabischen Mythologie, die auch in den Personennamen zum Ausdruck kommt, ist der Mensch der Natur nach von den Göttern geboren. Analog dem Ausdruck *benē Elōhīm* im Alten Testament sind wohl auch die Sterne Kinder des lunaren Gottes. Jedenfalls hat der Venusgott wohl eine Sonderstellung als erstgeborener Sohn Gottes, mit der Titulatur, die ständig vom König als Inkarnation des himmlischen Gottessohnes gebraucht wird.

Bei den Kulturvölkern in Kanaan, Syro-Phönizien, Assyrien und Babylonien — der ehemals fruchtbare Landstreifen, der in Bogenform die arabisch-syrischen Steppen gegen Norden abgrenzte — „*the fertile crescent*“, wie die Engländer ihn nennen — wird zunächst diese Zeugung auf ein Urprinzip zurückgeführt, nämlich auf die lunare Vatergestalt¹⁾. Hier wird die Muttergöttin zugleich als die Tochter des Mondgottes gedacht, dann aber sind aus den Naturgöttern menschenähnliche Kulturgötter geworden. Es sind riesige Wesen, die am Morgen der Zeiten aus einem schon vorhandenen Stoff durch Schöpfung alles hervorgebracht haben. Der Mensch ist vom Gott „geschaffen“, nicht „gezeugt“, allerdings im übertragenen religiösen Sinn immer Kind Gottes. Nur innerhalb der Götterfamilie — wozu auch der König gehört — ist göttliche Zeugung (Theogonie) anstatt Schöpfung beibehalten. Reste einer ursprünglichen Zeugungstheorie sind aber hier noch in später Zeit vorhanden. Das Volk wie der einzelne gilt in der Religion immer noch als Kind (Sohn)

¹⁾ Der Mondgott ist in der Mondhymne von Ur „die Frucht, die von selbst erzeugt wird“ und „der Mutterleib, der alles gebiert“.

Gottes. Göttliche Geburt oder Wiedergeburt spielt auf religiösem Gebiete immer noch eine große Rolle. Sogar bei der Schöpfung der Welt, deren Entstehung in der südsemitischen Zeugungstheorie gar nicht in Frage kommt, sind in den nordsemitischen (auch biblischen) Berichten Reste einer ursprünglichen Zeugung (Kosmogonie) vorhanden. Nach Philo Alexandrinus ist sogar alles aus der Ehe Gottes mit der Muttergöttin (der Weisheit) entstanden, nicht allein der Gottessohn (*λόγος*), sondern auch Tiere und Pflanzen. Bei den Mandäern sind dementsprechend die sieben Sterne (Planeten) Söhne derselben Muttergöttin (*Ruḥa d'ḳudša*). Im Islam haben Koranstellen wie Sure 6, 100—101 und Sure 112 dieser göttlichen Zeugung ein Ende gemacht¹⁾.

3. In der altarabischen Gottesauffassung kommen Zoomorphismen und Anthropomorphismen vor. Den primitiven Kulturverhältnissen entsprechend, wird der Gott wohl bisweilen als Tier, nie aber als Mensch dargestellt. Im Norden und im Süden werden die Naturgötter allmählich zu persönlichen Gestalten umgeformt. Aber auf dem südlichen Kulturboden hat man bis jetzt keine solche Götterstatuen oder -bilder gefunden, wie sie bei den Kulturvölkern am nördlichen Rand der Halbinsel bekannt genug sind, obwohl auch hier tierische Darstellung der Gottheit als altarabisches Erbe gelegentlich vorkommt.

4. „Im engen Kreis verengert sich der Sinn.“ Dem engen Horizont des arabischen Stammeslebens gemäß wurden die Naturgötter unter besonderen Namen als partikularistische

¹⁾ Ditlef Nielsen: Der dreieinige Gott in rel.-hist. Beleuchtung I. Kopenhagen 1922, S. 219—229; Der geschichtliche Jesus, München 1928, S. 107 ff. G. Kittel: Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament. I. Bd. 1933: Zeugung durch die Gottheit S. 667 bis 674; G. Boström: Proverbialstudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9 (Acta Universitatis Lundensis, Nova series XXX 1934, S. 1—181). Die *Hokma* ist im Judentum als Braut Gottes eine ursprüngliche Göttin ... Kompensation für die „verlorene Aštarte“ (S. 14, 172—173); M. Lidzbarski: Ginza, der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, 1925, Rechter Teil, 15. Buch, 11. Stück, S. 336—344.

Stammes- und Volksgötter aufgefaßt. Unter ihnen lebt in vergeistigter Form noch *Jahwe* als jüdischer Volksgott weiter. „Gruppenreligion“ ist das entscheidende Merkmal, das überall von Grund auf den altarabischen Religionsformen zukommt.

„Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken.“ Dies beobachten wir auf dem nordsemitischen Kulturboden, wo internationale Handelsbeziehungen großen Stils Leute vieler Nationen ständig zusammenführten. So wurden die kleinen sozialen Gruppen des arabischen Wirtschaftslebens gebrochen.

Hier entstehen die großen Weltreiche des Altertums, wo Universalismus und Individualismus den Partikularismus und Kollektivismus der altarabischen Gruppenreligion ersetzen. Deshalb verschwinden mit einzelnen Ausnahmen (*Jahwe*, *Ašur*) die nationalen Sondernamen der Götter zugunsten der internationalen universalen, unter welchen besonders — wie natürlich bei Ackerbauern — die Gottheiten der Vegetation eine große Rolle spielen.

5. Dazu kommt endlich innerhalb der oben erwähnten Gestirntrias eine sehr augenfällige Verschiebung im Geschlecht der Gottheiten, indem Sonne und Venus auf nordsemitischem Kulturboden scheinbar die Rollen vertauschen. Die südsemitische Sonnengöttin wird bei den Nordsemiten zu einem männlichen Sonnengott, wie umgekehrt der südsemitische männliche Venusstern bei den Nordsemiten weiblich wird.

Hinter dieser Verschiebung verbirgt sich in der Auffassung der Götter eine tiefgreifende Umgestaltung, welche die altarabische Religion auf ihrer Wanderung nach Norden unter den neuen Kulturverhältnissen erfahren hat.

Der altarabische oder südsemitische Venusgott (*Attar*) ist als Gottessohn die gleiche Gestalt wie der nordsemitische Sonnengott (*Šamaš*). Er wohnt aber jetzt nicht mehr im Venusstern, sondern in der Sonnenscheibe. Dementsprechend ist die arabische oder südsemitische Sonnengöttin (*Šams*) als Muttergöttin im großen und ganzen die gleiche mytho-

logische Figur wie die nordsemitische *Ištar-Aštar*, wird aber jetzt nicht mehr im Bilde der Sonne, sondern im Glanz des Venussterns verehrt.

Das Schema hat folgende zwei Typen:

A. Südsemitisch

B. Nordsemitisch

Mond (Vater) — Sonne
(Mutter)

Mond (Vater) — Venus
(Tochter, Mutter)

Venus (Sohn)

Sonne (Sohn)

Über die Ursache dieser Verschiebung lassen sich verschiedene Theorien aufstellen¹⁾. Tatsache ist aber, daß Schema A das ältere und primäre ist, überall auf der Erde in primitiver Mythologie belegt, während B sekundär ist, das Resultat einer kulturellen Sonderentwicklung, die A zu Voraussetzung hat; denn auf südsemitischem Kulturboden ist nur A belegt, auf nordsemitischem neben B auch sporadische Reste von A.

Tatsache ist auch, daß in den Grenzländern am nördlichen Rand der arabischen Halbinsel — besonders nach der nordarabischen Überlieferung — eine heillose Verwirrung herrscht, welche die Mythologen zur Verzweiflung bringt. Hier kommt bald A bald B vor, zuweilen auch eine Mischung von beiden²⁾.

Auf diesem Hintergrund betrachten wir diejenigen Texte, welche durch die Ausgrabungen der Archäologen Schaeffer und Chenet in Ras Šamra ans Licht gekommen und nach-

¹⁾ Im Buch „Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung“ I. — der 2. Bd. mit vielen Ergänzungen zum vergriffenen 1. Band wird jetzt hoffentlich in Bälde erscheinen — habe ich vermutungsweise diese Verschiebung in Verbindung mit der zunehmenden Macht und Würde des Gottessohnes als König auf nordsemitischem Kulturboden gebracht (S. 254ff.). St. H. Langdon aber ist geneigt — wenn ich ihn recht verstehe — hier sumerischen Einfluß zu sehen. The mythology of all races, Vol. V Semitic, Boston 1931 p. 6ff.

²⁾ Siehe R. Dussaud: Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907 Chap. V—VI p. 116—156. Le pantheon safaitique; D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter MVAG Bd. 21 (1916) Hommel-Festschrift S. 253—265.

her von Ch. Virolleaud in musterhafter Weise in „Syria“ publiziert, übersetzt und kommentiert sind¹⁾. Es zeigen schon Götternamen wie *Ba'al*²⁾, *Ba'alat 'Aštart*, *'Anat* u. a. und die mit diesen Namen verbundenen Mythen — besonders die *Adonis-Tammuz*-Mythe vom Wechsel der Jahreszeiten und Leben und Sterben der Vegetation —, daß wir uns auf nordsemitischem Kulturboden befinden.

Merkwürdig dabei ist nur, daß die Adonisgestalt scheinbar verdoppelt wird, wie auch René Dussaud richtig hervorhebt³⁾.

Daneben kommen aber — wie auch vielfach bei anderen nordsemitischen Völkern — Reste von ursprünglich südsemitischen Götternamen und solche südsemitischer oder altarabischer Mythologie vor.

¹⁾ Syria: Tome X (1929) p. 304—310, Tome XII (1931) p. 15—23, Un poème Phénicien de Ras-Shamra, la lutte de Môt, fils de dieux, et d'Aleïn, fils de Ba'al p. 193—224. Tome XIII (1932), Un nouveau chant du poème d'Aleïan-Baal p. 113—163. Tome XIV (1933): La naissance des dieux gracieux et beaux p. 128—151. Außerdem sind in Tome XV (1934) weitere Fragmente publiziert, die zum ersten Gedicht gehören. Fragment nouveau du poème de Môt et Aléyn Baal (I AB) p. 226—243 gibt den fehlenden Anfang (28 Zeilen) der 1. Kolonne und den Schluß der 6. Kolonne. La mort de Baal (sigle I* AB) p. 305—336 gehört zum Anfang desselben Gedichtes. Weitere Fragmente sind: La révolte de Košer contre Baal (IIIAB, A) und Les chasses de Baal (BH) Syria XVI (1935) S. 29—45 und S. 247—266. — Besonderer Dank gebührt Virolleaud dafür, daß er den Fachgenossen das neue Material so schnell zugänglich gemacht hat.

²⁾ *Ba'al* kommt wohl als Appellativ bei altarabischen Göttern vor, aber niemals als *nomen proprium divinum*.

³⁾ La mythologie Phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra. 1. Le panthéon phénicien; 2. Le dédoublement d'Adonis; 3. La lutte d'Aleyn fils de Ba'al et de Môt, le fils divin; 4. Les mystères phéniciens. Revue de l'histoire des religions, Tome 104 (1931) p. 353—408, vgl. ibd. Tome 105 (1932) S. 245—302: Le sanctuaire et les dieux Phéniciens de Ras Shamra. 1. Les dieux et leur nature; 2. Les sacrifices; 3. Construction et consécration du temple. Die Venusnatur der *'Anat* hat Dussaud hier richtig erkannt S. 280ff. Vgl. noch Tome 111 (1935) S. 5—65: Le mythe de Ba'al et d'Aléyn d'après les documents nouveaux.

Es springt sofort in die Augen, daß neben dem gewöhnlichen nordsemitischen männlichen Sonnen- und Vegetationsgott *Ba'al* — wie sonst von einer weiblichen Venusgestalt *ʿAstart-ʿAnat* begleitet — auch eine weibliche Sonne (die Göttin *Šps* = *Šmš*)¹⁾ und ein männlicher Venusstern (der Gott *ʿAštar* mit dem Beinamen *ʿrš*) unter den gleichen astralen Namen wie gewöhnlich in altarabischen Inschriften vorkommen.

Analogien dazu sind wohl aus den alttestamentlichen wie aus den assyrisch-babylonischen Texten bekannt, aber in den Ras-Šamra-Texten treten diese Gestalten auch unter anderen nicht-astralen Namen auf — ebenfalls aus altarabischen Inschriften bekannt — und beherrschen die Mythologie stärker als sonst auf nordsemitischem Kulturboden.

Diese Tatsache stimmt damit überein, daß auch die Sprache dieser Texte — wie auch andere Forscher bemerkt haben — eine auffällige Berührung mit den altarabischen Inschriften aufweist und überhaupt ein sehr altertümliches Gepräge hat.

¹⁾ Der Transkription Virolleaud's — obwohl nicht immer ganz befriedigend — wird hier in der Hauptsache gefolgt, um in einer religionshistorischen Abhandlung nicht zu verwickelten phonetischen Fragen Stellung zu nehmen.

So wird das *s* in *Šps* (drei Keile) und das ähnliche Zeichen, das mit zwei Keilen geschrieben wird, mit *š* umschrieben.

Das Zeichen von zwei ineinanderliegenden Keilen wird durch *š* wiedergegeben, obwohl es etymologisch dem arab. *ṯ* (*th*) entspricht, und daher von Albright, Ginsberg, u. a. mit *ṯ*, von Bauer mit *š* transkribiert wird.

Auf eine Vokalisierung der drei verschiedenen *Alif* wird dagegen verzichtet. Alle drei werden — wie man in anderen semitischen Sprachen mit *Alif* tut — mit *ʾ* transkribiert.

Die Transkription des altarabischen Alphabetes ist dieselbe, die bei der Ausarbeitung des 2. und 3. Bandes des „Handbuch der altarabischen Altertumskunde“ angewandt wird. Die Halbvokale *j* und *w* werden hier mit *ī* und *u* umschrieben, und, um Unebenheiten zu vermeiden, wird diese Transkription hier auch bei den entsprechenden Ras-Šamra-Zeichen verwendet.

Zu dem Lautwert der Ras-Šamra-Zeichen vgl. man — außer den hier öfters zitierten Arbeiten — Jean Cantineau: *La langue de Ras-Shamra, Syria Tome XIII (1932), S. 164—169.*

Götternamen

I. Der lunare Hauptgott

In den altarabischen wie in den Ras-Šamra-Texten¹⁾ wird zunächst der lunare Hauptgott mit gewöhnlichen gemeinsemitischen astralen Namen (*Šahar*, *Warah* (*Jerah*) einfach „Mond“ genannt und als Gott des Mondes bezeichnet. Dieser süd- und westsemitische Mondgott ist nicht allein wie in der babylonischen und assyrischen Astralmythologie ein Gestirn, dessen Wanderung und wechselnde Phasen am Firmament studiert werden²⁾, sondern hat als Naturgott eine viel breitere kosmische Basis, indem er zugleich Wetter- und Vegetationsgott ist³⁾ und als oberster Gott alles im Himmel und auf Erden ordnet. Er kann nicht ohne weiteres mit dem akkadischen Mondgott identifiziert werden, was schon daraus hervorgeht, daß die Babylonier und Assyrer den westsemitischen Mondgott mit ihrem Wettergott gleichsetzen.

Daneben wird aber — dies ist sowohl in Ras Šamra wie in südarabischen Inschriften der Fall — dieser Naturgott weit häufiger mit nichtastralen persönlichen Namen und Beinamen charakterisiert, welche Stadien in dem Prozeß mar-

¹⁾ Nach Albright's Vorschlag ist die in Ras Šamra ausgegrabene Stadt, verwüstet ungefähr um 1400 v. Chr., wahrscheinlich mit der alten *Ugarit* zu identifizieren. Siehe Virolleaud: *Syria Tome XII* (1931) S. 351; W. F. Albright: *JPOS Vol. XII* (1932), S. 185; Hans Bauer: *Das Alphabet von Ras Schamra*, 1932, S. 19. — Die Texte sollen aus dem 15. Jahrh. v. Chr. und noch früher herrühren.

²⁾ Vgl. Fr. Xaver Kugler: *Sternkunde und Sterndienst in Babel I—II* mit drei Ergänzungsheften, Münster in Westf. 1907 bis 1935.

³⁾ Vgl. Fr. Hommel: *Grundriß der Geogr. u. Gesch. des alt. Orients*, 2. Aufl., München 1904, S. 88 u. ö.

kieren, der allmählich den altarabischen und altsemitischen Hauptgott vom Mond und von der Natur loslöst und in einen ethischen persönlichen Gott umwandelt, der mit Naturdienst nichts mehr zu tun hat.

Wieweit diese Umwandlung bei diesem Gott fortschreiten kann, auch wo er immer noch ein Mondgott ist, zeigt der alte Mondhymnus von Ur. IV R. 9¹).

Hier ist der „Herrscher der Götter, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist“ als Mond (*Sin*) und Leuchter (*Nannar*) der „jugendkräftige Stier mit gewaltigen Hörnern“, der „vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend einherwandelt“. Als Wetter und Vegetationsgott hält er Blitzstrahl und Regen²); sein Wort, wenn es droben wie der Wind dahinfährt, läßt Speise und Trank gedeihen und — wie in südarabischen Inschriften und im südsemitischen Volksglauben — das Grüne entstehen.

Dieser Naturgott ist aber auch — als alter Mann gedacht und dargestellt — ein persönlicher Gott, der alles erzeugt hat. Er ist der „Vater, Erzeuger der Götter und Menschen“. Er selbst ist nicht geboren oder geschaffen; denn er ist „die Frucht, die von selbst erzeugt wird“. Aber er ist dennoch Vater und Mutter der Menschen, als „Mutterleib, der alles gebiert“ und „Vater, der alles erzeugt“. Als ethischer Gott, ein „barmherziger, gnädiger Vater, dessen Hand das Leben des ganzen Landes hält“. Seine Weisheit, welche die „Entscheidung für Himmel und Erde fällt“ wird gerühmt. Sein Wort, das in acht schwungvollen Strophen gepriesen wird, „läßt Wahrheit und Recht entstehen“.

In den Gruppenreligionen, Stammes- und Volksreligionen, auf altarabischem Kulturboden geht diese Umwandlung des

¹) Übersetzung bei Fr. Hommel: Der Gestirndienst der alten Araber, München 1901, S. 23—26; H. Zimmern: Babylonische Hymnen und Gebete (Der alte Orient 7. Jahrg.) 1905, S. 11—12 und E. Ebeling in Greßmanns: Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1926, S. 241—242 mit weiteren Literaturangaben.

²) Genau „Feuer und Wasser“. Vgl. Hiob 1,16, wo der Blitz *'ēš 'elōhīm* „Feuer Gottes“ genannt wird.

Hauptgottes noch weiter, indem hier die Naturgrundlage allmählich verschwindet. Die allgemeine Vatergestalt wird der Vater des Stammes oder des Volkes, und in der Verehrung des nationalen Gottes unter einem besonderen nationalen Namen verdrängt die nationale, partikularistische Funktion als Vater und Helfer des Volkes die universelle astrale Manifestation. In Ḥadramaut heißt der Volks- und Nationalgott noch *Sin* „Mond“, aber in den anderen südarabischen Königreichen trägt (im Gegensatz zu *ʿAttar*, der in den offiziellen Götteranrufungen stets als Venusgott auftritt) der Haupt- und Reichsgott keinen lunaren Namen (*Wadd*, *Ilmuḳah*, *ʿAmm*). Aus den Beinamen, die dieser Hauptgott besonders im Privatkult erhält, erkennen wir aber seine lunare Herkunft. Zu solchen nationalen, nichtlunaren Sondernamen eines obersten Gottes haben wir nördliche Parallelen in *Ašur* und *Jahwe*, aber sie sind sonst — wie es scheint — in der phönizischen und babylonischen Religion nicht belegt. Gemeinsam mit der altarabischen Religion ist den Ras-Šamra-Texten dennoch als Hauptgott eine alte ehrwürdige, weise und freundliche Vatergestalt, deren lunarer Ursprung gelegentlich hervortritt, und deren wichtigster Name einfach *ʿEl* oder *Elah* „Gott“ ist.

In früheren Arbeiten habe ich diejenigen Namen und Beinamen zusammengestellt, welche den altarabischen Hauptgott, den Urvater der Menschen und des ganzen Daseins, in solcher Weise charakterisieren¹⁾. Eine ganze Reihe von Götternamen, früher als verschiedene göttliche Gestalten aufgefaßt, wurden als Namen oder Beinamen des überall gegenwärtigen großen Hauptgottes zusammengefaßt, der unter dem Namen *Il* in altarabischen Personennamen eine so große Rolle spielt. Dieser *Il* ist erstens als menschenähnliche Person gedacht, d. h. ein alter ehrwürdiger Mann

¹⁾ Siehe: Handbuch der altarabischen Altertumskunde, Bd. I, Kopenhagen 1927 S. 213—224 und die Verweise dort. Vgl. dazu jetzt G. Ryckmans: Les noms propres sud-sémitiques. Tome I Repertoire analytique, Louvain 1934, Chap. I Noms divins S. 1—35 (Bibliothèque du Muséon 2).



(*Kahl*), deshalb der „weise“ (*Hukm*) und als Vater ein freundlicher, die Menschen liebender Gott (*Wadd*). Zweitens ist er als Naturgott ein ursprünglich lunarer Gott.

Die letzte These ist auf Widerspruch gestoßen, aber beide Thesen werden von den neuen Texten aus Ras Šamra bestätigt.

Hier sind nämlich Mythen, die über die Natur der Götter erzählen, ans Licht gekommen, was leider auf arabischem Boden bisher nicht der Fall war, und der *Parallelismus membrorum* in diesen Gedichten, in denen der gleiche Gott mit stets variierenden Namen bezeichnet wird, ist, — wie in einer Symphonie das gleiche Thema ständig in wechselnden Variationen umgeformt wird — eine wertvolle Hilfe, wenn es gilt, diejenigen Namen zu sammeln, die sich auf eine bestimmte göttliche Gestalt beziehen.

Bevor wir aber dieses neue Material sichten, ist zuerst zu erwähnen, daß südarabische Inschriften in der letzten Zeit neue Belege für die ursprüngliche Mondnatur des Haupt- und Nationalgottes — schon vor vielen Jahren von Fr. Hommel erkannt — geliefert haben.

Es sind diejenigen Texte, wo vom Gott *Rb*¹ gesprochen wird.

Als Appellativum ist dieses Wort einerseits ein allgemeiner Beiname des lunaren Gottes, steht aber andererseits mit dem Suffix — *humu* „ihr“ verbunden auf einer Linie mit *Mufi-hmu* *uħmr-hmu* *ʾln* ... „Ihr Bewahrer und Beschützer, der Gott ...“ (Gl. 135 = Corpus IV 1 Nr. 152) und den häufigen *Šim-hmu* „Ihr Patron“ *ʾlh-hmu* „Ihr Gott“ *mrʾ-hmu* „Ihr Herr“, *šms-hmu* „Ihre (solare) Schutzgöttin“ und *Mndh-hmu* „Ihr Beschützer“; Ausdrücke, die in der altarabischen Religion die innige Beziehung der Gottheit zu einer besonderen Gruppe von Menschen markieren¹⁾.

¹⁾ Die große Fülle und Variation solcher Ausdrücke, nach denen die Gottheit zu einem soziologischen Verband (Familie—Stamm—Volk) als Schützer auftritt, zeigt, wie stark bei den alten Arabern die Gruppenreligion im Gegensatz zu nordsemitischen Völkern war. (Vgl. schon W. W. Baudissin: *Kyrios* III 1929, S. 253ff. u. ö.)

Der Mondgott als ein solcher Schutzgott der Familie ist wahrscheinlich in drei sabäischen Ilmuḫah-Texten belegt, wo neben „ihrer Sonne (Sonnengöttin), die hier sicher zu den privaten Familiengöttheiten gehört, auch „ihr Rb““ vorkommt¹⁾.

Das Suffix „ihr“, das gewöhnlich das Schutzverhältnis ausdrückt, leitet den Gedanken auf einen Schutzgott hin, und dieser Schutzgott, der hier neben der Sonnengöttin auftritt, ist sicher der Mondgott, denn er führt in Corpus 132 den Namen *Thyn*, dessen Bedeutung zwar noch nicht erklärt ist, der aber sicher ein Name des Mondgottes ist.

Außerdem sind in neuerer Zeit drei katabanische Inschriften bekannt geworden, wo in königlichen Erlassen zugunsten des 'Amm-Clerus (der Ernährten des Gottes 'Amm) ständig die Phrase wiederkehrt: Im Auftrag des (Tempels) *Htb^m* des Heiligtums des 'Amm von *Dyn^m*, und im Auftrage (des Tempels) *Rsf^m*, des Heiligtums des Patrons 'Anbai und im Auftrage der *Sams* (Sonnengöttin) und des Rb' *Šahar*“. Hier begegnen wir anstatt Rb' *Thyn* (Mondgottname) direkt Rb' „Mond“²⁾.

Rb' bezeichnet also mit dem Suffix *hmu* (ihr Rb') einen Schutzgott, und dieser Schutzgott ist als Rb' *Šahr* der Mond, mag man nun mit dem Corpus Rb' als *rabi'* lesen und

Zu dieser Kategorie gehört auch das Wort *mdh*, gewöhnlich (auch im *Corpus*) irrigerweise mit „Quellengott“ oder „Brunnengott“ übersetzt.

¹⁾ Corpus No. 132 = Gl. 111. Nach Mordtmanns Ergänzung: *b-Rb'-[hmu T]Thyn u b Šams-hmu* „Bei ihrem Rb' *Thyn* und bei ihrer Sonnengöttin.“ Corpus 398 = Gl. 891: Nach der gewöhnlichen sabäischen Götteranrufung: *b-Attar šim^m u Rb'-hmu u Šams-hmu* „Bei dem Patron 'Attar und ihrem Rb' und ihrer Sonnengöttin: (vgl. H. Winckler MVAG Bd. 2, 1897, S. 347—349). Corpus 587 = Burchardt 18: *b Attar u Ilmuḫah u b šim-hmu Wadd . . . u b Šams-hmu u Rb'-hmu*.

²⁾ Nik. Rhodokanakis: Katab. Texte I, Wien 1919, S. 57—58, Gl. 1602 (El-Mebleke) Kommentar S. 105. S. 121—123 Gl. 1395 = 1604 = SE 84, S. 130—131 Gl. 1412 = 1612 = SE 81 (Sitzungsber. der Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Klasse, 194. Bd. 2. Abh.).

„Freund“ übersetzen oder mit H. Winckler (MVAG 1897, Bd. 2 S. 349) *rub* gleich „Mondviertel, Halbmond“ lesen.

Vorläufig, bis weiteres Material vorliegt, müssen wir uns für *rabī* „Freund“ entscheiden, denn *rub* kommt wohl in den Inschriften, wie auch sonst im Arabischen, als „Viertel“ vor, aber nicht als „Mondviertel“; dagegen ist *rabī* „Freund“ in heutigen südarabischen Dialekten stark belegt¹⁾.

Dazu kommt, daß *rub* „Viertel“ als Bezeichnung oder Name des arabischen Mondgottes oder eines arabischen Gottes sonst nicht vorkommt, während *Wadd* „Freund“, ein bekannter, vorislamischer Gott ist, dessen Kult in Arabien weit verbreitet war. Überall in südarabischen Inschriften spielt er eine große Rolle, ist bei den Minäern der Hauptgott und führt wie *Rb* gelegentlich den Beinamen *Šahar* „Mond“.

Rabī ist offenbar in der Bedeutung „Freund“ ein selteneres Äquivalent von gewöhnlichem *Wadd*. Als Gottesnamen bezeichnen beide den großen altarabischen Mondgott, der in den sabäischen Texten als *Rabī-humu* „Ihr Freund“ als Schutzgott auftritt.

Endlich ist *Rb*, wohl als selbständiger Gottesname, auch belegt im schwierigen minäischen Text Gl. 299 von As-Saudā in der Verbindung *rb šimn*, „*Rabī* der Patron“. Ähnlich haben wir *Wadd* auf einer in *Šan'a* gekauften sabäischen Bronzetafel als *šim-hmy Wadd Šahran* „ihr Patron *Wadd* der Mond“, wie auf einer minäischen Mauerinschrift aus Beraḳiš eine große Familie sich als *ʾdm wadd šahran* „Diener des *Wadd Šahran*“ d. h. des Mondgottes „*Wadd*“ bezeichnet.

Unter dem Namen „Freund“ kommt der Mondgott also teils als *Wadd* teils als *Rabī* vor, daher ist möglicherweise derselbe Gott belegt in Corpus Nr. 17 = Rathj.-Wism. Nr. 156,

¹⁾ In *ʿUmān rebī* „Freund, Genosse“, in der Mehri-Sprache, *ribā* „Freund, Genosse“ (*ḥabīb*), in Ḥaḍramaut *rabī*, „Genosse“ (Compagnon) vgl. K. Vollers: ZDMG Bd. 49, 1895, S. 510; A. Jahn: Die Mehri-Sprache in Südarabien, Wien 1902 (Südarab. Expedition Bd. III) S. 219; C. Landberg: Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, Vol. I Ḥaḍramout, Leide 1901, p. 304 und 582. — Danach „Handbuch der altarab. Altertumskunde“ S. 214, Note 2 zu korrigieren.

wo vom *Rb* 'mr-hmy „dem *Rab*“ ihrer Gebieter (Herren)“ die Rede ist, und mit *Rab* ein Gott gemeint sein muß¹⁾.

Zu den Namen, welche in altarabischen Inschriften den lunaren Hauptgott in verschiedener Weise charakterisieren (*Ab* „Vater“, *Kahil-an* „Der Alte“ *Wadd* und *Rab* „Freund“ usw.) gehört auch der farblose Name *Il* „Gott“, ohne Zweifel der älteste und wichtigste von allen. Er beherrscht das Personennamensystem völlig, kommt hie und da auch im Kultus neben *Attar* (Venusgott) und *Sams* (Sonnengöttin) vor, wird aber in den offiziellen Inschriften von dem nationalen Sondernamen desselben Gottes verdrängt, genau wie *El(ohim)* im alten Testament durch *Jahwe* ersetzt wird. Wie früher betont, gibt es Anzeichen dafür, daß auch dieser Name, wie die übrigen hierhergehörigen zuweilen den Mondgott bezeichnet²⁾.

Dieses Bild des altarabischen, später altsemitischen Hauptgottes wird durch die Ras-Šamra-Texte in schöner Weise bestätigt und ergänzt³⁾. Da hier keine nationalen Sondernamen dominieren, heißt der Hauptgott gewöhnlich einfach *El* „Gott“. Dieser *El* ist ein alter ehrwürdiger Mann mit weißem Bart B IV 66 wie der arabische *kahil* und der Mondgott von Ur. Er hat „von der Urzeit gelebt“ 'm 'lm hjt, B IV—V 42, ist der „Vater der Jahre“ 'b šnm A I 8, B IV 24, wie „der Alte der Tage“ 'attik jomajja Dan. 7, 13 (Henoch 46).

Als alter Mann ist er wie in südarabischen Inschriften der Weise *hkm*, dessen Klugheit oft gepriesen wird B IV, 40, 65, wie Weisheit überhaupt ein ständiges Epithet des

¹⁾ Rathjens- v. Wismannsche Südarabien-Reise Bd. 1; J. H. Mordtmann und E. Mittwoch: Sabäische Inschriften, Hamburg 1931 (Hamburgische Universität, Abhandl. aus dem Gebiet der Altertumskunde Bd. 36, Reihe B, Nr. 17).

²⁾ „Handbuch der altarab. Altertumskunde“ I, S. 217—224. — Zu den hier ausgeführten Personennamen fügt Hans Bauer, ZAW 1933, Heft 2, N. F. 10. Bd. (51. Bd. der ganzen Reihe), S. 83, noch *šr-l* „Il-leuchtet“.

³⁾ Die drei großen Epen, die in Syria tome 12 (1931), tome 13 (1932) und tome 14 (1933) veröffentlicht sind, werden hier — wie bei anderen Gelehrten — kurzweg als A, B und C bezeichnet. Der später gefundene Anfang und Schluß zu A als 1 A und A 2.

Mondgottes ist. Er ist *bn̄ bn̄t* A III 5, B II 11, B III 32, wahrscheinlich „Schöpfer der Schöpfung“, wie der Mondgott von Ur „Erzeuger der Götter und Menschen“, kurz er ist derjenige, der als oberster Gott alles in bester Weise für Götter und Menschen ordnet.

Wie der Mondgott von Ur in seiner Hand „das Leben des ganzen Landes hält“, so ist in den Ras-Šamra-Texten von *sd 'l* „dem Feld El's“ oder *'rs 'l* „Land Els“ die Rede. Darin ist vielleicht auch eine Anspielung auf seine nationale Funktion als Landesvater wie in südarabischen Inschriften zu sehen.

Wie ferner der babylonische Mondgott als besonders „barmherzig und gnädig“ gepriesen wird, wie der altarabische der „Freund“ (*Wadd, Rabi*) der Menschen ist, so heißt der Hauptgott in den Ras-Šamra-Texten *ltpn*, d. h. nach dem Arabischen wohl *latfān* der „Gütige, Freundliche“. Die mythologische, menschenähnliche Personifikation ist weit fortgeschritten. *El* wird in anschaulicher Weise als ein alter ehrwürdiger Mann geschildert, der im hohen Norden es sich auf dem Thron bequem macht mit den Füßen auf dem Schemel, aber auch von seinem Thron herabsteigt und z. B. die Trauerriten über den verstorbenen *Ba'al* ausführt¹⁾, wie Jahwe bei dem Jahwisten im Alten Testament auf der Erde herumspaziert²⁾.

Daß aber dieser Gott mit den vielen nichtastralen Namen und Funktionen dennoch ursprünglich ein lunarer Gott gewesen ist, lehrt schon der Name „Stier“ *Šr*, ein ständiges Epithet des Mondgottes, das deshalb weder in babylonischen noch in altarabischen Inschriften fehlt. Noch deutlicher redet ein anderer Name *El's*, der Name *'trh* (*Terah*), eine Variante des Wortes *Jerah* „Mond“ (C. 64), der ihn direkt als Mondgott bezeichnet und das Gedicht C, wo er als solcher geschildert wird³⁾.

¹⁾ A III 15ff., B IV 27ff., I* A VI 11ff. (Syria Tome XV 1934, S. 330—331, 333—335. La mort de Baal.

²⁾ Gen. Kap. 2—3 und 18.

³⁾ Belege für Namen und Beinamen des Ras-Šamra-Hauptgottes bei Hans Bauer: loco citato; René Dussaud: Revue de l'histoire

Außerdem werden wir sehen, daß eine ganze Reihe von Titeln und Namen die Braut oder Gemahlin des *El* als Sonnengöttin charakterisieren. Wir haben hier indirekte Belege für die ursprüngliche Mondnatur *El's*.

Wenn so die *Ras-Šamra*-Texte beim Gott *El* das Zeugnis der altarabischen Inschriften bestätigen und ihr Bild von dieser Gestalt ergänzen, so geben andererseits die altarabischen Inschriften uns wertvolle Hilfe zur Erklärung der sprachlichen oder graphischen Variante *'lm* anstatt *'l* (*El*) für Gott in den *Ras-Šamra*-Texten, eine Variante, die bisher stets irrtümlicherweise als *Plural* aufgefaßt worden ist.

In den Inschriften aus dem alten Südarabien ist die *Mimation*, ein dem Nomen angehängtes *m* auch bei Götternamen, eine ganz geläufige Erscheinung, die schon seit dem Jahre 1866 erkannt worden ist¹⁾.

Dieses *m* wird besonders einsilbigen Wörtern (*El*, *Wadd* usw.) angehängt, zwar nicht regelmäßig, sondern nur ge-

des religions, 1931, Tome 104, S. 358ff., 1932, Tome 105, S. 251ff. sieht in diesem Gott einen Sonnengott. Richtig ist, daß in späterer Zeit, wo auf diesem Kulturboden der Sonnengott das allesbeherrschende Zentrum der Religion war, fast alle männlichen Götternamen von hellenistischen Autoren als Sonnengötter gedeutet wurden. Dies ist aber nicht die ursprüngliche Natur des Gottes.

¹⁾ Vgl. E. Osiander: ZDMG, Bd. 20 (1866), S. 225—233; D. H. Müller: ibd. Bd. 32 (1878) S. 542—551, Die Nuration und die Mimation; Fr. Hommel: Süd-arabische Chrestomathie, München 1893, S. 16 § 18, S. 36 § 57; N. Rhodokanakis: Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen, III. Heft, Wien 1931 (Sitz.-Ber. der Wiener Akademie 213. Bd. 3. Abhdl.) S. 39. Im Gegensatz zu früheren „Sabäisten“ nimmt Rhodokanakis für diese Mimation eine ursprüngliche determinierende Kraft an. — Das Zeugnis der Götternamen geht in dieselbe Richtung. Wo eine appellativische Bedeutung zugrunde liegt und Determination zu erwarten ist, finden wir häufig Mimation, z. B. *Higr^m* (nordarab. *Al-higr*) „Der Schutz“, *Ab^m* „Der Vater“, *'Il^m* „Der Gott“, *Wadd^m* „Der Freund“. — Zuweilen ist demselben Namen oder Beinamen ein *m* angehängt, wo in anderen Fällen der gewöhnliche bestimmte Artikel *n* nachgehängt wird, wie z. B. *šhr^m* für gewöhnliches *šhrn* „Der Mond“, *šim^m* „Der Patron“ für *šimn* und das von Rhodokanakis angeführte *rā^m* für gewöhnliches *rāⁿ*.

