Schöpfung und Chaos

in

Urzeit und Endzeit.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung iiber

Gen 1 und Ap Joh 12

von

Hermann Gunkel
ao. Professor der **Theologie in Berlin.**

Mit Beitrigen
von
Heinrich Zimmern
ao. Professor der Assyriologie in Leipzig.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1895.

JOINT UNIVERSITY LIBRARIES
DIVINITY LIBRARY
NASHVILLE, TENNESSEE

Das Recht der Ubersetzung wird vorbehslten.

ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.
Ep Barn 6 13.

534165

BS651
G34

Albert Eichhorn

in Freundschaft und Dankbarkeit

vom Verfasser.

Vorwort.

Der Leser fiiidet auf den folgenden Blattern Untersnchungen iiber eine Reihe biblischer Stellen, vom ersten Capitel der Genesis an bis zu den letzten der Offenbarung. Doch haben alle diese Einzeluntersuchungen im letzten Grunde denselben Gegenstand im Auge. Der Terfasser hat versucht, die einzelnen Abhandlungen, aus denen diese Schrift besteht, auch der Forni nach zu einem Ganzen zu gestalten; so setzt die Beweisfiihrung des zweiten Teils den ersten voraus.

Da der Verfasser zuweilen den herrschenden Meinnngen entgegentreten musste, so mag es ihm erlaubt sein, an die Vornrteilslosigkeit der Leser zu appellieren; da er hie nnd da unbetretene Wege wandelt, so hat er die Pflicht, um Entschuldigung zu bitten, wenn sich grössere oder kleinere Fehler eingeschlichen haben sollten. Fur Belehrung und fiir begriindeten Widerspruch wird man ihn dankbar finden.

Einzelne, auf Weiteres hinweisende Andeutungen hat der Verfasser nicht ganz vermeiden konnen. Doch bitte ich, iiber dies Weitere das Urteil einstweilen in Schwebe zu halten. Uber die hebraischen Terse verspreche ich, in kurzem einen Beweis zu erbringen. Eine urkundliche Bestatigung der von uns entdeckten babylonischen Verse (ZA VIII 121ff) ist inzwischen von Heinrich Zimniern gefunden (cf im Folgenden p 401 **A 1)** und wird demnachst von ihni besprochen werden. Eine Auseinandersetzung uber die Composition der Apokalypse im Zusammenhange der Geschichte der Apokalyptik soll in nicht zu langer Zeit folgen.

Es ist nicht Sitte, in einer historischen Untersuchung die

letzten Principien der Forschung zu entwickeln. Doch habe ich die Pflicht, einen — wie mir versichert wird — der Misdeutung ausgesetzten Punkt ausdriicklich zu erortern.

Ich halte es fiir methodisch verwerflich, nur die Anfange der Dinge zu untersuchen und die weitere, oft wichtigere und wertvollere Geschichte derselben zu ignorieren. Demnach habe ich mich nicht begnügt, den babylonischen Ursprung eines biblischen Stoffes zu behaupten, sondern uberall daneben erortert, in welcher eigentumlichen Weise der ubernommene Stoff in Israel aufgefasst und umgebildet sei. Es liegt am Tage und ist im Folgenden ausfuhrlich behandelt, dass der Schopfungsbericht, obwol babylonischer Herkunft, doch seinen eigentümlichen Wert erst in Israel erhalten hat. So glaubt der Verfasser gegen das Misverstandnis geschutzt zu sein, als ob etwa durch den Nachweis, dass Israel nicht unberiihrt von der Weltcultur geblieben sei, das Eigentiimliche der israelitischen Religion geleugnet und damit der Glauben, dass sich in dieser Geschichto Gott in besonderer Weise offenbare, zerstort werden solle.

Auf Widerspruch von anderer Seite muss sich der Verfasser gefasst machen wegen seiner Stellung zur herrschenden Literarkritik und wegen seiner religionsgeschichtlichen Forschungsmethode. Die Methode der Reconstruction, wenn auch der gegenwartigen biblischen Theologie natürlich nicht unbekannt, so doch in dieser Ausdehnnng nnd Consequenz in derselben nicht ublich, wird, so furchte ich, Befremden hervorrufen; man wird die Behauptungen des Verfassers vielleicht für überkühne Hypothesen erklaren. Anf dem Gebiete der Literarkritik reconstruiert jedermann; und auf dem der Religionsgeschichte sollte das verboten sein? Und man beachte, dass es auch fiir diese Arbeit feste Gesetze und Normen giebt — der Verfasser hat sich vielfach bemuht, sie im Polgenden auch theoretisch zu entwickeln; ferner, dass eine Reihe der so gewonnenen Resultate durch die Urkunden bestatigt werden. Vielmehr, wenn die religionsgeschichtliche Methode nur mit wissenschaftlicher Strenge, mit Vorsicht und Sachkunde angewandt wird, so sehe ich nicht ein, warum nicht auf diesem Gebiete ebenso sichere Resultate erzielt werden konnten, wie auf dem der Philologie.