Nielsen, *Ras-Šamra-Mythologie und Biblische Theologie*.

2

legendlich, so daß ein regelmäßig angehängtes *m* in der Regel zum Wortstamm gehört (vgl. MVAG Bd. 11 (1906) S. 261).

In welchem Maße diese Mimation beim Ras-Šamra-Nomen im allgemeinen gebraucht wird, ist eine Frage, die in Bälde untersucht werden muß. Eine Beantwortung würde über den Rahmen dieser kleinen Abhandlung weit hinausführen, wo die Aufgabe nur ist, die wichtigsten Götternamen und Mythen aufzuhellen. Für diesen Zweck genügt die Feststellung, daß die Mimation hier in genau der gleichen Weise wie im alten Südarabien bei einzelnen Götternamen, besonders beim Namen *El* und hier mit Vorliebe, wenn dieser Name das zweite Glied einer Status construct-Verbindung bildet, gebraucht wird. Verhängnisvoll für die Deutung unserer neuen Texte ist die Tatsache gewesen, daß hier ein angehängtes *m* beim Nomen auch den Plural markiert, und daß man regelmäßig bei den Götternamen, auch beim Namen *El*, dieses *m* als Plural aufgefaßt hat, was ein ganz falsches Bild von der Götterwelt gibt.

Ob Mimation oder Plural, dies muß von Fall zu Fall untersucht werden. Aber schon hier kann gesagt werden, daß in einer ganzen Reihe von Titeln, wo die solare Göttin und ihre Söhne als *x'lm* bezeichnet werden, *'lm* nicht „Götter“, sondern „Gott“ bedeutet¹⁾. *'lm* ist hier nicht Plural, sondern Singular mit Mimation, kein *Appellativum*, sondern Nomen proprium, bezeichnet nicht „Götter“ im allgemeinen, sondern denjenigen Gott, der den Namen *El* führt.

Diese Titel eröffnen also nicht den Ausblick zu einer unbestimmten Menge von „Göttern“, sondern weisen im Gegenteil zu dem einen Gott „El“ zurück, indem sie die anderen Gestalten mit ihm eng verknüpfen.

¹⁾ Wie ja auch im Babylonischen und vielfach auch im Phönizischen. Man beachte z. B. die angeblichen Pluralformen *'lm*, zusammengestellt bei A. Bloch: Phönice. Glossar 1891, S. 12 und bei Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, 1898, S. 215, die in vielen Fällen singularisch sind und Theo Bauer: Die Ostkanaanäer, Leipzig 1926, S. 65, 75, 91.

Der Ausdruck *bn 'lm* (Variante *bn 'l*), der wie hebr. *bene ha-'elohim* (Var. *bene 'elohim*, *bene 'elim*) in der Götterlehre eine so große Rolle spielt, bedeutet z. B. nicht „Göttersöhne“ (-sohn), sondern „Gottes“-söhne (-sohn). Diese Gestalten — unter welchen Einer gelegentlich als Gottessohn *κατ-ἐξοχήν* namhaft gemacht wird — sind *El-* oder *Elohim-*Söhne. Sie haben zum Vater nicht eine unbestimmte Anzahl von Göttern, sondern den Gott *El* (*Elohim*), genau wie ihre Mutter die Göttin *'Ašīrat* ist. Deshalb z. B. in Opfertafel Nr. 2 regelmäßig *bn 'l* „Söhne (Sohn) des El“ oder „Gottes“-söhne (-sohn).

Wie *'lm* in solchen Fällen nicht plur. *'elim* („Götter“) ist, sondern nur der Name *El* mit Mimation (*El^m*), so bezeichnet eine andere Variante desselben Wortes und Namens *'lhm* — bisher nur in den Opferlisten von 1929, Nr. 1 und 3 belegt — ebenfalls keinen Plural, *'elohim*, sondern — wie schon der Zusammenhang nahe legt — einen bestimmten Gott, der als *nomen proprium* den Namen *'lh*, *'Elāh* (hebr. *'Elōāh*) führt, mit Mimation geschrieben *'Elāh^m*.

Demnach haben wir vier Varianten von diesem Wort:

'el, *El* mit Mimation *'lm*, *El^m*.
'lh, *Elāh* „ „ *'lhm* *Elāh^m*.

Diese sind aber auf zwei Hauptformen zurückzuführen, *'l* (*'El*) und *'lh* (*'Elāh*), indem das affigierte *m* wahrscheinlich wie häufig im Altarabischen zu einem bedeutungslosen, vielleicht nur graphischen Archaismus abgeschwächt worden ist.

H. Bauer läßt diese verschiedenen Varianten desselben Wortes in den Opferlisten als *nomina propria divina* verschiedene göttliche Personen darstellen, aber von der ältesten Zeit an bezeichnen im Arabischen wie im Aramäischen und Hebräischen *'Il* (*'El*) und *'Ilah* (*'Elah*) als *nomina propria* dieselbe göttliche Gestalt. Beide Varianten bedeuten einfach „Gott“, und dieses Wort ist der häufigste und wichtigste Name des alt- und ursemitischen Hauptgottes¹⁾.

¹⁾ Vgl. Ditlef Nielsen: der sabäische Gott *Ilmuḫah*, S. 11, Anm. 1, S. 30 (MVAG 14. Jahrg. 1909), Handbuch der altarabischen Altertumskunde, 1927, S. 217—224.



Neben *'l*, *El* und *'lhm*, kommt in den Opferlisten 1⁵, 3¹⁴⁻³⁰ wahrscheinlich auch die Form *'lh* (*'Elah*, hebr. *'Elôah*) vor als *nom. propr. divin.* Ob man hier aus der Verschiedenheit der Opfertiere mit H. Bauer schließen darf, „daß *Elah* als eine besondere von *El* verschiedene Gottheit seine Opfer empfängt“, wie auch *'lh* und *'lhm* aus demselben Grunde verschiedene göttliche Personen darstellen sollen, muß vor der Hand wegen der Dürftigkeit des Materials dahingestellt werden.

In denselben beiden Opfertafeln finden wir häufig *'lhm*, hebr. *'Elohim*, wie im Hebräischen teils als Appellativum, teils als Nomen proprium eines bestimmten Gottes, aber stets in Singular. Nach J. W. Jack, *Elohim* „as a Divine name“ hier „no doubt refers to the god of the SA-GAZ or Hebrews, who must have formed a large part of the population of Ugarit“, d. h. wohl derselbe Gott *'Elohim*, den wir später bei den Israeliten vorfinden, wie der Gott *mlk^m* der Opfertafeln später bei den Ammoniten als *Milkom* und ohne Mimation bei anderen westsemitischen Völkern vorkommt (siehe unten S. 43)¹⁾.

Wie die neuen Texte auf die ursprüngliche Natur des altsemitischen Hauptgottes, im Alten Testament des alleinigen Gottes, neues Licht werfen, so auch auf die verschiedenen Varianten des Wortes *El*, die ebenfalls als Namen dieses Gottes im Alten Testament belegt sind.

In etlichen Jahrtausenden hat dieser Gott, durch wechselnde Kulturphasen beeinflusst, eine lange Entwicklung durchgemacht. Kein Wunder dann, daß diese Entwicklung auch in den Namen dieses Gottes, besonders im Hauptnamen, Spuren hinterlassen hat.

Die kürzere Form *'l* (*'Il*, *'El*) scheint die älteste zu sein. Sie ist bei allen semitischen Völkern belegt, während *'lh*

¹⁾ R. Dussaud: Syria Vol. XII, 1931, S. 70ff. übersetzt *'lhm* „leur dieu“, aber kaum mit Recht, vgl. H. Bauer ZAW Bd. 51, N. F. 10, 1933, S. 84–85; J. W. Jack: The Ras Shamra Tablets, 1935, S. 21–22, 34. *Skmn* ist wohl, wie Dussaud vermutet, ein Gott, aber *'lhm skmn* ist wahrscheinlich „Der Gott *Sukamuna*, wie *'lhm b'lm*, 1, 9 und *'lhm [b]l* 1, 5–6 „Der Gott Ba'al^m.“

(*'Ilah*, *'Elah*) — wie es scheint — bei den Babyloniern und Phönikern nicht vorkommt. Auch wo beide Formen vorkommen¹⁾ — bei den Arabern, Aramäern und Hebräern —, hat man stets den Eindruck gehabt, daß die kürzere die ältere sein muß, weil sie in älteren Schichten der Sprache (Personennamen, Poesie usw.) so stark dominiert²⁾. So auch in den neuen Texten aus Ras Šamra. Hier ist vorläufig in den poetischen Texten nur *'l(m)*, nicht *'lh(m)* belegt, während in den (wohl späteren) Opferlisten beide Formen nebeneinander vorkommen.

Bekanntlich verwenden die semitischen Sprachen verschiedene demonstrative Elemente, um die Determination auszudrücken. Der Ausdruck „Der Gott“ im Gegensatz zu anderen Göttern wird daher in verschiedener Weise bezeichnet. — In südarabischen Inschriften, wo ein angehängtes *n* als bestimmter Artikel figuriert, finden wir als Namen des Hauptgottes neben *khl-n* (*kahil-an*) „Der Alte“ und *rhmn-n* (*rahmân-an*) „Der Barmherzige“ auch *'lh-n* (*'ilah-an*) „Der Gott“. Auf nordarabischen Denkmälern, wo die Determination wie im Hebräischen durch praefigiertes *h* (*ha*) ausgedrückt wird, begegnet uns „Der Gott“ als *h'lh* oder *hlh* (*ha-'ilah* oder *ha-lah*), wie im Hebr. „Der Gott“ heißt im Aram. *'ilāh-ā*, und im späteren Arabischen *al-ilāh* = *Allāh*.

Diese stark variierenden Ausdrücke haben alle denselben Sinn, und dieser Sinn ist derselbe, der im muslimischen Glau-

¹⁾ Beide Formen werden appellativisch und als Nom. propr. gebraucht. In südarabischen Inschriften ist *'il* vorwiegend nom. pr., jedoch auch appellativ (D. H. Müller zu Lang. 7 (sab.) ZDMC Bd. 37 (1883) S. 366). *'Ilah* gewöhnlich appellativ, als Nom. propr. *Ilah-n* „Der Gott“. Vgl. zu *Il* und *Ilah* bei den verschiedenen semitischen Völkern Fr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, S. 270—276, den großen Excurs dazu S. 297—310 und W. W. Baudissin: Kyrios III, Gießen 1929, hrsg. von O. Eißfeldt, S. 6—18 mit weiteren Literaturangaben.

²⁾ Dies spricht für H. Bauers Auffassung von *'il* als Grundform, *'ilāh* als sekundäre Weiterbildung mit Anrufendung *-āh*, während A. Fischer die umgekehrte Entwicklung annimmt (ZDMG Bd. 69 (1915) S. 561, Bd. 71 (1917) S. 445).

bensbekenntnis zugespitzt ist: *lā ilāha illā Allāh* (*Al-ilāh*) „(Es ist) kein Gott außer ‚Der Gott‘“. Durch die Determination hebt sich „Der Gott“ aus der Masse der übrigen Götter heraus als ein besonderer Gott, der einfach „Der Gott“ heißt.

Diese Tendenz, die Bedeutung „Der Gott“ an verschiedenen Orten durch verschiedene Präfixe oder Affixe auszudrücken, ist bei den Semiten von der ältesten Zeit ab bis zum heutigen Tag immer sehr stark gewesen. Man ist daher geneigt, den Versuch zu wagen, das rätselhafte *m*, das ebenfalls dem Worte „Gott“ beigefügt wird, in ähnlicher Weise aufzufassen; dieses Experiment führt in den Fällen, die uns hier interessieren, zu einem plausiblen Resultat.

Die Form *'lm* in phönizischen Inschriften wurde früher — genau wie jetzt die gleiche Form in den Ras-Šamra-Texten — immer als Plural aufgefaßt. Man sieht aber jetzt allmählich ein, daß auf den phönizischen Denkmälern *'lm* in vielen Fällen Singular sein muß. Hier ist nicht „Götter“ gemeint, sondern „Gott“ und zwar stets in determinierter Form „Der Gott“, indem die Mimation offenbar als bestimmter Artikel figuriert.

In Personennamen wie *'bd 'lm*, *mtn 'lm* usw. kann nicht „Götter“ gemeint sein, sondern nur derjenige Gott, der sonst kurzweg *'l* (*El*) genannt wird, (weil Götternamen in Personennamen sehr häufig verkürzt werden), aber hier wie *Allah* in arabischen Personennamen in determinierter Form als „Der Gott“ auftritt.

Der Gott *'lm nrgl* CIS I 1 Nr. 119 kann doch nur „Der Gott Nergal“ sein. Im Passus *'dn 'lm h-ḳdš* „Dem Herrn, dem El, dem heiligen“ ist *El* ebenfalls sing. und determiniert wie das folgende Wort.

In einer phönizischen Inschrift aus Memphis lesen wir *lrbtī 'lm 'drt 's 'lm 'šrt y'lm*: „für meine Herrin, die herrliche Gottheit Isis, die Gottheit Astart und für die Götter . . .“. Auch hier ist *'lm* sing. und determiniert, steht aber auffallenderweise vor einer Göttin, wie 1. Kön. 11, 5: *'Aštart 'elohe*

sidonim „Aštarte, die Gottheit der Sidonier“, während *'lnm* (*'elonim*) für Götter verwendet wird¹⁾.

In den Ras-Šamra-Texten scheint ebenfalls das singulare *'lm* ursprünglich determiniert zu sein in der Bedeutung „Der Gott“, wie im Phönizischen. So auch im oben angeführten Ausdruck *bn 'lm*, wo die hebräische Variante *bene ha-'elohim* die Determination extra durch den Artikel *ha* ausdrückt. Dieser alte mythologische terminus, der in Ras Šamra wie im Alten Testament in ständigen sprachlichen Variationen wiederkehrt, bedeutet hier wie dort stets „Gottessohn“, (-söhne), niemals „Götter“-sohn (-söhne). Nach *bn* folgt immer der Name des Vaters oder der Mutter, wie umgekehrt in der Opfertafel Nr. 2 ein „Vater“ *'ab* des (der) *bn 'l* erwähnt wird.

Wie das singulare *'lm* in den Ras-Šamra-Texten das früher irrtümlich als Plural aufgefaßte singularische *'lm* in phönizischen Inschriften erklärt, so fällt vom Ausdruck *bn 'lm* der Ras-Šamra-Texte neues Licht auf die entsprechenden hebräischen Varianten *bene 'elīm* und *bene-(ha)-'elohim*, wo das letzte Wort ebenfalls irrtümlicherweise als Plural aufgefaßt wird.

Bene 'elīm kann schon aus oben angeführten Gründen nicht „Götter“-Söhne übersetzt werden. Diese Gestalten

¹⁾ Vgl. CIS Pars I Tome I 1881 No. 119², 193³, 377⁴, 378³ u. ö. S. 146: plurale *'lm* idem valere quod *'l* singulare, ut apud Hebraeos *'Elohim* idem est quod *'Eloah*. Confer. *Jahwe Elohim, Elohim Sebaôt*; B. Stade: ZAW 22. Jahrg. (1902) S. 325 vergleicht *'lm hkdš* im oben zitierten Passus, der den Eingang einer phöniz. Inschrift aus Sardinien bildet, mit hebr. *Elohim ha-ḳadoš* oder mit *ha-El ha-ḳadoš* (Jes. 5, 16) „Es ist ein neuer sicherer Beleg für den sing. Gebrauch von *'lm*“. — Vgl. dazu noch M. Lidzbarski: *Ephemeris* I, 1902, S. 46 I⁴ in einer neupunischen Inschrift aus Maktar, S. 49 „*'lm* wie *Elohim* gebraucht“ und S. 155: „Seine ursprüngliche pluralische Bedeutung hat sich wie bei *Elohim* so sehr verloren, daß es nicht nur bei einer einzelnen männlichen oder weiblichen Gottheit steht, sondern es wird auch grammatisch als Singular behandelt und verbindet sich mit einem Adjektiv in der Einzahl . . . Im späteren Phönizisch. scheint also *'lm* einfach „Gott“, *'lnm* „Götter“ bedeutet zu haben.“



sind Söhne des Gottes *'El*. Die Mimation, die sich in diesem alten stereotypen Terminus, wie in allen hebräischen Varianten stets erhalten hat und ursprünglich wohl soviel wie *ha-'el* „Der Gott“ bedeutet, ist irrtümlich als Plural aufgefaßt worden, genau wie *'lm* in phönizischen und Ras-Šamra-Inschriften.

In *bene 'elohim*, eine andere hebräische Variante vom Ausdruck „Gottessöhne“, ist das auslautende *m* ebenfalls Mimation und keine Pluralendung, wie gewöhnlich angenommen wird. Die Gottessöhne sind hier Söhne des *'Eloah^m*, wie in *bene 'elim* Söhne des *'El^m*, was auf dasselbe hinauskommt.

Natürlich haben wir im Alten Testament Fälle, wo *'elim* und *'elohim*, wie *'lm* in den Ras-Šamra-Texten, deutlich Plural sind. In Hebr. *'el 'elim* oder *'elohe ha-'elohim* „Gott der Götter“ ist z. B. das letzte Wort natürlich Plural. Hebr. *'elohim wa 'anašim*, Richt. 9, 9. 13 „Götter und Menschen“ Sabäisch *'lt u 'ns* entspricht Ras Šamra: *'lm u nšm* B VII 51 usw., aber in *bene 'elohim* kann *'elohim* nicht, wie man gewöhnlich bei diesem Wort tut, als Plural mit singularischer Bedeutung aufgefaßt werden. Das Schluß-*m* markiert hier nicht die Pluralendung, sondern wie in Ras Šamra die Mimation, und diese Mimation hat hier, wie die Variante *bene ha-'elohim* „Söhne des Gottes“, nahe legt, wahrscheinlich den Wert des bestimmten Artikels gehabt, aber ist später ein unverständliches Sprachelement geworden.

Auf „Kongens Nytorv“ (Königs Neumarkt) in Kopenhagen ist ein König zu Pferd in Bronze verewigt worden. Das Monument ist eine gewöhnliche Rendez-vous-Stelle und wird stets „*Hesten*“, d. h. „das Pferd“, genannt, indem man sich nicht um den König kümmert, der auf dem Pferd reitet. „Pferd“ heißt im Dänischen *Hest*, mit dem dänischen angehängten bestimmten Artikel *Hest-en*. Der Deutsche, der den Wert des angehängten *-en* nicht kennt, sagt natürlich *Das Hest-en* und gibt so dem Wort eine doppelte Determination.

Hier hat sich der gleiche Vorgang wiederholt, der wahrscheinlich seinerzeit bei den Israeliten *'Elohim* zu *ha-'Elohim* umgewandelt hat. *'Eloah* wurde ursprünglich wie

'*El* in phönizischen und wie '*l* und '*lh* in Ras-Šamra-Inschriften durch angehängtes *m* determiniert. Später, wo man den Wert dieses *m* nicht kannte, wurde durch den vorgesetzten Artikel das Wort in doppelter Weise determiniert. *Eloh^m* wurde zu *ha-eloh^m*.

Bekanntlich ist '*Elohim* oder *ha-'Elohim* im Alten Testament das häufigste und wichtigste Wort für „Gott“ oder „Der Gott“ als Namen des einzigen Gottes Israels und wird gewöhnlich im polytheistischen Sinn als Plural aufgefaßt, dessen ursprüngliche Bedeutung dem monotheistischen Bewußtsein so sehr entschwunden ist, daß das Wort als Singular konstruiert wird. Die singularische Form *Eloah* (arab. '*Ilah*), hauptsächlich in späteren Schriften belegt, soll dann eine sekundäre künstliche Rückbildung aus diesem ursprünglichen Plural sein¹⁾.

Ein Plural mit Prädikat und Apposition im Singular ist aber kein Plural, und außerdem wird '*Elohim* als Eigennamen, *nomen proprium*, für Einen Gott verwendet. Es ist daher früher vermutet worden, daß die Endung hier die Mimation darstellt, die im Altarabischen nach Götternamen gewöhnlich und im Hebräischen nicht unbekannt ist²⁾ und diese Vermutung wird durch die neuen Funde in Ras Šamra, wo ein singularisches '*lhm* mit Mimation als Namen Eines Gottes belegt ist, durch das phönizische singulare '*lm* und durch die hebräischen Varianten *bene 'elim* und *bene ha-'elohim* für „Gottessöhne“ gestützt.

Die Mimation bei dem semitischen Nomen ist eine uralte Erscheinung, die in der akkadischen und westsemitischen Sprache schon im 2. vorchristlichen Jahrtausend allmählich verschwindet und dann nur — teilweise als bedeutungsloser

¹⁾ Vgl. Th. Nöldeke: Monatsberichte der preuß. Akademie 1880, S. 760—776, Sitzungsberichte derselben Akademie Bd. 53, 1882, S. 1175—1192, ZDMG Bd. 42, 1888, S. 476. — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, S. 211—213; W. W. Baudissin: Kyrios III (hrsg. von O. Eißfeldt), Gießen 1929, S. 6—18 und die Lexica mit weiteren Literaturangaben.

²⁾ Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kopenhagen 1927, S. 221.

und unverständlicher Archaismus — in einzelnen Fällen und Formeln weiterlebt. So versteht man, daß sie im alten hebräischen Gottesnamen 'Elohim noch erhalten ist, während die lebendige Sprache 'Eloah benutzt. Daher diese Form hauptsächlich in jüngeren Schriften.

Der Gott Israels war ursprünglich sachlich und sprachlich mit dem früheren altsemitischen Hauptgott identisch, indem die monotheistische Reform wie fast immer in der Religionsgeschichte, so auch später bei den Arabern, sich um den Hauptgott konzentriert.

Lange schon weiß man, daß dieser altsemitische Hauptgott ursprünglich ein Naturgott war, dessen Stimme man im Wetter und Gewitter hörte. Nachdem nun die neuen Funde den lunaren Charakter dieses Gottes so stark hervorheben, indem in primitiver Mythologie der Mondgott zugleich der Wettergott ist, fällt ein neues Licht auf viele Stellen im Alten Testament. Denn dort tritt der älteste Gott Israels nicht allein als Naturgott, sondern, wie der Verfasser in früheren Arbeiten betont hat, auch als lunarer Gott auf.

So verstehen wir besser, daß dieser Gott, der so tiefe Wurzeln im altsemitischen Heidentum hat, auch seinen Hauptnamen von dieser Religion vererbt hat. Hebr. 'Elohim ist das gleiche Wort und der gleiche Name, der als Hauptname des Hauptgottes uns jetzt in den neuen Texten von Ras Šamra begegnet und uns längst aus altarabischen Inschriften bekannt war.

Wenn die Erklärung der Mimation als ursprüngliche Determination sich bewähren sollte, dann ist auch die Entwicklungsgeschichte dieses Namens dieselbe wie im alten Arabien. Unter den vielen Göttern ist „Der Gott“ hebr. 'Eloh^m (ha-'eloh^m), arab. Allah (Al-ilah) der alleinige Gott geworden¹⁾.

¹⁾ Beispiele anderer Ras-Šamra-Götternamen mit Mimation sind: Ba'al^m für gewöhnliches Ba'al in den Opferlisten Nr. 1 und im Mythos „La revolte de Košer“ Z. 9ff. (Syria Tome 16 (1935) S. 30) 'gr^m für gewöhnliches 'gr im Mythos „Les chasses de Ba'al“ Syria Tome 16 (1935) S. 249, šr^m für gewöhnliches šr im Mythos C Z. 2 und 22, bnšrm, wo der Vater Z. 8 šr (mt u šr) heißt, mlk^m in der Opfertafel Nr. 17, Z. 11 als Mimation schon von H. Bauer

II. Die Sonnengöttin

Das Gegenstück zu der lunaren Vatergestalt ist in der alt-arabischen Religion die große, solare Muttergöttin. Es ist hier die einzige weibliche, göttliche Gestalt, deren astraler Name *Šams* „Sonne“ in südarabischen Inschriften geradezu als Appellativ für „Göttin“ oder „Schutzgöttin“ gebraucht wird. Demgemäß tritt die Naturgrundlage hier gewöhnlich stärker hervor als bei dem männlichen Hauptgott.

Die vielen mit *dāt*- angehenden Namen und Beinamen der Göttin sind — wie es scheint —, genau wie die für die südlichen Königreiche eigentümlichen nationalen Sondernamen der Vatergestalt, ein Charakteristikum der weiterentwickelten südarabischen Götterlehre, aber neben *Šams* „Sonne“ sind Namen wie *ʿIlāt* „Göttin“ und *ʿAṭirat* gemeinarabisch und weit nach Norden vorgedrungen.

Wie *ʿIlāt* (*ʿIlāhat*) sprachlich und sachlich das weibliche Gegenstück zu *ʿIl* (*ʿIlāh*) ist, und schon deshalb den lunaren Charakter des *ʿIl* voraussetzt, weil *ʿIlāt* tatsächlich die Sonne bezeichnet, so scheint *ʿAṭirat*, hebr. *ʿAšērā*, akkad. *ʿAšratu* die solare Göttin als Muttergöttin und „Braut“ *kallat* des Mondgottes zu bezeichnen. In katabanischen Inschriften figurieren der Mondgott (*Wadd*, *ʿAmm*) und *ʿAṭirat* als ein

(ZAW 51 (1933) S. 99), erkannt, gewöhnlich *mlk* geschrieben. — *Kšr^m* für gewöhnliches *Kšr* A VI 48 (Syria XV (1934) S. 237) ist nach demselben Gelehrten nicht Plural (Syria XV S. 239), sondern (OLZ 1935, Sp. 133) Singular mit hervorhebender Partikel, *Mtm* in der vorhergehenden Zeile (47) „means simply ‚Motu‘“ wie *bʿlm* = *baʿlu-ma* nach H. L. Ginsberg (JPOS. XV 1935, S. 331 Note 10), also der gewöhnliche Gottesname mit Mimation. So wäre darin nichts verwunderliches, wenn *ʿlm* in derselben Zeile (47) nicht Plural, sondern der Gottesname *El^m* d. h. *El* mit Mimation sein sollte.

Wenn dies dem Gottesnamen angehängte *m* hier als Mimation bezeichnet wird, so ist vorläufig nur gemeint, daß es keine Pluralendung ist, sondern zum Singular gehört.

Wie man es sonst sprachlich erklären soll, ob es hervorzuhebende Partikel, enklitisches *ma* ist, oder mit einem anderen Namen benannt und erklärt werden muß, ist eine andere Sache.

zusammengehöriges Paar, dessen Sohn *ʿAttar*, der Venusgott, sein muß, weil die Sonnengöttin anderweitig auch den Namen „*Umm-ʿattar* = Mutter des *ʿAttar*“ führt¹⁾.

Zur genaueren Kenntnis dieser Muttergöttin und ihrer Kinder geben die Ras-Šamra-Texte uns auch neues wertvolles Material. Zuerst sind die drei altarabischen solaren Namen *Šams*, *ʿIlat* und *ʿAtirat* auch hier belegt.

Eine Göttin *Špś* (für *Šmś*) „Sonne“ kommt hier häufig vor, auch in Verbindung mit dem Mondgott *Irḥ*. In den Opferlisten begegnet uns auch eine Gottheit *Im*, die wohl nur *jom* = Tag „Sonne“ sein kann. Da, wie H. Bauer richtig bemerkt (ZAW, 1933, S. 92 Nr. 14), viele Sprachen für Tag und Sonne das gleiche Wort gebrauchen, muß hier, wie noch im heutigen Mehri-Dialekt in Südarabien *jom*, die Sonne, bezeichnen. Bauer faßt hier *jom* als Sonnengott auf, da aber sonst in diesen Texten die Sonne wie auf arabischem Boden auch als Gottheit stets weiblich ist, und da ferner in der Mehri-Sprache *ḥejūm* als Bezeichnung der Sonne als weibliches Wesen und Wort gebraucht wird²⁾, müssen wir — bis keine direkten Belege in Ras-Šamra-Texten eine männliche Sonne konstatieren — auch hier *im* als Name der Sonne oder der Sonnengöttin weiblich auffassen.

Der Titel *bn im*, den auch der Gott *Kšr* u. *Hss* trägt, B VII 15—16 Syria XIII (1932) S. 154, bedeutet dann nicht —

¹⁾ Belege für diese Namen im Handbuch der altarab. Altertumskunde I, S. 224—228 G. Ryckmans: Les noms propres sudsemitiques I Noms divins S. 1—35 und in der dort angefügten Literatur. Für die Göttin *ʿAtirat* vgl. man besonders Fr. Hommel: Aufs. u. Abh. II 1900, S. 150 Anm. 4, S. 157 Anm. 2, S. 206—213, Grundriß der Geographie und Gesch. des alt. Orients, 1904, S. 703 Anm. 1, S. 716 Anm. 2; D. Nielsen: Neue katabanische Inschriften (Mit. Vorderas. Gesellsch. 11. Jahrg. 1906) S. 7; Nik. Rhodokanakis: Katab. Texte zur Bodenwirtschaft (Wiener Sitzungsberichte 194 II) 1919, S. 57 (Gl. 1602, Zeile 5) und S. 106.

²⁾ A. Jahn: Die Mehri-Sprache in Südarabien, Wien 1902, S. 149¹⁷ *firôt* oder *šrokot* (fem.) *ḥajūm* = Die Sonne ist aufgegangen, S. 191 *ḥejūm* (fem.) (*ḥ* + *jwm* (*jawm*) s. *jōm*) = 1) Tag, 2) das Gestein, welches den Tag hervorruft, Sonne (vgl. arab. *šahar* Monat und Mond).

wie gewöhnlich übersetzt — „Sohn des Meeres“ (fils de la mer, son of the sea), sondern „Sohn der Sonne“. Dieser Beiname gibt aber keinen Beleg für einen Sonnengott, ist vielmehr offenbar eine Variante vom häufigen *bn 'šrt*. C 23—25, 58—61 werden z. B. 'Aširat Söhne als *bn im* „Söhne der Sonne“ bezeichnet, während *šps* „Sonne“ wiederum im *Parallelismus membrorum* für 'Aširat steht.

Daß sonst außerhalb der Ras-Šamra-Texte in der gewöhnlichen nordsemitischen Mythologie *Jom* als Sonnenname, wie *Šamas* und andere Sonnenamen, männlich aufgefaßt werden mußte, ist eine andere Sache (vgl. oben S. 5 unter Nr. 5). H. Bauer ist sicher im Rechte, wenn er in nordwestsemitischen Personennamen wie *Jin'am-jaum* „[Der Gott] Jaum ist freundlich“ und wohl auch im vielbesprochenen Namen *Ja-u-um-ilu* „Jaum ist Gott“ einen männlichen Gott *Jaum (Jom)* „Tag, Sonne“ konstatiert (Das Alphabet von Ras Schamra, Halle/Saale, 1932 S. 37).

Falls wirklich in Ras Šamra keine männliche Sonne auftauchen sollte, stünden diese Texte hier auf einer sehr archaischen Stufe, indem wie bekannt in der nordsemitischen (babyl., aram., hebr. und phön.) Sprache und Mythologie die Sonne *Šamas*, regelmäßig männlich auftritt. Von der ursprünglichen ursemitischen und altarabischen weiblichen Sonne sind hier nur spärliche Reste vorhanden.

In einem mythologischen Fragment, von Virolleaud in „Syria“ XVI (1935) S. 29—45 publiziert, dessen Verständnis Ginsberg in wesentlichen Punkten gefördert hat, IPOS XV (1935) S. 327—333, wird *im* durchgängig im Parallelismus mit *nhr* ersetzt, so daß darüber kein Zweifel aufkommen kann, daß beide Wörter ungefähr dieselbe Bedeutung haben.

Nun bedeutet *nhr* im Hebräischen und Phönizischen, wie ja auch in anderen semitischen Sprachen, „Fluß, Strom“ und wird auch vom Strömen des Meeres gebraucht. So wird dann hier wie anderswo in Ugarit-Texten *nhr* mit „Fluß“ (*fleuve — river, flood*) übertragen, und die gewöhnliche Übersetzung von *im* als „Meer“ findet darin eine scheinbare Stütze.

Im Arabischen bedeutet aber *nahâr* wie *jaum* „Tag“. Beide Wörter sind im erwähnten Fragment deutlich Namen Einer Gottheit. Falls die Sonne — wie H. Bauer erwiesen hat — in unseren neuen Texten auch durch „Tag“ *jom* bezeichnet wird, so ist sehr natürlich, daß im *Parallelismus membrorum jom* mit einem anderen Wort für „Tag“ *nahâr* wechselt.

In nordarabischen (Safa-)Inschriften kommt *nhr* als Personennamen häufig vor, und vollere Namen wie *nhr'l* und *nhr whb* zeigen, daß mit *nhr* ein Gott, wahrscheinlich der Sonnengott gemeint sein muß¹⁾.

Durch den Parallelismus membrorum in den Ras-Šamra-Gedichten scheint die Göttin *'Ilat* identisch mit der Göttin *'Aširat* zu sein²⁾, welche R. Dussaud mit Recht als Muttergöttin scharf von der nordsemitischen Ras-Šamra-Göttin *'Astarte-Anat* (Venusgöttin) unterscheidet³⁾.

'Ilat spielt hier eine untergeordnete Rolle, während *'Aširat* in den bisher bekannten Texten stark dominiert. In den mythologischen Epen erscheint sie als die große Muttergöttin *rbt 'šrt*, *Rabbat 'Aširat*, die neben dem Venusgott *'Aštar 'rs* auch zahlreiche andere göttliche Söhne hat.

Wir werden sehen, daß diese *'Aširat* an einigen Stellen deutlich wie im Altarabischen als Braut des lunaren Gottes ein Name oder Beiname der Sonnengöttin ist⁴⁾, in primitiver Mythologie überall auf der Erde die Mutter der Sternenkinder. Deshalb wäre mit H. Bauer (ZAW 1933 S. 90 Nr. 8)

¹⁾ R. Dussaud et Fr. Macler: *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, 1903 S. 226; Enno Littmann: *Semitic Inscriptions*, 1905 S. 114: „Here *Nahâr* is very likely to be the name of a national Arabic god, who was also known to the Thamudenes as we may infer from the name *Linahâr* in Eut. 543.“

²⁾ Vielleicht in ähnlicher Weise *'lt šdnm* die „Elat der Sidonier“ = *'šrt srm* der „*'Aširat* der Tyrier“; Virolleaud: *Syria* Tome 12 (1931) S. 350; Dussaud: *RHR* Tome 105 (1932) S. 277.

³⁾ *Rev. de l'histoire des rel.* Tome 104 (1931) S. 364—377 (S. 368) Tome 105 (1932) S. 275—284.

⁴⁾ Deshalb führt Šps die „Sonne“ in C 54 auch den Beinamen *rbt (rabbat)* „die große“, ist wie *'Aširat* (A IV 34) in C eine Tochter des *El*. *'Aširat* wird in diesem Gedicht mit Šps parallelisiert.

zu erwägen, ob nicht ihr gewöhnliches Epithet *'šrt im*, bisher allgemein *'aširat jam* gelesen und mit „*Aširat* des Meeres“ übersetzt, nicht vielmehr *'Aširat jom* zu lesen und „*Aširat* Sonne“ zu übersetzen wäre. Der Name *'šrt im* oder *rbt 'šrt im* wäre dann formell ≠ dem Namen *šr 'l* oder *šr 'ldp'd* des Hauptgottes und sachlich zu verstehen wie etwa *rb' šhr* „*Rabi*“ (Freund) Mond“ in südarabischen Inschriften.

Neben *Šapaš* (*Jom*, *Nahâr*), *'Ilat* und *'Aširat* kommen in den Ras-Šamra-Texten auch andere Namen und Bezeichnungen der solaren Göttin vor, die wohl in altarabischen Inschriften nicht direkt belegt sind, aber dennoch als weitere Personifizierungen der Sonnengöttin innerhalb des Rahmens desjenigen Bildes fallen, das uns die altarabischen Inschriften von dieser Göttin geben, und dieses Bild in Einzelheiten weiter ausführen.

Zunächst kehrt im Ausdrucke *kl̄t kn̄t* als Epithet *'Aširat's* (B I 16 IV 53) der Titel *kallat* „Braut“ wieder, der als Beiname *'Aširats* schon vorher bekannt war (siehe oben S. 27). Die Sonnengöttin ist die „Braut“ des lunaren Gottes. Dann ist eine Reihe von Genitivverbindungen belegt, wo die Braut als Frau oder Geliebte El's bezeichnet wird, hier in sieben Nummern zusammengefaßt.

1. Als Braut des lunaren Gottes wird *'Aširat C 42 'št 'l* „Eheweib Gottes“ genannt. Dabei wird aber C 45—46 betont, daß dieses Weib Gottes zugleich wie *šps A IV 34 bt 'l* „Tochter Gottes“ ist (vgl. oben S. 3), wie ihr „Sohn“ (Söhne) *bnh* aus demselben Grunde zugleich ihr Bruder (Brüder) *'r̄h* ist (sind) A I 12—13¹⁾.

Der Ausdruck *'lmh* in C 42, 46, 49 muß dieselbe Göttin bezeichnen und ein weiteres Äquivalent für „Braut, Weib, Gattin oder ähnliches sein, indem es mit *'št* Weib“ parallel

¹⁾ *'šrt u bnh 'lt u šbrt 'r̄h*. Virolleaud zitiert Syria 12 (1931) p. 207 und p. 199 Note 2 zwei unedierte Stellen, wo *'r̄h* mit *'h* „Bruder“ parallel steht. In der letzten Stelle ist *'h* „Bruder“ zugleich *bn* „Sohn“. *u ild bn l̄ km 'h̄ u šrs km 'r̄h* „Er wird mir ein Sohn erzeugen, der wie mein Bruder (sein wird) und ein Sproß, der wie mein *'r̄h* (sein wird).“

steht. Die gewöhnliche Übersetzung „femme de El et son serviteur“ „the wife[s] of El and his servant“, wo *ʿlm* als eine dritte Person neben El und sein Weib aufgefaßt wird, verstößt gegen den Parallelismus und den Sinn der Erzählung. Da „Jungfrau, junges Weib“ (hebr. *ʿalma*) wie es scheint mit *ḡlmt* wiedergegeben wird, wird *ʿlm* hier vielleicht als „Dirne“ „Hierodule“ aufzufassen¹).

2. *knīt ʿlm* ein gewöhnliches Epithet der Göttin *ʿAširat* bedeutet jedenfalls nicht, wie gewöhnlich übersetzt, „Schöpferin der Götter“ („La creatrice des dieux“ — „The creatress of the gods“)²), sondern „Dienerin (eigentlich ‚weiblicher Besitz‘) Gottes“.

In südarabischen Inschriften ist das Verb in kausativer Form *h-knī* (*š-knī*) „in Besitz gehen“ der gewöhnliche Ausdruck für „weihen“. Das Substantivum *knī* bedeutet „Besitz“, wie hebr. *kinjān* und *mīknē* und wird wie diese beiden Wörter auch für lebendigen Besitz (Menschen, Tiere) gebraucht. In der Inschrift Osiander 29¹ nennt sich der Dedikator *ʿdn knī mlk ḥdrmt* „Angehöriger, Diener des Königs von Ḥadramaut“. Hier ist — wie schon E. Osiander im Jahre 1864 gesehen hat — *knī* äthiop. *kenui* „servus, subjectus“ (ZDMG 19 S. 83 des Separatabdrucks). Das feminine *kinjat* bedeutet im Äthiopischen eine weibliche Dienerin oder Sklavin (*creatura serva*). *Knīt ʿlm* ist also „Sklavin, Dienerin Gottes“, indem *knīt* „weiblicher Besitz“, eine von den vielen Varianten ist, welche die solare Göttin als Braut oder Gattin *El's* bezeichnen.

¹) Syria XIV (1933) S. 140 Note steht *ḡlmt* mit *ʿšt* „Weib“ parallel. Wie *ʿlmh* „seine Dirne?“ muß im Gedicht C auch das dunkle *hlh* „seine hl“ Z. 32—33, 41—44 eine variierende Bezeichnung für die Göttin *ʿAširat* als Liebespartnerin *El's* sein. Jedenfalls ist diese *hl* eine weibliche Person, Syria 14 (1933) S. 144 vgl. Syria 16 (1935) I 25, wo eine *hl* Kinder gebiert S. 247—266. — Auch *št* (arab. *sitt*) „Dame“ kommt C 59, 61 als Variante von *ʿAširat* vor (Virolleaud: Syria 14 (1933) S. 149).

²) J. A. Montgomery übersetzt *knīt* mistress (= Canaanite *baʿalat*) *knīt ʿlm* „Mistress of the gods“ JAOS Vol. 53 (1933) S. 107, 116, ähnlich Th. Herzog Gaster JRAS 1934, S. 683.

3. *mdt* „Geliebte“ ist eine andere Variante für Frau oder Liebchen. Dieser Ausdruck ist belegt in einer Stelle, die Virolleaud aus einem noch unpublizierten Text anführt [Syria XIV (1933) S. 149]. Durch den Parallelismus des Gedichtes wird hier *mdt* „Geliebte“ mit *’st* „Weib“ gleichgestellt. In *mdth* „seine Geliebte“ und *’sth* „seine Ehefrau“ geht *h* „seine“ nicht auf *El*, sondern auf *Trh* zurück. Dieser *Trh* erscheint hier als *hdš* Neumond und kann daher nur der „Mond“ *irh* sein, weshalb der Schluß erlaubt ist, in der „Geliebten“ die Sonnenfrau zu sehen, die auch in C 64 als Weib Etraḥ’s *’st ’trh* auftritt, während sie in diesem Gedicht gewöhnlich als Weib *El’s* bezeichnet wird.

4. *Rbt ’lm* in BV 64—65 ein Epithet der *Rbt ’šrt im* ist nicht, wie gewöhnlich übersetzt, „Götterherrin“ oder „Königin der Götter“ („Maitresse des dieux“ — „Lady of the gods“), sondern „Herrin Gottes“. *Rbt* eigentlich „die große“ ist ein Würdentitel, den *’Aširat* gewöhnlich trägt und auch sonst im Phönizischen für Göttinnen belegt ist. Er wird C 55 auch für *Šps* die Sonne gebraucht, weil *’Aširat* und *Šapaš* dieselbe göttliche Person bezeichnet. Er bezeichnet an und für sich kein Liebesverhältnis, dieses wird aber durch die Konstruktusverbindung ausgedrückt. Die *Rabbat* ist die *Rabbat El’s*.

Diese Namen bezeichnen zwar in verschiedenen Variationen die göttliche Frau als Frau oder Liebchen *El’s*, aber sie charakterisieren sie nicht direkt als Sonnenfrau. Die solare Natur der Frau geht aus dem Zusammenhang hervor. Zum Schluß wären noch ein paar Namen zu erwähnen, wo diese Frau deutlich eine Sonnenfrau ist.

5. *Nrt ’lm* ein anderer Name der Sonnengöttin, der sie als Naturobjekt charakterisiert, bedeutet z. B. nicht *nūr ilāni* die „Leuchte der Götter“ (Le flambeau des dieux — flame (luminary) of the gods), sondern — wie schon die Variante *nrt ’l* zeigt A III 24 — „Leuchte Gottes“, „Licht *El’s*“.

Auch hier wird das Liebesverhältnis durch das Konstruktverhältnis ausgedrückt und die Femininendung in *nrt*, die sonst nicht bei diesem Wort üblich ist, wird ebenfalls daraus zu erklären sein, daß dieses himmlische Licht die „Braut“



El's ist. Darum nicht *nr* Licht, Leuchte, sondern *nrt* „weibliches Licht“, „weibliche Leuchte“.

Arab. *nār*, „Feuer“, *nūr* „Licht“, hebr. *nir*, *nēr*, accad. *nuru* „Licht“ ist gewöhnlich masc. Beachtenswert ist, daß ein *nr*, ohne feminines *t*, anscheinend auch in den Opferlisten aus Ras Šamra belegt ist. Nr. 17, 8 finden wir *im*, wohl *jom* „Sonne“, Zeile 10 *unr*, wohl „und *nr*“, (*nir*, *nur*) „Licht“ als weitere Bezeichnung der Sonne. Also dieselbe Entwicklung wie z. B. in **Aštar-** *Aštar* und bei vielen anderen Götternamen.

Špš šhrrt A II 24, B VIII 21f., wie Montgomery richtig gesehen hat, „brennende Sonne“ als Apposition zu *nrt* 'l ist an beiden Stellen eine weitere Bezeichnung der Sonnengöttin als Leuchte El's¹⁾. Deshalb wäre vielleicht

Šhrrt allein (C 41, 44—45) „Die brennende“ ein Beiname der solaren Göttin, die in C 32—33, 41, 44 als *hl* El's bezeichnet wird, wie wahrscheinlich in der Stelle *šdm šhrr[t] šb' šnt* 'l *ml'* (Syria 14 (1933) S. 146) „Die Brüste? (vgl. C 24 und 61) der *Šhrrt* hat El sieben Jahre gefüllt“.

Ršf „Glut Flamme“ ist ja auch als Name einer Gottheit in Ugarit, im Phönizischen und Aramäischen belegt. Wenn diese Gottheit nicht direkt mit *Šmš* identisch ist, muß sie jedenfalls eine solare Gottheit sein, denn sie wird mit *Apollo* identifiziert²⁾.

6. *Nhr* 'l und *im* 'l sind wohl ähnliche Genitivverbindungen wie *nrt* 'l^(m).

Wenn in der Ugarit-Sprache wie oben S. 28—30 vermutet neben *Šapaš* „Sonne“ auch *Nahār* oder *Jom* „Tag“ als Sonnennamen verwendet werden, dann wären diese beiden Ausdrücke als *nrt* 'l^(m) „Licht El's“ zu verstehen und etwa „Licht El's“ oder „Sonne El's“ zu übersetzen, wobei auch hier wahrscheinlich ein Liebesverhältnis durch die Genitiv-

¹⁾ JAOS Vol. 53 (1933) S. 109, 113.

²⁾ Vgl. Fr. Baethgen: Beiträge zur sem. Religionsgesch. 1888 S. 50ff.; M. Lidzbarski: Handbuch der nordsem. Epigraphik, 1898 sub voce S. 370 und S. 154, Ephemeris II (1902) S. 150f.; H. Zimmern: KAT³ 1903 S. 478; H. Bauer: ZAW 51 (1933) S. 98.

verbindung ausgedrückt wird. *Nhr* in der Bedeutung „Licht“ („leuchten“) ist ja auch in anderen semitischen Sprachen belegt (vgl. in feminer Form *nehara* „Licht, Tageslicht“ Hiob. 3, 4) und wohl eine Nebenform zu *nr* „Licht (leuchten)“.

Nhr 'l soll nach Virolleaud in einem (wohl unpublizierten) Ras-Šamra-Gedicht vorkommen und ist als . . . *hr 'l* in B II 36 belegt. Da aber dieser Ausdruck offenbar hier eine Variante zu *im 'l d* . . . in Zeile 35 ist, ergänzt Virolleaud sicher mit Recht *n] hr 'l*, obwohl seine Übersetzung „Fluß“ (fleuve) kaum haltbar ist. Ginsberg, der auch dem Hauptgott *El* „unmistakable marine traits“ zuschreibt, fühlt die Schwierigkeiten, die sich dann erheben bei der Deutung des oben S. 29 erwähnten mythologischen Fragmentes, und sucht den richtigen Ausweg in einem Konstruktverhältnis zwischen den beiden Wörtern in *nhr 'l* und *im 'l*¹⁾.

7. *Mdd 'l im* — Ein rätselhafter Ausdruck, der wie *'l in bn b'l* viel Kopfzerbrechen gemacht hat, ist wahrscheinlich in ähnlicher Weise zu erklären. Er bedeutet dann weder Geliebter des Meeresgottes, noch Geliebter des Sonnengottes²⁾, sondern bezeichnet eher, wie die schon behandelten Genitivverbindungen, die Sonne als Geliebte Gottes, Geliebte El's, indem *im* nicht zu *'l* gehört, sondern Apposition zu *mdd 'l* ist.

In der Ausdrucksform der Ras-Šamra-Mythen hat man hier eine eigentümliche Wortstellung: Für „X, Sohn (Geliebter) des Y“, sagt man mit Vorliebe „Sohn (Geliebter) des Y, X“. Im selbigen Gedicht, wo *mdd 'l im* dreimal belegt ist³⁾, wird z. B. der Gott *Môt* ständig wie auch sonst nicht „Mot, Sohn Gottes“, sondern „Sohn Gottes, Mot“, *bn 'l^m mt* genannt⁴⁾. Eine Variante bietet auch, „Geliebter Gottes, Mot“, *mdd 'l^m mt* B VIII 23, genau wie „Geliebte Gottes,

¹⁾ Ch. Virolleaud: Syria XIII (1932) S. 126 ; H. L. Ginsberg: JPOS XV (1935) S. 329.

²⁾ Ch. Virolleaud: Syria XIII (1932) S. 125: „Aimé du dieu de la mer“; R. Dussaud: RHR CV (1932) S. 272: „aimé de El (dieu) du jour.“

³⁾ B II 34 *mdd 'l [im]*, B VI 12 [*m*]*dd 'l im*, B VII 3 *mdd 'l [im]*.

⁴⁾ B VII 45—46, B VIII 16, 30 vgl. A II 13, 25, 31, A V 9, A VI 24.

Jom“ *mdd 'l im*, oder das gewöhnliche *nrt 'l^m špš*, „Leuchte Gottes, Šapaš“ für „Mot, Geliebter Gottes“, „Jom, Geliebte Gottes“, „Šapaš, Leuchte Gottes“.

So verstehen wir, daß im Parallelismus der dichterischen Sprache B II 34 *mdd 'l [im]* „Geliebte Gottes, Jom“ d. h. „Jom, Geliebte Gottes“ zu *im 'ld* . . . Z. 35 „Jom Gottes“ und Z. 36 *n]hr 'l* „Nahâr Gottes“ variiert wird.

In ähnlicher Weise ist *idd 'l ġzr* oder *idd bn 'l ġzr* nicht „*Jadid* [fils de] *El-Ġzr*“ oder „*Jadid* fils de *El-Ġzr*“ (Syria XV, 1934, S. 311 JAOS, 53, 1933 S. 102), sondern wie wohl auch Albright gemeint hat (JPOS XIV, 1934, S. 130, 132) „*Ġzr*, Geliebter El's“ oder „*Gzr*, der geliebte Sohn El's“, indem *Ġzr* Apposition zu *Jadid*, nicht zu *El* ist.

Das vielumstrittene 'Al'eian ben Ba'al (La Morte de Ba'al, Syria XV, 1934, S. 311, 320, II 17—18) ist dann nicht „Al'eian fils de Ba'al“, sondern wahrscheinlich „Ba'al, 'l'in Sohn, wo 'l'in ein zu Sohn gehöriges Adjektiv sein muß („erhaben, stark“ oder ähnliches), welches die Sohnschaft Ba'als im Gegensatz zu der Sohnstellung Mots, *idd bn*, *mdd bn*, markiert¹).

Dieselbe Gottheit, die wir bisher als *mddt* „Geliebte“ (fem.) Gottes und seine „Frau“ als solare Gottheit betrachtet haben, begegnet uns in den unter den Nummern 5—7 behandelten Genitivverbindungen direkt als „Sonne Gottes“ und „Sonne, Geliebte“ *mdd* Gottes“.

Dabei fällt auf, daß in einzelnen Fällen eine feminine Endung fehlt, wo sie eigentlich zu erwarten wäre²). Es ist nicht überflüssig, darauf zu achten, denn bei allen Nordsemiten, (s. oben S. 5) auch bei den Hebräern und Phöniziern, wurde die ursprüngliche weibliche Sonne und Sonnengöttin allmählich in eine männliche Sonne und Sonnengott verwandelt, und man hat deshalb mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch in Ugarit-Texten eine männliche Sonne oder ein Sonnengott in einem einzelnen Fall zum Vorschein kommen kann.

¹) Zur Bedeutung des Namens 'Al'eian vgl. H. Bauer: ZAW 51, 1933, S. 86ff. (Nr. 6), S. 96f. (Nr. 18); J. A. Montgomery: JAOS 53, 1933, S. 104—105.

²) So im oben zitierten Ausdruck *mdd 'l im*, *mdd* für sonstiges *mddt*, S. 33 wie in *Nr* für *Nrt* (S. 34).

Für unseren Zweck genügt aber, konstatiert zu haben, daß in weitaus den meisten Fällen die Sonne in diesen Texten deutlich eine Göttin und die Frau *El's* ist. Wie *Sapaš* „Sonne“ — wohl auch in den Opferlisten — eine Göttin ist, so bezeichnen die Ersatznamen für Sonne gewöhnlich eine weibliche Person, genau wie in den altarabischen Inschriften.

Wenn auch die solare Natur dieser weiblichen Person in den Mythen (besonders in C) deutlich hervortritt, so ist sie auf der andern Seite, wie *El* und die anderen Ras-Šamra-Gottheiten, eine menschenähnliche, persönliche Gestalt, die in denselben Mythen nach menschlicher Art fühlt, redet und handelt. Sie speist und trinkt, und treibt mit dem Hauptgott *El* als Ehefrau geschlechtlichen Verkehr.

III. Gottessöhne und Gottessohn

Das Liebesverhältnis zwischen dem lunaren Gotte und der Sonnengöttin, welches diese Namen in verschiedener Weise ausdrücken, würde für die Weltgeschichte ohne Belang sein, wenn nicht dadurch die lebendigen Wesen geboren würden, die Himmel und Erde bevölkern.

Nach dem primitiven Weltbild, in früheren Arbeiten dargestellt, sind Sterne, Menschen und Tiere in gleicher Weise Nachkommen dieser beiden Ureltern.

In altarabischen Inschriften ist die Sonne die große Muttergöttin. Als Volk, Stamm oder Einzelner sind die Menschen im physischen Sinne Kinder des lunaren Hauptgottes. Nach den Untersuchungen Robertson Smiths gehörten bei den alten Arabern auch die Tiere zur selben göttlichen Familie, und es gibt in den alten arabischen Inschriften Anzeichen dafür, daß auch die Sterne Kinder des Mondgottes und der Sonnengöttin sind. Direkte Belege dafür gibt es meines Wissens hier noch nicht.

Diese Lücke wird aber von den Ras-Šamra- oder Ugarit-Texten und vom Alten Testament ausgefüllt.

Im Epos C werden nach mehrmaligem *congressus* des lunaren Hauptgottes mit der Sonnengöttin zuerst Morgen- und

Abendstern (*Šaḥar u Šalem*), später andere Sterne von der solaren Muttergöttin *ʾAšīrat* geboren.

So werden wohl mit dem in den Mythen häufigen Ausdruck *bn ʾšrt* „Söhne der *ʾAšīrat*“ die Sterne gemeint, die auch gelegentlich in *C bn ʾim* „Kinder der Sonne“ heißen, und in den Opfertafeln von 1929 — wie es scheint — *bn ʾl* „Söhne El's“ oder „Söhne Gottes“ wie im Alten Testament genannt werden¹⁾.

Die *ʾAšīrat*-Söhne sind offenbar eine große Masse. Einmal werden *šb'm bn ʾšrt* „siebzig Söhne der *ʾAšīrat*“ B VI 46 erwähnt, wahrscheinlich nach H. Bauer eine Zahl wie unser „tausend“ latein. *sexcenti*, indem 70 im Alten Testament und anderswo als eine runde Zahl für eine große Menge gebraucht wird. Anscheinend wird 70 oder 72 auch sonst gebraucht, um die Gesamtheit der Sterngötter zu bezeichnen²⁾.

¹⁾ P. Dhorme: Première traduction des textes Phéniciens de Ras Shamra (von 1929), Revue Biblique 40. année (1931) No. 2, p. 37—39; R. Dussaud: Brèves remarques . . . (zu diesen Texten) Syria XII (1931) S. 75; H. Bauer: Die Gottheiten von Ras Shamra ZAW, Bd. 51 (N. F. 10) 1933, S. 82, S. 89—90.

Da *bn* sowohl sing. wie plur. sein kann, ist zuweilen zweifelhaft, ob ein Sohn oder mehrere Söhne gemeint sind. Wichtig ist, daß *ʾl* Gott im Ausdruck *bn ʾl*, wie auch sonst in den Opferlisten, stets als *ʾl* (ohne Mimation) vorkommt, während die Mythen hier gewöhnlich *ʾlm* (mit Mimation) haben.

Da die Mythen sprachgeschichtlich wie religionsgeschichtlich in vieler Hinsicht auf eine ältere Periode hinweisen, wäre man versucht, die „*ʾAšīrat*-Söhne“ der Mythen als eine ältere Bezeichnung für Sterngötter als die „Gottessöhne“ aufzufassen, die ja auch im späteren Alten Testament vorkommen. Das vorhandene Material ist aber vorläufig zu spärlich, um eine genügende Unterlage für solche Schlüsse zu bieten.

²⁾ ZAW Bd. 51 (N. F. 10) 1933 S. 90, KAT 3. Aufl. 1903, S. 452, 634. Wie die große Menge dieser göttlichen Familie im Alten Testament Vorbild für die menschliche Familie ist (Gen. 15, 5, 22, 17), so wird für die Mitglieder des Königshauses gewöhnlich die heilige Zahl 70 gebraucht. J. A. Montgomery: JAOS Vol. 53 (1933) S. 120; J. W. Jack: The Ras Shamra Tablets (Old Testam. Studies I) 1935, p. 25; A. Jirku: Die Keilschrifttexte von Ras šamra, ZDMG Bd. 89 (1935) S. 375.

So ist wohl dieser Ausdruck eine Art Variante zum terminus *šb' šps* „Heer der Sonne“ in den Opfertafeln 3⁴⁷ 53 belegt als Bezeichnung der Sternenwelt, die auch gelegentlich mit dem Wort *kabim* (*kokabim*) die „Sterne“ bezeichnet wird.

Wenn auch diese 'Aširat- oder Sonnensöhne an einigen Stellen deutlich die Sterne des Himmels sind, so sind sie andererseits zugleich personifizierte göttliche Wesen niederen Ranges wie die Söhne der Muttergöttin in mandäischen Schriften oder die „Gottessöhne“ im Alten Testament. Dieselbe Personifizierungstendenz, die wir schon beim Mondgott und bei der Sonnengöttin beobachtet haben, ist auch hier bemerkbar.

Deshalb heißen sie auch 'lm [*elim*], „Götter“ wie die „Gottessöhne“ zuweilen im Alten Testament, so sicher in Epos C, wahrscheinlich auch B VII 50 und öfters.

In altarabischen Inschriften tritt aus der Masse der Sterne nur der Venusstern hervor. Nur dieser hat besondere Namen (in der Regel 'Attar „Venusgott“ mit irgendeinem Beinamen). Nur dieser wird unter den Sternen mit besonderem Kultus berücksichtigt. Nur dieser tritt als selbständige göttliche Person auf. Nur dieser hat als Gott in der Religion eine besondere Funktion. Nur dieser erscheint in der altarabischen Götterdreiheit neben Mondgott und Sonnengöttin als dritter persönlicher Gott. Nur dieser wird unter den vielen göttlichen Söhnen als spezieller Sohn Gottes verehrt, der dem Vater besonders nahe steht.

Das gleiche ist auch in den neuen Texten aus Ras Šamra der Fall. Wo uns Sternnamen begegnen, sind sie immer Namen des Venusgottes. Nur dieser hat Tempel und wird mit besonderem Kultus verehrt. Nur dieser tritt in den Mythen als handelnde Person auf, während die anderen Sterne als eine kollektivische namenlose Masse erscheinen. Nur dieser wird mit dem lunaren Hauptgott und der solaren Muttergöttin zu einer besonderen Götterdreiheit vereinigt. Nur dieser hat unter den vielen Kindern des Hauptgottes und der Muttergöttin eine bevorzugte Stellung als Gottessohn *par excellence* und trägt daher den Namen „Sohn Gottes“.

In der primitiven Mythologie stehen gewöhnlich die Sterne der solaren Muttergöttin näher als dem Vater. So heißen sie auch in unseren neuen Texten nicht „Heer des Mondes“, sondern „Heer der Sonne“, und werden gewöhnlich in den Mythen nicht „Söhne des El“, sondern „Söhne der 'Aširat“ genannt. Obwohl sie tatsächlich *El* zum Vater haben und so hier nach gewöhnlicher Sitte der Ausdruck „Söhne des El“ zu erwarten wäre, werden sie dennoch — wie die sieben mandäischen Planeten — nach der Mutter genannt.

Nur der Venusgott, der auch ein 'Aširat-Sohn ist und als solcher gelegentlich *ben 'aširat* genannt wird, trägt außerdem gewöhnlich als feierlichen Titel *bn 'l m* „Sohn El's“ oder „Gottessohn“.

Er führt — wie wir sehen werden — auch andere Namen und Beinamen, und Epitheta wie z. B. *mdd 'l m* oder *jdd 'l* „Geliebter Gottes“ in Verbindung mit seiner Sonderstellung als erstgeborener Sohn zeigen, daß er dem Vater besonders nahe steht, aber in der Familienmythologie ist sein Ehrenname gewöhnlich kurz weg „Sohn Gottes“.

Wie unter den vielen Göttern, *'lm ('elim)*, nur Einer den Namen „Gott“ *El* trägt, so führt unter den vielen Gottessöhnen *bn 'l* nur Einer den Namen „Gottessohn“.

In südarabischen Inschriften kommt neben dem lunaren Hauptgott und der Sonnengöttin nur der Venusgott *'Attar* als dritte göttliche Person vor. Von anderen Sternenkinderen ist hier nicht direkt die Rede, wohl aber deutet das Epithet *bkr* „erstgeborener Sohn“, das dem König als irdischer Vertreter des Venusgottes beigelegt wird, darauf hin, daß dieser Sohn nur der erste unter vielen Brüdern ist, wie schon früher vermutet¹⁾. Wir haben gesehen, daß diese anderen Brüder, die *bn 'l*, jetzt durch die Ausgrabungen in Ras Šamra ans Licht gekommen sind.

Nun sagt hier *El* zur Sonnengöttin A I 17ff.:

„*Aširat Jom!* Gieb einen von deinen Söhnen her, daß ich ihn zum König mache!“ Und *'Aširat Jom* ant-

¹⁾ Ditl. Nielsen: Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I, Kopenhagen 1922, S. 106, 231f., 265—267, 295, 402.

wortete: „Wir werden zum König machen, einen der (zu regieren?) versteht. — Wir werden zum König machen ‘*Aštar ʿrš*‘.“

In südarabischen Inschriften ist ‘*Attar*’ der Name des Venussternes und des Venusgottes. Daß dieser Gott mit seiner Mutter, der Sonnengöttin, unerwarteterweise in nördlichen Inschriften auftritt, zeigt eine unverkennbare Identität mit derjenigen Religionsform, die wir aus dem tiefen Süden kennen. Wenn aus diesen südlichen Inschriften feststeht, daß dieser Gott ein Stern Gott ist, so verstehen wir, daß seine Brüder auch Sterne oder Stern Götter sind.

Die Königswürde kommt im altarabischen Kulturkreis dem Venus Gotte zu. Deshalb wird ‘*Aštar ʿrš*’ zum König gesalbt und besteigt den königlichen Thron, wohl — wie in den Inschriften des Südens — als Gottessohn und Stellvertreter des obersten Gottes. Der irdische König ist als leiblicher und „erstgeborener Sohn“ (*bkr*) Gottes mit diesem himmlischen König identisch.

Es ist eine bedeutsame religionshistorische Tatsache, daß in nördlichen Texten derselbe Gottessohn als Venus Gott und König vorkommt wie in südarabischen Inschriften, und daß hier die anderen Gottessöhne auf die Bühne treten, die in südarabischen Texten nur — sozusagen — hinter den Kulissen stehen. Aber noch bedeutsamer ist, daß eine göttliche Person wie der Sohn Gottes, der später in der semitischen Königsmythologie und Messiasmythologie, wie im Alten und besonders im Neuen Testament, eine so hervorragende Rolle spielt, schon hier in seinen ersten Anfängen als Natur Gott belegt ist.

Der Stern von Bethlehem und der König von Bethlehem gehen in der Geschichte der Religion weiter zurück, als man bisher geahnt hat.

Nun hat der Venus Gott ‘*Aštar*’ natürlich nicht plötzlich einen gewaltigen Sprung von der Südküste Arabiens bis an die Nordküste Syriens gemacht. Er war schon längst aus nordarabischen wie aus anderen nördlichen Inschriften bekannt.

Eine nahe Parallele zum *ʿAštar ʿrš* der Ugarit-Leute haben wir im bekannten kriegesischen Gott *ʿAštar kmš* der *Bene Moʿab*. Wunderlich ist, daß die Gelehrten gewöhnlich den ersten Teil dieses Namens weiblich auffassen. *ʿAštar* ist ebenso männlich hier wie im Doppelnamen *ʿAštar ʿrš* und in den vielen *ʿAttar*-haltigen Doppelnamen der südarabischen Inschriften¹⁾.

Daß dabei der erste Namen wegfällt und der zweite, ursprünglich ein Beiname, als selbständiger Name auftritt, hat auch Parallelen genug. Wie *ʿAštar kmš* in der Mesainschrift Z. 17 sonst gewöhnlich einfach *kmš* heißt, so kann z. B. in südarabischen Inschriften anstatt *ʿAttar šrk-n* auch der Name *šrk-n* allein für denselben Gott begegnen. Nur gelegentlich erfahren wir, daß der Gott *hgr* eigentlich den vollen Namen *ʿAttar hgr* trägt.

Daß die Bedeutung der *ʿAštar*-Beinamen *ʿrš* und *kmš* noch nicht aufgeklärt ist, hat leider auch Parallelen genug in der südarabischen Epigraphik, wie überhaupt die *ʿAštar*-Theologie zu den dunkelsten Kapiteln der altsemitischen Götterlehre gehört.

Daß sie aber für die Vorgeschichte der späteren nordsemitischen und biblischen Religion nicht ohne Bedeutung ist, geht schon daraus hervor, daß der Anfang der semitischen Inkarnations- und Königsmythologie mit dieser Gestalt verbunden ist.

In südarabischen Inschriften ist *ʿAttar* der himmlische König und trägt als solcher den Namen *mlk-n* „Der König“, ein Gottesname, der als *h-mlk* in den späteren nordarabischen Inschriften ziemlich häufig vorkommt. Mit diesem Namen ist wahrscheinlich auch hier der Venusgott gemeint, denn charakteristisch für nordarabische Inschriften ist, daß die

¹⁾ Vgl. *ʿAttar bʿsn*, *ʿAttar dgfn*, *ʿAttar grb*, *ʿAttar hgr*, *ʿAttar d kbd*, *ʿAttar šfd*, *ʿAttar šrk-n*, *ʿAttar (d)šhr* usw. Im alten Moʿab hat man sicher einen ähnlichen männlichen *ʿAštar* (Venusgott) gehabt und wahrscheinlich auch wie in Ugarit und Südarabien die dazugehörige weibliche Sonne. Beachte Z. 15 der Mesainschrift, wo die Morgensonne *šhr* in weiblicher Form als *šhrt* auftritt.

astralen Namen der Götter hier zurücktreten und von Namen, die persönliche Eigenschaften ausdrücken, ersetzt werden. So kommt *ʿAttar* hier ziemlich selten vor, häufiger dagegen eine Reihe von Beinamen, die den Naturgott als eine persönliche, menschenähnliche Gestalt charakterisieren, darunter auch *h-mlk* wohl *ha-malik* „Der König“¹⁾.

Der Hauptgott der *Bene ʿAmmon*, der „König“ *Milkom*, ist wahrscheinlich ebenfalls der Venusgott, denn Richt. 11, 24 wird er mit *Kemoš* identifiziert, eine Angabe, die mit Unrecht angezweifelt worden ist. Suidas bezeichnet umgekehrt den moabitischen Hauptgott, den *ʿAštar kmš*, als „König“ *Μολόχ*. Beide stellten offenbar denselben Naturgott dar, so daß Salomo 1. Kön. 11, 7 für beide Götter eine Opferhöhe auf dem Berge östlich von Jerusalem errichten konnte.

So schließt sich die ugaritische Götterlehre mit einem Venusgott, der zugleich König ist, der moabitischen und ammonitischen nahe an, besonders weil der ammonitische Gott *Milkom* in genau der gleichen Form *mlk^m* (mit Mimation) in der Ugarit-Tafel Nr. 17, 11 — hier natürlich als Name des Venusgottes, des *ʿAštar arš* — belegt ist. Eine Tatsache, die mit vielen anderen auf eine südlichere Heimat der Ugarit-Leute hinweist.

Da derjenige Gott, der den Namen *mlk* „König“ führt, sicher überall dieselbe Gestalt ist, so ist wohl dieser Gott, wenn er uns in Amarna-Briefen, bei den Hebräern und Phöniziern in verschiedener Vokalisation und Namensform begegnet²⁾, auch — jedenfalls ursprünglich — mit dem Venusgott identisch. Dieser hat nämlich bei den Südsemiten die Königswürde gehabt, die später bei den Nordsemiten auf den Sonnengott, gewöhnlich unter dem Namen *Baʿal*, übertragen wurde³⁾.

Baʿal und *Malik* sind beide gemeinsemitische Wörter, und werden überall auf semitischem Gebiete als göttliche Apella-

¹⁾ Handb. der altarab. Altertumskunde Bd. I, 1927, S. 232—234.

²⁾ Vgl. W. W. Baudissin: *Kyrios III*, 1929, S. 44—51, S. 97—104 und die dazugehörigen Nachträge von O. Eißfeldt.

³⁾ Siehe D. Nielsen: *Der dreieinige Gott I*, 1922, S. 230—248.

tive gebraucht. Aber wie kein Gott bei den alten Arabern den Namen (nom.- propr.) *Ba'al* trägt¹⁾, so ist *Malik* als Gottesname altarabischen Ursprungs und ist nur bei den Süd- und Westsemiten belegt. So verstehen wir, daß die beiden Gegner im Kampfe um die himmlische Königswürde in den Ras-Šamra-Mythen der Venusgott (*MLK^m*) und *Ba'al* sind. In diesem Kampfe, der auch anderswo auf nordsemitischem Kulturboden geführt wird, handelt es sich nicht nur um Namen oder Titel, denn das Königtum des *Ba'al* ist — besonders in ethischer Hinsicht — von ganz anderer Art als das Königtum des *Malik*.

Daß der Venusgott als himmlischer König verehrt wird, bedeutet zunächst nicht — wie man leicht glauben könnte —, daß er in der himmlischen Götterwelt die oberste Gewalt und Autorität hat, wie der irdische König in der Menschenwelt. Dies ist schon aus dem Grunde ausgeschlossen, daß sein Vater *El* in Ras-Šamra-Mythen wie in Südarabien auf allen Gebieten der oberste und wichtigste Gott ist. Als Naturgott beherrscht er Sturm und Blitz, Wetter und Regen und läßt das Grüne auf der Erde wachsen, während der Venusgott als hellstrahlender Stern nur die bescheidene Funktion hat, Führer zu sein in den wegelosen Steppen Arabiens. Als Himmelsgott gehört er einer niederen Sphäre an, kommt niemals in den oberen Himmel, sondern bewegt sich als Abend- und Morgenstern immer im Horizonte zwischen Erde und Himmel, weshalb er für die stets wandernden Beduinen als Leitstern und Führer sehr geeignet ist.

Er ist der himmlische Führer des Stammes, der Karawanen²⁾ und Kriegsexpeditionen und heißt als solcher *malik*, ein Appellativum, das ursprünglich den „Führer“ bezeichnet. Die Funktion des menschlichen Führers wurde auf den himmlischen übertragen, wie umgekehrt der irdische Führer zunächst nur den himmlischen repräsentiert. Erst später, wo das primitive Stammesleben wie in Südarabien in ein

¹⁾ Handb. der altarab. Altertumskunde I, 1927, S. 240 Anm. 3.

²⁾ M. J. Rostovtzeff: The Caravan-gods of Palmyra in The Journal of Roman Studies XXII, 1932, S. 107—116.

wirkliches Königtum aufging, und der Führer des Stammes, der *malik*, der König des Volkes, wurde¹⁾, wurde die Königsmythologie geschaffen, nach welcher der irdische Führer oder König *malik* nicht nur den himmlischen auf Erden repräsentiert, sondern durch Inkarnation direkt mit ihm identisch ist, aber auch als der inkarnierte Venusgott hat der irdische König keine absolute Macht, sondern ist im theokratischen Königtum dem obersten Gott in allen Punkten untergeordnet.

Das himmlische Königtum des Venusgottes besteht ebenfalls darin, daß er „Führer“ oder König der Sterne ist, wie er auf Erden der Führer der Menschen ist. In den Ras-Šamra-Texten ist er *mlk šb' šps* „Der König des Heeres der Sonne“ 3, 53. Auch sonst ist der Venusstern als Ištar die Königin der Sterne²⁾. Der Name *mlk* besagt, anderen Sternen oder Sterngöttern gegenüber, dasselbe wie die oben erwähnten Prärogative des Venusgottes (S. 39—40), die ihn aus der namenlosen kollektiven Masse der übrigen Sterne hervorheben.

Als Führer der Menschen hat der Venusgott schließlich auf arabischem Kulturboden diejenigen Eigenschaften, die aus dieser Funktion fließen. In der Gruppenreligion ist er der Gott des Stammes, wie der Mondgott der Gott des Volkes, aber sonst ist er ein friedlicher Handelsgott oder ein grausamer Kriegsgott.