Im Ubrigen ist dies Bnch nicht fiir oder gegen eine kirchliche oder wissenschaftliche Partei gescbrieben. Auch hat der Verfasser die Beobachtungen, die es enthalt, nicht gesucht; sondern sie haben sich ihm dargeboten Ob sie richtig sind, mögen andere beurteilen; das aber kann der Verfasser ehrlich versichern, dass er beniiiht gewesen ist, in deniiitiger Unterorclnung unter den Gegenstand seiner Untersuchungen den Dingen ihr Geheimnis abzulauschen und ihre eigentümliche Natnr zu erkennen; auch die Uberzeugung darf er aussprechen, class das Wort wahr ist, man erkenne so viel, als man Kraft habe, zu lieben und zu verehren.

Dank ist der Verfasser schuldig, zumeist dem Manne, dessen Name dies Buch schmückt. Seine Znstimmung hat niich vor Jahren, als ich durch unerwarteten Widerspruch im Gewissen bedrangt war, in den Principien uiid der Forschungsmethode befestigt. Aus dem reichen Borne seiner Fragen und Antworten schöpfend, habe ich inir durch ihn Auge und Ohr scharfen lassen. Ihm habe ich die Resultate dieser Schrift, sobald sie gefunden waren, fast regelmässig mitgeteilt; sein Rat, sein Beifall nnd sein Widerspruch sind mir bei der Ausarbeitung uberall gleich wertvoll gewesen.

Heinrich Zimniern hat dem Buche die babylonischen Texte hinzugefügt und meine Auseinandersetzungen mehrfach durch Bemerkungen erganzt. Dieselben sind durch eckige Klammern und Z bezeichnet. Doch ist Zimmerns geistiges Eigentum damit noch nicht begrenzt. Wir haben mehrere Jahre lang in taglichem Verkehre die Gedanken ausgetauscht, so dass wir nun das gemeinsam Erworbene nicht mehr scheiden konnen und wollen. Doch bemerke ich, dass ich den ersten Hinweis auf die Apokalypse dem Freunde verdanke, deni die Ahnlichkeit der Rettung dnrch den grossen Adler Ap Joh 12 und der Etanalegende anfgefallen war (cf p 386 A **6).** Im Allgenieinen ist die Art unsrer gemeinsamen Arbeit durch die Form der folgenden Untersuchungen gekennzeichnet: der Theologe erkannte, von innertheologischen Beobachtungen ansgehend, den fremdartigen Charakter eines Stoffes, postulierte aus allgenieineren Gründen seine babylonische Herkunft, versuchte, seine ursprüngliche Gestalt zu reconstruieren nnd legte dann dem Assyriologen

die Resultate zur Bestätigung vor. So wird man vielleicht auch denjenigen Resultaten Glauben schenken, die mit derselben Methode gefunden sind, aber einstweileii aus dem erhalteneii Material noch nicht belegt werden konnen.

Das internationale Thema, das ich behandle, wollte niich nianchmal auf Gebiete verlocken, auf denen ich nicht zu Hause bin. Ich habe dieser Versuchung widerstanden und inich begniigt, auf solche Punkte nur hinzuweisen. Dass ich im Talmud nicht Fachmann bin, habe ich durch die Form meiner Citate angedeutet. Hie und da habe ich die Hiilfe von Fachgelehrten in Anspruch genominen. Herr Professor Praetorius hatte die Gute, einige Henochstellen im äthiopischen Texte mit mir durchzunehmen. Mehrfach hat mich Herr Professor Ed. Meyer niit giitigem Beirat unterstutzt. Herr Professor Petersen in Roni war so gütig, mir eine Photographie des Titusreliefs und eine Reschreibung der Tiere auf dem Postamente des Leuchters zu senden; seine Mitteilnng, dass diese Wescn ‚ganz den Stempel griechisch-römischer Kunst zeigen', konnte ich leider im Texte dieses Werkes (cf p 165ff) nicht mehr verwerten. Einige Notizen verdanke ich Herrn Privatdocenten Dr. Wernicke sowie Herrn Dr. Stübe.

Bei der Correctur haben mir geholfen fiir die ersten Bogen Herr cand. theol. Schiiler aus Marburg und Herr stud. theol. G. Schmidt aus Hannover, dem ich auch eine vorziigliche Conjektur verdanke (cf p 59 A 1); fiir die mittleren mein lieber Schwiegervater, Herr Domprediger Beelitz in Halle, der inir auch sonst mit seinem wertvollen Beirat zur Seite gestanden hat; die letzten Bogen haben die treuen Augen meines guten Vaters durchgesehen. Bei den Citaten, die ich — ganx wenige, die mir iin Augenblicke nicht zugänglich waren, ausgenommen — bei der Correctur noch einmal verglichen habe, hat mir noch jemand geholfen, der nicht genannt sein will

Allen diesen, besonders nieineii treuen und anfopfernden Freunden, meinen herzlicheii Dank.