Namen, die ihn in dieser Weise charakterisieren, kommen vielfach in altarabischen Inschriften wie in späterer biblischer Götterlehre vor, und diejenigen Ras-Šamra-Namen, die in diesen Vorstellungskreis gehören, können nur mit Hilfe der altarabischen Inschriften und der Bibel erhellt werden.

In der großen Literatur des Alten Testaments sollten die religionshistorischen Quellen reichlicher fließen als in den

¹⁾ Siehe W. W. Baudissin: im soeben angeführten Zitat besonders S. 49—50 und auch S. 612—618, S. 645—650. Vgl. schon „Der dreieinige Gott“ I S. 236—237.

²⁾ Vgl. das babylonische Gedicht: Ištars Erhebung zur Himmelskönigin in Greßmanns Altoriental. Texte, 2. Aufl. 1926, S. 252—254, wo „Istar der Sterne“ „die glänzendste unter ihnen“ zur Königin über die Sterne des Himmels erhoben wird, Zeile 30ff.

(vorläufig) wenigen Texten von Ras Šamra. Aber hier hat die monotheistische Tendenz die ursprüngliche Götterwelt bis auf wenige Reste ausgemerzt.

Der altsemitische Hauptgott ist zwar als alleiniger Gott geblieben, aber in stark geänderter Form, obwohl er immer noch „Gott“ heißt und als „Vater“ verehrt wird.

Seine Frau, die Muttergöttin, ist natürlich verschwunden; aber die „Kinder Gottes“, die *bene 'lohim* sind noch da. Sie sind Zeugen dafür, daß er ursprünglich eine Frau gehabt haben muß, die ihm diese Kinder geboren hat.

Diese Kinder sind ursprünglich, wie in den Ras-Šamra-Texten, die Sterne oder Sterngötter.

Eine Gestirnreligion, wo Mond, Sonne und Sterne als Götter verehrt wurden, wird 2. Kön. 23, 5 und öfters als früherer heidnischer Kult bei den alten Israeliten erwähnt. Sie war aber nicht speziell israelitisch, sondern „allen Völkern unter allen Himmelsstrichen zugeteilt“ (Deut. 4, 19. 17, 3).

In der religiösen Entwicklung Israels erwähnt also das Alte Testament als frühere polytheistische Entwicklungsstufe eine ähnliche primitive Natur- und Gestirnreligion, wie wir sie jetzt in altsemitischen Inschriften finden.

In der späteren offiziellen Religion und Literatur ist diese ursprüngliche Naturreligion in zwei Formen erhalten:

1. Als Rudimente (darunter auch Mythen) in der offiziellen legitimen Staatsreligion.
2. Als illegitimer Volksglaube oder Götzendienst (Jer. 8, 2 u. ö.), noch in späterer Zeit eine Versuchung für den Frommen, wenn z. B. Hiob sich rühmt, nie die Sonne oder den Mond mit Handkuß verehrt zu haben (31, 26).

Gen. 37 träumt Josef, daß Sonne, Mond und elf Sterne sich vor ihm niederwarfen. Jakob, der Vater, faßt sofort den Traum so auf, daß dadurch der Vater, die Mutter und die elf Brüder Josefs gemeint sind.

Dies setzt voraus, daß im damaligen Volksglauben Mond und Sonne Vater und Mutter der Sterne waren, wie ja auch

bekanntlich im Hebräischen neben dem männlichen Mond Reste einer weiblichen Sonne erhalten sind.

Nach diesem israelitischen Volksglauben waren die Sterne also Söhne des Mondgottes und der Sonnengöttin wie in den älteren Inschriften aus Ras Šamra vom 2. Jahrtausend v. Chr. So verstehen wir, daß sie späterhin in der legitimen hebräischen Nationalreligion, wo die Muttergöttin eliminiert ist und die lunare Seite der Vatergestalt abgestreift wird, „Söhne Gottes“ heißen.

Wenn es z. B. Ps. 89, 7 heißt: Wer im Himmel kommt Jahwe gleich, ist Jahwe ähnlich unter den Gottessöhnen? oder im Naturpsalm 29, 1—2 die Gottessöhne aufgefordert werden, sich vor Jahwe niederzuwerfen, so sind offenbar damit die Sterne gemeint. Vielleicht ist es kein Zufall, daß in diesen beiden Überresten der ehemaligen Naturmythologie der Ausdruck *bene 'elim* wie in Ras Šamra für „Söhne Gottes“ bewahrt ist, indem *'el* sprachgeschichtlich sicher älter als *'elōh* ist (vgl. oben S. 20f.), obwohl in Hiob 38, 7 *benē 'elōhīm* auch für Sterne gebraucht wird. Sie stehen dort mit *kōkbē-boqer* „Sterne des Morgens“ parallel: „Als (bei der Schöpfung) die Sterne des Morgens jubelten, und alle Söhne Gottes jauchzten.“

Diese Gottessöhne sind offenbar identisch mit *benē 'eljōn* „Söhne des Höchsten (Gottes)“ Ps. 82, 7, der so heißt, weil die Söhne auch „Götter“ *'elōhīm* sind, aber zu einer niederen Kategorie gehören. Eine andere Variante dieser Bezeichnungen ist *kōkbē El* „Sterne Gottes“ Jes. 14, 13.

Als Söhne Gottes sind die Sterne persönliche Wesen und mit den Menschen, den irdischen Kindern Gottes, wesensverwandt. So verstehen wir den Anfang von Gen. 6: „Als die Menschen anfangen, zahlreich zu werden auf der Erde, und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes *benē hā-'elōhīm*, daß die Töchter der Menschen *benōt hā-'ādām* schön waren und nahmen sich Weiber von ihnen . . .“, ein Bruchstück alter Mythologie, der sich in die Bibel verirrt hat und den dogmatischen Exegeten immer unangenehm gewesen ist.

Wenn an anderen Stellen diese Söhne Gottes, wie z. B. in Hiob 1, 6 und 2, 9 den himmlischen Hofstab Gottes bilden, auch *ma'ākīm* „Boten“, griech. *angeloi* „Engel“ genannt werden, und als solche personifizierte göttliche Gestalten von der ursprünglichen astralen Naturgrundlage sich losgelöst haben, so ist dies das Resultat desselben Prozesses, der den Mondgott zu dem „Gott“ umgewandelt hat. Wie der Vater der Gottessöhne ein geistiges persönliches Wesen geworden ist, der über Mond, Sonne und Sterne thront, so sind auch seine Söhne in dieselbe Begriffssphäre aufgerückt. Dies kann uns aber nicht über ihr ursprüngliches Wesen täuschen. Diese denaturalisierten Sterngeister sind ursprünglich Sterne gewesen, wie schon früher vermutet worden ist¹⁾.

In der Bibel ist nirgends von einer Schöpfung der Engel oder Gottessöhne die Rede. Gottessöhne und Sterne waren vielmehr nach dem oben S. 47 angeführte Zitat (Hiob 38, 7) schon vor der Schöpfung da. Dies kann nur so erklärt werden, daß sie als „Söhne Gottes“ nicht von Gott geschaffen, sondern — wie in den Ugarit-Texten — von Gott (*El*) erzeugt sind, wie Zeugung anstatt Schöpfung überhaupt bei den Nordsemiten gewöhnlich in der Götterwelt erhalten ist (siehe Einleitung S. 3f).

Wie in Ras-Šamra- oder Ugarit-Texten die Sterne wahrscheinlich auch als *šb' špš* „Heer der Sonne“ bezeichnet werden, so heißen sie im Alten Testament gewöhnlich *šebā' haš-šāmajim*, „Heer des Himmels“. Der neutrale unmythologische „Himmel“ hat die mythologische Sonnenfrau als Mutter der Sternenkinder ersetzt.

Wie Mensch und Stern, beide, Kinder Gottes sind, so wird auch *šābā'* „Heer“ für himmlische wie für irdische Wesen gebraucht. Gen. 2, 1 ist die Rede vom „Heer des Himmels und der Erde“. Jes. 34, 2 vom „Heer“ der Völkerwelt, im Gegensatz dazu heißt das himmlische Heer *šeba' haš-šāmajim*.

¹⁾ H. Zimmern: KAT 3. Aufl. 1903, S. 456ff, 624ff.; D. Nielsen: Der dreieinige Gott I, Kopenhagen 1922, S. 260ff., 324, Handbuch der altarab. Altertumskunde I, Kopenhagen 1927, S. 277. Vgl. schon H. Gunkel: Genesis 2. Aufl. 1902 zu Gen. 6, 1—6, S. 49—50.

Jes. 34, 4 oder *šebā' ha^m-mārōm* „Das Heer der Höhe“
Jes. 24, 21.

Beachtenswert ist auch, daß *šebā' ha^s-šāmajim* wie *benē 'elōhim* sowohl Sterne wie Engel bedeutet. Die Begriffe fließen ineinander. Auch im Ausdruck „Heer des Himmels“ treten die Sterne allmählich zurück und werden zu persönlichen, nicht-astralen Wesen.

Aber das himmlische Kriegsheer war ursprünglich Sterne. „Vom Himmel her kämpften die Sterne“ im Deboralied, Richt. 5, 20 und auch im Babylonischen gelten die Sterne als Krieger¹⁾.

Ob nun die Sterngötter als Heer, Söhne Gottes, Söhne 'Aširats oder einfach als Sterne bezeichnet werden, gemeinsam für alle diese Bezeichnungen ist, daß immer Einer aus der namenlosen kollektiven Masse mit besonderen Epitheten oder Prärogativen hervortritt. Dieser Eine ist in primitiver Naturmythologie immer der Venusstern oder Venusgott (siehe oben S. 39).

Wie H. Bauer richtig *šb' špš* in den Opferlisten aus Ras Šamra (3, 47) mit dem *šebā' ha^s-šāmajim* des Alten Testaments zusammengestellt hat, so ist er sicher im Recht, wenn er auch *mlk šb' špš* (3, 53) „Der König des Heeres der Sonne“ — „wenigstens formell“ — mit dem geheimnisvollen *šar šebā' jahwē* Jos. 5, 14. 15⁴ vergleicht (ZAW 51 [1933] S. 94).

Wie bekannt, ist Jahwe oft im Alten Testament der Gott der himmlischen Heere (*Jahwē 'elōhē ha^s-šebā'ōt* gekürzt *Jahwē šebā'ōt*), aber in Jos. 5 muß der „Heerführer“, der „Führer (oder König) des Heeres Jahwes“, eine andere Person als Jahwe sein.

Bei der Eroberung des gelobten Landes ist Josua der irdische Führer des Heeres Jahwes. Dem offenbart sich Jos. 5 schon am Anfange des Krieges der himmlische Heer-

¹⁾ Vgl. P. Jensen: Keilinschr. Bibliothek VI 1: Babylonische Mythen und Epen 1900, S. 431; H. Zimmern: Keilinschr. u. das Alte Testament 1903 (3. Aufl.) S. 421, 430—431, 453; S. Langdon: Tammuz und Ishtar, Oxford 1914, S. 107f.

Nielsen, Ras-Šamra-Mythologie und Biblische Theologie.



fürher Jahwes. Bei Jericho schaute Josua auf und sah, „wie ein Mann mit einem gezückten Schwerte in der Hand ihm gegenüberstand“ *ʾiš ʿomed le-negdo we-ḥarbo šelupa be-jadô*. Auf Josuas Anfrage: „Gehörst du zu uns oder zu unseren Feinden?“ antwortete er: „Ich bin der ,Anführer des Kriegsheeres Jahwes“ *šar-šebaʾ-jahwe*. Da warf sich Josua zu Boden auf sein Angesicht . . . und der Anführer sprach: „Ziehe deine Sandalen aus, denn die Stätte, worauf du stehest, ist heilig.“

Verschiedene Tatsachen legen die Annahme nahe, daß dieser himmlische Heerführer oder König wie „Der König des Heeres der Sonne“ in Ugarit den Venusgott als Kriegs- und Stammesgott darstellt.

Auf südarabischen Denkmälern sind bildliche Darstellungen einer Hand oder eines Speeres hier wie auf anderen altsemitischen Denkmälern mit Recht als Bild oder Symbol des Venussternes gedeutet worden¹). Auf nordsemitischen Bildern ersetzt das gezückte Schwert den Speer, und dieses Schwert wird gewöhnlich zu einer göttlichen Person vervollständigt, die das gezückte Schwert trägt.

In Gen. 3, 24 ist *lahat ha-ḥereb ha-mithappeket*, „Glanz oder Flamme des geschwungenen Schwertes“, der Wächter des Paradiesgartens, der ja im Horizont liegt; da, wo die Venus als Morgenstern und Abendstern sich stets bewegt, und Osten und Westen abgrenzt.

Längst hat man erkannt, daß dieses Schwert mythologischer Natur ist und ein selbständiges mythisches Wesen — ein Wesen für sich, wie sich H. Gunkel in seinem Genesiskommentar ausdrückt — darstellt²). Auch in der Apo-

¹) Siehe A. Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern 1914 (Denkschr. der Wiener Akad. ph.-hist. Klasse 58, Bd. 1, Abh.). Die Hand S. 44—46. Die Speerspitze S. 48.

²) Da der wunderbare Glanz des Venussternes überall und immer auf semitischem Boden so stark gepriesen wird, auch in den Namen zum Ausdruck kommt und der Venusstern vielfach direkt „Glanz“ heißt, darf man vielleicht in dem Glanz oder der Flamme des geschwungenen Schwertes in Gen. 3, der so substantiell und namen-

kalypse 19, 15. 21 figuriert ein solches Schwert allein ohne tragende Person. Aber gewöhnlich wird in der Bibel dieses Schwert mit einer göttlichen Person ergänzt, die das Schwert trägt. So z. B. hier und Num. 22, 23. 31 wo die göttliche Person „mit dem gezückten Schwerte in der Hand“ *maʿak Jahwe* „Engel Jahwes“ genannt wird.

So fällt vielleicht neues Licht auf die anderen Stellen in der hebräischen Vorgeschichte, wo ebenfalls als *maʿak Jahwe* oder *maʿak Elohim* ein selbständiges göttliches Wesen — nach vielen alten und neuen Theologen der Sohn Gottes als die zweite Person der Dreieinigkeit — neben Jahwe vorkommt, und auch die dunkle, viel besprochene und vielumstrittene Angabe vom Wüstenleben der Israeliten, Amos 5, 25—26, nach welcher sie damals einen „König“ und einen „Stern“ verehrt haben sollen, wäre vielleicht unter diesem Gesichtspunkte von neuem zu untersuchen.

Jedenfalls ist der himmlische Heerführer oder König in Josua 5 auch sachlich eine Parallele zu dem „König des Heeres der Sonne“ in Ugarit, der nur der Venusgott sein kann.

Für die Vorgeschichte der bene Jisrael wird ursprünglich als Kriegsgott der gleiche Venusgott konstatiert oder postuliert, den wir schon als den „König“, *Milkom*, der bene ʿAmmon oder als blutigen Venusgott und Kriegsgott *ʿAštar Kemoš* der bene Moʿab kennen. — Aus der großen Masse der himmlischen Krieger tritt eine einzelne Person als Führer oder König des himmlischen Heeres hervor.

In ähnlicher Weise sollte im Alten Testament, wie tatsächlich in den Ras-Šamra-Texten, aus der namenlosen unpersönlichen Menge der Sterngötter als Söhne Gottes einer als persönlicher Gott hervortreten, der auch den Namen „Sohn Gottes“ trägt und mit Vater und Mutter die oberste göttliche Dreiheit bildet. Die menotheistische Gottesauffassung, die sich um den Hauptgott konzentriert, hat aber

artig hervorgehoben wird, eine Anspielung auf den Venusstern sehen. Beachte: Nicht „das glänzende, geschwungene Schwert“, sondern „Glanz des geschwungenen Schwertes“.

die untergeordneten Sterngötter, die anderen *benē hā-'elōhīm*, zu Boten oder Engeln degradiert und mit der Muttergöttin auch den „Sohn Gottes“ aus der göttlichen Dreiheit eliminiert. Diese Gestalt nimmt erst später im Christentum seine ursprüngliche Würde wieder ein, wo die Muttergöttin gleichzeitig als weiblicher heiliger Geist, bei den Katholiken auch als *Madonna*, wiederkehrt¹⁾.

Wie also in Ras Šamra in vollem Umfang sämtliche Gottes-söhne repräsentiert sind — der erstgeborene Gottessohn unter dem Namen „Sohn Gottes“ als persönlicher Gott in der obersten Götterdreiheit neben den namenlosen Gottes-söhnen als eine unpersönliche Masse von untergeordneten Göttern — so fehlt in der offiziellen alttestamentlichen Religion der erste, während in altarabischer Religion die letzteren bisher nicht belegt sind.

Dennoch finden wir im Alten Testament Reste des verschwundenen Gottessohnes, wie ja auch die verschwundene Muttergöttin, besonders in ihren Kindern, Spuren hinterlassen hat.

Eigentümlich für den Sohn Gottes ist, daß er gleichzeitig auf Erden wie im Himmel auftritt, indem der messianische König nicht allein den himmlischen Gottessohn repräsentiert, sondern durch Inkarnation mit ihm identisch ist.

In süd- und nordsemitischer wie in ägyptischer Religion ist der König oder Messias der fleischgewordene Gottessohn, ohne menschlichem Vater vom obersten Gotte als dessen erstgeborener Sohn erzeugt, und wie bekannt, ist der Gottessohn in dieser Form auch im Alten Testament (Ps. 2 u. ö.) belegt, obwohl er allmählich zum „Menschensohn“ abgeschwächt wurde.

Aber auch vom himmlischen Gottessohn sind im Alten Testament Reste vorhanden (Dan. 3, 25 u. ö.), darunter eine

¹⁾ D. Nielsen: Der dreieinige Gott I 1922. Die semitische Götterdreiheit und der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Mutter S. 111—113. Der Sohn S. 230—316. Die Mutter S. 317—372. Vater, Sohn, Geist S. 373—447.

Gestalt unter einem Namen, der zur Aufklärung derjenigen Namen, die den Gottessohn in Ras Šamra wie in altarabischen Texten trägt, sehr wertvoll ist.

Jes. 14, 12—15 ist ein alter Himmelsmythus erhalten, worauf noch im Neuen Testament (Luk. 10, 18, Apoc. 9, 1—11) angespielt wird.

Ein grausamer wütender Stern oder Fürst, der Völker im Zorn schonungslos unterjochte, wird vom Himmel in die Unterwelt gestürzt. Schon der Umstand, daß dieser Stern mit Namen genannt wird und als persönlicher Gott in einem Mythos auftritt, leitet den Gedanken auf den Venussterngott hin, und in der Tat begegnet uns hier der Venusstern als Morgenstern, indem sein Name lautet: *Helâl ben Šaḥar*.

In neuerer Zeit hat man zwar *helal* als Neumond oder Schlußmond auffassen wollen¹⁾, aber der Neumond, der nur abends erscheint, hat nichts mit Morgensonne oder Morgenrot zu tun. Die Altmondsichel am Morgen kann nicht *hilal* genannt werden und der Mond ist in semitischer Mythologie niemals Sohn der Sonne oder des Sonnenlichtes.

Helal ist vielmehr, wie LXX übersetzt (ὥς φῶς, Lucifer), und die Alten immer gemeint haben, der Venusstern als Glanzstern. Arab. *halla*, hebr. *halal*, akkad. *elêlu* bedeutet „glänzen, strahlen“, und der Venusstern wird häufig Glanzstern oder Glanz genannt (siehe S. 57).

Hebr. *Šaḥar* wird gewöhnlich mit „Morgenröte“ übersetzt. Morgenrot heißt aber im Hebr. *ʿapʿappe šaḥar* „Wimpern der Morgensonne“, d. h. die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne Hiob. 3, 9 u. 41, 10. Bekannt genug ist die geflügelte Sonne oder Sonnenscheibe. Wenn daher Ps. 139, 9 von Flügeln der Šaḥar (*kanpe šaḥar*) die Rede ist, muß die Sonne selbst als Morgensonne gemeint sein, wie *ben šaḥar* nur „Sohn der Morgensonne“ übersetzt werden kann. Dieser *ben šaḥar* ist

¹⁾ Vgl. H. Winckler: Geschichte Israels II 1900, S. 24; Altorient. Forschungen II S. 388; H. Zimmern: KAT³ 1903, S. 565 Anm. 7; Jul. Wellhausen: Prolegomena 6. Ausg. 1905, S. 108 Anm. 3 und die neueren Ausgaben von Gesenius-Buhl hebr. Lexicon sub. *hilâl* (*hilêl*).

also wie die *bn 'šrt* in unseren neuen Texten ein Sohn der Sonnengöttin, und zwar wohl eine Variante des Namen *Šaḥar's* in Epos C, der erstgeborene der 'Aširat-Söhne, und schon deshalb der Venusstern, was mit dem Namen *helāl* übereinstimmt.

In der Bibel sind also die Sterne nicht allein als „Söhne Gottes“ erhalten. Im Namen *ben šaḥar* des Venussternes — eine Variante des Namens *ben 'Aširat*, den der Venusgott in Ras Šamra trägt — ist auch an die Sonnengöttin als Mutter der Sterngötter erinnert; so wahrscheinlich auch in der poetischen Bezeichnung der Sterne als *bene rešep* „Söhne Rešeps“ Hiob. 5, 7. Schon Raši soll hier „das Flammengeschlecht“ als Engel oder Sterne gedeutet haben. *Rešep* ist jedenfalls der Name einer Gottheit, wahrscheinlich einer solaren (siehe oben S. 34).

Ben Šaḥar als Name des Venusgottes leitet zu den anderen Namen dieses Gottes in Ras Šamra wie in altarabischen Inschriften über.

Diese Namen erklären sich gegenseitig, was sehr erfreulich ist, denn diese Namen des Venusgottes sind, besonders in den Ras-Šamra-Texten, arg mißverstanden worden¹⁾.

Die Aufgabe ist nun hier nicht, alle solche Namen in Ras-Šamra-Texten zu behandeln, sondern nur diejenigen, die in den mythologischen Texten die Hauptrolle spielen. Es sind dies die Zwillingbrüder *Šaḥar* und *Šalem* in Epos C und die Götternamen *Mot* und *'Aštar 'rṣ* in B und A.

Unter den altarabischen Namen des Venusgottes werden dabei nur solche herangezogen, die zur Aufklärung dieser Gestalten nützlich sind.

¹⁾ Siehe: Handbuch der altarab. Altertumskunde Bd. I, 1927, S. 228—234, Der Venusgott, wo die häufigsten und wichtigsten Venusnamen zusammengestellt sind. Vgl. jetzt dazu: G. Ryckmans: Les noms propres sudsémitiques, Tome I, Louvain 1934, Chap. I Noms divins p. 1—35. — In den Ras-Šamra-Inscr. hat man bisher die meisten Götternamen, und so auch die Namen des Venusgottes, solare Bedeutung beigelegt. Nur die *'Aširat* oder *'Aširat jom*, die einzige ausschließlich solare Gottheit, die vorläufig hier mit Sicherheit konstatiert werden kann, hat man als Meeresgöttin aufgefaßt.

Da ich mich dabei vielfach auf unpublizierte Forschungen stützen muß, wäre es zweckmäßig, diese zuerst mit ein paar Worten zu erwähnen.

Bei der Bearbeitung altarabischer Inschriften für den 2. und 3. Band des „Handbuch der altarabischen Altertumskunde“, dessen 1. Band (Die altarabische Kultur) 1927 erschienen ist, habe ich neues Material für den altarabischen Familien- und Stammeskult gesammelt. Es ist bisher wenig bekannt, weil in den Steinurkunden hauptsächlich die offizielle Volksreligion oder Reichsreligion zum Vorschein kommt, in welcher die frühere Stammesreligion aufging, genau wie die privaten Familien-Schutzgottheiten oder Hausgötter sich im Stammeskult dem gemeinsamen Stammesgott unterordnen mußten.

Daraus habe ich eine kleine Monographie über die vielen rätselhaften Venusbeinamen in den Inschriften zusammengestellt, die hoffentlich mit dem anderen Material in Bälde publiziert werden kann. Aus diesen Studien ist wiederum folgendes Ergebnis für das Verständnis der Ras-Šamra-Texte wichtig.

In den offiziellen Götteranrufungen der Denkmäler erscheint der Venusgott immer mit Einem Namen (*ʿAttar*), während der lunare Hauptgott und die Sonnengöttin vielfach mit mehreren Namen bezeichnet werden.

Dennoch lehrt eine Analyse der vielen, sonst hauptsächlich im Privatkult vorkommenden Namen und Beinamen des Venusgottes, daß im alten Arabien wie anderswo in primitiver Mythologie im volkstümlichen Glauben der Venusstern in seiner doppelten Gestalt als Morgen- und Abendstern, d. i. als zwei verschiedene göttliche Personen, aufgefaßt wurde.

Da diese beiden Göttergestalten nicht allein in den Texten aus Ras Šamra, sondern auch sonst in semitischer Mythologie, wie späterhin im Alten und Neuen Testament, eine große Rolle spielen, wäre der Versuch berechtigt, auf ihre Anfänge und ursprüngliche Natur durch einige Belege aus dem Gebiete der altarabischen Kultur etwas Licht zu werfen.

Für die meisten Völker spielt im Kultus des Venussternes dieser Stern als Abendstern eine größere Rolle denn als Morgenstern. Es ist daher von vornherein unwahrscheinlich, daß der *ʿAttar šrkñ*, der in minäischen wie in sabäischen Inschriften so stark hervortritt, und auch in katabanischen und ḥadramautischen Texten belegt ist, wie bisher allgemein angenommen, den Morgenstern bezeichnen sollte. Für den Morgenstern verwenden diese Texte — wie wir sehen werden — andere Namen, und wenn *ʿAttar šrkñ* als *ʿAttar* des Osthimmels auch der Morgenstern wäre, fehlt, wie es scheint, hier ein Name des Abendsternes.

Nun bedeutet allerdings *šark* als Substantiv im Arabischen „Sonnenglanz“, „Sonnenaufgang“ und „Osten“, *šark-an* = *šark* mit südarab. Artikel = nordarab. *aš-šark* als der östliche *ʿAttar* oder *ʿAttar* des Sonnenaufgangs, d. h. *ʿAttar* als Morgenstern ließe sich also zunächst hören.

Die Grundbedeutung des Verbuns *šaraka* ist aber „leuchten, aufleuchten, strahlen“, und dieses Wort wird auch vom Aufleuchten anderer Gestirne gebraucht. Im Äthiopischen wird z. B. der am westlichen Horizont aufleuchtende Neumond als *šark* bezeichnet. „Osten“ heißt im Äthiopischen *mešrāk*, in den alten Inschriften aus Südarabien *mšrk* wie auch vielfach sonst im Arabischen *mašrik*, das dazugehörige Adjektivum (*nisbe*) „östlich“ *mšrkī* wie im Arabischen *mašrikīj*, also überall mit präfigiertem *m*.

In der minäischen Inschrift Gl. 1234 = Hal. 478 heißt es z. B. *kl ʿllt q bhr^m u ʾbs^m u mšrk^m u mʿrb^m* „Alle Götter des Meeres und der Erde und des Ostens und des Westens“. Hier wird Osten und Westen nicht als *šark* und *ʿarb*, sondern als *mšrk* und *mʿrb* bezeichnet.

Im sabäischen Text Gl. 111 = Corpus 132 heißt „östlich“ und „westlich“ dementsprechend *mšrkī* und *mʿrbī*. „Östlich“ in femininer Form, weil von der (weiblichen) Sonne gebraucht, heißt *mšrkītn*: *Šams-humu mašrikītn-an* „Ihre Schutzgöttin der aufgehenden (östlichen) Sonne“, Corpus 572; vgl. SE 48⁵ *mšrkītn* (Rhodokanakis: Katab. Texte II S. 29 Wiener Sitz.-Berichte phil.-hist. Kl. 198. Bd. 2, Abh., 1922).

Osten und Westen heißt in einer sabäischen Inschrift¹⁾ *mšrkñ* und *mʿrbn*, also wäre für den Gott *ʿAttar* des Ostens nicht *ʿAttar šrkñ*, sondern *ʿAttar mšrkñ* zu erwarten.

Schon aus diesen sprachlichen Gründen war W. Fell daher im Rechte, als er im Jahre 1900, ZDMG Bl. 54, S. 253—254 *šrkñ* einfach mit dem arab. *šārik* in der Bedeutung „splendens“ gleichsetzte und *ʿAttar šārik-ān* = *ʿAttar al-šārik* durch „*Attar* der Glänzende oder Helleuchtende“ übersetzte. Dem ist der Unterzeichnete gefolgt, weil der „Glänzende oder Helleuchtende“ wie bei anderen Völkern so auch bei den Semiten ein gewöhnlicher Venusname ist²⁾.

Nach nochmaliger Durchsicht des Materials möchte ich aber hier noch einen Schritt weiter gehen.

„Der Leuchtende“ als Name des Venussternes ist ein Name, der — wie es scheint — in Arabien speziell vom Abendstern gebraucht wird. Auch sonst im Arabischen heißt der Abendstern *kawkab zuhara* „Der leuchtende Stern“ oder bloß *zuhara* „der leuchtende“ (von *zahr*: leuchten, strahlen, das auch von Mond und Sonne gebraucht wird), wie im Mehri-Dialekt *kebkīb nuwīr* „der leuchtende Stern“.

Genau so haben wir in den Inschriften *ʿAttar šārik-ān* und gelegentlich *Šārik-ān* allein, offenbar als Name des Abendsternes. Es scheint sogar, daß im Namen *ʿAttar šārikān*, das auch ohne den gewöhnlichen Worttrenner geschrieben wird und also als ein Name aufgefaßt wird, auch das erste Wort *ʿAttar* in einigen Fällen den leuchtenden *ʿAttar* als Abendstern bezeichnet; denn *ʿAttar* kommt in einzelnen Fällen vor, wo man unbedingt *ʿAttar šārik-ān* oder *Šārik-ān* allein erwartet³⁾.

¹⁾ D. H. Müller: ZDMG 29 (1875) S. 600ff., Corpus No. 555 Tome II p. 325; N. Rhodokanakis Stud. II S. 75 (Wiener Sitzungsber. phil.-hist. Kl. Bd. 185, 3. Abh., 1917).

²⁾ Der semitische Venuskult ZDMG Bd. 66 (1912) S. 469—472. Handbuch der altarab. Altertumskunde I (1927) S. 200ff., S. 228f. Vgl. jetzt J. Hertel: Der Planet Venus im Awesta S. 30, 37 ff. (Berichte . . . der Sächs. Akad. . . . ph. hist. Kl. 87. Bd. 1935).

³⁾ Vgl. z. B. die Inschriften CIS Pars quarta, Tomus 2 No. 413—466 deo *ʿAtharo* dedicata.

Wenn *ʿAttar* allein den Abendstern bezeichnen kann, so versteht man, daß in südarabischen Inschriften die Gottheit *Šaḥar* ständig neben *ʿAttar* erscheint als Name des Morgensternes.

Arab. *saḥar*, hebr. *šaḥar*, assyr. *šêru*, *šêrtu* bedeutet „Morgendämmerung, Morgenrot“, der frühe Morgen vor Aufgang der Sonne. Da man bisher in *ʿAttar* einen Namen gesehen hatte, der immer beide Phasen des Venusgottes als Abend- und Morgenstern umfaßte, so war es natürlich, *Šaḥar*, das sicher eine Gottheit bezeichnet, als Morgensonne aufzufassen¹⁾. Wenn aber *ʿAttar* für Abendstern gebraucht werden kann, dann muß *Šaḥar* hier den Morgenstern bezeichnen²⁾, wie *helal ben šaḥar* in Jes. 14, 12.

In der Götteranrufung einer sabäischen Inschrift Gl. 612 (Corpus 365) erscheinen nach den gewöhnlichen sabäischen Reichsgöttern zum Schluß auch *ʿAttar wa Šaḥar*. Dieses Götterpaar tritt nach Glaser (Corpus II p. 8—9) immer zusammen auf. Allerlei Weihungen werden diesen Zwillingsgöttern dargebracht³⁾.

Auf einem spätsabäischen Votivdenkmal im Osmanischen Museum zu Konstantinopel, OM 304 = Corpus 457 = Gl. 495, wird eine große Weihung diesem Götterpaar geweiht, hier als *bʿlî nfkn . . .*, „die Herren (Dual) des *nfk . . .*“ (wohl eines lokalen Heiligtums) bezeichnet, zum Heile (*l-ufî*) des sabäischen Königs und seines Sohnes, der Dedikatoren, ihrer Häuser (Familien, *ʿabîāt-humu*), die Häuser des *Du* [*Šaḥar*]

¹⁾ Corp. inscr. semit. IV Tomus 2, pag. 9: Ut nomen ostendit numen aurorae. M. Lidzbarski: Ephemeris II (1903—1907) S. 386: „Gott oder Göttin der Morgenröte“.

²⁾ Bereits von Fr. Hommel vermutet: Grundriß S. 668 *ʿAttar* und *Šaḥar* (Venus als Abend- und als Morgenstern? vgl. *šaḥar* Morgenröte).

³⁾ Zuweilen sind sie auch unter anderen Namen belegt. Corpus 46 = Lang. 7 in ZDMG Bd. 37 (1883) S. 365 ist z. B. die Rede von ihren beiden Göttern“ *ʿlḥmu ʿAttr d-gft^m* und *Bšr*. *Bšr* ist sicher hier der Morgenstern unter dem Namen *Bšr* „Verkünder (des Morgens)“ sumerisch *Dilbat*. Im Corpus 459 [ʿ]štr *unru* „*ʿAstar* und *Nru*“ steht wahrscheinlich *Nru* für *Šaḥar*.

und der Ernte ihrer Güter, welche *ʿAttar* und *Ṣaḥar* beschützen möge (also hier Haus- und Familienschutzgötter). Nach der obligaten Anrufung der Reichsgottheiten wird zum Schlusse extra *ʿAttar* und *Ṣaḥar* und als Appendices zu beiden Venusgöttern „ihre beiden Sonnengöttinnen die Herrinnen (Dual) ihres Territoriums“ (*ʿatnm*) angerufen.

Bemerkenswert in diesem Texte ist, daß die Stifter sich als *bnī ḍ-šhr*, bezeichnen „die Söhne des *Du-Ṣaḥar*“, eine Familie oder Sippe, die häufig vorkommt und offenbar nach dem Gott *Du Ṣaḥar* oder *Ṣaḥar* genannt ist, der (zusammen mit *ʿAttar*) hier als Schutzgott der Familie eine besondere Weihung bekommt. — Daß die altarabischen Geschlechter (Familien oder Stämme) sich als „Söhne“ eines Gottes bezeichnen, ist wohlbekannt. Wie in den Inschriften der Mondgott als Vater und Schutzgott des Volkes, die Sonnengöttin als Muttergöttin und spezielle Schutzgöttin der Familie auftritt, so ist der Venusgott speziell der Stammesgott¹⁾.

So haben wir dann hier in *Du-Ṣaḥar* „Der der Morgensonne“, d. h. derjenige, der der Morgensonne angehört, den vollen altarabischen Namen des Gottes, der sonst gewöhnlich zu *Ṣaḥar* abgekürzt wird, indem *ḍu* weggeworfen wird, wie häufig bei alten arabischen Götternamen²⁾ und *Du-Ṣaḥar* ist offenbar eine arabische Variante zum hebräischen *Ben Ṣaḥar* „Sohn der Morgensonne“.

Bemerkenswert ist ferner, daß in diesem Text, wo die beiden Venusgötter ausdrücklich mit Dual (*bʿlī*) bezeichnet werden, gleichzeitig die Mutter dieser Götter die Sonnengöttin auffallenderweise nicht wie gewöhnlich im Singular, sondern im Dual als „zwei Sonnengöttinnen“, *šmsī-hmy*, „die beiden Herrinnen“, *bʿlī* erwähnt werden, was — wie wir sehen werden — auch in Ras-Šamra-Texten Parallelen hat.

¹⁾ Bekannt sind die vielen *ʿAttar*-haltigen Stammesnamen. Neben der Sippe *bnī ḍ-šhr*, nach dem Morgenstern genannt, kommt auch *bnī zhr^m* vor, wahrscheinlich nach dem Abendstern *zuhara* genannt (M. Hartmann: Die arabische Frage, 1909 Ausführung 29, S. 297, 309 Ausführung 31 S. 389).

²⁾ Vgl. z. B. Venusbeinamen in südarabischen Inschriften wie *kbd* für *ḍ-kbd*, *grb* für *ḍ-grb*, *zhr* für *ḍ-zhr*, *rīm* für *ḍ-rīm(n)* usw.



Diese zwei Sonnengöttinnen sind offenbar Morgen- und Abendsonne, indem der Morgenstern, wie bekannt, immer in der Nähe der Morgensonne sich befindet, der Abendstern stets Begleiter der Abendsonne ist.

Die enge Zusammengehörigkeit von Sonne und Morgenstern kommt in altarabischen Inschriften auch dadurch zum Ausdruck, daß in einer Ilmuḡah-Inschrift auf dem großen Mondtempel bei Marib (*Haram Bilḡis*) Corpus 375 der Dedikator sich als „Priester der Sonnengöttin“ *ršy dt ḡḍrn* (möglicherweise der Morgensonne) und „Diener des Morgensternes“ *kīn šhr* bezeichnet.

Wenn auch in diesen altarabischen Venusnamen — ebenfalls in Ras Šamra und anderswo vorkommend — neue Belege für den Venusgott als Abend- und Morgenstern gegeben werden, so ist eine Venusgottheit in dieser doppelten Gestalt, schon längst in Babylonien, Assyrien und anderswo auf semitischem Boden bekannt, nicht etwas neues in der semitischen Religionsgeschichte¹⁾.

Sie ist auch keine Neuigkeit in der primitiven Mythologie anderer Völker. Allgemein bekannt sind z. B. Morgen- und Abendstern als „Gottessöhne“, Dioskuren, *Διὸς κοῦροι*, bei den Griechen, die beiden *Açvins* der Inder als „Gottessöhne“, *divô napâtâ*, und dieselben beiden Sterne als „Gottessöhne“, *dewa dêli* bei den Letten. Am besten gekannt ist das Zwillingspaar der Dioskuren (Tyndariden) in der klassischen Mythologie. Hier sind sie — gewöhnlich auf Rossen reitend — ritterliche und schützende Gestalten, als Heroen eine Art Mittelwesen zwischen Götter und Menschen, Retter aus Gefahr und Not, Führer der Reisenden auf Land und See.

In der internationalen Handelsstadt Palmyra wo — wie Rostovtzeff richtig bemerkt — die Götter nicht lokal, sondern sämtlich importiert sind, finden wir in der hellenistischen und römischen Zeit einen Kultus des Morgen- und Abendsternes als Karawanengötter, welcher dieser Auf-

¹⁾ Vgl. z. B. P. Jensen: Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 117—118; H. Zimmern: KAT³, 1903, S. 423—425, 431; Fr. Xaver Kugler: Sternkunde u. Sterndienst in Babel I 1907, S. 10.

fassung nahe steht. Hier sind sie alle beide Schutzgötter der Karawanen und beide „gute Götter“ *'lh₂' tb₂'*¹⁾.

Wie aber der Gottessohn und die Gottessöhne in ihrer weiterentwickelten Form in Judentum und Christentum bei den Semiten etwas ganz anderes wurden als bei anderen Völkern, so wurden sie schon als Naturgötter auf semitischem Boden von den besonderen semitischen, klimatischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen beeinflußt.

In dem Personifizierungsprozeß, der bei dem Venusstern wie bei anderen Gestirnen stattfindet, wurde nämlich in Arabien der Abendstern als ein wohlwollender, gnädiger Friedensfürst, der Morgenstern dagegen als ein feindlicher böser Kriegsgott gedacht.

Der Anlaß zu dieser eigentümlichen Mythologie ist wohl in den arabischen Natur- und Lebensverhältnissen zu suchen. In Arabien reist man gewöhnlich abends oder während der Nacht, und dann ist für Karawanen und wandernde Beduinen, wenn die Sonne untergegangen ist, der leuchtende Abendstern ein schützender Führer in der Wüste, die Zeit kurz vor Morgendämmerung, wenn der Morgenstern aufgeht, aber bevor sein Licht im Glanz der Sonne verschwindet, ist in der arabischen Wüste die Zeit des Angriffes, die Zeit der Schlacht²⁾.

Jedenfalls trägt in den Inschriften wie später in der Literatur der Morgenstern eine Reihe von Namen, die ihn — im Gegensatz zum guten freundlichen Abendstern — als bösen feindlichen Gott charakterisieren, und der Morgenstern, *Helal ben Šaḥar* Jes. 14, 12 der als böser Gott vom Himmel in die Unterwelt gestürzt wird, lebt unter dem Namen *Lucifer* (Morgenstern) als Teufel und Anführer der bösen Engel in der christlichen Theologie weiter.

¹⁾ The Caravan gods of Palmyra, *Journal of Roman Studies* Vol. 22 (1932) S. 107ff.

²⁾ Vgl. die Mesainschrift Z. 14—15: „Und es sprach zu mir *Kemoš* (der Venusgott), gehe, und nimm Nebo, von Israel, und ich ging in der Nacht, *b-llh*, und kämpfte gegen es vom Anbruch des frühen Morgens“, *mbk' h-šhrt*.

Wie der Gottessohn Christus als messianischer Friedensfürst in seiner ursprünglichen Form als Naturgott offenbar auf die freundliche Gestalt des Abendsterns zurückgeht, so hat der Antichrist oder Feind (Satan), der als Gottessohn unter den *bene ha-elohim* erscheint, Hiob 1 und 2, der Führer der bösen Engel (Mt. 25, 41) sicher seinen Prototyp im bösen und kriegerischen Morgenstern, dem Führer der kriegerischen Sterne.

Der scharfe Dualismus in der Auffassung der Venusgotttheit, der schroffe Gegensatz zwischen einer freundlichen und feindlichen Gestalt, läßt sich nämlich auf dem ganzen Gebiet der altsemitischen Religion belegen.

So heißt — um ein paar Beispiele herauszugreifen — auf nordarabischem Gebiet der Abendstern „der gnädige“, *Mun'im* (*na'ama* gnädig sein) oder *Rudā*. (*Rd*, *Rdū* und *Rdī*).

Der Morgenstern der starke oder „grimmige“, *'az*, *'azīz*. Als Kriegsgott wird er dem griechischen Gott *Ares* gleichgestellt und blutige Menschenopfer werden ihm dargebracht¹⁾.

In südarabischen Inschriften ist der Abendstern als *'Aṭṭar šārikān* oder *ḏkbḏ* der gute und gnädige Schutzgott, der einfach *'Aṭṭar ḥgr*, oder *ḥgr* „Der Schutzgott“ heißt, in dessen Schutz allerlei Bauten gestellt werden. Hierher gehört wahrscheinlich auch der in einer ḳaṭabanischen Bauinschrift von Maria Höfner und N. Rhodokanakis soeben glücklich erkannte Venusname *mbš* „Der freundliche Blick“, WZKM 43 (1936) S. 211ff.

Der Morgenstern, auch „Stern des Morgens“ *mḏrḥ* genannt, wird „Geier“ (Schlachtvogel) *nšr* genannt, als solcher auch abgebildet und heißt *'Aṭṭar ba'sān* (*b'sn*) „der im Krieg tapfere und vernichtende“, dessen Symbol wohl daher der Speer ist (siehe oben S. 50 Anm. 1). Ein anderer Beiname des *'Aṭṭars*, *ḏkdmn*, bezeichnet ihn wahrscheinlich als mutigen Kriegsführer, denjenigen, der im Krieg vorangeht²⁾. So

¹⁾ Vgl. Handbuch der altarab. Altertumskunde I, S. 203, 229 und die Verweise dort.

²⁾ Vgl. W. Feil: Südarabische Studien ZDMG Bd. 54 (1900) S. 254—255. Im Alten Testament ist *nešer* „Geier“ nicht allein der

gehört wohl der in der kaṭabanischen Kriegsinschrift SE 101 (WZKM 42 [1935] S. 43ff.) unter dem Namen *blu* (hebr. *bel*) „Vernichtung“ erwähnte Gott — wie Maria Höfner gesehen hat — ein „Totengott“, zu den in demselben Text erwähnten „[Krie]gsgöttern“ *'lhu* [*'ḡ*]zum, von welchen gewöhnlich nur der Anführer mit Namen genannt wird (siehe S. 39, 49).

Als Gott des Morgensternes tritt er dann hier neben *'Aṭtar šariḱan* dem Abendstern auf. Die beiden Böcke, die hier geweiht werden und auch sonst auf Bildern paarweise vorkommen, symbolisieren nicht den Mondgott (A. Grohmann: Göttersymbole S. 63f.), sondern die beiden Venusgötter, deren „Herr“ *b'l* allerdings der Mondgott ist.

Wie tief bei den alten Semiten die Auffassung vom Morgenstern als Krieger eingewurzelt war, läßt sich schon an der Tatsache ermessen, daß noch auf nordsemitischem Kulturboden, wo der Venusstern als barmherzige Muttergöttin auftritt¹⁾, dennoch in vielen Fällen der Morgenstern im Gegensatz zum weiblichen Abendstern als männlicher bärtiger Krieger erscheint. Und noch merkwürdiger ist, daß wo die weibliche Auffassung des Venussternes, auch als Morgenstern, durchgedrungen ist, dann dieser weibliche Morgenstern keine gnädige Muttergöttin ist, sondern im Widerspruch mit dem sonstigen Charakter dieser Göttin eine blutige Kriegsgöttin; wie Ištar als Morgenstern, besonders bei den Assyryern, geschildert und abgebildet wird, wohl „als Anführer des himmlischen Sternenheeres als einer Kriegerschaar gedacht“²⁾, während sie als Abendstern die freundliche Göttin der Liebe ist.

aasfressende Schlachtvogel, sondern bezeichnet auch den wilden erbarmungslosen Krieger Hiob 8, 1, Deut. 28, 49 u. ö.

¹⁾ Weil Sonne und Venusstern hier Rollen und Geschlecht vertauschen. Siehe oben in der Einleitung S. 5ff.

²⁾ H. Zimmern: KAT³ (1903) S. 423, 430—431. Auch die kriegerische Venusgöttin *'Anat* bei den Westsemiten war wahrscheinlich die Göttin des Morgensternes. Vgl. W. W. Baudissin: Adonis und Esmun 1911, S. 23; W. F. Albright: AJSL Vol. 41 (1925) 73ff., 283ff. Vol. 43 (1927) 233ff. wie jedenfalls die Kriegsgöttin *Al-'uzza*, die „Teufelin“ oder „Sternin“ (*kaukabta*) genannt, für welche

Einen solchen Anführer als jungen bärtigen und kräftigen Mann aufzufassen — wie die alten Araber taten —, ist natürlich. Aber bei den Arabern und Semiten treten Weiber niemals als Krieger auf. Sie nehmen an der Schlacht keinen Anteil. Ein weiblicher Kriegsheld, eine Kriegsgöttin, ist bei den Semiten eine Abnormität, nur als vererbtes Dogma verständlich.

Eine Auffassung, die im alten System (mit männlichem Morgenstern) natürlich war, ist im neuen System aber (mit weiblichem Morgenstern) sinnlos. Sie wird trotzdem im neuen System festgehalten, weil die Auffassung des Morgensternes als Krieger und Führer im Kampf von uralter Zeit her bei den Semiten fest eingewurzelt war.

Sogar die Rolle als Lucifer und Satan wird wahrscheinlich im Norden auf einen weiblichen Venusstern übertragen.

Von west- oder südsemitischen Kaufleuten, die ungefähr um 2000 v. Chr. in Kleinasien „assyrianisiert“ wurden, zitiert H. Levy einen merkwürdigen Text, wo von einer „Tochter Gottes, Tochter *Anu*^m“ die Rede ist, von ihrem Vater *Anum* vom Himmel zur Erde abgestürzt. Dies erinnert lebhaft an den Mythos Jes. 14, 12 über den „vom Himmel herabgestürzten Morgenstern“; nur ist hier „Sohn der Morgensonne“ zur „Tochter Gottes“ geworden und der Name des obersten Gottes ist in assyrischer (babylonischer) Sprache *Anu*¹).

Kriegsgefangene geschlachtet wurden, in Nordarabien. Hier ist aber — wie Wellhausen richtig bemerkt — ein weiblicher Venusstern unter fremdem (d. h. nordsemitischem) Einfluß entstanden. Der echt arabische Venusgott ist männlich und der feminine Name *Al-'Uzza* ist aus dem masculinen *Al-'azz* (der starke, grimmige), sekundär gebildet worden (Reste arabischen Heidentums 2. Ausg., 1897, S. 34—45).

¹) H. Levy: Les textes paléo-assyriens. RHR Tome 110 (1934) S. 41: „Elle est unique, elle est déesse, la sorcière: elle est démoniaque, elle est méchante, la fille de dieu, la fille d'*Anum*. Pour déjouer son plan envieux, son conseil rebelle, *Anum*, son père, l'a précipitée du ciel sur la terre.“ — „Déjà ces 13 premières lignes du petit texte . . . nous évoquent le rôle de Satan dans l'Ancien Testament, avec ses conseils de méchanceté et d'envie, et surtout l'idée chrétienne

Nun erscheint frühmorgens als Signal zum blutigen Angriff der Venusstern nicht allein, sondern immer zusammen mit anderen Sternen des Morgens. Diese seine Begleiter, die auch im Kampf teilnehmen, werden wohl als Krieger gedacht. Wir haben dann in diesem kriegerischen Stern des frühen Morgens aller Wahrscheinlichkeit nach den Ursprung zum sonderbaren Ausdruck „Kriegsheer“ *šb'* für die Sterne, die tatsächlich als Krieger aufgefaßt werden und „vom Himmel her kämpfen“ (Richt. 5, 20).

Der Dualismus in der Auffassung des Venusgottes führt, wie es scheint, dazu, daß die ganze Sternenwelt in zwei Gruppen gespalten wird. „Die Sterne des Morgens“ *kōkbē bokeṛ*, die Hiob 38, 7 „Söhne Gottes“ *benē elōhīm* genannt werden, und die „Sterne des Abends“ *kōkbē nišpō* Hiob 3, 9¹⁾. Zwischen diesen beiden Gruppen ist wohl derselbe schroffe Gegensatz, wie zwischen dem friedlichen Venusgott, dem Führer der Sterne des Abends, und dem kriegerischen Venusgott als Führer der Sterne des Morgens, denn die Sterne des Morgens sind sicher diejenigen Sternenkrieger, die in der Schlacht mitkämpfen.

Da die Sterne oder Sterngötter in der Bibel zu Engeln werden, haben wir wohl hier die Naturgrundlage für die bösen Engel, deren Führer Satan als „Herr des Todes“ ist (Hebr. 2, 14).

Unter ethischen Gesichtspunkt gerückt, werden die arabischen Kriegsgötter auf nordsemitischem Kulturboden zu bösen Göttern, in der Bibel zu bösen Engeln.

Eine ähnliche Zweiteilung der Sterngötter haben wir in den akkadischen *Igigi* und *Anunnaki* als himmlische und unterirdische Gestirne, die teils als göttliche Ratsversammlung oder Hofstaat des obersten Gottes, teils als seine Krieger,

de Lucifer déchu. En effet nous avons pour la première fois vers 2000 avant notre ère, la légende de l'enfant divin déchu, mais ici a propos d'un démon féminin“.

¹⁾ Wie von den beiden Dioskuren jeder seine Hemisphäre hat. Fr. Cumont: Den astrale Religionen i Forntiden, Stockholm 1912, S. 125.

Nielsen, Ras-Šamra-Mythologie und Biblische Theologie.

5



teils als seine Familie, teils als seine Boten gedacht werden. Oder in freundlichen fürbittenden Gestalten (Schutzengeln) im Gegensatz zu bösen Dämonen (H. Zimmern: KAT³ S. 451—464).

Wie wir sehen werden, kennen auch die Ras-Šamra-Texte einen ähnlichen Dualismus in der Sternenwelt.

Daß sonst immer nur der Venusstern aus der namenlosen Masse der anderen Sterne hervortritt und als selbständige Person namhaft gemacht wird, haben wir schon gesehen.

Werden die anderen Sterne als Lichter bezeichnet, ist er das „große riesige Licht“, sind sie Sterne, ist er „der Stern“ *par excellence*, sind sie „Söhne Gottes“, ist er der eigentliche „Sohn Gottes“ der besondere Namen hat. So verstehen wir auch, daß unter den Stern-Kriegern nur er als blutiger Kriegsheld unter besonderen Namen charakterisiert wird. Vielleicht ist daher dieser Kriegsheld identisch mit dem schon erwähnten geheimnisvollen göttlichen Krieger mit einem gezückten Schwerte in der Hand, der bei Jericho Josua gegenüber stand. Wir haben schon gesehen, daß hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine Erinnerung von einem ehemaligen Venusgott vorliegt. Als bewaffneter Krieger, als „Häuptling des Kriegsheeres Jahwes“, hätten wir dann hier mit dem Venusgott als Morgenstern und Anführer im Kriege zu tun. Jedenfalls erscheint der Morgenstern überall in altsemitischer Religion als wütender blutiger Kriegsgott und trägt Namen, die ihn als einen grausamen schrecklichen Gott, auf nordsemitischem Gebiet den bösesten aller bösen Götter, charakterisieren.

Um auf die vier in Frage stehenden Ras-Šamra-Götternamen *‘Aštar ‘rš*, *Šaḥar*, *Šalem* und *Mt* zurückzukommen, so haben wir schon gesehen, daß *Šaḥar* mit dem Morgenstern identisch ist. Sein Zwillingsbruder *Šalem*, in C Zeile 7 Inhaber der Königswürde und demnach Venusgott, kann dann nur der Abendstern sein. Daß er nicht als Naturgott, sondern als Friedensgott gedacht ist, hat also Parallelen genug, und man ist geneigt, den Namen *Mt* in den Kranz von Namen einzureihen, die den Morgenstern als blutigen Kriegsgott bezeichnen.

Wie der Gott *Šalem* „Frieden“ im Norden von etwa 2000 v. Chr. an außerhalb der Ras-Šamra-Texte in Personen- und Ortsnamen weit verbreitet ist und möglicherweise auch im Stadtnamen *Jerusalem* steckt¹⁾, so ist ebenfalls in amoritischen, phönizischen und hebräischen Namen von alter Zeit an ein Gott *Myt* belegt, der mit *Mt* als Gegner Ba'al's in den Ras-Šamra-Texten und mit dem phönizischen *Mout* (μωύθ), den Philo Byblios als „Tod“ (θάνατος) deutet, sicher identisch ist²⁾ und also dasselbe besagt wie der S. 63 erwähnte katabanische Gottesname *bly* „Vernichtung“, wahrscheinlich Name des Morgensternes.

Von diesem *mt* = *Mot* ist aber wahrscheinlich zu trennen den Beinamen *mt*, den *El* in Epos C führt, welcher allem Anschein nach Z. 40 und 46 in appellativischer Weise in der Bedeutung „Mann, Ehemann“ gebraucht wird, daher wohl *Met* zu lesen ist. *Mt* „Tod“ wird im Phönizischen und Hebräischen Personennamen *myt* geschrieben, während *mt* „Mann“ *mtu* geschrieben wird.

Dieser *Mot* ist wie *Šahar*, *Šalem* und *ʿAštar ʿrs* ein ʿAširat-Sohn³⁾. Als solcher hat er den Hauptgott *El*, *šr ʿl*, zum Vater

¹⁾ Siehe H. Zimmern: KAT³ (1903) S. 474—475; J. Levy: Les textes paléo-assyriens RHR Tome 110 (1934) S. 60—65; R. Dussaud verbindet diesen Gott mit dem Abend wie *Šahar* mit dem Morgenrot (*aurore*) RHR 108 (1933) S. 12; W. F. Albright verfolgt die weite Verbreitung des Gottes *Šulman* im Norden und konstatiert Triaden von Vater, Mutter und Sohn, wo er den Platz des Sohnes einnimmt (Archiv für Orientforschung VII, 1931—1932, S. 164—169). Wie andere Venusnamen kommt er hier auch in femininer Form vor. J. W. Jack: The Ras Shamra Tablets 1935, S. 21.

²⁾ Vgl. Ch. Virolleaud: Syria, Tome 12 (1931) S. 206; R. Dussaud: RHR, Tome 103 (1931) S. 365, 367, Tome 105 (1932) S. 272 bis 275; Hans Bauer: Das Alphabet von Ras Šamra, 1932, S. 71—73, ZAW Bd. 51 (N. F. 10) 1933 S. 94—96. — Auch sonst wird in den Ras-Šamra-Texten das Wort *mt* in appellativischer Bedeutung für „Tod“ gebraucht.

³⁾ In A V 1—2 faßt man gewöhnlich *bn ʿšrt* als Beinamen *Ba'al's* auf. Virolleaud hat aber richtig gesehen, daß *bn ʿšrt* hier wie anderswo eine andere Person als *Ba'al* sein muß (Syria, Tome 12

(A VI 27) und trägt die Ehrenahmen *bn 'lm* „Sohn Gottes“, *mdd 'lm* „Geliebter Gottes“. Daß diese Ausdrücke nicht „Göttersohn“ (fils de dieux, son of the gods) und „Götterliebbling“ (aimé des dieux, beloved of the gods) sondern „Sohn Gottes“ (Sohn des El) und „Geliebter Gottes“ (El's) übersetzt werden müssen, liegt auf der Hand und ist auch von R. Dussaud erkannt¹⁾. Es wird doch direkt im Texte gesagt, daß der Vater des *Môt's* El ist. Außerdem besagt die Variante *bn 'l* (A VI, 30), daß *'lm* hier = *'l* ist, d. h. *'lm* mit Mimation.

Falls unsere Auffassung der 'Aširat-Söhne als Sterne richtig ist, sollte *Môt* als 'Aširat-Sohn zu den Sternen gehören. Als Stern heißt er wahrscheinlich „der glänzende“ *šhr mt* A V 4 (Gaster: JRAS 1932, S. 873, 891), ein gewöhnlicher Venusbeiname. Ein Stern mit besonderem Namen pflegt in dieser primitiven Mythologie der Venusstern zu sein. Die Beinamen *Môts* stimmen mit anderen Epitheten überein, die den Venusgott anderen Sternen gegenüber in einem besonderen nahen Verhältnis zum Vater, dem Hauptgott *El*, rücken. Endlich wäre der Name *Môt* „Tod“ wie *bly* „Vernichtung“ ein passender Name für den Morgenstern *Šaḥar* als Kriegsgott, nachdem *Šalem* „Frieden“ sicher in unseren neuen Texten den Abendstern bezeichnet.

Falls die Lesung *'rš* im Namen 'Aštar *'rš* A I 26—35 richtig ist, bedeutet *'rš* als Zuname 'Aštars wahrscheinlich der „Schreckenerregende“²⁾, wie etwa 'Attar *ba'sān* in südara-

[1931] S. 356). Aus dem Zusammenhang und aus II 30—31 ersieht man, daß hier *bn 'šrt* nur ein anderer Name für *Môt* ist.

¹⁾ Dussaud übersetzt *bn 'lm* hier „fils divin“. „Nous pouvons comprendre: fils divin de El“ RHR, Tome 104 (1931) S. 378, später richtiger „fils de El“ und *mdd 'lm* „aimé de El“. Auch *idd 'l* (= hebr. *jedid* „geliebter“ nach Virolleaud) faßt er richtig als Variante von *mdd 'lm* auf RHR, Tome 105 (1932) S. 272. Vgl. Virolleaud: Syria, Tome 13 (1932) S. 157 zu B VII 45—47.

²⁾ Das Keilschriftzeichen für *š* 𐎶 hat Virolleaud früher *p(f)* transschribiert, ist aber später geneigt, darin ein zweites *š* zu sehen. (Syria XIII 1932, S. 115). Virolleaud vergleicht *'rš* in einem später publizierten Gedicht „Les Chasses de Baal“, Col. II Z. 31



bischen Inschriften (siehe oben S. 62) und dieser Name wäre dann wie *Mt* „Tod“ ein Name der dem Venusgott als Morgenstern und furchtbarem Kriegsheld zukommt, wie vielleicht auch der Name des moabitischen Kriegsgottes *‘Aštar kemoš* ihn als Gott des Morgensternes charakterisiert.

Sicherheit kann hier aber nur eine Deutung des betreffenden Mythos geben.

In unseren neuen Texten haben wir also die gleiche Göttertrias wie in sämtlichen südarabischen Königreichen und zwar in der gewöhnlichen südsemitischen Form mit weiblicher Sonne und männlichem Venusstern.

Daß daneben auch der nordsemitische Ba‘al mit der weiblichen Venusgottheit (*‘Aštar-‘Anat*) vorkommt, steht ebenfalls fest und es erhebt sich nun die Frage:

Wie ist das gegenseitige Verhältnis zwischen diesen beiden Göttergruppen?

Ist ein nachträglicher südsemitischer Einschlag in eine ursprünglich nordsemitische Religion anzunehmen, oder ist — wie gewöhnlich auf nordsemitischem Kulturboden — das südsemitische Element das primäre?

Hier werden die Mythen uns Antwort geben, die glücklicherweise durch die Mühe der französischen Archäologen ans Licht gekommen sind, gleichzeitig werden diese Mythen uns genaueres über das Wesen und die ursprüngliche Natur derjenigen göttlichen Gestalten erzählen, die uns vorläufig nur durch ihre Namen bekannt geworden sind.

mit hebr. *‘ariš* „Gewaltiger Held, gewalttätig, Tyrann“ (Syria Tome 16 [1935] S. 261). Hebr. *‘rš* bedeutet „schrecken, in Furcht setzen“, arab. *‘rš* „zittern“.

Ras-Šamra-Mythen

Um ein richtiges Bild dieser sehr alten semitischen Religion zu bekommen, ist zu empfehlen, die verschiedenen mythologischen Texte *separatim* zu behandeln, da sie offenbar verschiedene Stufen in der religionshistorischen Entwicklung darstellen¹⁾.

Das zuletzt publizierte von der Ausgrabung in 1930 herührende mythologische Epos, welches Ch. Virolleaud in „Syria“ Tome 14, 1933, S. 127—151 unter dem Titel: La naissance des dieux gracieux et beaux, poème phénicien de Ras-Shamra, veröffentlicht, übersetzt und kommentiert hat, bietet ein gutes Eingangstor zum Verständnis des ursprünglich primitiven Charakters der Ras-Šamra-Mythologie, weil es Einblick gewährt in einen ursemitischen Mythenkranz von den ersten primitiven Anfängen der semitischen Religion²⁾.

¹⁾ Schon Hans Bauer hat bemerkt, daß die mythologischen poetischen Texte anscheinend „mit dem Fehlen der Gottheiten *’lh* und *’lhm*, sowie dem der weiblichen *’šrt* (mit Femininendung) ein älteres dem Akkadischen und Südarabischen entsprechendes Stadium des šafonischen (*Ras Šamra*) Pantheons darstellen, gegenüber den Texten von 1929“, in der Hauptsache Opfertafeln, Namenlisten und Ritualien ohne zusammenhängenden mythologischen Text in epischer Form. „Die Gottheiten von Ras Schamra“, ZAW, 1933, Bd. 51 (N. F. 10), S. 81.

²⁾ Syria, Tome XIV (1933) S. 127—151. — Später hat W. F. Albright teilweise das Gedicht neu übersetzt mit sehr ausgiebigen sprachlichen Noten. JPOS Vol. XIV (1934), The Myth of the Gracious Gods S. 133—140, während R. Dussaud zu diesem Epos sehr interessante Ausführungen über phönizischen Kultus und Handel in Negeb und Arabien anknüpft: Les Phéniciens au Negeb et en Arabie d’après un text de Ras Shamra, RHR. Tome 108 (1933) S. 5—49. — Sehr zu bedauern ist, daß G. A. Bartons Übersetzung in Journ. of Biblic. Literature, Vol. 53 und H. L. Ginsbergs Ausführungen in „Tarbiz“ mir nicht zugänglich ge-

I. Das Zeugungsepos.

(Gedicht C)

Das Gedicht stellt eine „Schöpfungs“- oder richtiger „Zeugungsmythe“ dar, die wohl als allgemeine mythologische Basis in Bruchstücken anderswo in primitiver semitischer wie in nicht-semitischer Mythologie vorkommt, aber auf semitischem Boden nirgends in solcher zusammenhängender ausführlicher Form der Nachwelt überliefert ist.

Es ist kein Epos im gewöhnlichen erzählenden Stil, sondern eher eine Art Liturgie, eine Mischung von Hymnen und dramatischen Aufzügen, wo die göttlichen Gestalten selbst auftreten.

Der Schauplatz des Mythos: In allen Gedichten A, B und C sind die handelnden Personen Götter. Während aber im folgenden Gedicht B, wo von Tempelbau die Rede ist, der Schauplatz des göttlichen Dramas auch die Erde ist, so befinden wir uns hier in C am Himmel, vielfach an den Grenzen zwischen Himmel und Erde, am östlichen und westlichen Horizont, wo die Gestirne auf- und untergehen, in babylonischer Mythologie die beiden Tore des Himmels.

In primitiver Mythologie sind diese beiden Grenzgebiete, wo Himmel und Erde zusammenstoßen, die geheimnisvollen Stätten, wo Zeugung und Geburt stattfinden. Mond und Sonne, die beiden Ureltern aller lebenden Wesen, wohnen hier in ehelicher Verbindung beisammen zur Neumondszeit, und hier findet die Geburt der Sterne und anderer lebenden Wesen statt, die vom Mutterschoß der Sonne ausgehen.

Besonders das östliche Himmelstor, von wo sämtliche Gestirne ausgehen, ist das Ausgangstor des Lebens. Deshalb ist im Alten Testament, wo zwar der Mensch nicht mehr von Gott geboren, sondern im Bilde Gottes geschaffen ist, die Heimat der ersten Menschen immer noch im Paradies, im wesen sind. In JRAS Januar 1935, S. 45—72: „Notes on the Birth of the Gracious und Beautiful Gods“ gibt Ginsberg wertvolle Noten zu diesem Gedicht und eine vollständige Übersetzung. Zur Struktur des Gedichtes vgl. Z. H. Harris JAOS 54 (1934) S. 80—83.

„Gottesgarten“ *Eden* „im fernen Osten“ Gen. 2, 7 wo Gott selber wohnt, eine Art Vorhof zum Himmel, von Engeln geschützt.

Auf dem gegenwärtigen Anfangsstadium der Forschung muß von einer Übersetzung und Deutung des ganzen Gedichtes abgesehen werden, aber die Hauptphasen treten schon jetzt einigermaßen deutlich hervor.

Die Personen des Mythos: Die auftretenden göttlichen Personen sind: 1. Der Hauptgott *El*, der sich hier als Mondgott manifestiert. 2. Seine Frau oder Geliebte, die Göttin *ʾAširat*, in diesem Gedicht ebenfalls deutlich die Sonnengöttin. 3. Die in der Ehe geborenen Kinder, „gnädige [und] böse Götter“, *ʾlm nʾmm ʾgzrīm* durch das Epithet *bn ʾim* „Söhne der Sonne“, d. h. *ʾAširat*-Söhne, oder *bn šrʾm*, für gewöhnliches *bn ʾlm*, „Gottessöhne“ (Zeile 2 und 22), wie durch andere Belege als Sterne charakterisiert. Daß sie auch „Götter“ genannt werden und scheinbar wie die Engel im Himmel (Apoc. 12, 7—9) in zwei Gruppen „gnädige“ und „böse“ zerfallen, ist — wie wir S. 65ff. gesehen haben — in semitischer Religion nicht ohne Parallelen. Die Sterngötter sind insofern die Hauptpersonen, als sie in der Eingangshymne Z. 1—7, wo das Hauptthema angegeben wird, wie in einem späteren Intermezzo Z. 21—25 feierlich gepriesen werden.

Von diesen Sterngöttern werden nur das erstgeborene Zwillingspaar *Saḥar* und *Salem*, d. h. Morgen- und Abendstern mit Namen genannt.

Der Zweck des Mythos: In dem uns erhaltenen und vorderhand verständlichen Teil des Epos wird zunächst die Frage beantwortet: Wie ist der Himmel bevölkert worden?

Die Frage lautet nicht: Wie sind Himmel und Erde entstanden? Darüber spekuliert der Naturmensch nicht, sondern nimmt den Schauplatz des Lebens als etwas gegebenes, selbstverständiges an. „Weltschöpfung“ tritt erst hervor in den Mythen der Kulturvölker.

Die Frage ist vielmehr: Wie sind die lebendigen Wesen am Himmel und auf Erden entstanden. Darüber geben Mythen Auskunft.

Als primitive Wissenschaft, eine Art Rationalismus mit der Religion verbunden, versuchen solche Mythen die Lebensrätsel aufzuklären und geben eine Antwort, welche die Menschen dieser Kulturstufe befriedigt. Auf einer höheren Kulturstufe geriet diese Antwort in Konflikt mit einer tieferen Einsicht in das Wesen der Dinge, wird aber dennoch als religiöses Erbgut mitgeschleppt.

Der ursprüngliche vernunftmäßige Mythos lebt als vernunftwidriges Dogma weiter.

Nach der animistischen Weltanschauung der Naturvölker sind die Gestirne, die ihre Bahnen am Himmel wandern, lebendige Wesen, wie die Tiere und Menschen auf der Erde, von ihnen nicht prinzipiell verschieden, indem sie derselben Familie angehören.

Niemand kann aber dafür blind sein, daß zwischen himmlischen und irdischen Wesen dennoch zwei Unterschiede sind:

1. Im Gegensatz zu den sterblichen Menschen sind die Gestirngötter ewig. Mond, Sonne und Sterne sind dieselben Gestalten von Geschlecht zu Geschlecht, verschwinden nicht wie die Menschen und werden nicht von neuen Gestalten ersetzt. *Aeternus* „ewig“ ist in der römischen Welt das ständige Epithet des semitischen Gestirngottes¹⁾.

Die erste Frage, die eine Antwort haben muß, ist deshalb Warum sterben die Götter nicht? Ein primitiver Mythos, weit über der Erde verbreitet, gibt die Antwort: Weil im Himmel eine wunderbare Speise ewiges Leben gibt. In semitischer, wie in indischer, griechischer und germanischer Mythologie gibt es Erzählungen von einem wunderbaren himmlischen Baum „Baum des Lebens im Paradiese Gottes“, Apoc. 2, 1 (vgl. Kap. 22), dessen Frucht auch für den Urmenschen erlaubt war, als er noch im Himmel unter den unsterblichen Göttern verweilte (Gen. 2)²⁾.

¹⁾ Fr. Cumont: Den astrale Religionen i Forntiden, Stockholm 1912, S. 116ff.

²⁾ A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser altorientalische Mythen, A 1—2, S. 1—23 (Ex Oriente Lux Bd. I, 1905).

Die Antwort ist für eine sehr primitive Kulturstufe charakteristisch, wo die Geheimnisse des Lebens in physisch-mechanischer Weise erklärt werden. Auf Erden kann das Leben nur durch ständiges Essen erhalten werden, eine himmlische Frucht erklärt die unsterbliche Natur der Götter. Sie sind nämlich keine geistigen Abstraktionen, sondern materielle Wesen, die ohne Nahrung nicht existieren können und deshalb alt und schwach werden, wenn ihre Nahrung weggenommen wird, wie die germanischen Götter, als die Unsterblichkeitsäpfel der Idhun von Loki gestohlen wurden.

Dem Mensch ist das Essen dieser himmlischen Frucht verwehrt, als Ersatz kann in ägyptischer und semitischer Mythologie unsterbliche göttliche Natur durch Essen der Götter erhalten werden.

2. Wiederholte Beobachtung der Sternenwelt lehrt ferner, daß die Sterne sich nicht wie die Menschen vermehren. — Die sieben Sterne im Siebengestirn werden nicht mit der Zeit zu vierzehn oder achtundzwanzig, der Morgen- oder Abendstern wird nicht vervielfältigt. In den Sternbildern bilden immer dieselben Sterne dasselbe Bild, der einzelne hellstrahlende Stern wandert stets seine Bahn allein, verdoppelt oder vermehrt sich nicht.

Das heißt in einer Sprache, wo jede Vermehrung als Fortpflanzung aufgefaßt wird: Den Kindern Gottes im Himmel werden keine Kinder geboren, hier ist keine Ehe, kein Zeugen und Gebären. Noch im Neuen Testament heißt es von den von den Toten Auferstandenen Mrk. 12, 25: Sie freien weder, noch werden sie gefreit, sondern sie sind wie Engel im Himmel, in der Parallelstelle Luk. 20, 36 wird der ehelose Zustand mit der unsterblichen Natur der Gottessöhne begründet: „Sie können fortan nicht sterben, denn sie sind engelgleich und Söhne Gottes, *ὅτι οἱ θεοὶ*“. Wenn man ewiges Leben hat, ist zu Fortpflanzung kein Grund.

Da nun scheinbar die Zahl der vorhandenen Sterne nicht ständig vermehrt wird, so wird wohl auch daraus geschlossen, daß in der Ehe zwischen Sonne und Mond keine neuen Kinder mehr geboren werden. Zwar sind sämtliche Sterne aus dem

Mutterschoß der Sonne seiner Zeit geboren, aber wie die Schöpfung wird diese Zeugung in die Urzeit verlegt und ist wohl in der Hauptsache abgeschlossen.

Jedenfalls ist bei den heutigen Arabern die Sonne eine alte Frau, wie Sarah im Alten Testament, die keine Kinder mehr bekommt, und der lunare Hauptgott ist bei den Arabern und Babyloniern wie in einigen Ugarit-Texten ein alter Mann¹⁾.

Dennoch ist diese Ehe die einzige, die im Himmel existiert. Die Sterngötter leben in ehelosem Zustand.