Auf die niitgeteilten Ubersetzungen aus dem Babylonischen und Hebräischen haben wir besondere Mühe verwandt. Wir haben nicht nur wortgetreu iibersetzen, sondern zngleich, soweit wir vermochten, den Eindruck des Textes wiedergeben wollen. Wir haben daher auch ini Drucke die Structur der

Verse hervortreten lassen; von der Gleichartigkeit der hebräischen und der babylonischen Verse kann sich der Leser nunmehr durch den Augenschein überzeugen Wo sich aucb im Deutschen eine poetische — oder sagen wir bescheidener: eine der poetischen ahnliche — Form ergab, haben wir sie nicht verschmaht, aber ohne sie zu suchen. Die Munificenz der Verlagsbuchhandlung, der wir auch sonst zu Dank verpflichtet sind, hat uns fur die Texte Cursiv zur Verfügung gestellt, wahrend Conjekturen und unsichere Ubersetzungen in Antiqua gedruckt werden konnten. Vir machen besonders den der Sprachen unkundigen Leser auf diesen Wechsel im Druck aufmerksam. Auch sonst habe ich mich bestrebt, die verschiedenen Grade der Sicherheit, mit der die Thesen aufgestellt werden konnen, moglichst deutlich von einander abzugrenzen. Der wolwollende Leser wird diese Nuancen nicht iibersehen.

Der Verfasser hat versucht, fur die einzelnen Behauptungen seine Vorganger aufzusuchen. Sollte ich einen oder den andern Namen nicht genannt haben, so geschah es, weil ich ihn nicht kannte. Mehrfach habe ich mich mit andern Anschauungen auseinandersetzen müssen; doch war ich weit davon entfernt, hierin etwa Vollstandigkeit erstreben zu wollen. Gewiss habe ich in der weitschichtigen Literatur, die fiir dies Werk in Betracht kommt, auch Manches iibersehen, wovon ich hatte lernen konnen. Fur solche Nachweise wurde ich sehr dankbar sein.

Der letzte Abschluss des Werkes erfolgte unter Umstanden, die ich zu andern nicht im stande war, in einer Eile, der man einige Ungleichheiten in der Form zu Gute halten moge.

Von Abkiirzungen nenne ich:

HW	Riehms ‚Handwörterbuch des biblischen Altertums',
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society,
KAT	Schraders ‚Keilinschriften und das AT',
KB	Schraders ‚Keilinschriftliche Bibliothek',
Rawl	The Cuneiform Inscriptions of Western Asia edited by Sir H Rawlinson,
SBAW	Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften,
ThT	Theologisch Tijdschrift,
ZA	Zeitschrift fur Assyriologie,
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

Von Berichtigungen weiss ich einstweilen nur anzufiihren:
p 87 Z 18 von oben lies IV Esra 6 52 fiir IV Esra 452;
p 100 Z 22 von oben ist ‚wird';
p 145 (A 2 zu p 144) Z 8 von unten ist ‚Masseben und' zu streichen;
p 266 (A 1 zu p 265) Z 6 von unten lies ‚Sprache' fur ‚Sprachen';
p 310 A 6 Z 2 von unten ist ‚als' vor ‚spätere' einzusetzen;
p 364 A 1 Z 14 von unten sind die Worte: ‚et' om Maz in Klammern zu setzen.

Die beiden p 127 erschlossenen Aufzahlungen der Planeten findet der Leser aus griechischer Tradition Dieterich Abraxas p 41. Wiederum ein Zusammentreffen babylonischer, israelitischer und griechischer Tradition.

So iibergebe ich dies Werk der Öffentlichkeit. Was darin Irrtum ist, moge cler Wind verwehen. 1st aber darin etwas Wahres, so moge es nicht ganz unwert sein, an seinem bescheidenen Teile mitzuhelfen, die Erkenntnis der Wege Gottes zu fördern und dadurch an seinem Reiche zu bauen.

Halle, Oktober 1894.

Hermann Gunkel.

Inhalt.

Gen 1, die Schopfung in der Urzeit p 3—170.

1. Literatur (den babylonischen Ursprung von Gen 1 betreffend) p 3f.

2. Gen 1 ist nicht eine freie Construction des Verfassers, p 4—16.
Die in Gen 1 überlieferten uralten Ziige (Chaos p 7, Gottesgeist p 7f, Finsternis p 8, Ursprung der Pflanzen p 8f, Storne p 9, Menschenschöpfung p 9—12, ‚Gut' p 12, Speisegebot p 12f, Sabbath p 13f) beweisen, dass Gen 1 auf uralte Tradition zurückgeht, p 6—14. Einige Ziige (Chaos, Sterne) weisen auf babylonischen Ursprung der Tradition hin, p 15f.

3. Die babylonische Kosmogonie p 16—29.
Griechische Berichte bei Damascius p 17 und Berossus p 17—21. Der keilinschriftliche Bericht, paraphrasiert und in Hauptzügen erklart p 21—27. Alter des Mythus in Babylonien p 27f. Varianten p 28f.

4. Anspielungen an den Mythus vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat im AT abgesehen von Gen 1 p 29—114.