Aus diesem Grunde sind wohl in den Ras-Šamra-Texten die Sterngötter immer männlich (*bn 'šrt*, *bn im*, *bn 'l*), niemals weiblich. Im Alten Testament begegnen wir den *bene 'elohim*, „Söhne Gottes“, niemals *benot 'elohim*, „Töchter Gottes“. Nur die Menschen haben neben Söhnen auch Töchter. In der einzigen Stelle, wo von einer Ehe der Söhne Gottes die Rede ist, kommt diese Ehe nicht mit Töchtern Gottes, sondern mit den Töchtern „der Menschen“ *benot ha-'adam* zustande und die Nachkommen leben auf der Erde, Gen. 6, 2. Auch in der weiterentwickelten personifizierten Götterlehre der Bibel, wo das astrale Element dieser Gestalten allmählich verschwindet, sind sie als Boten *mal'akim* oder Engel (*ἄγγελοι*) niemals weiblich, sondern immer männlich und als solche tapfere Krieger und starke Helden Ps. 103, 20, Joel 4, 11, Apoc. 12, die Jahwes Kriegsheer bilden.

Es ist notwendig diese Tatsache im Auge zu haben, um unser Zeugungsepos zu verstehen, denn danach sind die Verhältnisse im Himmel nicht wie auf Erden, wo im Anfang ein einzelnes Menschenpaar durch Kinder und Kindeskinde in unendlich vielen Generationen schließlich die ganze Erde bevölkert hat. Am Himmel hat vielmehr das oberste Götterpaar als Mann und Weib gedacht in Einer Ehe und durch

¹⁾ D. Nielsen: Der dreieinige Gott I, 1922, S. 212 u. passim. *El* ist in Ras-Šamra-Texten nach H. Bauer ein „gemütlicher alter Herr“ ZAW 51 (1933), S. 82—83, nach J. W. Jack „Aged and seemingly tending towards his decline“. The Ras Shamra tablets S. 13.

Eine Generation mit einer ungeheuren Menge von Kindern, den ganzen Himmel mit ihren Söhnen bevölkert.

Dies setzt aber in diesem Falle eine ungeheure Zeugungskraft, weit über menschliche Maßen hinaus, voraus, und der Zweck des hierhergehörigen Mythenkreises ist, diese abnorme riesige Zeugung zu erklären.

Bei den alten und heutigen Semiten, wie vielfach auch bei anderen Völkern, ist der Glaube an Liebesfrüchte weit verbreitet, welche den Sexualtrieb steigern und Zeugungskraft verleihen. Im Alten Testament ist auch von solchen „Liebesfrüchten“ *Duda'im*¹⁾ Gen. 30, 14, Hohelied 7, 14 die Rede und in den Schöpfungslegenden des jahwistischen Erzählers (Gen. 2 und 3) war im himmlischen Gottesgarten neben dem Baum des Lebens auch ein Baum mit solchen Liebesfrüchten, der „Baum der Erkenntnis“, indem „Erkenntnis“ und „erkennen“ in semitischen Sprachen — wie man lange gewußt hat — in sexueller geschlechtlicher Bedeutung gebraucht wird²⁾.

Wie der Baum des Lebens den Göttern Unsterblichkeit gibt, so erklärt der „Baum der Erkenntnis“ *'eš ha-da'at* die riesige Zeugungskraft des obersten Götterpaares und die zahllose Menge der Gottessöhne.

Das Essen der Früchte dieses Baumes ist — weil für sie notwendig — den göttlichen Eltern erlaubt (so wird ihre Fruchtbarkeit erklärt), für die Gottessöhne ist die liebeerweckende Frucht aber *tabu* oder verbotene Frucht, weil sie ohne Sexualtrieb und Ehe leben sollen (so wird ihre Unfruchtbarkeit erklärt).

Deshalb war diese Frucht auch für Adam verboten, als er als Engel oder Gottessohn von Gott „geboren“ (*tiwaled*

¹⁾ *Dudim* (*ddim*) werden in Ugarit zur Befruchtung der Erde verwendet. Virolleaud Syria Vol. XII, 1933, S. 353; J. W. Jack: The Ras Shamra Tablets, 1935, S. 27.

²⁾ In seinem Genesiskommentar streicht Procksch mit Recht nach *'eš ha-da'at* „Baum der Erkenntnis“ die Wörter *ṭob wa ra'* „des Guten und Bösen“ als spätere Glosse, die in den ursprünglichen Text nicht hineinpaßt. — Man erwartet auch als Gegenstück zum kurzen Ausdruck „Baum des Lebens“ einfach „Baum der Erkenntnis“.

Hiob 15, 7) noch im Himmel war. Sexualliebe oder Ehe ist für Gottessöhne oder Engel ein Verstoß gegen himmlische Gesetze¹⁾, wie nach christlicher Theologie die Ehe der Gottessöhne in Gen. 6. Adam wird daher wie diese „gefallenen Engel“ vom Himmel ausgestoßen und wird sterblich, indem er die Möglichkeit verliert, vom Baume des Lebens ständig essen zu können.

Durch diese Mythe wird in sinnreicher Weise Ursprung und heutiger Zustand der Menschen erklärt. Ursprünglich himmlischer Gottessohn, und als solcher ewig, aber ohne Fortpflanzungsmöglichkeit, gelangt der Mensch auf die Erde ohne Unsterblichkeit. Dafür hat er aber durch das Essen vom Baum der Erkenntnis im Himmel die Gabe der Fortpflanzung durch Ehe bekommen, und hat auf diese Weise durch Kinder und Kindeskind eine gewisse Unsterblichkeit.

Wie das oberste Götterpaar den ganzen Himmel mit ihren Kindern bevölkert hat, so hat auch der Mensch als Mann und Weib die Erde mit Kindern bevölkert. Der Unterschied ist aber, — und darauf kommt es hier an — daß die himmlischen Eltern, die ständig vom Baum der Erkenntnis oder Baum der Fruchtbarkeit haben essen können, in Einer Generation durch eine riesige Zeugung eine unübersehbare Menge von Kindern bekommen haben, während die Ureltern der Menschen, wie ihre Nachkommen in Einer Ehe nur wenige Kinder bekommen, weil sie nur kurze Zeit vom Baum der Fruchtbarkeit haben essen können. — Dementsprechend leben sie auch kürzer, weil sie nur kurze Zeit und nicht ständig vom Baum des Lebens haben essen können. Von der Kraft des Baumes des Lebens, die dem obersten Götterpaar, wie den Gottessöhnen in vollem Umfang zu Gebote steht und von der Gabe des Baumes der Erkenntnis, welche das oberste Götterpaar ständig genießen kann, hat der Mensch nur einen Bruchteil bekommen.

¹⁾ Vgl. die Verhüllung der Weiber „um der Engel willen“, *διὰ τοὺς ἀγγέλους*, 1. Kor. 11, 10.

Andere Einzelheiten in den biblischen Schöpfungsmythen gehen uns in diesem Zusammenhange nichts an¹⁾. Für das Verständnis unseres Zeugungsepos genügt die Tatsache, daß hier, wie in der Bibel, eine natürliche — für die alten Semiten vernunftmäßige — Erklärung für die riesige Zeugungskraft des obersten Götterpaares, welches in Einer Ehe die unendlichen Scharen der himmlischen Gottessöhne ins Leben gerufen hat, gegeben ist. Eine teilweise Lücke in der biblischen Götterlehre, das Zeugen der Gottessöhne, wird in diesem Epos ausgefüllt, wir erfahren auch, wer die Mutter dieser Söhne ursprünglich gewesen ist.

Daß die biblischen Schöpfungsmythen ursprünglich wie unser Zeugungsepos Zeugungsmythen mit einer Muttergöttin neben dem männlichen Gott gewesen sind, läßt sich in einzelnen Fällen belegen, wo die monotheistische Rezension nicht scharf genug gewesen ist.

Nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis, Gen. 3 — so erzählt weiter der Jahwist — „erkannte“, *jadaʿ*, Adam sein Weib, *ʾišto*, Eva. Sie wurde schwanger, gebar den Kain und sprach: einen Mann, *ʾiš*, habe ich erhalten gleich Jahwe, Gen. 4, 1, d. h. einen Mann, der wie Jahwe Ehemann ist und Kinder erzeugen kann²⁾.

¹⁾ Die mythologische Natur der Schlange und der Cherubim, die Art des Baumes der Erkenntnis und weitere Einzelheiten wird in dem zweiten Bande meines Buches „Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung“ nach Inschriften und Bildern der altsemitischen Denkmäler erörtert. — Von neueren Studien über die beiden Paradiesbäume ist der kleine Aufsatz von Gordis: The Significance of the Paradise Myth, AJOL 52 (1936) S. 86—94, weitaus der beste. Nach Gordis ist „human procreation counterpart of divine creation“, wenn man das letzte Wort zu „procreation“ ändert, hat Gordis hier das richtige getroffen.

²⁾ Die meisten Ausleger deuten mit Unrecht den „Mann“ *ʾiš* als den Sohn, Kain: *kaniti ʾiš ʾet-jahwe*: Ich habe einen Menschen (den Sohn) erhalten [mit Hilfe] Jahwes. Wie aber *ʾišto* hier Ehefrau, so ist auch *ʾiš* Ehemann. Schon Luther hat das richtige: „Einen Mann, den Herrn“; Keil (Genesiskommentar 1861, S. 64) „einen Jahwe-Mann“.

Wenn in dieser Ehe Adam dem Jahwe gleichgestellt wird, so muß wohl Jahwe ursprünglich auch eine Frau *'iššah* gehabt haben, wie *El* tatsächlich im Zeugungsepos hat.

In die gleiche Richtung deutet das Wort der Schlange an Eva in derselben Erzählung Gen. 3, 5: „Ihr werdet gar nicht sterben, sondern Gott weiß, daß am selbigen Tag, wo ihr davon esset, da werden euch die Augen aufgetan und ihr werdet wie Gott, *hejitem ke-'elohim*“, die Gabe der „Erkenntnis“ und Fortpflanzung bekommend.

Gen. 3, 22 lautet Gottes Wort: Der Mensch ist geworden wie „einer von uns“, *'ahad mim-mennu*, in bezug auf „Erkenntnis“, *la-da'at*.

Hier wird geschlechtliche „Erkenntnis“ dem Gott zugeschrieben, was wiederum voraussetzt, daß er nicht allein ist, sondern mindestens eine Person neben sich hat; daher plötzlich in unerwarteter Weise Pluralis und verhüllter Polytheismus.

Im priesterlichen Schöpfungsbericht kommt der gleiche Polytheismus zum Vorschein im Worte Gottes, Gen. 1, 26: „Wir wollen Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis“. In dieser vielbesprochenen Aussage hat man längst den Polytheismus einer älteren Vorlage vermutet und in der Tat kommt eine ähnliche Redensart in Ras-Šamra-Texten vor, wo die Muttergöttin in wichtigen Sachen nicht in 1. Pers. Sing., sondern in 1. Pers. Plur. spricht („wir“) indem sie auch im Namen des *El* redet A I 20, 26: „Wir wollen zum König machen“, *nmlk*.

Die alte Streitfrage, worin die Gottesähnlichkeit eigentlich besteht, wird im folgenden V. 27—28 beantwortet: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde der Gottheit *'Elohim* schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen, seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde . . .“

Die Ähnlichkeit besteht darin, daß die Gottheit wie Adam und Eva Mann und Weib ist, wie dieses oberste Götterpaar ferner durch ihre Fruchtbarkeit den Himmel bevölkert hat, so sollen auch die Ureltern der Menschen die Erde bevölkern,

indem Adams Sohn sein Abbild war, wie Adam ein Abbild von Gott, Gen. 5, 3.

Wenn wir oben S. 46 wegen den *bene 'elohim*, den „Gottesöhnen“, für die ursprüngliche Mythologie, die der späteren biblischen Theologie zu Grunde liegt, eine Mutter dieser Söhne postuliert haben — wie ja auch in Ras-Šamra-Texten belegt —, so nähern wir uns in den biblischen Schöpfungsmythen, von anderer Seite her derselben Muttergöttin. Sie muß ursprünglich hier an der Seite des Gottes als seine Ehefrau gewesen sein, und die Ehe dieses obersten Götterpaares wird sehr fruchtbar gedacht.

Nach der ursprünglichen Vorlage des Priesterkodex ist Kindererzeugen und Fruchtbarkeit offenbar ein Charakteristikum, sowohl für das erste Menschenpaar, wie für das Götterpaar. Nach dem Jahwist müssen ursprünglich beide Paare vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, dessen Frucht für die Gottessöhne verboten war, denn die Gabe der „Erkenntnis“ hat das Menschenpaar mit dem Götterpaar gemeinsam. So verstehen wir, daß in Ras-Šamra-Texten B IV 41—42 der „Gott“ *'El* nicht allein *'lm hīt* „ewiges Leben“, sondern auch *hkmt* „Weisheit“ zugeschrieben wird¹⁾, und daß Ps. 8, 6 der Schöpfer den Menschen nur „wenig geringer als Gott“ gemacht hat, denn er hat wie Gott die Gabe der geschlechtlichen „Erkenntnis“ und Verpflanzung.

So sind wir mit Hilfe der biblischen Mythen zu einer Schöpfung gelangt, die ursprünglich Zeugung gewesen sein muß. Bei dieser Zeugung ist nicht allein „Gott“ (*'Elohim, Jahwe*) tätig gewesen, sondern auch seine Ehefrau, und die Ehe ist so abnorm fruchtbar gewesen, daß die Fruchtbarkeit durch außerordentliche wunderbare Mittel erklärt wird.

Erst jetzt sind wir in der Lage das Ras-Šamra-Epos C als Zeugungsmythe zu verstehen.

Nach einem fragmentarischen Anfang, der nur zum Teil restituiert werden kann, wird in Epos C der Zustand vor der Zeugung charakterisiert in Zeile 8—9.

¹⁾ A. Jirku, ZDMG 89, N. F. 14, 1935, S. 378: „Man denkt natürlich auch sofort an die beiden Bäume im Paradies.“

mt . ʔ . śr . ʔ . šb

bdh . ḥt . škl

bdh ḥt . ʔ . lmn

„*Met* und *Sar*¹⁾ ist (still) sitzend
in seiner Hand der Stab der Kinderlosigkeit
in seiner Hand der Stab der Witwenschaft“.

Dieser Passus entspricht dem *tohu wa-bohu* des biblischen Schöpfungsberichtes, dem chaotischen Zustand vor der Schöpfung. Gott hat hier noch keine Kinder, d. h. wohl: es waren außer der solaren Göttin, die in diesem Gedicht stets neben dem männlichen Gott auftritt, keine anderen göttlichen oder menschlichen lebenden Wesen da. Der Himmel war leer. Das große Heer der Sterne, die „Kinder Gottes“ waren noch nicht da.

In den folgenden Zeilen 9—31 sind nicht alle Einzelheiten klar, aber neben *El* tritt auf die Bühne, „am Rande des Meeres“ *gp ʔm*, am „Rande des Ozeans“ *gp thm*, wo *El* jetzt „sitzt“ *ʔ[š]b* (Z. 29), eine weibliche Gestalt, die bald *ʔAširat* oder *Rhm(ʔ)* bald *Šps* „Sonne“ heißt und als seine „Frau“? *hl* bezeichnet wird. Daher wohl Einleitung zum bekannten *hieros gamos* am Horizonte zur Neumondszeit, wo der Mond „sitzt“ und mit Morgen- und Abendsonne in ehelicher Verbindung verweilt. Diese beiden sind wohl mit dem sonder-

¹⁾ Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß *Mt* und *Śr* nur eine andere Bezeichnung für *El* ist. Doppelnamen dieser Art, die nur eine Person (mit folgendem Verbum in Singular) bezeichnen, sind in den Ras-Šamra-Mythen gewöhnlich. Da in diesem Epos ständig von *El*'s Tätigkeit als Ehemann die Rede ist, wäre es natürlich, in diesen Namen eine Anspielung auf diese Funktion zu suchen. Zeile 40 und 46 wird im Munde der Frau als Anrede an *El* das Wort *mt* — wie es scheint — in appellativer Weise in der Bedeutung „Mann, Ehemann“ gebraucht. So ist wohl *Mt* hier nach äthiop. *met* „Ehemann“, hebr. *met (im)* „Mann (Männer)“ als „Mann“ aufzufassen und jedenfalls von *Mt* (*Môt* „Tod“), dem Namen eines anderen Gottes, zu trennen (siehe S. 66f.). *Śr* hebr. *śar* „Fürst“, „Herr, Herrscher“ vielleicht wie *ba'al* der Frau gegenüber.



baren Ausdruck *mš'ltm* „die beiden Liebesentzündern“ gemeint (Z. 31)¹⁾.

Z. 32 *hl[h] [t]špl hlh . trm.*
hlh . tšh . 'd 'd

Z. 33 *uhlh . tšh . 'm . 'm.*

Z. 32 Seine Frau (?) sinkt, seine Frau (?) geht in die Höhe.
Seine Frau (?) ruft „Vater, Vater“

Z. 33 und seine Frau (?) ruft „Mutter“, „Mutter“²⁾.

Wie die Vorgänge in diesem Gedicht sich am Himmel abspielen, so ist auch die Frau keine irdische, sondern eine himmlische. Sie „sinkt“ (als Abendsonne?) und „steigt“ (als Morgen-sonne?).

Daß der Gemahl der Frau als ihr Vater und ihre Mutter bezeichnet wird, zeigt außerdem, daß es sich nicht um normale menschliche Familienverhältnisse, sondern um die S. 3f. erwähnten astralen genealogischen Beziehungen handelt. In der primitiven altarabischen Religion ist die Muttergöttin als Sonne die Gemahlin des Mondgottes, hier nach nordsemitischer Art zugleich seine Tochter, wie die Venusgöttin auf nordsemitischem Kulturboden in der nordsemitischen Religion wohl Muttergöttin ist, aber dennoch Tochter des Mondgottes. Da der Mondgott hier zugleich „alles gebärende Mutterleib“ ist, kann er auch Mutter genannt werden.

¹⁾ 5. Form von arab. *ša'la* „Liebesleidenschaft entzünden“. Part. „Liebesleidenschaft erregende“ (Ginsberg: two coals). Solche Partizipialformen kommen öfters vor.

²⁾ Die genaue Bedeutung von *hl* wissen wir noch nicht. Aber Virolleaud sieht mit Recht in dieser Bezeichnung ein weibliches Wesen, Subjekt der folgenden Verben, vgl. Syria XVI 1935, wo eine *hl* Kinder I, 25 gebiert. Les chasses de Baal: S. 247—266. Montgomery hat erkannt, daß das erste Verbum nicht *šhl*, sondern *špl* gelesen werden muß, und mit hebr. *šapel* „niedrig sein, sinken“, arab. *safala* „von oben herabsteigen“ identisch sein muß (JAOS 54 [1934] S. 64). Zu *'d*, *Add*, in der Bedeutung „Vater“ vgl. H. Bauer: ZAW Bd. 53 (N. F. 12), 1935, S. 58—59, Nr. 31; ähnlich Ginsberg JRAS 1935, S. 54 und schon Albright JPOS Vol. 14, 1934, S. 134.

Durch das Hervortreten einer Frau ist geschlechtlicher Verkehr und darauf folgende Zeugung möglich gemacht. Der Zustand der Kinderlosigkeit kann überwunden werden.

Es ist die Liebe, die diesen Zustand überwindet, und zwar eine mächtige Liebe ohne Grenzen, die in Z. 33—35 geschildert wird:

. . . *ʔd . 'l . kīm*

ʔʔd . 'l . kmdb.

. . . Die Liebe Gottes ist gleich dem Meer
und die Liebe Gottes ist gleich der Flut (?¹).

Diese Liebe ist nun keine platonische Liebe, sondern die Liebe zur Sonnengöttin, eine sexuelle Liebe, deren ständige Wiederholung in krasser naturalistischer Weise geschildert wird²).

Die Wärme oder Glut der Sonne, die in primitiver Mythologie, als animalische Wärme aufgefaßt, eine große Rolle spielt, wirkt anfeuernd auf die Liebe, ruft sie ständig aufs neue ins Leben, weit über natürliche Grenzen hinaus. Dieses bewirkt hier wiederholten geschlechtlichen Verkehr und eine abnorme Fruchtbarkeit, wie die Liebesfrucht vom Baum der Erkenntnis in Gen. 2 und 3.

Nachdem El den beiden „Liebesentzündern“ in seinem „Haus“ oder „Brautgemach“, *bbth*, beigewohnt hat, heißt es Z. 37:

¹) Das viermal wiederholte *ʔd 'l* ist wohl hier eher „Liebe“ als „Hand“ Gottes. B IV 38—39 steht *ʔd 'l* parallel mit *'hbt šr* „die Liebe des Stieres“, also wohl *ʔd 'l* „Liebe Gottes“. — Vgl. Ginsberg und Maisler JPOS Vol. 14 (1934) S. 243 und 249; Ginsberg ibd. Vol. 15 (1935), S. 331 Anm. 15; Virolleaud: Syria Vol. 16 (1935), S. 266.

²) Für den lunaren Hauptgott war im alten Arabien der Name *Wadd* „Liebe“ sehr verbreitet. Unter diesem Namen war er der minäische Volks- und Nationalgott. Im Koran ist *Wadd* ein alter heidnischer Gott, Sure 71, 22. *Wadd* wird hier wie anderswo mit *Suwā'* zusammengestellt, die als Göttin erwähnt wird, wohl die Frau des *Wadd*; L. Krehl: Über die Religion der vorislamischen Araber (Diss.), Leipzig 1863, S. 66—69. Die Namen *Suwā'* „Samen-erguß“ und *Wadd* „Liebe“ erinnern an die realistischen Liebes-szenen, die in unserem Drama sich abspielen.



’l . hth . nht

’l . imnn . mt . idh

„El’s Stock sinkt.

Der Stab seiner Hand (oder Liebe) wird schwach“.

ein Motiv, das in ständiger Wiederholung variiert wird und stets mit darauffolgendem neuen Erwärmen „des Stabes“ ebenfalls in verschiedenen Variationen:

Z. 38—39 ’sr . ihrt ist lphm .

„Er erwärmt(?) den Vogel, legt ihn auf Kohlen“,

oder:

Z. 41 und 45 h[l.] ’sr . thrr . l ’st . [u]

shrrt . l phmm.

„Die Frau(?) wärmt den Vogel auf Feuer,

Die ,brennende¹⁾‘ (wärmt ihn) auf Kohlen.“

Wie schon Albright vermutet hat, ist die ganze Szenerie erotisch. „In ancient and modern oriental imagery both staff and bird may mean penis; the sinking of the staff may then refer to the subsidence of the penis after sexual intercourse, while the roasting of the bird may refer to male excitement (vgl. Archiv für Orientforschung Vol. V, 119b), JPOS Vol. XIV (1934) S. 135. Mit El’s „Stab der Kinderlosigkeit und Witwenschaft“ im oben zitierten Passus Z. 8—9 wird dann derselbe „Stab“ gemeint sein.

Z. 39 ’l.] ’stm . kipt . hm . ’stm . tshn

„ 40 i mt . mt . nhtm . htk . mmnnm . mt idk

„ 41 h[l.] ’sr . thrr . l ’st . shrrt . lphmm

„ 42 ’[š]tm . ’št . ’l . ’št . ’l . u ’lmh .

Z. 39 Nachdem El die beiden Weiber geliebt hat, dann rufen sie:

„ 40 O Ehemann! Ehemann! Dein Stock ist gesunken.

Der Stab deiner Hand (oder Liebe) wird schwach.

„ 41 Die Frau (?) wärmt den Vogel auf Feuer, „die brennende“ auf Kohlen.

¹⁾ Nach der Ausführung oben S. 34 wahrscheinlich ein Sonnenname.

Z. 42 Die beiden Weiber sind Weiber El's,
Weib[er] El's und seine (ihre) Dirne[n]¹⁾ (?)

Warum das Weib in Dual auftritt und sich hier in zwei Weiber, 'štm, spaltet, wird erst im folgenden einigermaßen klar. Man beachte vorläufig, daß die Frau (?) hl, vorher El als Vater und Mutter angerufen hat, jetzt aber nach der ehelichen Verbindung redet das Doppelweib ihn als „Ehemann“ an, wie dementsprechend in Z. 42 die beiden Weiber als „Weib[er]“ oder „Dirne[n] (?)“ El's erklärt werden.

Der gleiche Passus wird Wort für Wort in Z. 46—49 wiederholt, wo El ebenfalls als mt „Ehemann“ angeredet wird, und die beiden Weiber als Weib[er] oder Dirne[n] El's charakterisiert werden.

In Z. 43—46 dagegen, wo derselbe Passus so variiert wird, daß anstatt Mt „Ehemann“ 'Ad „Vater“ in der Anrede gebraucht wird, heißt es:

Z. 45—46 btm . bt . 'l . bt . 'l y 'lmh .

Die beiden Töchter (oder Mädchen) sind Töchter El's
Töchter (oder Tochter) El', und seine (ihre) Dirne[n] (?)

Die abnormen Familienverhältnisse der hier auftretenden Personen: Ein Vater, der zugleich Mutter ist, eine Ehefrau, die zugleich Tochter des Ehemannes ist, und so — wie in den folgenden Gedichten — Schwester ihrer eigenen Söhne, und ferner bald als eine bald als zwei Personen auftritt, zeigen deutlich, daß hier nicht von normalen menschlichen Verhältnissen die Rede ist, sondern von der astralen Familienmythologie, die in der Einleitung erörtert ist und auch anderswo belegt ist.

¹⁾ Zu 'lm vgl. oben S. 31f. Da Plur. hier scheinbar nicht vom Sing. unterschieden wird, kann auch übersetzt werden: „Die beiden Weiber sind Weiber El's, (d. h.) El's Weib und seine (ihre) Dirne?“ — B IV—V 61 ist von einer „Magd“ 'mt ('amat) 'Aširats die Rede, in einem später veröffentlichten Fragment eines Gedichtes „Les chasses de Baal“, Syria Vol. 16, 1935, S. 247—266; I, 14, 16 von einer „Magd“ ('mt) 'Aširats, die zugleich „Magd des Mondgottes“ 'mt irh ist, und, wie es scheint, Kinder gebiert.

Keine andere Person als der lunare himmlische Vater ist zugleich Vater und Mutter, nur die Muttergöttin ist nicht allein Gemahlin, sondern auch Tochter des lunaren Gottes, wie sie ja auch zuweilen als Morgen- und Abendsonne oder als Morgen- und Abendstern als zwei Personen auftritt.

Daß diese beiden Töchter sich mit ihrem Vater in geschlechtlichen Verkehr einlassen, um so Kinder zu bekommen, erinnert stark an Gen. 19, 31—38, wo die beiden Töchter Lots bei ihrem alten Vater schlafen, um auf diese Weise die Familie zu vermehren, weil kein anderer Mann vorhanden war.

So waren auch die Verhältnisse im Himmel vor der Geburt der Sterngötter. Für die Befruchtung der beiden himmlischen Töchter war kein anderer Mann vorhanden als der alte *El*.

Z. 51—52 [b]m . nšk . ūhr .
 b hbk . hmhm .
 tkk [nšn . ū ?] tldn .
 šhr . ū šlm .

Z. 51—52 Im Kuß ist Empfängnis.

Im Umarmen ist Fruchtbarkeit (?).

Sie werden schwanger und gebären

Šaḥar und *Salem*.

Wie die Töchter Lots die beiden Söhne *Mô'ab* und *ʿAmmôn* gebären, so gebären die Töchter *El*'s die Söhne *Šaḥar* und *Salem*, nach obigen Ausführungen S. 58—67, Morgen- und Abendstern. — Daraus folgt, daß die Muttergöttin hier nur die Sonnengöttin sein kann.

Der Dual in der Muttergestalt hat wahrscheinlich seine Ursache in der Spaltung des Venusgottes (des Sohnes) in Morgen- und Abendstern (*Šaḥar* und *Salem*), deren Mutter Morgen- und Abendsonne ist¹⁾.

¹⁾ In der Tat ist in den Opferlisten zuweilen von *šps pgr* wohl „Morgensonne“ und *ʿrb šps* „Abendsonne“ die Rede; vgl. Th. H. Gaster: Notes on the Ras Shamra Texts OLZ 1935 S. 445. *Pgr* kann wohl hier nur arab. *fagar* „break of dawn“ sein, obwohl in zwei später publizierten Stelen (Syria Tome XVI [1935] S. 175 bis 180) *pgr* in anderer Bedeutung vorkommt.

In den Ras-Šamra-Texten werden oft zwei Götternamen mit „und“ verbunden, als eine Person gedacht, mit dazugehörigem Verbum in Singular (vgl. z. B. oben S. 81 *Mt u Šr išb.* Met und Šar sitzt). *Šaḥar* und *Šalem* werden aber hier wie anderswo als zwei Personen gedacht. Die Mutter der Kinder wird gewöhnlich als eine Person gedacht (so wohl auch im Anfang und Schluß dieses Textes). Nur wo von Empfängnis und von Geburt der beiden Kinder die Rede ist, tritt die Muttergestalt als zwei Personen auf mit Verb in Dual, wohl weil die Morgensonne, *šps pgr*, als Mutter des Morgensternes (*Šaḥar*) gedacht wird (er geht von ihrem Schoß aus und wandert immer in der Nähe von ihr) und weil aus demselben Grunde die Abendsonne, *rb šps*, als Mutter des Abendsternes (*Šalem*) aufgefaßt wird. In ähnlicher Weise erscheint im alten Südarabien die Sonnengöttin ebenfalls in Dual als zwei Sonnengöttinnen, wo von Morgen- und Abendstern die Rede ist. Vgl. den Kommentar oben S. 59f. zu Corpus 457, *šmsi-hmy* „Ihre beiden Sonnengöttinnen“ und die S. 56 unten zitierte Bearbeitung Rhodokanakis von SE 48, S. 38f.

Die tatsächliche Spaltung des Venusgottes, die in Ras-Šamra-Texten wie anderswo so offenkundig belegt ist, hat wohl also hier wie in altarabischer Mythologie eine entsprechende Spaltung der Sonnengöttin bewirkt, die den auffallenden plötzlich eintretenden Dual erklären kann.

Eine Erklärung für den rätselhaften Dual muß hier in jedem Falle gesucht werden, wenn plötzlich das Weib, *št*, oder die Tochter, *b(n)t*, als „die beiden Weiber“, *štm*, oder „die beiden Töchter“, *btm*, auftreten.

In Arabien sorgt der Vater bei der Geburt eines Sohnes für feierliche Botschaft und Verbreitung der Neuigkeit. Zum Zelte, wo die glückliche Mutter mit ihren Kindern sich aufhält, werden Gaben gebracht.

Kein Wunder dann, daß hier, wo von Geburt zweier Söhne für den obersten Gott berichtet wird, die wichtige Neuigkeit in ähnlicher Weise verbreitet wird, und daß der göttlichen Mutter mit ihren Kindern Opfergaben dargebracht werden.

Z. 52 *rgm . l'l . i'bl .*

'[stḫ] (53) 'l . i'[l]t .

mh . i'lt .

i'di . šhr . u šl[m]

(54) *š' . 'db . l šps . rbt . ul kbbbm . kn[...]*

Diese Botschaft ist bisher mißverstanden worden. Im Widerspruch mit dem früheren Text hält man den Vater der beiden Söhne hier für eine andere Person als El¹⁾ und von diesem angeblichen Vater wird die Botschaft zu El gebracht.

Die Sache ist aber gerade umgekehrt:

Z. 52 Botschaft von²⁾ *El* wird ausgeschickt.

Die beiden Frauen (53) *El's* haben geboren.

Was haben sie geboren?

Meine beiden Knaben³⁾ *Šaḥar* und *Šalem*.

Opfer bringe man der Herrin *Šps* (der Sonne) und den beiden Sternen ...

Wichtig ist, daß Sonne und Sterne hier auf die Bühne treten. Die solare Natur der Muttergöttin und die astrale Natur ihrer Kinder tritt dadurch hervor. *Šapaš* „Sonne“ kann hier nur die Muttergöttin, „die Frau (*i'ššat*) *El's*“, die Mutter der Kinder sein, weshalb sie auch wie *'Aširat* den Titel *Rabbat* führt (siehe oben S. 33).

¹⁾ Nach R. Dussaud der Hohepriester, dessen Frau durch El geschwängert worden ist, RHR Tome 108, 1933, S. 11.

²⁾ Wie schon Virolleaud gesehen hat, fehlt die Präposition *min* in der Bedeutung „von“ anscheinend in den Ras-Šamra-Texten (Syria XII [1931], S. 204) und wird — wie es scheint — durch *l* ersetzt. Syria XV (1934), S. 334: *ird* „descendre“ comme *rḫk* „s'eloigner“ se construit avec la preposition *l*, tenant la place de *min*, que manque, on le sait, au vocabulaire de R. Š.; vgl. Syria Vol. 16 (1935), S. 252 und H. L. Ginsberg: JPOS Vol. 15 (1935), S. 331, Anm. 13, *lkš'* „from the throne“.

³⁾ So Albright, JPOS Vol. 14, 1934, S. 136; Ginsberg: They (two wives) have born *Šhr* and „*Šlm*“, JRAS 1935, S. 57; Virolleaud: „*Šaḥar* et *Šalem* me sont nés“, Syria, Vol. 14, 1933, S. 135. In Z. 52 ergänzt man nach Z. 60 *i'lt* und *'stḫ*; Virolleaud: „Ma femme, o El, a enfanté“; Albright: „My two wives, o El“, „have given birth“; Ginsberg richtig: „Il's (two) wives have given birth.“

Nach ständig wiederholtem geschlechtlichem Verkehr werden die göttlichen Geburten festgesetzt:

Z. 58 *tl̄tn̄šn . ūtldn . tld[n ? . 'lm] . n̄mm . 'gzr̄im*

„ 59 *bn . im̄ . in̄km̄ . b̄p [śd . śt .]*

Z. 58 Sie werden schwanger und gebären gnädige (und) böse Götter,

Z. 59 Söhne Joms', (d. h. der Sonne), welche säugen an der Mutterbrust der Dame.

Diese „Söhne der Sonne“ müssen andere Sterne sein, die wie im Alten Testament (Ps. 58 u. 82) „Götter“, *'elim* genannt werden, dort auch Söhne der Sonne sind und als solche wahrscheinlich *bene rešep* „Kinder der Rešep“ genannt werden. Vgl. oben S. 46 zu Gen. 37 und S. 54 zu Hiob 5, 7. Daß sie anonym sind und nicht wie *Šaḥar* und *Šalem* Opfer bekommen, stimmt mit der schon öfters erwähnten Regel, daß aus der namenlosen Masse der Sterne nur der Venusstern mit besonderen Namen und besonderem Kultus hervortritt.

Das Verständnis des früher sinnlos übersetzten *'gzr̄im* verdanken wir Montgomery, der *'lm 'gzr̄im*, *'elim 'agzarim*, die „bösen Götter“ mit dem „bösen Engel“, *mal'ak 'akzari*, Proverb. 17, 11 und anderen bösen Engeln in semitischen Religionen vergleicht, wie er auch *in̄km̄ b̄p śd* richtig übersetzt¹⁾.

Da wie oben S. 61 ff. gezeigt, der Morgenstern, *Šaḥar*, als böser, der Abendstern, *Šalem* dagegen als gnädiger Gott verehrt wurde, so sind wahrscheinlich mit den „gnädigen“

¹⁾ J. A. Montgomery: Ras Shamra Notes II, JAOS Vol. 54 (1934), S. 63—64. Montgomery übersetzt S. 64 *bn im̄*: „two sons“ [dual], sucking at the breast“, hat aber übersehen, daß im Originaltext Z. 59 ein deutlicher Worttrenner zwischen *bn* und *im̄* ist. *Bn̄im* „two sons“ daher unmöglich, auch weil *bin* „Sohn“ gewöhnlich nicht in dieser Weise allein steht [wie z. B. *jeled (walad)* oder *bat (bint)*] — sondern stets vor dem Namen des Vaters und der Mutter. Wir müssen vielmehr *bn im̄* „Söhne Joms“ lesen und „Söhne der Sonne“ übersetzen. — Zwischen *'gzi* und *im̄* Z. 58, 61 ist dagegen kein Worttrenner. Virolleaud's Übersetzung „Je fendrai la mer“ schon aus diesem Grunde unzulässig.

Göttern die anderen Sterne des Abends gemeint, die im Gefolge des Abendsternes sind, wie die bösen Götter die anderen Sterne des Morgens sind, die unter dem Gebote des bösen Morgensternes als Kriegsgott und Heerführer stehen. Die Sterngötter werden in zwei Gruppen geteilt, wie auch sonst in altsemitischer Mythologie (vgl. oben S. 65f)¹⁾.

Wie im Alten Testament sowohl die guten wie die bösen Engel Söhne Gottes sind, so sind hier beide Gruppen von Sterngöttern, die Söhne El's, von ihm erzeugt. Hier ist aber auch diejenige Muttergöttin in Tätigkeit, die in der offiziellen monotheistischen Theologie des Alten Testaments fehlt, aber in der ursprünglichen Grundlage wegen den *bene 'elohim*, den „Gottessöhnen“, vermutet worden ist.

Sie heißt Z. 61, wo Z. 59 rekapituliert wird, *Št*, weshalb die Ergänzung Z. 59 erlaubt ist, d. h. *Sitt* „Dame“ (arab. *sitt*, vgl. oben S. 32 Anm. 1). In einer ausführlicheren Parallelstelle Z. 24, *inḵm b'pzd 'šrt*, „säugend an der Mutterbrust der 'Aširat“ ist ihr Name aber „'Aširat“, der gewöhnliche Name der Muttergöttin.

Schon öfters im obigen hat das Studium der neuen Texte zu der Annahme geführt, daß 'Aširat hier wie in altarabischen Inschriften ein Name der Sonnengöttin sein muß, den sie vornehmlich als Muttergöttin und Mutter der vielen göttlichen Kinder führt. Diese Annahme wird durch den Text hier zur Evidenz erhoben, indem die Parallelstelle *Šitt* oder 'Aširat mit *Šapaš* „Sonne“ paraphrasiert.

Z. 23 'kr'n . 'lm . n^omm [g^ozrīm bn .] im

„ 24 inḵm . b'pzd . 'šrt .

„ 25 [nrt 'lm] šps . m[ī]prt . dlthm . . .

Z. 23 Ich rufe an die gnädigen (und) bösen Götter, Söhne
Joms,

„ 24 welche säugen an der Mutterbrust 'Aširats

¹⁾ Hierher gehören wahrscheinlich auch die „Götter des Ostens und Westens“ in der minäischen Inschrift Hal. 478.

Z. 25 während [die Leuchte Gottes] Šapaš ihre *dlt* reichlich
nährt (?)

(durch die Milch der Mutterbrust¹⁾?)

Die Sterngötter, die in Ras-Šamra-Texten gewöhnlich *bn 'l* „Söhne des El“ oder *bn 'šrt* „Söhne der 'Aširat“ heißen, werden im Zeugungsepos Z. 2, 22 *bn šar^m* „Söhne des Šar“ oder Z. 23, 59, 61 *bn im* „Söhne der Jom“ genannt. *Šar* ist aber hier in der poetischen Sprache des Gedichtes nur eine Variation für *El*, der Z. 8 *Šar* heißt, wie *Jom* nur ein anderer Name der 'Aširat ist. Demgemäß wird auch im Gedichte ausführlich geschildert, wie sie von *El* erzeugt und von der Sonnengöttin, die mit verschiedenen Namen bezeichnet wird, geboren werden. Sie säugen ferner an der Brust der 'Aširat, wohl dieselbe, die sie geboren hat, und werden von *Šapaš*, der Sonne, genährt oder in irgendeiner Weise geschützt, wohl dieselbe, die die Brust gibt.

So sollte die Sache einigermaßen in Ordnung sein.

Leider ist der Rest des Gedichtes von Z. 62 ab schwer zu deuten. Es war von wiederholten Geburten die Rede und zum Schluß heißt es:

Z. 64 *ul[d] šb'n[i] . 'št . 'trh*

„Es gebiert siebzimal? die Frau des 'Eterah“.

Im Zahlwort sind deutlich vier Buchstaben *šb'n* zu lesen, darnach kommt ein undeutliches Zeichen, gewöhnlich *i* gelesen. Dieses *šb'n[i]* wird von Virolleaud und Dussaud (RHR Tome 108, 1933, S. 14) als Nom. propr. „le septième“ (fils) aufgefaßt, während Albright „bear? twice seven“ übersetzt. Wenn man sich aber daran erinnert, daß für die

¹⁾ Zu *inkm* ist zu vergleichen Joel 2, 16: *'ôlaim jôneke šadajim* „Kinder die an der Mutterbrust säugen“. *zd (šd)* für *šd* hebr. *šad* „Brust“ (Syria XIII [1932] S. 130). In *m[i]prt* hat H. Bauer ein Partizip vom arabischen *wafar (muwaffirat)* „reichlich machen, vermehren“ erkannt (OLZ, 1934, S. 705, ZAW, N. F. 12, 1935, S. 55, möglich daher auch die Übersetzung „reichlich vermehrt“. Ginsberg: JRAS, 1935; S. 53: „Šapas (the sun) increases their branches“. cf. Arab. *wfr* and Hebr. *dālijāh*.

Anzahl der 'Aširat-Söhne die runde Zahl 70 gebraucht wird (siehe oben S. 38), so ist man geneigt, für die Zahl der Geburten dieselbe Zahl anzunehmen (arab. *sab'in*, hebr. *šib'im* Ras Šamra *šb'm*), obwohl vorderhand hier auch andere Übersetzungen möglich sind.

Für die Dunkelheit der folgenden Zeilen werden wir einigermaßen entschädigt durch den wertvollen Namen 'Eterah, der hier in Z. 64 als Variante für gewöhnlichen *El* erscheint. Er bezeichnet nämlich *El* als Mondgott (*Jerah*, *Jareah*).

Das ganze Epos bezeugt die solare Natur von *El's* Weib. Das Wärmen des „Stabes“ (Feuer, Kohle) ist z. B. ein deutliches solares Motiv, und die Tatsache, daß sie, wie in Südarabien und anderswo, die Mutter der beiden Venusgötter ist, läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie mit der Sonne identisch ist. Kein Wunder dann, daß dieses Weib wie in Südarabien direkt *Špš* (*Šmš*) oder *Im* „Sonne“ genannt wird.

Wenn aber die beiden Kinder Morgen- und Abendstern sind, ihre Mutter die Sonne, dann muß der Vater der Kinder, der Gemahl der Sonnenfrau, der Mond sein.

Auch dafür geben unsere neuen Texte einen direkten Beleg. Aus einem unpublizierten Text zitiert Virolleaud folgenden Passus (Syria XIV (1933), S. 149, Anm. 1):

uṣ' trḥ ḥdš
ib'r lšn 'sth
ul nkr mddth
k 'rbī tskn šd
km ḥsn p't mdbr

„Et Terah fit se lever (litt. sortir) la nouvelle lune
 Il . . . a Šin sa femme

et a Nkr (= Nikar, qu'on comparera a Nikal . . .) son amie.
 Comme les sauterelles, vous couvrirez la plaine (et)
 comme le *ḥsn* les confins du désert.“

Ainsie dans la tradition phenicienne, Sin était une déesse, et non pas un dieu comme en Mesopotamie.

R. Dussaud hat richtig gesehen, daß *ḥsn* hier hebr. *ḥasıl* „Heuschrecke“ sein muß, F. Albright übersetzt *ib'r* burning



(with love). Beide Forscher stimmen mit Virolleaud darin überein, das *šn* und *nkr* zwei Göttinnen sein müssen, *šn* soll der bekannte *Sin*, als Name des Mondgottes sein. *Nkr* *Ningal*, *Nikkal*, der sumerische Name der Frau des Mondgottes, wie Albright durch mythologische Vergleichen zu erhärten versucht¹⁾.

Šn für altsüdarab. *Sin* (hebr. *Sin*) ist nun sprachlich ebenso unmöglich, wie die Annahme einer semitischen weiblichen Mondgottheit, die nirgendwo belegt ist, und *nkr* als *nomen divinum* ist auch nicht bekannt. Vorzuziehen ist daher, die beiden Wörter als *verba* aufzufassen oder möglicherweise als appellativische Hauptwörter²⁾.

„Und der Mond ging auf als Neumond,
eifrig (?) zu (?) *šn* sein Weib
und zu (?) *nkr* seine Geliebte

Wie Heuschrecken wird (werden) sie das Feld bevölkern
Wie Springer (*locusta*) den Rand der Wüste.“

Hebr. *jaša*, akkad. *ašu* wird als *terminus astronomicus* für den Aufgang der Gestirne und des Mondes gebraucht. *Trh* ist, wie man schon gesehen hat, eine sprachliche Variante für *irh* „Mond“, in den Opferlisten aus Ras Šamra als Mondgott *irh* belegt. Von Virolleaud wird *Trh* richtig mit dem biblischen *Terah*, dem Vater Abrahams, zusammengestellt, dessen Namen man längst aus *Jerah* „Mond“ abgeleitet hat. Er erstrahlt hier auf dem Himmel als Neumond *hdš*, d. h. zu der Zeit, wo er bei der Sonne verweilt, in primitiver Mythologie die Zeit, wo er mit der Sonne geschlechtlichen Verkehr hat. *’sth* „sein Weib“ und *mddth* „seine Geliebte“ sind demnach in dieser Situation passende Bezeichnungen der Sonne, wie ja auch im Zeugungsepos, wo von der Hochzeit des *El* mit der solaren Göttin die Rede war, die Sonnengöttin mehrfach

¹⁾ R. Dussaud: RHR 108 (1933), S. 34; W. F. Albright: JPOS, Vol. 14 (1934), S. 138—139.

²⁾ Ungefähr wie Ginsberg: JRAS, 1935, S. 61—62: „He drove into exile his wife and into banishment *nekar* his wellbeloved“ „(She dwelt like a locust in the field, like a cricket on the borders of the desert“).

als Weib *El's* bezeichnet wurde. Hier wird diese Bezeichnung zu *mdt* „Geliebte“ geändert, die vielleicht eine Variation von *lm* „Dirne“ (?) (S. 85) ist, sodaß auch hier zwei Sonnengöttinnen auftreten.

Es ist eine heikle Sache ein vom Zusammenhang losgerissenes Zitat, wo man weder Anfang noch Fortsetzung kennt, in Einzelheiten zu deuten, aber nach dem, was man hier vorläufig übersetzen kann, ist das Thema des Zitates wohl dasselbe wie in unserem Zeugungsepos: Die Ehe zwischen Mond und Sonne mit darauffolgender Zeugung.

Nun haben wir im Zitat den Fall, daß der männliche Partner als „Mond“ bezeichnet wird, der weibliche nur als „Weib“ oder „Geliebte“. Nach den obigen Ausführungen wird man nicht daran zweifeln können, daß dieses „Weib“ die Sonnengöttin ist.

Umgekehrt wird im großen Zeugungsepos die weibliche Hälfte als „Sonne“ charakterisiert, die männliche gewöhnlich als *El* „Gott“. Wenn aber dieser *El*, der mit der Sonnengöttin die vielen Kinder zeugt, am Schlusse des Gedichtes Z. 64 den Namen *'Eterah* (= *Terah*) führt, wenn *Terah* im erwähnten Zitat als „Neumond“ aufgeht, und mit *Jerah* (*Jareah*) „Mond“ identisch ist, muß dann nicht *El* in diesem Gedichte der Mondgott sein¹⁾?

Den Schluß des Zitates darf man vielleicht so auffassen, (von Sicherheit ist hier nicht die Rede), daß als Resultat der Ehe die Sonnengöttin viele Kinder gebären wird, die in unzähligen Massen Feld und Wüste bewohnen werden²⁾.

Ähnliches scheint auch im großen Zeugungstext der Fall zu sein.

In diesem Epos haben wir offenbar dasselbe Weltbild wie in der altarabischen Religion und jedenfalls dieselben Götter-

¹⁾ Schon Virolleaud hat gesehen: „que le père de toute cette famille se nommait Etrah“ (Syria Vol. 14, 1933, S. 149).

²⁾ Vgl. das schon S. 3 angeführte Wort eines Arabers: Der Mond ist unser Vater und die Sonne unsere Mutter. — Heuschrecken sind im Alten Testament das Bild einer zahllosen Menge, wie der Sand am Meer und die Sterne an dem Himmel in den Verheißungen vieler Nachkommen an die Stammväter Israels.

gestalten, so daß hier die Bezeichnung altarabische oder südsemitische Religion im großen und ganzen erlaubt ist.

Bemerkenswert ist, daß hier keine von den nordsemitischen Gottheiten auftreten, die wir von anderen Ras-Šamra-Epen kennen. Man ist daher zu der Annahme geneigt, daß die Religion der Ras-Šamra-Leute hier in einer älteren Form vorliegt, bevor der nordsemitische Einfluß sich geltend gemacht hat, den wir im Altertum bei allen Arabern und in allen arabischen oder südsemitischen Religionen am nördlichen Rande der Halbinsel wahrnehmen.

Bei den Nabatäern, wie bei den Safa-Arabern, bei den Hebräern, wie in der babylonischen Hammurabi-Dynastie, überall zeigt sich dasselbe Bild, das neulich J. Lewy¹⁾ sogar bei arabischen Handelsleuten mitten in Kleinasien, ungefähr 2000 Jahre v. Chr., in Texten aus *Kultepe*, unweit von Cäsarea, konstatiert hat. Die überlegene Macht der höheren nordsemitischen Kultur ändert allmählich die Religion in die Richtung, die in der Einleitung dieser Abhandlung skizziert worden ist, und neue Göttergestalten verdrängen die alten von den Vätern vererbten Gottheiten.

Während aber sonst auf nordsemitischem Kulturboden nur Rudimente der ursprünglichen südsemitischen oder altarabischen Religion erhalten sind, so finden wir in diesem Gedicht die gleiche Religion wie in südarabischen Inschriften.

Für diese auffallende Tatsache muß eine Erklärung gesucht werden.

Anstatt der üblichen Benennung „südarabisch“ für die hauptsächlich im Süden gefundenen Überreste einer vorislamischen Kultur, hat der Verfasser vor 30 Jahren den Namen „altarabisch“ eingeführt, weil sie auch in Norden vorkommen und in verschiedenen Variationen alle Verzweigungen „eines Kulturkreises“ sind²⁾.

¹⁾ J. Lewy: Les textes paléo-assyriennes et l'Ancien Testament RHR Bd. 110 (1934), S. 29—65.

²⁾ D. Nielsen: Handb. d. altar. Altertumskunde, Kopenhagen, Bd. I, 1927, S. 53—54, S. 241—243; J. A. Montgomery: Arabia and the Bible, Philadelphia 1934, S. 151.

Ähnlichkeiten wie Verschiedenheiten in Sprache, Kultur und Religion bei den verschiedenen südarabischen Völkern deuten ferner darauf hin, daß sie nicht alle südarabischen Ursprungs sind, sondern in vielen Fällen von Norden her kamen. Die Beduinen Innerarabiens wurden sicher ebenso stark von den Reichtümern des Handels und der Zivilisation im Süden wie im Norden, Osten und Westen herbeigelockt.

Daher wird in den meisten Fällen die Heimat altarabischer Handelsleute im Innern Arabiens zu suchen sein, vielfach in den großen Wüsten Arabiens und Syriens, die ihren Bevölkerungsüberschuß nicht ernähren können, und so ungefähr erklärt sich wohl die auffallende Ähnlichkeit zwischen alter Ras-Šamra- und südarabischer Religion.

R. Dussaud, der früher mit Erfolg in der Religion vorislamischer arabischer Stämme auf der Wanderung nach Norden verschiedene Stadien in dem Übergang von südsemitischer zu nordsemitischer Religion konstatiert hat, ist daher in vollem Rechte, wenn er in Epos C. — wo noch kein Ba'al erwähnt wird — die ältesten phönizischen Legenden, mitgenommen von einer anderen und südlicheren Heimat, erblickt¹⁾.

Er ist wahrscheinlich auch im Rechte, wenn er im Süden eine gemeinsame Heimat von Israeliten und Phöniziern sucht, von dort sollen sich die letzteren schon im 3. Jahrtausend der Küstenstrecke am Mittelmeer, Tyrus, Sidon, Byblos bemächtigt haben, und etwa um 2000 v. Chr. auch Ras Šamra oder Ugarit. Auf dem Schauplatz der Geschichte sollten sie demnach ungefähr ein Jahrtausend früher als die Israeliten auftreten. Es wäre demnach nicht verwunderlich, daß die alte und ursprüngliche Religion Israels, die im Alten Testament nur in Rudimenten vorliegt, hier in vollerer Form belegt ist: und man kann auch dem hervorragenden französischen Religionshistoriker zustimmen, wenn er meint, daß die alttestamentliche Forschung, die so lange Zeit ihre Hauptkraft auf

¹⁾ R. Dussaud: *Les Arabes en Syrie avant L'Islam*, Paris 1907. *Les Phéniciens au Négeb et en Arabie* RHR Tome 108, 1933, S. 5 bis 49 (S. 25, 34, 37—38).

innere Quellenscheidung gelegt hat, jetzt sich mehr um das große Hauptproblem kümmern muß, wie die eigenartige alttestamentliche Religion sich aus anderen altsemitischen Religionsformen entwickelt hat.

II. Neue Götter.

(Gedicht B)

Falls Epos C richtig gedeutet ist, dann ist die Götterwelt hier dieselbe wie in altarabischen Inschriften: Der lunare Hauptgott mit seiner Frau, der Sonnengöttin, als Vater und Mutter und die Sterngötter als ihre Kinder, unter welchen nur der Venusgott in zwei Erscheinungsformen als besonderer persönlicher Gott neben den beiden Eltern hervortritt.

Daß dieser Götterkreis überall bei den alten Semiten — auch bei den Nordsemiten — der ursprüngliche war, ist früher betont worden, aber gewöhnlich finden sich bei den Nordsemiten nur kümmerliche Reste dieser Götterlehre, indem hier der Venusgott als König und Gottessohn vom Sonnengott ersetzt wird und dementsprechend die solare Muttergöttin sich in eine Venusgöttin verwandelt (siehe Einleitung S. 5ff.).

Neben anderen Eigentümlichkeiten der Ras-Šamra-Texte (Alphabetschrift in Keilschrift, arabisierende Sprache usw.), muß daher auch als auffallende Tatsache notiert werden, daß die südsemitische oder arabische Götterlehre sich in so reiner unveränderter Form hier im hohen Norden erhalten hat, ein starkes Indizium dafür, daß die Heimat derjenigen Ugarit-Leute, die uns diesen Text überliefert haben, eine südlichere gewesen sein muß.

Daß aber in Ugarit sehr früh neben den alten Göttern auch die gewöhnlichen nordsemitischen Göttergestalten sich eingebürgert haben, lehrt das Gedicht B. Dieser Übergang zur neuen Religion ist keine Abnormität, sondern vollzieht sich im großen und ganzen innerhalb des gewöhnlichen Rahmens der altsemitischen Religionsgeschichte.



Im großen Epos B wird in acht fragmentarischen Kolonnen in anschaulicher Weise der Einzug dieser neuen Göttergestalten geschildert¹⁾.

Ein Tempel mit regelrechten Kultuseinrichtungen wird für Ba'al mit seiner Schwester 'Aštart-'Anat gebaut, dann aber führt der neue Gottessohn einen erbitterten Kampf gegen den alten Gottessohn, den Venusgott.

El, der alte Hauptgott, behält in sämtlichen nordsemitischen Religionen seine Stellung als oberster Gott, indem er sich nach den neuen Kulturverhältnissen einrichtet.

Er tritt als Schöpfer auf, was nirgends in altarabischen Inschriften vorkommt, und favorisiert den Einzug der neuen Göttergestalten, welche die Ras-Šamra-Leute in ihrer alten Heimat sicher nicht verehrt haben. Nach dem allgemeinen Gesetz im semitischen Altertum müssen überall die einheimischen Götter respektiert werden (*cujus regio hujus religio*). Sie sind die Herren des Landes, für diejenigen, die im Lande wohnen, ist der regelrechte Kultus der Landesgötter obligatorisch. Aus phönizischen Inschriften wie aus dem Alten Testament wissen wir, daß an der Küstenstrecke am Mittelmeere von alters her das Götterpaar Ba'al und 'Aštart heimisch war. Ba'al, der nordsemitische Sonnengott, tritt hier hauptsächlich als Vegetationsgott auf²⁾, während 'Aštart ('Anat), wie schon der Name besagt, die nordsemitische Venusgöttin ist.

So ist durchaus natürlich, wenn im neuen Epos wiederholt darüber geklagt wird:

IV—V 'n . bt . lb'l km [.] 'lm .

Z. 50—51 *uḫsr . kbn . 'šrt*

¹⁾ Außer den S. 7 Anm. 1 angeführten Publikationen von Virolleaud wären noch zu diesem Epos zu vergleichen; W. F. Albright: The North-canaanite poems of Al'eyan Ba'al and the „Gracious Gods“ JPOS Vol. XIV (1934), S. 101—132; Ph. Herzl Gaster: The Combat of 'Aleyan-Ba'al and Môt, JRAS, Octob. 1934, S. 677—714. January 1935, S. 1—44; G. A. Barton: JAOS 55 (1935): The second liturgical poem from Ras Shamra S. 31—58.

²⁾ Vgl. D. Nielsen: Der dreieinige Gott I, 1922, S. 248—256, 274—279 (spec. 277—278).

I 13—16 { 52 *mšb . 'l . mšll . bnḥ .*
 53 *mšb rbt . 'šrt . ḫm .*
 54 *mšb . klt . knīt* usw.

„Es existiert kein Haus für Ba'al wie für Gott (*El^m*)
 und Tempel wie für den 'Aširat-Sohn.

Es ist eine Wohnung *mošab* für El, ein Tempel?

mšll für seinen Sohn

Eine Wohnung für Rabbat 'Aširat Jom.

Eine Wohnung für die *knīt* Braut“ usw.¹⁾

Diese Worte — wie Virolleaud richtig sagt „l'idée dominante“ des Gedichtes — die mit Ausschluß der beiden ersten Zeilen auch den Eingang des fragmentarischen Anfangs des Gedichtes bilden, führen uns in dieselbe Götterwelt, wie das schon behandelte Zeugungsepos.

Es sind Tempel vorhanden für *El*, für seine Frau *Rabbat 'Aširat* Jom und für einen Sohn, der teils als Sohn El's, teils als Sohn der 'Aširat bezeichnet wird. Nach der gewöhnlichen Namensvariation würden wohl diese beiden Ausdrücke dieselbe Person bezeichnen, nämlich den Venusgott, der also hier wie in offiziellen südarabischen Reichsinschriften als eine Person auftritt, und ja auch tatsächlich — wie wir gesehen haben — El zum Vater und 'Aširat zur Mutter hat.

Der Kampf, der mit dem Einzug Ba'als eingeleitet wird, ist also der gewöhnliche Streit, den wir in allen nördlichen Grenzgebieten beobachten können, zwischen nordsemitischem Sonnengott mit Venusgöttin auf der einen Seite und südsemitischem Venusgott mit Sonnengöttin auf der anderen Seite, zwischen der neuen und alten Götterfamilie, zwischen Schöpfung und Zeugung, zwischen Universalismus und Stammespartikularismus, zwischen den höheren ethischen Idealen einer beginnenden Weltkultur und den rohen Sitten

¹⁾ Grammatisch ist für *'lm* und *bn* auch die Übersetzung „Götter“ und „Söhne“ (Plural) möglich. Nach obigen Ausführungen ist aber Singular vorzuziehen. (Vgl. auch S. 105 Anm. 1).

des primitiven Stammeslebens der Wüste (vgl. Einleitung)¹⁾.

Ein Zusammenstoß von zwei Systemen, wo prinzipiell kein Ausgleich möglich ist, weil das eine das andere ausschließt, um so mehr als der Sonnengott im Norden den himmlischen Gottessohn und König darstellt, dessen Würde der irdische Gottessohn und König auf Erden repräsentiert, während im Süden der Venusgott, wie wir gesehen haben, genau die gleiche Funktion hat.

In der neuen nordsemitischen Religion bekommt trotzdem — wie gewöhnlich in der Religionsgeschichte — die alte Religion teilweise oder in umgedeuteter Form einen Platz.

Der Umwandlungsprozeß erstreckt sich an den verschiedenen Orten in verschiedenen Etappen über lange Zeiträume, und in diesem Prozeß markieren unsere neuen Texte eine primäre bisher nicht gekannte Stufe, wo die altarabische Religion sich neben der neuen Religion immer noch in ziemlich reiner Form erhalten hat, während sie in späteren Stufen bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet und verschleiert wird.

Hier ist z. B. nicht allein, wie bei anderen Nordsemiten, der altarabische Hauptgott als oberster oder alleiniger Gott verblieben, sondern neben ihm behauptet auch — was sonst nicht der Fall ist — die altarabische solare Muttergöttin ihre Stellung als Gemahlin und Ratgeber des obersten Gottes. Als *Šapaš*, und unter anderen Namen, ist sie nicht allein im Zeugungsepos, sondern in allen anderen bisher bekannten mythologischen Texten wie in den Opferlisten belegt.

Wir haben also hier nicht mit einem obersten Gott, sondern mit einem obersten Götterpaar zu tun, ein ursprünglich

¹⁾ Daß Ba'al nicht allein eine andere kosmische Funktion hat als der südsemitische „König“, der im Venusstern wohnt, sondern auch eine höhere Moral repräsentiert, erhellt wahrscheinlich schon aus BIII 17—21, nach H. Bauers Übersetzung: zwei Opfer haßt Ba'al, drei der Wolkenreiter: Das *bšt* Opfer, das *dnt* Opfer, das *tdmm* 'mht Opfer, wenn dabei die Scham sichtbar wird? (*lbt*) und dabei die Mägede wehklagen? (*tdmmnt*) ZAW N. F. 12, 1935, S. 56.

lunarer Hauptgott, der stets die Sonnengöttin an seiner Seite hat.

So erklären sich die Reste einer weiblichen Sonne, die in nordsemitischen Sprachen, besonders im Hebräischen erhalten sind, und so erklären sich auch die vielen Reste einer Muttergöttin, — auch unter dem Namen *'Ašera* — die noch in der israelitischen Religion vorhanden sind.

Eine parallele Stufe repräsentieren die Šafa-Texte aus der Hauran-Gegend südöstlich von Damaskus. Hier dringt auch der nordsemitische Ba'al als *Ba'al Samin* und Fremdgott ein, aber dennoch behauptet sich neben dem „Gott“ *Ilah (Allah)* auch die altarabische „Göttin“ *ilat*. Der Verfasser hat früher dafür Belege gegeben, daß diese „Göttin“ nicht, wie man gemeint hat, die Venusgöttin darstellt, sondern, wie stets im alten Arabien — jetzt auch in Ras Šamra — die Sonnengöttin sein muß. Die Šafa-Inschriften rühren von arabischen Halbbeduinen her, die teilweise Ackerbau trieben und von nordsemitischer Kultur und Religion beeinflußt wurden. Die Denkmäler sind in altarabischer Schrift und Sprache als *Graffiti* auf Felswänden und größeren Steinen eingeritzt¹⁾.

Weniger günstig ist in Ras Šamra unter den neuen Verhältnissen die Stellung des altarabischen Venusgottes, der jedenfalls als Morgenstern im Kampf mit Ba'al liegt, während die Sonnengöttin wie El in entgegenkommender friedlicher Weise sich des neuen Gottes annimmt, aber auch hier wird in der gewöhnlichen Harmonisierung der beiden Systeme ein gewisser *modus vivendi* der feindlichen Personen etabliert.

Daß der altarabische Kriegsgott als Gegner des friedlichen nordsemitischen Frühlings- und Vegetationsgottes in ver-

¹⁾ E. Littmann: Zur Entzifferung der Šafa-Inschriften, Leipzig 1901. Semitic Inscriptions, London 1905, V. Šafa'itic Inscriptions S. 102—168, besonders S. 113—114. the Gods (Part IV of the Publications of an American Archaeological Expedition to Syria 1899 bis 1900); R. Dussaud: Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907, Le pantheon šafa'itique S. 116—156, besonders S. 118—142; D. Nielsen: Über die nordarabischen Götter, MVAG, Bd. 21, 1916 (Hommel-Festschrift) S. 253—265. Handbuch der altarab. Altertumskunde I, 1927, S. 46—49.

schleierter Form in nordsemitischer Götterlehre verbleibt, ist nicht ohne Parallelen, aber wie in der Beibehaltung der alt-arabischen Sonnengöttin, so hat die Ras-Šamra-Mythologie auch bei diesem Kriegsgott ursprüngliche Züge bewahrt, die sonst auf nordsemitischem Boden nicht so deutlich belegt sind. Dadurch ist ein weiteres Bindeglied, früher nicht bekannt, zwischen süd- und nordsemitischer Mythologie erhalten.

Im obigen (S. 53ff., S. 61ff.) wurde durch Studium der Namen *Šaḥar*, *ʿAštar ʿariš* und *Mot* die Annahme nahegelegt, daß wir hier mit dem Venusgott als Morgenstern und Kriegsgott zu tun hatten, der später in nordsemitischer Religion als böser Gott oder Teufel gestempelt wurde. Diese Vermutung wird nun durch die Mythen, die von diesem Gott erzählt wurden, bestätigt.

Den Ursprung des biblischen Teufels hat man früher im iranischen *Ahriman*, dem ebenbürtigen Gegner *Ormuzd's*, gesucht. Nach der Bibel ist aber der Teufel Gott gegenüber eine untergeordnete Gestalt und babylonische Mythologie zeigt, daß diese Gestalt, speziell als Drache oder Schlange schon Jahrtausende früher in semitischer Götterlehre heimisch war¹⁾.

Ein Charakteristikum altarabischer Mythologie ist nun, daß die Götter zuweilen in Tiergestalt aufgefaßt und abgebildet werden, aber nie in Menschengestalt. Deshalb ist man von vornherein geneigt, ein mythologisches Wesen in Tiergestalt als Geschöpf der altarabischen Religion aufzufassen und in der Tat hat Weber auf südarabischen Denkmälern den Drachen als Vorbild des babylonischen Drachen und Tier des Gottes *Šaḥar* erkannt, also desselben Gottes, den wir hier als Kriegsgott und Gott des Morgensternes kennen gelernt haben²⁾.

¹⁾ Vgl. D. Nielsen: Der dreieinige Gott I, 1922, S. 373—377 und die Literaturverweise dort.

²⁾ Otto Weber: Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern, Hilprecht-Festschrift, Leipzig 1909, S. 269—280; vgl. A. Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern, Wien 1914. Schlange und Drache S. 71—75 (Denkschr. Akad. der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl. 58. Bd. 1. Abh.) und schon Fr. Hommel: Memnon, 1. Bd., 1907, S. 207—210.

Da ferner der Teufel als personifizierter Gott in Hiob. 1, 6; 2, 1 zu den „Gottessöhnen“ *bene ha-'elohim*, d. h. Sterngöttern, gehört und als Lucifer, *Helal ben Šaḥar*, Jes. 14, 12, mit dem Morgenstern identisch ist, so kommen wir auf anderem Wege durch das Alte Testament zu demselben Resultat, und dieses Resultat wird durch die Ras-Šamra-Mythen von Ba'al Gegner bestätigt. Hier finden wir nämlich diejenige Gestalt, die in Babel und Bibel als bösen Gott oder Teufel auftritt, nicht allein als böser Gott, der sich gegen den obersten Gott empört, sondern zugleich noch als Kriegsgott und Morgenstern, wie in altarabischen Inschriften.

So ist hier auch nach dem Einzug und scheinbaren Sieg des Ba'al dennoch in modifizierter Form die altarabische Götterdreieit geblieben, nur haben wir neben dem neuen Gottessohn zugleich noch den alten Gottessohn und Kriegsgott als Personifikation des bösen und Gegner der obersten Götter.

Durch die Spaltung des Venusgottes ist eine vierte Person der Gegner der obersten Dreieit geworden.

Ursprung und Wesen der nordsemitischen Gottheiten in den Ras-Šamra-Mythen sollen hier nicht erörtert werden¹⁾. In ihrem Verhältnis zu den südsemitischen Gottheiten soll nur noch eine Differenz in der Familienmythologie der Ras-Šamra-Mythen hervorgehoben werden.

Ba'al hat hier keine verwandtschaftliche Beziehung zur Muttergöttin 'Aširat. Der Sohn der 'Aširat, *bn 'šrt*, ist immer — wie schon Virolleaud gesehen hat (Syria XII [1931] S. 356, XIII [1932] S. 115) — eine andere Person als Ba'al. Ba'al gehört nicht zur Familie 'Aširat und Söhne, ist, wie schon der Name besagt, ein fremder Gott.

Er hat zwar wie die 'Aširat-Söhne *El* zum Vater, aber nur in übertragener Bedeutung. Er ist nicht wie sie von *El* erzeugt, sondern nur „erschaffen“.

¹⁾ Man vergleiche dazu die schon öfters zitierten Ausführungen Dussauds und meine Arbeit „Der dreieinige Gott“, I, 1922 mit ausführlichen Verweisen auf die früher erschienene Literatur. Der noch nicht zum Druck gekommene zweite Band hat hier viele Ergänzungen auf Grund der neuen Funde und Forschungen.

B IV—V 47 *šr 'l . 'bh .*48 [*'l*] *mlk dīknnh*

Šur-El, der sein Vater ist

[El] der König, der ihn (Ba'al) erschaffen (gebildet) hat

wie überhaupt *El* hier nicht Erzeuger, sondern *bnī bnūt* „Schöpfer der Schöpfung“ ist (B II 11, B III 32, A III 5). Wie das Verbum *bara'*, im Alten Testament das gewöhnliche Wort für göttliche Schöpfung, in südarabischen Inschriften das gewöhnliche Wort für Hausbau ist, so wird in B IV—V 62 das Verb. *bnī* auch für Hausbau verwendet¹⁾.

Die Schwester des *Ba'al* die '*Anat-Āšart*, wird wohl dann in ähnlichem Verhältnis zu *El* stehen. Sie ist Jungfrau, weil hier noch '*Āširat-Šapaš* die Funktion der Muttergöttin ausübt, die in der vollentwickelten nordsemitischen Götterlehre auf *Istar* (*Āšart*) übertragen wird.

Leider ist die Tafel vom Tempelbau und vom Einzug *Ba'al*s nur in Fragmenten erhalten. Mehr als ein Viertel fehlt. Viele Stellen des erhaltenen Textes sind auch so dunkel, daß wir uns vorderhand — wie bei C — mit einer Skizzierung des Hauptinhaltes in großen Zügen begnügen müssen.

Nach der Klage über den fehlenden Tempel für *Ba'al* in Col. I folgen zwei ziemlich dunkle Kolonnen II und III, die von den (oben S. 98 Anm. 1 genannten) Bearbeitern in verschiedener Weise aufgefaßt und übersetzt werden. Dann gibt Col. IV—V einen längeren zusammenhängenden Text, wo *El* auf Fürbitte seiner Gemahlin, der '*Āširat Jom*, seine Erlaubnis zum Tempelbau gibt und der Bau angefangen wird.

In Col. VI wird dieser Tempelbau fortgesetzt. Eine Episode von sieben Tagen, Z. 22—34, wo von Feuer '*št* und Flammen *nbl't* die Rede ist, wird von Virolleaud und anderen als Opfer gedeutet, während Albright und Bauer wohl richtiger diese Episode als „destruction of the old temples

¹⁾ Vgl. akkadische Personennamen wie z. B. *Sin māt ibni* „Sin (der Mondgott) hat das Land geschaffen“. *Sin šar ibni* „Sin hat den König geschaffen“.

(wohl des *Mot*) by fire“ auffassen. Schließlich, wenn der Tempel für Ba'al fertig ist, lädt dieser die anderen Götter und Göttinnen zu einem großen Opfer in diesem Tempel ein.

In Col. VII ist — wie es scheint — der Tempelbau für Ba'al auch zu anderen Städten erweitert und Ba'al wird feierlich zum „König“ *mlk* gemacht (Z. 42—44) über „Götter und Menschen“, *'lm u nšm* (Z. 50—51).

Für den Leser meldet sich hier die Frage, wie es denn mit dem früheren „König“ und „Gottessohn“ geht, den wir oben unter verschiedenen Namen, darunter auch *bn 'lm mt* kennen gelernt haben. Diese Frage wird aber vom fragmentarischen und dunklen Text nur teilweise beantwortet.

Z. 46—49 ist die Rede von *bn 'lm mt* „Sohn Gottes, Mot“, der hier auch *idd 'l ġzr* „Liebling Gottes, Ġzr“, d. h. „Ġzr, Liebling Gottes“ genannt wird. Er befindet sich in seiner „Grabkammer“? *b npsš*, versteckt sich in seiner Grube, *īstrn bgngnh* — hat offenbar sein Königtum an Ba'al abgeben müssen.

Nach den Ausführungen oben (S. 66—68) wäre dieser *Mot* der Venusgott und also mit dem im Eingang des Gedichtes erwähnten „Sohn Gottes“ oder „Sohn 'Aširats“, der, wie in Südarabien, ein besonderes Heiligtum neben den Tempeln seiner Eltern hat¹⁾, identisch. Daß er hier als Gegner Ba'als und Inhaber des Königtums auftritt, ist ein weiteres Indizium für diese Identifikation.

Virolleaud faßt den Text so auf, daß „Ba'al a partagé le monde entre les deux antagonistes, le partage ne parait pas avoir été fait en toute équité, et que c'est Alein, le fils et le protégé de Ba'al, qui a reçu la meilleure part“. (Virolleaud unterscheidet zwischen Ba'al und Alein als zwei verschiedenen Personen.)

Col. VIII gibt über diesen Punkt, der uns hier hauptsächlich interessiert, nicht viel Aufklärung. Es scheint aber, daß

¹⁾ Vgl. die katabanische Inschrift Gl. 1600: *bnī u šdṭ bīt udm u 'atrt u mḥtn mlkn* „Er baute und erneute das Haus *Wadd's* und *'Aširats* und den Mahtan des *Malik*.“ MVAG 11. Jahrg., 1906, S. 250, 253—256.