I. Die Drachentraditionen p 29—90.
Rahab p 30—40: Jes 51 9f p 30—33, Ψ 89 10—15 p 33—36, Job 26 12f p 36f, Job 9 13 p 38, Ψ 87 4 p 38, Jes 30 7 p 38—40, Ψ 40 5 p **40.**
Leviathan p 41—61: Ψ 74 12—19 p 41—45, Jes 27 1 p 45—48, Job 40 25—41 26 p 48—57, Ψ 104 25f p 57f, Job 3 8 p 59—61.
Behemoth p 61—69: Job 40 19—24 p 61—65, Henoch 60 7—9 p 63f, IV Esra 6 49—52 p 64, Jes 30 6 p 66, Ψ 68 31 p 66—69.
Der Drache im Meere p 69—81: Job 7 12 p 70, Ψ 44 20 p 70f, Ez 29 3—6 32 2—8 p 71—77, Jer 51 34 36 42 p 78, Psalm Sal 2 28—34 p 79—81.
Die Schlange p 81f: Amos 9 2f p 81f.
(Die Untersuchung wird auf p 314ff fortgesetzt.)
Zusammenstellung des gefundenen mythologischen Materials p 82—86. Varianten p 86—88. Anmendungen p 88—90.

II. Die Traditionen vom Urmeer p 91—111.
Die Überwindung des Meeres in der Urzeit p 91—99: Ψ 104 5—9 Job 38 8—11 Prov 8 22—31 Jer 5 22 31 35 Ψ 33 6 65 7f Jes Sir 43 (25) 23 Or Manasse 2—4 p 91—98, Jes 50 2f p 98f;
auf die Endzeit angewandt oder in Nachklangen p 99—110: Ψ 46 p 100, Jes 17 12—14 p 100f, Hab 3 8 Nah 1 4 Ψ 18 16—18 p 102—106,

Ψ 93 3f p 106f, Ψ 77 17 p 107f, Ψ 106 9 Ex 157 p 108, Jes 59 15—20 p 108—110.
Zusammenfassung p 110f.

III. Vergleich der alttestamentlichen Drachen- und Urmeer-Traditionen mit der babylonischen Tiâmatüberlieferung p 111—114.

5. Babylonischer Ursprung der Schopfungsgeschichte von Gen 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel p 114—170.

I. Babylonischer Ursprung von Gen 1 p 114—117.

II. Charakter der Recension von Gen 1 p 118—120.

III. Zeit und Art der Ubernahme des Mythus p 121—170.

Der im und nach dem Exile iibernommene Stoff (im Sacharia p 122—131, im Ezechiel p 131f, Lilith, Šedim p 132, Hêlal ben Šaḥar p 132—134 etc) p 122—134, der Charakter von Gen 1 selbst p 135f und die Anspielungen bei Deuterojesaias, Ezechiel und Jeremias p 136—139 lehren, dass der Mythus nicht im Exil übernommen ist, p 121—139.

Die Ansetzung in prophetischer Zeit ist fur die Schöpfungsgeschichte wie fur die Sagen vom Paradiese, von Noah, Nimrod und vom Turmbau unmöglich, p 141—149.

Der Schopfungsmythus ist in ältester Zeit in Kanaan eingewandert, p 149—168. (Babylonischer Einfluss in jener Zeit p 149—155. Alter des Schopfungsglaubens in Israel p 156—163. Positive Beweisfuhrung p 163—168.)

Schluss: Geschichte der Einwanderung des babylonischen Schöpfungsmythus in Israel p 169f.

Ap Joh 12, die Schöpfung in der Enclzeit p 171—398.

1. Ap Joh 12 ist nicht christlichen Ursprungs, p 171—201.

Der Christus des Capitels kann nicht auf Jesus gedeutet werden, p 173—181. (Die Schwierigkeiten dieser Exegese p 173—175. Die herkommlichen Auskünfte p 175—181.)

Das Weib kann nicht christlich verstanden werden, p 181—186. (Die Person des Weibes p 181—183. Ihre Flucht p 183—186.)

Der Zweck des Capitels kann bei christlicher Abfassung nicht verstanden werden, p 186—192. (Hat eine Schilderung vergangener Dinge in einer Apokalypse Platz? p 186—189. Anwendung des Resultats auf die Ap Joh p 190—192.)

Die christlichen Stücke des Capitels p 192f.

Beweisfiihrung aus der Disposition der Apokalypse p 193—197.

Widerlegung der Einwände gegen jiidische Deutung des Capitels p 197f.

Die Paralleltradition Jer Berachot 5 1 p 198—200.

Hebräische Abfassung des Capitels p 200.

Resultat p 201.

2. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap Joh 12,
als ein Beispiel dor zeitgeschichtlichen Deutung der Ap Joh p 202—235.

Die xeitgeschichtliche Erklarung der Ap Joh p 202—234.
Methodisches p 202—210. (Die ‚zeitgeschichtliche' Erklärung umfasst in Wirklichkeit zwei verschiedene Erklärungsarten, p 202—206. Die ‚traditionsgeschichtliche' Erklarung p 206—210.)
Einzolne zeitgeschichtliche Erklärungen p 210—232. (Klassifikation p 210—212. Die 5 Xlassen: **1)** Die beiden Zeugen, clas höllische Loch, *Ἀπολλύων*, der weisse Stein, die Schlangenschmanze p 212—216; 2) das Roiterheer, die Heuschreckon, die Frösche p 216—219; 3) die Märtyrer, das Asyl, die grosse Menge p 219f; der *ἄνομος* nnd der *κατέχων* p 221—225; 4) die vier Reiter, die sieben-Schalen-Vision p 225—229, 5) das sechste Siegel etc p 229f. Anhang: uber cap **13** und 17 p 230—232.
Resultat: Bankerott der zeitgeschichtlichen Erklarung p 233f.
Anwendung auf Ap Joh 12 p 234f.

3. Ap Joh 12 ist nicht jüdischen Ursprungs, p 235—282.

I. Negativer Beweis: die Erklarung des Capitels vom jüdischen Standponkt ist gescheitert, p 236—255.
Mcthocle dieser Erklarung, die ‚Anknüpfungs'-Methode p 236—239.
Beispiole dieser Erklarung fur cap 12 (die Wehen, das Herunterwerfen der Sterne, Gcburt und Flüchtung des Christus, Drachenkampf, Weibesflucht) p 240—249.
Die organisiorenden Gedanken p 249—251.
Die ‚phantastische' Schriftstellerei des Apokalyptikers p 251—255.
Resultat p 255.

II. Positiver Beweis: das Capite1 ist die Codifikation einer Tradition, p 255—272.
Beweis aus der Natur des Capitels p 255—270. (Methode, eine Tradition zu erkennen p 255—257. Fälle, wo der Zusammenhang in cap 12 gestort ist p 257—261. Abgeblasste und concrete Züge neben einander p 261—263. Armagedon p 263—266. Dreieinhalb p 266—270.)
Beweis aus den Anspielungen und Entlehnungen p 270f.

III. Positiver Beweis, Fortsetzung: diese Tradition ist ausserjüdischer Herkunft, p 272—282.
Die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung ist mythologischer Natur, p 272—276.
Die jiidischen Stücke des Capitels sind hinzugefugte Deutungen, p 277—282.

4. Babylonische Stoffe im spateren Judentum p 282—379.

Ap Joh 12 ist nicht griechischer Herkunft, p 283—286.
Die niit Ap Joh 12 verwandten Stoffe in Ap Joh, Henoch, Daniel und Sacharia stammen aus einer ausserjüdischen, orientalischen Religion, p 286—293.

Babylonische Stoffe im Judentum p 294—379:
Die sieben Geister p 294—302, die 24 Presbyter p 302–308, die zwolf Tierkreisengel, die sieben Hollen p 308f.
Esther = Ištar p 309—314.
Leviathan und Behemoth p 315–318, Traum des Mardochaios Add Esth 14—10 p 318—320, Drache zu Babel p 320—323.
Daniel 7 p 323—335. (Das Gesicht p 323f; sein Zweck p 325f; seine Deutung p 326f. Die Vision ist eine allegorisierte Tradition, p 327f. Diese Tradition ist der Chaosmythus, p 328f. Reconstruction der Tradition p 330—333. Stellung des Verfassers zur Uberlieferung p 334—335.
Ap Joh 13 und 17 p 336—378.
Verwandtschaft der Capitel untcr einander und mit cap 12 p 336. Die Capitel stellen verschiedene Recensionen derselben Tradition dar, p 337–341. (Verhältnis von cap 13 zu cap 12 p 338—341.) Reconstruction dieser Tradition p 341—379. (Diese Tradition ist durch Zeitgeschichtliches nur wenig verändert, p 342—344. Scheidung des Uberlieferten und des Zeitgeschichtlichen fiir cap 17 p 344—347, fiir cap 13 p 347–357.)
Herkunft der Tradition p 357—362. (Nicht aus dem Christenturn oder Judentum p 35if. Babylonischen Ursprung beweist die Verwandtschaft mit Dan 7 p 358—360 und mit cler babylonisch-alttestamentlichen Chaosiiberlieferung, p 360—362.)
Die sonst nicht belegten Ziige der Traditiori p 363—366.
Die Eigenart der Capitel p 367—378. (Die Übertragung des Urmythus in die Endzeit p 367—371. Die jiidische Deutung des Chaos als Roms p 371–374. Das Geheimnis des Tiers cap 17 und der Zahl 666 p 374–378.

5. Die Tradition von Ap Joh 12 ist babylonischen Ursprungs, p 379—398.
Beweis aus der Verwandtschaft mit Ap Joh 13 und 17 p 379, mit Dan 7 p 379f und mit der babylonisch-alttestamentlichen Chaostradition p 381—383.
Die sonst nicbt belegten Ziige p 383—385.
Der Stoff von Ap Joh 12 als babylonischer Mythus p 385—391.
Deutung des Mythus dnrch clas Juclentam p 391—397 und Christentum p 397.
Schluss: Rückblick p 398.

Beilagen p 399—428.

I. Babylonisches Schopfungsepos p 401—417.
II. Eine zweite babylonische Recension des Tiâmat-Kampfes p 417—419.
III. Eine zweite babylonische Recension der Schopfung p 419—420.
IV. Der Adapa-Mythus p 420—422.
V. Die Sinfflut p 423—428.

Genesis 1.

1. Literatur.

Die alttestanientliche Forschung hat sich bisher hauptsachlich niit literarischeii Problemen beschaftigt nnd auch die religionsgeschichtlichen Fragen vorwiegend im Zusammenhange der Literarkritilc behandelt. So ist auch in der Erforschung der Genesis der Accent auf die Scheidung und Altersbestimmung der Quellen gefallei; die Entstehung und Uberlieferungsgeschichte der Erzahlungen der Genesis ist bisher weniger behandelt worden. Die Frage nach der Herkunft der Schöpfungsgeschichte Gen 1 liegt daher weit ab von der grossen Heerstrasse der gegenwartigen Forschung. So erklart es sich, dass iiber dieses Problem abgesehen von den Genesiscoinmentaren nur gelegentliche Äusserungen einzelner Theologen vorliegen. Anderseits ist bei der gegenwartigen wissenschaftlichen Arbeitsteilung verstandlich, dass die Assyriologen, denen wir die Auffindung und Erklarung der keilschriftlichen Schöpfungsgeschichte nnd den Hinweis auf die Verwandtschaft der babylonischen Tradition init Gen 1 verdanken, die alttestamentlichen Fragen, die sich hier auftun, gleichfalls nnr gelegentlich gestreift haben. So hat also eine eigentliche, wissenschaftliche Discussion iiber den Ursprung von Gen 1 noch nicht stattgefunden.

Die Meinungen darüber, wie man sich die Entstehung von Qen 1 zu deiiken habe, sind gegenwartig sehr geteilt.

Bald hort man die Behauptung, dass Gen 1 der babylonische Schopfungsmythus zu Grunde liege. Dabei herrscht freilich iiber die Zeit der Herübernahme ein starker Dissensus; man denkt

an die Zeit des Exils [1]), oder an die der assyrischen Herrschaft uber Juda [2]), oder allgemeiner an die ‚Tage des Königtums von Israel', wo das Cultnrgut aus Babylon durch Vermittlung der Phonicier in Israel heiniisch wurde [3]), oder an eiiie fruhere Zeit, etwa die der Tell-el-Ainarna-Tafeln *). Andere, und zwar die Meisten, nehnien an, dass die Hebräer den Mythus in ihrem Ursitz in Ur-Kasdim von den Babyloniern übernommen haben [5]). Diese Zeitansetzungen sind fast sämmtlich, wie es dem bisherigen Stande der Frage entspricht, nicht als sichere Behauptungcn, sondern nur als Vernintungen ausgesprochen [6]). Riehm [7]) erkennt die Berührungen des biblischen und babylonischen Schöpfungsmythus an, scheint aber beide Mythen als verschiedene Darstellungen desselben gemeinsemitischen Überlieferungsstoffes erklären zu wollen. Aiiderseits hat Dillmann [8]) die babylonische Herkunft von Gen 1 bestritten: ‚gemeinschaftliche Grundlage ist wol da, aber schoii von älteren Zeiten her'.

In starkem Gegensatz zu allen diesen Behauptungen wird selbst die Anschauung vertreten, dass Gen 1 eine freie ‚Construction' des exilischen Verfassers sei [9]).

2. Gen 1 ist nicht eiiie freie Construction des Verfassers.

Es soll im Folgenden meine Aufgabe sein, die bisher so sehr vernachlässigte Frage nach dem Verhältnis der biblischen

1) Friedr Delitzsch Paradies 93 f. — Goldziher Mythos bei den Hebraern 384 f. Dies ist anch wol die Meinung Stades, Geschichte des Volkes Israel II 144.

2) Kuenen ThT XVIII 168: 2te Halfte des 7ten Jahrhuaderts. — Kosters ThT XIX 344: terminus a quo 704/703 (Gesandtschaft Merodaoh-Baladans). — Budde Urgeschichte 516: unter Ahas.

3) Schultz AT1 Theologie [4] 96 106. 4) Barton Journal of the American Oriental Society XV 19.

5) Smith Chaldaische Genesis 255. — Friedr Delitzsch in den ‚Beigaben' zu Smith Chaldaische Genesis 306. — Franz Delitzsch Neuer Commentar uber die Genesis 42. — Hommel Neae kirehliche Zeitschrift 1890 p 405. — Derselbe Deutsche Rundschau 1891 p 113.

6) Die Frage lassen offen Schrader KAT [2] 609, Winckler Gesch Babyl und Ass 74, Holzinger Hexateuch 443. 7) HWB 1415 und der biblische Schöpfungsbericht 17. 8) SBAW 1882 p 427 ff und Genesiscommentar [6] 11. 9) Wellhausen Prolegomena [3] 312.

und der babylonischen Schopfungsgeschichte systematisch zu behandeln. Dabei erscheint indess geraten, zuerst das festzulegen, was sich ohne assyriologische Gleichungen uber Gen 1 sagen lasst.

Wellhausen [1]) hat die beiden Erzahlungen Gen 1 und Gen 2 f mit einander verglichen, um die Art und clarnach die Zeit des Weltschopfungsberichtes festzustellen. In der Paradiesesgeschichte erkennt er den wundervollen Mythus, zu dem die fnrbenreiche Überlieferung der alten vorderasiatischen Welt den Stoff gegeben hat. ‚Wir befinden uns hier in dem Zaubergarten der Vorstellungen des echten Altertums, der frische antike Erdgeruch weht uns entgegen' [2]). -- Ganz anders Gen 1. Kein Versuch der Phantasie, den Hergang der Weltschöpfung zu beschreiben, sondern iiberall bedachtige Uberlegung; ‚systematische Construction, der man mit leichter Miihe nachrechuen kann'. ‚Es wird eigentlich bloss das Fachwerk der Schopfung gegeben, das aber unausgefullt bleibt'. ‚Daher auch die Form des Ganzen; das Schema iiberwuchert den Inhalt, statt anschaulicher Schilderungen bekommen wir logische Definitionen zu hören' [3]). Von dem Gedanken des Chaos BUS, den Wellhausen als iiberliefert betrachtet, sei das Ganze entsponnen.

In diesen Beobachtungen ist der Ausgangspunkt — freilich auch nur der Ausgangspunkt — für die geschichtliche Beurteilung von Gen 1 gegeben. Gen 1 ist so, wie es gegenwartig vorliegt, nicht alt; die bunten Farben des uralten Mythus fehlen ihm ganz; und das Grau in Grau, das wir auch sonst aus PC genugsam kennen, fiihrt uns in die Zeit, wo an die Stelle der antiken poetischen Naturbetrachtung das verständige Nachdenken getreten war. —

Damit ist indessen noch nicht bewiesen, dass Gen 1 nichts anderes als die — allerdings einigermassen nuchterne -- Erdichtung des Verfassers sei. Nan wird bei der Erforschung der Sagen iiberall streng zwischen dem gegenwartigen Zustande einer Erzahlung und ihrer Yorgeschichte unterscheiden müssen. Bei allen Erzahlungen der Genesis ist es die Anfgabe der Wissenschaft, nachdem der literarische Tatbestand festgestellt ist, dann

---

1) Wellhausens Beobachtungen werden miedergegeben von Holzinger Hexateuch **363.** **2)** Wellhausen Prolegomena [3] **317.** *3)* ebenda **312.**

die -— oft bei weitem wichtigere —- Frage anfzuwerfen, ob vielleicht uber die fruhere Geschichte der Erzählung eine Aussage gegeben werden konne. Dabei wird man nicht selten constatieren, dass uns aus später Zeit und in inoderner Uberarbeitung ein Stoff uberliefert ist, der schon lange vor der uns erhaltenen Niederschrift in Israel vorhanden gewesen ist.

Nun liegen allerdings starke Griinde vor, welche die Annahme einer solchen Vorgeschichte auch fiir Gen 1 fordern.

Kosmogonieen, wie sie Gen 1 bietet, sind iiberhanpt nicht Erfindungen eines Einzelnen, sondern ruhen stets auf Tradition. Und anch die ersten wissenschaftlichen Versuche, die Welt zu erklaren — Versuche, mit denen Wellhausen Gen 1 vergleicht [1]) — sind NUS niythologischer Überlieferung erwachsen.

Anch hat PC in der Genesis im allgemeinen nicht seine willkürlichen Erfindungen niedergelegt, sondern er hat den iiberkommenen Stoff in dern Sinne seiner Zeit neu bearbeitet. Wir haben zum Glück in vielen Fallen noch die Parallelen bei J uncl E, um das festzustellen. Aber auch die Angaben, die PC allein bietet, wird man deshalb noch nicht verwerfen diirfen. Vielmehr geht PC in vielen Fällen auf eine unsern Pentateuchquellen J und E parallele Tradition zurück [2]).

Nun kennt der Sagenforsclier gewisse Anzeichen, an denen sich noch constatieren lässt, ob eine Erzahlung aus älteren Relationen geflossen sei.

Es ist das gemeinsame Schicksal älterer Erzahlungen, die in jüngerer Gestalt erhalten sind, dass gewisse Ziige, die einst in dem fruheren Zusarnmenhange einen guten Sinn gehabt haben, in der neuen Relation weiter tradiert sind, in der sie indess den Zusammenhang verloren haben. Solche alten Ziige, Bruchstiicke eines friiheren Ganzen, in dem gegenwärtigen Berichte ohne Zusaninienhang und aus dem Gedankenkreise des Berichterstatters kaurn verstandlich, verraten dem Forscher die Existenz und einzelne Ziige einer friihereii Gestalt der vorliegenden Erzahlung.

---

1) Prolegomena [3] **312.** 2) Dabei ist es fiir die obige Behauptnng gleichgültig, ob PC etwa aus einer uns sonst noch in Brnchstücken erhaltenen Quelle (J^2 nach Budde) geschopft habe ; genug, class PC Traditionen enthalt, die wir nur aus PC kennen.

Ein solcher uralter Zug ist zunachst das Chaos; damit gehort der andere zusammen, dass die gegenwartige Welt durch ‚Scheidung' entstanclen sei. Auch Wellhausen erkennt das Chaos als dein Berichterstatter gegeben an. Und in der Tat, eine Vorstellung wie diese — Dnnkel und Wasser am Anfang der Welt — gehört in die Mythologie und darf nicht als Erdichtung eines Schriftstellers, am wenigsten eines Mannes wie des Verfassers von PC betrachtet werden. Dazu kommen die mannigfachen Parallelen aus heidnischen Schopfungsniythen, die sämmtlich in dieser Torstellung, dass die Welt einst Wasser und Pinsternis gewesen sei, iibereinstinimen [1]); man beachte ferner die Namen בֹּהוּ, durch das phönicische *Βάαυ* [2]), und תְּהוֹם, durch das Fehlen des Artikels als uralt erwiesen. Aber auch davon abgesehen, ist uns aus den Schriften des Judentuins, vor allem aus Dtjes cleutlich, dass der Gedanke des Chaos dem jiidischen Gottesbegriffe des frei schaffenden Schopfers nicht entspricht [3]). Wenn aber demnach ein kosmogonisch-mythologisches Stiick in Gen **1** zugegeben wird, so ist die Moglichkeit, dass das ganze Capitel ein prosaisch gewordener Mythus sei, nicht niehr im Princip abznweisen.

Weiter kommt in Betracht das ‚Brüten des Geistes uber den Wassern'. Auch diesen Zug rechnet Wellhausen niit Recht zu deni vorgefundenen Ausgangspunkte von PC. Die רוח אלהים in diesem Sinne ist im AT ein *ἅπαξ λεγόμενον* [4]). Der Hebraer Bennt nur Geister, die auf den Menschen ‚fallen' und in ihm uncl durch ihn allerlei Wander tun; daneben den Gottesgeist, der in dem Korper des Menschen das Geheiinnis des Lebens wirkt. Die רוח von Gen **1**, das göttliche Gestaltungsprincip der Welt, deren Parallelen das phonicische *πνεῦμα* [5]) und der griechi-

---

1) Ich citiere Schöpfungsmythen anderer Völker nach der iibersichtlichen Darstellnng Dillmanns Genesis[6] 4—10; das Chaos findet sich ausser bei den Hebraern und Babyloniern auch bei Indern, Hellenen, Agyptern nnd Phöniciern. 2) bei Philo Byblius cf Dillmann p 7.

3) cf Dillmann 20. Die Anschauung Wellhausens, dass das Chaos nach Gen **1** im Anfange von Gott geschaffen sei, ist unhaltbar, denn ‚Himmel und Erde' **1**1 ist die organisierte Welt (cf Dillmann p 16).

4) Ψ **336** (der Hauch רוח des Mundes Gottes ‖ sein Wort) und Ψ 104 29f (der in den Lebemesen Leben wirkende Gottesgeist) gehören nicht hierher, gegen Dillmann 19. **5)** cf Dillmann p 20.

sche ἔρως [1]) sind, ist eine mythologische Vorstellung. — Ebenso klingt bei dem Worte ‚brüten' die uralte mythologische Anschauung vom Weltei nach [2]). Auch Wellhausen constatiert, dass die Vorstellung von dem brütenden Gottesgeiste eine ganze kosmogonische Anschauung voraussetze. ‚Vom Geist bebrütet ist das Chaos angelegt auf Entwicklung aus sich heraus; doch in der hebräischen Erzählung ist der immanente Geist dem transcendenten Gott gewichen und das Evolutionsprincip zurückgedrängt durch das befehlende Schöpferwort' [3]).

Eigentümlich ist ferner, was Gen 1 von der Finsternis gesagt wird. Sie ist nicht von Gott geschaffen; sondern sie war von Anfang an da; das Licht ist zu der Finsternis, ‚die anfangs Alles war' von Gott hinzugeschaffen. Auch vermeidet der Verfasser, die Finsternis gut zu nennen [4]). — Auch das wird Nachklang alter Mythologie sein, und zwar einer Mythologie, die von Licht-Gottheiten redet. Sicher stammt der Gedanke nicht aus dem Judentume, dessen Gottesbegriffe viel mehr das Wort des Dtjes 45 7 יוצר אור ובורא חשך entspricht.

Einen alten Zug darf man auch in 12 finden: die Kräuter und Bäume der Erde hat Gott nicht ‚gemacht', sondern die Erde hat sie auf Gottes Befehl hervorspriessen lassen. Diese Wendung ist um so beachtenswerter, als sie in den übrigen Schöpfungswerken keine deutliche Parallele hat [5]). Man darf hier wol einen

---

1) cf Dillmann p 20.

2) Das Weltei bei Indern, Ägyptern, Phöniciern cf Dillmann p 20. Die in diesem Worte ausgesprochene Vorstellung vom Werden der Welt geht von der Eiform des Himmels aus; die untere Hälfte des Eis bildet die Erde. Die Entstehung der Welt denkt man sich nach Analogie der Entstehung des Vogels im Ei. Die Gottheit wird dabei als brütender weiblicher Vogel vorgestellt. Schon in sehr alter Zeit ist an die Stelle der Göttin eine Abstraktion, Gen 1 רוח, getreten.

3) Prolegomena [3] 311. — Die Anschauung, dass die Welt durch Scheidung der im Chaos vorhandenen Stoffe entstanden sei, die Wellhausen als einen Rest dieser immanenten ‚Entwicklung' betrachtet, gehört nicht notwendig zu diesem Anschauungskreise, sondern ist ebenso gut in einem ‚Schöpfungsberichte' denkbar. Die ‚Scheidung' des ‚