Mot zur Unterwelt verwiesen ist. Er hat immer noch ein gewisses irdisches oder unterirdisches Königtum, aber wird als ein furchtbares Ungeheuer geschildert, dem man sich nicht nähern soll.

III. Der Götterkampf.

(Gedicht A)

Der Kampf, der mit dem Einzug Baals anfängt, wird nicht einmal für alle zu Ende geführt, sondern wird in den mythologischen Texten Jahr für Jahr fortgesetzt, indem der alljährliche Tod Baals als Vegetationsgott als Folge eines Kampfes mit dem Venusgott aufgefaßt wird. Das ledige Königtum wird dann zeitweilig mit dem alten „König“, dem Venusgott, besetzt.

Nach erneutem Götterkampf wird der Venusgott wiederum in die Unterwelt gestürzt und Baal setzt sich wieder auf den königlichen Thron.

Das bekannte mythologische Drama, das im Norden nach allen Quellen die Gemüter so stark erregte, kehrt also auch in Ugarit-Texten wieder. Nur erscheint hier der sterbende und auferstehende Held in doppelter Form, als zwei Gegner, weil der Venusgott noch nicht eliminiert ist und diejenige Gestalt ist, die den Tod des Baal bewirkt.

Darin ist sicher eine Art Kompromiß mit der alten Religion zu sehen, oder wenn man will, eine Nachwirkung und Fortsetzung vom ersten Einzug des Baal in die Ras-Šamra-Götterwelt. Der Götterkampf, der damals eingeleitet wurde, wird in diesem Stadium der Ras-Šamra-Mythologie ständig fortgesetzt. Der *Malik* des Südens und der *Ba'al* des Nordens, welche beide denselben Königsthron innehaben, wechseln in der Ausübung der Königsherrschaft.

Die Texte, die davon erzählen, sind vorläufig das zuerst aufgefundene Bruchstück in sechs fragmentarischen Kolonnen A (Virol. I A B), ein später aufgedecktes Fragment in zwei Kolonnen, das sich als Anfang von Col. I und Ende von Col. VI dem zuerst gefundenen anschließt, und ein neues

Epos „La mort de Baal“ I * A (Virol. 1 * A B) in sechs Kolonnen, der wahrscheinlich, wie Virolleaud meint, den Anfang des Gedichtes bildet und vielleicht zwischen Epos B und A anzusetzen ist¹⁾.

Die vielen Fragmente in Verbindung mit Dunkelheiten im erhaltenen Text gestatten vorderhand keine sichere vollständige und fortlaufende Übersetzung²⁾. Nur in großen Hauptzügen läßt sich der Inhalt skizzieren.

Im Anfange des Gedichtes „La mort de Baal“ befinden wir uns aller Wahrscheinlichkeit nach in derselben Situation, die der Schluß vom Epos B andeutet.

Mot, oder wie er auch in B heißt, *Ĝzr* ist im Grab oder in der Unterwelt I, 7—8³⁾. Aber nach einem Kampf mit einer siebenköpfigen Schlange *Lotan*, wohl der biblische *Leviatan*⁴⁾, stirbt Baal, *mt b'l*, und muß ebenfalls in die Unterwelt hinab. *El* steigt vom Himmel herab und macht eine große Totenklage, während *Anat* den Leichnam aufsucht, Col. VI.

¹⁾ Ch. Virolleaud: Un poème phénicienne de Ras-Shamra, La lutte de Mot, fils des dieux, et d'Aleïn, fils de Baal, Syria XII (1931) S. 193—224. Fragment nouveau du poème de Mot et Aleyn-Baal (I AB). Syria XV (1934), S. 226—243, La mort de Baal, poème de Ras-Shamra (I*AB). Syria XV (1934), S. 305—336.

²⁾ Außer den Bearbeitungen von Ch. Virolleaud und R. Dussaud in den schon genannten Arbeiten haben ziemlich vollständige Übersetzungen des Epos A gegeben: Th. Herzl Gaster in JRAS 1932, S. 857—874, Notes to the text S. 875—896; W. F. Albright in JPOS XII (1932) S. 185—208; G. A. Barton in JAOS 52 (1932) S. 221—229, Philological Notes S. 229—231.

³⁾ *b nps . bn . 'l^m . mt .*
b mhmrt . 'idd . 'l . ĝzr .
 „In der Grabkammer? ist Mot, Sohn Gottes
 Im Grabe? Ĝzr, Geliebter Gottes“.

⁴⁾ Ch. Virolleaud: Syria XV (1934) S. 308. Virolleaud erinnert hier auch mit Recht S. 309 Note 1 an Marduks Drachenkampf. — In einer anderen Variante der Mythe vom Kampf und Tod des Ba'al, die Virolleaud später unter dem Titel „Les chasses de Baal“ Syria XVI (1935) S. 247—266 publiziert hat, ist auch die Rede von diesem *Lotan* Z. 8. Baal's Gegner hier sind — wie es scheint — verschiedene Ungeheuer. Aus dem ziemlich hoffnungslosen Fragment ist vorderhand nicht viel mehr zu entnehmen.

Im später aufgefundenen Anfang von A, Syria XV (1934) S. 226—236, Col. I, bestatten Sapas und 'Anat, die beiden Göttinnen, in friedlichem Zusammenwirken unter viel Trauer die Leiche Baal's mit einem ungeheuren Totenopfer, wo 70 Opfertiere sechsmal geopfert werden.

In der 1. Kolonne des zuerst bekanntgewordenen Teils des Epos A ersucht eine Botschaft an den Hauptgott *El*, der wie gewöhnlich im Versammlungsort der Götter im Gottesgarten am Rande des Ozeans (am Horizont) residiert, um einen neuen König, der die beim Tode Baals ledig gewordene Königswürde übernehmen kann:

„Freuen sollen sich 'Aširat und ihr(e) Sohn (Söhne?)
'Elat und die *šbrt* ihres Bruders,
denn gestorben ist 'Aleian Baal¹⁾.“

Die Freude hat wohl darin ihre Ursache, daß 'Aširats eigener Sohn, der ursprünglich „König“ war, nun die Aussicht hat, sein Amt wieder zu übernehmen (*Ba'al* ist ein Fremder und kein 'Aširat-Sohn).

In der Tat fordert *El* sie auf, einen ihrer Söhne herzugeben „damit ich ihn zum König mache“ (*'mlkn*).

Rabbat 'Aširat Jom antwortet: „Wir werden König machen, *nmlk*, einen, der (zu regieren?) versteht“. Man beachte hier, wo die beiden obersten Gottheiten eine wichtige Entscheidung treffen sollen, denselben Plural wie in der Schöpfungsgeschichte Gen. 1, 26: „Wir werden machen *na'aseh* Menschen, nach unserem Bilde.“

Nachdem *El* für den neuen König die notwendige Salbung *mrh* verordnet hat (Z. 21—24), wiederholt *Rabbat 'Aširat Jom*: Z. 26f.: Wir werden König machen, (*nmlk*), 'Aštar 'rš, König soll werden 'Aštar 'rš. 'Aštar 'rš soll hinaufsteigen in *šrrt* des Nordens, er wird sich setzen auf den Thron 'Alaian Baals.

'Aštar 'rš antwortete Z. 34f: Ich werde König sein, 'mlk, in *šrrt* des Nordens. 'Aštar 'rš will hinunterfahren, er will

¹⁾ A I Z. 11—13 *tsmh ht 'šrt . u bnh .*
 'lt . u šbrt . 'rñh . kmt . 'Vñn b'l .

hinunterfahren vom Thron des 'Alaian Baals und wird herrschen *nmlk*, über das ganze Land *El's*.

Unter den neuen Namen, die in den Epen B und A für den Venusgott benutzt werden, ist der Name *'Aštar 'rš* für das Verständnis der Texte besonders wichtig.

Wie in B der im Anfang des Gedichtes genannte Sohn *El's* und *'Aširat's* später wahrscheinlich als *Mot*, Sohn *El's*, auftritt, so geht aus dem Zusammenhang in Epos A deutlich hervor, daß derjenige *'Aširat*-Sohn, der im Anfange des Gedichtes als *Aštar*, Venusstern, König wird, dieselbe Person ist, die später in diesem Gedichte unter dem Namen *Mot* in Col. II im Kampfe mit *'Anat* vom Königsthron heruntergerissen und verstümmelt wird und später, Col. V, im Kampfe mit Baal, unter dem Namen *ben 'Aširat*, „*'Aširat*-Sohn“, und „*Mot*, Sohn des *El*“, dessen Vater *Šr El* ist VI 26 „vom Thron seines Königstums“ *lks' mlkh* gestoßen wird V 5.

Da nun im alten Arabien der himmlische König, *malik*, stets der Venusgott ist, so kann kaum daran gezweifelt werden, daß *Mot*, *'Aštar 'rš* und andere poetische Namensvariationen, die diesen König bezeichnen, ebenfalls Namen des Venusgottes sind.

Wenn wir die Namen des Venusgottes in B und A mit den beiden Namen für den Venusstern, *Šaḥar* und *Salem*, in C vergleichen, so könnte man sich darüber wundern, daß diese beiden Namen gar nicht in B und A zum Vorschein kommen.

Falls aber *Mot* in der Bedeutung „Tod“ als Name des Morgensternes als Kriegsgott, oben S. 68 richtig gedeutet ist, dann wird verständlich, warum bei den blutigen Götterkämpfen in B und A, die stets mit dem Tod des Gegners ausgehen, der Venusgott *'Aštar 'rš* ständig hier als kriegerischer und tödender Morgenstern, *Mot*, auftritt. Der Friedensfürst *Salem*, der Abendstern, hat hier nichts zu tun.

Im Kampf zwischen süd- und nordsemitischen Göttergestalten wird Baal als nordsemitischer Sonnengott¹⁾ na-

¹⁾ Vgl. den Ausdruck *b'l knp* in der Opferliste 9⁶, wohl „der geflügelte Ba'al“.



türlicherweise von der nordsemitischen Venusgöttin, die ihn ja auch sonst stets begleitet, geholfen. Man beachte aber, daß die Helferin im Kampfe mit dem kriegerischen *Mot*, nicht die Venusgöttin als Abendstern, sondern die kriegerische *Anat*, die Venusgöttin als Morgenstern (siehe oben S. 63 Anm. 2) ist.

Auffallend wäre allerdings, falls die beiden Götter *Šaḥar* und *Salem*, deren Ruhm in C so stark gepriesen wird, später in der Ras-Šamra-Literatur gar nicht zum Vorschein kommen sollten, da doch, wie wir gesehen haben, der Venusgott in diesen Texten nicht — wie später bei den Phöniziern — von *Ba'al* vollständig verdrängt worden ist und da auch sonst bei den alten Semiten der Venusgott als Morgen- und Abendstern mit verschiedenen Namen genannt wird.

In einer Opfertafel aus Ras Šamra 1⁴ bekommt nun *Rešep* ein *dk̄t* und danach *Šrp* und *Salem^m* zwei *dk̄t*, indem nach dem Vorschlag Dussaud's (Syria XII [1931] S. 70) offenbar hier nach 9, 7 *[r]šp dk̄t šrp u šlmm dk̄tm* zu lesen ist.

Weiter unten 1, 7—8 in derselben Tafel bekommt *Rešep* ein Schaf (*š*) unmittelbar danach *Dr'l u p[g]rb'l* eine *[g]dlt* wie *Salem* eine *gdl¹*).

Hier wird jedenfalls der Gott *Salem* erwähnt, und zwar wahrscheinlich zweimal, indem *šlmm* offenbar *Salem* mit Mimation ist.

In C ist die Hauptperson die solare Gottheit mit ihren beiden Zwillingsöhnen *Šaḥar* und *Salem*, wo *Šaḥar* zuerst genannt wird, wohl weil er der erstgeborene ist²⁾.

Da nun hier *Rešep* als solare Gottheit bekannt ist, wäre derjenige Name, der an beiden Stellen dem *Salem* vorangeht, daraufhin zu untersuchen, ob hier nicht ein neuer Name für den Venusgott als Morgenstern stecken sollte. Der ungewöhnlich lange Name *Dr'l u pgr b'l* ist wahrscheinlich einer von den

¹⁾ 3, 16—17 möglicherweise danach zu ergänzen.

²⁾ Dieser *Šaḥar* ist anderen Mythen nicht ganz unbekannt, denn er kommt im Anfang des Fragments „Les chasses de Ba'al“ vor, ziemlich sicher als Namen des Morgensternes.



in Ras-Šamra-Texten gewöhnlichen Doppelnamen (*dr'l* und *pgr b'l*), die eine Person bezeichnen und mit Verbum im Singularis konstruiert werden. *Pgr* bedeutet das erste Morgenlicht, *kawkab fagar* im Arabischen Morgenstern.

In 17, 10—12 folgen in ähnlicher Weise auf *Nr*, „Licht, Sonne“ *mlkm* und *šlm*, wo der erste Name *Malik* Mimation hat, der zweite *Šalem* dagegen nicht. Hier ist man am sicheren Grunde, wenn man den ersten Namen als Bezeichnung des Morgensternes auffaßt, den zweiten als Namen des Abendsternes, weil *Malik* „König“ als Name des Venusgottes speziell als Morgenstern so oft belegt ist, und vor dem Namen des Abendsternes einen Namen für Morgenstern zu erwarten ist. Der in A und B so oft erwähnte König, nach dem Zusammenhang mit *Mot* identisch, auch *‘Aštar ‘rš* genannt, wäre demnach der Venusgott als Morgenstern.

Deutlicher redet jedoch ein Mythos, der den „König“ *‘Aštar ‘rš*, *Ĝzr* und *Mot* als Morgenstern charakterisiert.

Im Gegensatz zum Abendstern, der nach Untergang der Sonne heller und heller scheint, wird der Glanz des vor Tagesanbruch aufsteigenden Morgensternes schwächer und schwächer, bis er schließlich in den Strahlen der nach ihm aufgehenden Sonne plötzlich verschwindet.

Auf arabischem Boden wird dieser Vorgang als natürlich aufgefaßt, indem er mit der Funktion des Morgensternes als Kriegsgott übereinstimmt. Die kleinen Ġazia's oder Kämpfe der Beduinenstämme, die vor Morgendämmerung anfangen, sind gewöhnlich beim Sonnenaufgang zu Ende.

Wenn dem Kriegsgott etwas von der Kriegsbeute geopfert werden soll, muß das Opfer vor Sonnenaufgang dargebracht werden, damit der Morgenstern am Opferfest teilnehmen kann.

So wurde der junge Theodulus, der Sohn des Nilus, der als Kriegsbeute von den Beduinen dem Morgenstern geopfert werden sollte, gerettet. Abends wurde alles für seine Tötung am kommenden Morgen vorbereitet, in der Morgendämmerung ging der Morgenstern (ἑωσφόρος) auf, aber die Be-

duinen schliefen, bis die Sonne aufging und es zum Opfer zu spät war¹⁾.

In der nordsemitischen Religion, wo der arabische Kriegsgott zum bösen Gott oder Teufel degradiert wurde, wird das natürliche Verschwinden des Morgensternes im Glanz der Sonne zu seinen Ungunsten gedeutet. Der Morgenstern ist ein böser Usurpator, der im vollen Glanz hinaufsteigt und nach dem Königsthron am Himmel hinaufstrebt. Er wird aber von der Morgensonne verbrannt und stürzt auf die Erde oder in die Unterwelt nieder.

Schon um 2000 v. Chr. ist dieser Mythos, wie wir oben S. 64f. gesehen haben, im hohen Norden bekannt. In Jes. 14, 12—15 ist der Mythos vom *Helâl, ben Šaḥar* „Morgenstern, Sohn der Morgensonne“ in diesem Sinne richtig gedeutet worden. Im Spottlied über den gefallen König von Babel, der als König mit einem Stern identifiziert wird wie in Num. 24, 17 und Mth. 2, 2ff., wird sein Fall mit dem Schicksal des Morgensternes verglichen:

„Du sagtest in deinem Herzen. Zum Himmel will ich aufsteigen, über die Sterne Gottes meinen Thron aufstellen. Sitzen will ich auf dem Versammlungsberg (der Götter) im äußersten Norden (*šapon*). Aufsteigen will ich auf Wolkenhöhen, dem Höchsten (*‘eljôn*) mich gleichstellen! — Aber in die Unterwelt (*šē’ôl*) wirst du hinabgestürzt, in die unterste Grube (*bôr*).“

H. Gunkel hat richtig den Sinn des Mythos erkannt und *Helâl* als Morgenstern mit *Φαέδων*, Sohn der Eos, der in ähnlicher Weise stirbt, verglichen (Schöpfung und Chaos, 1895, S. 132—134).

Ezek. 28 wird dieser Morgenstern-Mythos auf den König von Tyrus angewendet in Ausdrücken, die ihn als inkarnierten Venusgott charakterisieren.

¹⁾ Migne: Patrologia, Series Graeca, Nili opera, Tomus 79, 1865 S. 611ff., 680ff.; Jul. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg. 1897, S. 42—43 (sub. Al ‘Uzzâ); D. Nielsen: Handbuch der altarab. Altertumskunde I, 1927, S. 203.



Wenn er V. 2 sagt, *'El 'ani* „ein Gott bin ich“, *mošab-'elohim jašabti*, „auf dem Göttersitz sitze ich“, so ist dies weder Ironie noch bildliche Rede. Er ist der fleischgewordene Gottessohn wie der altäthiopische, ausanische, katabanische, nordarabische und hebräische König¹⁾. Wenn daher V. 7—8 sein „Glanz“ *japi'ah* entweiht wird, und er getötet in die Unterwelt, *šahat*, gestürzt wird, so deutet dies darauf hin, daß er wie die schon genannten Könige als Gott mit dem Venusgott und Gottessohn identisch war.

Dies tritt deutlicher hervor im folgenden Klagelied V. 12ff. In Eden, dem Gottes-Garten warest du . . . am Tage, da du geschaffen wurdest . . . auf dem heiligen Götterberg warest du . . . wandeltest inmitten der „Gottessöhne“²⁾ . . . da verstieß ich dich vom Berge Gottes . . . aus der Mitte der Gottessöhne . . . warf dich hinab auf die Erde . . . lies Feuer hervorbrechen . . . das verzehrte dich, und ich legte dich in Asche auf der Erde . . .

Hier ist der König nicht der Urmensch oder ein zweiter Adam, sondern hat als Gottessohn im Himmel verweilt, bevor er im menschlichen Körper neue Gestalt annahm, wie Christus Phil. 2, 6 *ἐν μορφῇ θεοῦ*, in göttlicher Gestalt war, bevor er Mensch wurde, und wie der israelitische König der Sohn Jahwes ist, Ps. 2, 7, wahrscheinlich ursprünglich von der Sonnengöttin geboren „auf heiligem Gebirge aus dem Mutterschoß der Morgensonne“ Ps. 110, 3³⁾.

¹⁾ Handbuch der altarab. Altertumskunde I, 1927, S. 233—234.

²⁾ Anstatt *'abne-'eš* in Vers 14 und 16 liest R. Kraetzschmar sicher mit Recht *bene-'el*. Das Buch Ezechiel, Göttingen 1900, S. 217 (Handkom. zum A. T., hrsg. von W. Nowack III-Abt., 3. Bd., 1. Teil).

³⁾ Wie gewöhnlich, wenn alte Mythologie umgedeutet werden soll, ist der gegenwärtige Text in Unordnung. Nach LXX und alten Zeugen ist zu lesen: *b hrrīkdš mrhm šhr ildtk*. Das letzte Wort vokalisiert LXX wie *jelidtika* in Ps. 2, 7 und hat nicht das sinnlose *lk ṭl*. Das *m* nach *mrhm* vor *šhr* ist wohl Dittographie. (So Fr. Buhl: Psalmerne, København 1900, S. 712—713.) Wie bekannt, sind auch die babylonischen und assyrischen Könige von der Muttergöttin geboren, hier *Ištar* die Venusgöttin. Auf westsemitischem

Dieser „vom Himmel auf die Erde gefallene Stern“, ἀσμήρ, der Apoc. 9, 1 nachher Herrscher der Unterwelt wurde, Luk. 10, 18 mit Satan identifiziert, Apoc. 12, 9 „der große Drache, die alte Schlange, Teufel und Satan genannt“ kommt nun auch in den Ras-Šamra-Texten zum Vorschein.

Hier wird als Symboltier dieser feindlichen Gestalt der Drache oder die Schlange öfters erwähnt, als personifiziertes menschenähnliches Wesen ist er ein böser Gott, der sich gegen die obersten Götter empört, und dieser böse Gott wird als Morgenstern verbrannt vom Himmel heruntergerissen und in die Erde, ins Grab oder in die Unterwelt gestürzt, wo er in Gefangenschaft gehalten wird.

Im Alten Testament ist der Gegner in diesem Kampf Jahwe, aber in babylonischen und neutestamentlichen Texten der nordsemitische Gottessohn (*Marduk, Christus*), der in Ugarit wie auch sonst bei den Westsemiten unter dem Namen „Herr“ *Ba'al (Adôn)* auftritt.

„Ba'al ergriff den 'Aširat-Sohn . . .
Den glänzenden Mot er stürzte zur Erde,
vom Thron seines Königstums (wurde er heruntergerissen)¹⁾).

In der Bibel wie überhaupt bei den alten Semiten fließen die Begriffe Erde, Grab und Unterwelt ineinander²⁾, deshalb befindet sich Mot, vom Thron gestürzt in A VI 30 wie in B VI im Grab oder in der Unterwelt (siehe oben S. 105). Nach seinem Sturz wird Baal wieder lebendig A III—IV und übernimmt das Königtum A V—VI.

Boden, wo noch die ursprüngliche Götterfamilie sich erhalten hat, ist der Morgenstern *Helal ben Šaḥar* auch „Sohn der Morgensonne“ (vgl. oben S. 53), dessen Vertreter der König auf Erden ist.

- ¹⁾ A V 1 ḫ'd . b'l . bn . 'šrt . . .
A V 4 šhr mt . ḫmš' . l'rs
A V 5 [] lks' . mlkh.

In ähnlicher Weise A II 30—31 'nt . . . t'hd . bn 'lm mt „Anat ergriff den Gottessohn Mot“.

- ²⁾ Vgl. H. Gunkel: *Schöpfung und Chaos*, 1895, S. 18, Anm. 1.

Eine Variante von diesem Kampfmýthus liegt wahrscheinlich vor in dem kleinen Fragment, das Virolleaud neulich veröffentlicht hat und Ginsberg und Montgomery später mit wesentlichen Änderungen neu übersetzt und bearbeitet haben¹⁾. Hier ist auch Streit um das Königtum und wie gewöhnlich wird Ba'al auch von seiner Schwester, hier 'Aštar genannt, begleitet.

Da der Gegner Ba'al's auch hier vom Thron in die Erde oder Unterwelt gestürzt wird (Z. 5, 6—7, 22—23), so wäre vom mythologischen Gesichtspunkte aus als Gegner Ba'al's denselben *Mot* oder Gott des Morgensternes zu erwarten, der in A und B der Gegner Ba'al's ist und in A VI 23ff. von *Sapas* zurechtgewiesen wird.

In der Tat kommt auch dieser Name hier vor, Z. 32 und Z. 34 in fragmentarischer Umgebung, indem hier die rechte Seite der Tafel abgebrochen ist, aber ob die anderen Namen, die hier vom Gegner Ba'al's verwendet werden, in dieser Weise befriedigend gedeutet werden können, muß vorderhand dahingestellt bleiben.

Dem Verfasser, der für wissenschaftliche Arbeit überhaupt, und speziell für diese Abhandlung wenig *otium* hat, fehlt gegenwärtig die Zeit, dieses Problem weiter zu verfolgen. Es handelt sich um die Ausdrücke: 'z *im*, *zbl im*, *šft nhr*, *grš im* und *mr im*, die in der dichterischen Sprache als verschiedene Bezeichnungen derselben Person benutzt werden. Hier wird *im* gewöhnlich als *jam* „Meer“ aufgefaßt, muß aber nach obigen Ausführungen eher „Sonne“ bedeuten, wie *nhr* nicht „Fluß“ ist, sondern eher *nahâr* „Tag, Sonne“. Ginsberg faßt *zbl im* und *šft nhr* als Apposition auf („Prince Jammu“ und „Suffete Naharu“), aber nach Virolleaud und Montgomery ist hier eher ein Konstruktverhältnis (Genitiv) zu sehen, wie auch in den anderen Ausdrücken.

¹⁾ Ch. Virolleaud: La révolte de Kšr contre Baal Syria XVI (1935) S. 29—45; H. L. Ginsberg: The victory of the Land-God over the Sea-God JPOS XV (1935), S. 327—333; J. A. Montgomery: Ras Shamra Notes IV, The conflict of Baal and the waters JAOS Bd. 55 (1935), S. 268—271.



Wie der Würdenname *zbl*, den Ba'al öfters trägt, in Konstruktverhältnis zu *Jrḥ* steht (Syria XII, 1931, S. 351) „Der *zbl* des Mondgottes“, so ist die Sonnengöttin, die Frau Gottes, z. B. *im 'l* oder *nhr 'l* (S. 34) „Tag (Sonne) Gottes“, *nrt 'lm^m* „Leuchte Gottes“ (S. 33), *knīt 'lm* „Dienerin Gottes“ (S. 32). Wie das nahe Verhältnis des Gottessohnes zu *El* durch *mdd 'l^m* oder *idd 'l* (S. 35—36) „Geliebter Gottes“ ausgedrückt wird, so ist vorderhand mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Venusgott, auch Sohn der Sonnengöttin, in ähnlicher Weise, als ihr *'z*, *zbl*, *šft*, *grš* und *mr* bezeichnet wird. Es gibt doch phönizische Götternamen wie *'Ešmun-Aštar* „Ešmun der Aštarte“ oder *Milk-Aštar* „König der Aštarte“, wo in ähnlicher Weise ein Gott im Constructverhältnis zu einer Göttin steht, indem die innige und nahe Beziehung zwischen den einzelnen Personen innerhalb der Götterfamilie durch solche Namen einen Ausdruck findet.

Auch wenn wir vorderhand diese Frage offen stehen lassen, sind dennoch in Ras-Šamra-Texten andere Anhaltspunkte für die Annahme, daß der Gegner des Ba'al mit dem altarabischen Venusgott ursprünglich identisch sei.

Unter den verschiedenen Namen für diesen Gegner charakterisiert schon der Name *'Aštar 'rš* ihn deutlich als Venusgott, und die Mythe vom Aufruhr und Sturz des bösen Gottes, in Ras Šamra wie in anderen semitischen Texten belegt, ist auch ursprünglich ein Morgenstern-Mythus.

In der vollentwickelten nordsemitischen Götterlehre, wo der Venusgott eliminiert wird, und seine Eigenschaften auf den Sonnengott übertragen werden, wird allerdings der Sonnengott in ähnlicher Weise wie der Venusgott in zwei gegenseitige Hälften oder Personen gespalten.

Als glühende Sommersonne ist der akkadische *Nergal* wie *Ninib* ein verheerender wütender Feuergott, Gott des Krieges und Todes, Herrscher des Totenreiches, der Gegner des freundlichen Heilgottes *Marduk*, der Frühlingssonne, die während des Sommers stirbt und in die Unterwelt sinkt. Bei den Westsemiten wird dieser Frühlingsgott unter dem Namen „Herr“ (*Ba'al*, *Adôn*, *Adonis*) hauptsächlich als Vegetations-

gott verehrt und sein Gegner, der Gegner der Vegetation, wird in die heiße Sommerzeit verlegt, wo die glühende Sommersonne die Vegetation versengt.

So wird Dussaud in der Hauptsache Recht haben, wenn er in der späteren Überlieferung *Mot* in Beziehung zu der brennenden Hitze der Sommersonne und Ernte setzt¹⁾.

Dies mag für eine spätere Zeit richtig sein. Obige Ausführungen sind nicht Polemik gegen diese Auffassung, sondern nur Ergänzung dazu, insofern sie die Vorgeschichte dieses Ba'al-Gegners erhellen wollen, so wie er in Ras-Šamra-Texten auftritt.

Hier sind zwar einzelne Züge — besonders in 'Anats Kampf mit dem Gegner A II 30ff. — die in dieser Richtung gedeutet werden müssen, aber in der Hauptsache ist der Gegner noch deutlich als der altarabische Kriegsgott und Gott des Morgensternes gekennzeichnet.

Später, wo die Naturgrundlage, wie bei anderen Göttergestalten vergessen wird, lebt dieser Gegner — wie in der Bibel — noch als Teufel oder Feind fort. Sein Symboltier, Drache oder Schlange, erinnert aber immer noch an seine altarabische astrale Herkunft.

Nachtrag

Das Buch von Otto Eissfeldt: *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle (Saale) 1935, [Beiträge zur Rel. Gesch. des Altertums Heft 3] konnte ich leider hier nicht berücksichtigen, da es mir erst am Schluß, bei der Lesung der zweiten Korrektur in die Hand gekommen ist.

¹⁾ R. Dussaud: *La mythologie Phénicienne* RHR Tome 103 bis 104, 1931, S. 382ff. und öfters. Er hat auch Recht, wenn er établit „entre *Šalem* et le soir un lien comparable à celui qui relie *Šaḥar* à l'aurore“ RHR Tome 108, 1933, S. 12.



Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben
von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Band XX

Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus

Text und Übersetzung von Ernst Leumann. Aus dem Nachlaß
herausgegeben von Manu Leumann.

Heft 1 u. 2 (359 S.) 1933. 1934. RM. 25.— (für Mitglieder RM. 20.—).

Heft 3 (I—XXXVII, S. 361—530). 1936. RM. 12.— (für Mitglieder
RM. 10.—).

Prof. M. Leumann schreibt über das 3. Heft:

Nachdem in den beiden ersten Lieferungen der erhaltene Text des sakischen Lehrgedichts mit Übersetzung veröffentlicht worden ist, wird die dritte Lieferung als Hauptstück in möglichster Kürze das vollständige Glossar zu diesem wichtigsten und umfangreichsten aller sakischen Texte bringen. Es bildet das notwendige Hilfsmittel für die Interpretation und enthält allein schon durch die in den Stellensammlungen sich zeigenden Varianten vielfach auch die Rechtfertigung für die Textkonstitution. Darüber hinaus aber läßt sich nun in diesem Glossar in Verbindung mit dem alle anderen sakischen Texte umfassenden Saka Vocabulary von Sten Konow (in den Saka Studies, 1932) der gesamte Wortschatz der edierten sakischen Texte nahezu vollständig überschauen und auch für weitere Wortforschung und für die Herausgabe der kleineren sakischen Fragmente auswerten.

Die Einleitung bringt außer den unumgänglichen Angaben über die Handschrift und die Fragmente und über die Technik der Ausgabe eine kurze Darstellung und eine hoffentlich endgültige Rechtfertigung der noch immer umstrittenen metrischen Analyse, die in bestimmtem Umfang der Textkonstituierung zur Grundlage diente.

Band XXI

Heft 1: Barthold, Wilhelm. Ulug Beg und seine Zeit. Deutsche Bearbeitung von Walther Hinz. 1935. 252 Seiten. RM. 10.—.

Heft 2: Dietrich, Albert. Phönizische Ortsnamen in Spanien. 1936. 36 Seiten. RM. 1.50.

Heft 3: Martiny, Günter. Die Gegensätze im babylonischen und assyrischen Tempelbau. 1936. 37 Seiten. RM. 2.10.

Heft 4: Nielsen, Ditlef. Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie. 1936. II + 117 Seiten. RM. 4.50

Heft 5: Eichhorn, Werner. Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert. 1936. 66 Seiten. RM. 3.50.

Heft 6: Lukas, Johannes. Die Logone-Sprache im zentralen Sudan. Mit Beiträgen aus dem Nachlaß von Gustav Nachtigal. 1936. VIII + 148 Seiten. RM. 5.—.

Im Druck:

Heft 7: Esteller, A.: Die älteste Rezension des Mahānāṭakam. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Bühnen- und Schattenspiels und der Rāma-Sage.

Heft 8: Kamil, Murad: Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen.

Anschriften:

Geschäftsführer und Herausgeber der Zeitschrift und der Abhandlungen:
Prof. PAUL KAHLE, Bonn a. Rh., Poppelsdorfer Allee 25.

Schatzmeister: F. A. BROCKHAUS, Leipzig C 1, Querstr. 16. (Postscheckkonto: Leipzig 514 72.)

Bibliothek: Halle/Saale, Friedrichstr. 50A.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Auftrag
der Gesellschaft herausgegeben von Paul Kahle
Band 90 (Neue Folge Bd. 15) Heft 1, 2

Die im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegebene Zeitschrift für Indologie und Iranistik, ebenso wie die Zeitschrift für Semitistik haben mit der Beendigung des 10. Bandes ihr Erscheinen eingestellt.

Im Zusammenhang mit den neu zu gestaltenden Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes wird in Zukunft die wesentlich vergrößerte Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft die Fürsorge für alle Gebiete des Orients, also auch für die Gebiete, denen sich die beiden Zeitschriften gewidmet haben, mit übernehmen. Durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft ist es möglich, die wesentlich vergrößerte Zeitschrift den Mitgliedern der Gesellschaft zu dem bisherigen Mitgliedsbeitrag von RM. 12.— zu liefern. Die Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes werden die Möglichkeit geben, größere oder kleinere Spezialarbeiten aus den verschiedensten Gebieten der Orientalistik sofort zu publizieren. Die Abhandlungen können zu einem billigen Preis gesondert erworben, aber auch als Jahresband bezogen werden.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft von Wilhelm Geiger.
Bd. 1 RM. 12.—; Bd. 2 RM. 14.—; Bd. 3 RM. 16.—; Bd. 4 RM. 18.—;
Bd. 5—10 je RM. 24.—.

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Herausgegeben im Auftrag der Gesellschaft. Band 1—9 von Enno Littmann, Band 10 von Carl Brockelmann.
Bd. 1 RM. 12.—; Bd. 2 RM. 14.—; Bd. 3 RM. 16.—; Bd. 4 RM. 18.—;
Bd. 5—10 je RM. 24.—.

(Ermäßigter Sonderpreis für Mitglieder nur bei geschlossener Abnahme der ganzen Serien: Band 1—10 je RM. 130.—)

Nichtmitglieder wollen sich wegen des Preises der ganzen Serie mit ihrer Buchhandlung in Verbindung setzen.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Neue Folge Bd. 1—12 (= 76—87). Herausgeb. von G. Steindorff.
Bd. 13, 14 (= 88, 89). Herausgegeben von Paul Kahle.
Bd. 1, 2 je RM. 12.—; Bd. 3 RM. 15.—; Bd. 4 RM. 16.—; Bd. 5
RM. 18.—; Bd. 6—14 je RM. 22.—.

Glossar zu Firdosis Schahname
von Fritz Wolff

Festgabe des Deutschen Reiches zur Jahrtausendfeier
des persischen Dichterfürsten.

Herausgegeben von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft
in Verbindung mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

XIII u. 911 S. 4°. Supplementband: Verskonkordanz der Schahname-
Ausgaben von Macan, Vullers und Mohl. I u. 109 S. 4°. Berlin 1935.

In zwei Bänden gebunden. Preis RM. 150.—.

Zu beziehen durch die

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
(KOMMISSIONSVERLAG F. A. BROCKHAUS / LEIPZIG C1, QUERSTR. 16)



OPAC D Bb 1150

(21.4)

ULB Halle

3/1

002 594 250



RAS ŠAMRA MYTHOLOGIE

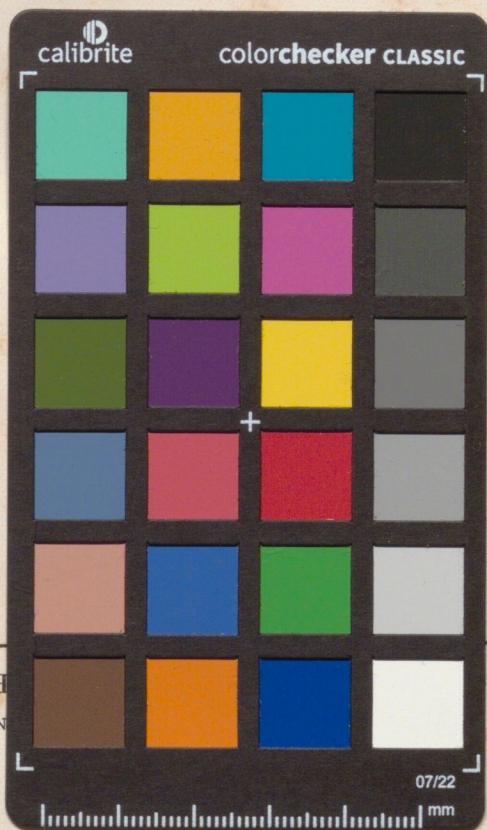
UND

1936/878

BIBLISCHE THEOLOGIE

VON

DITLEF NIELSEN+



DEUTSCH
IN

CHAFT

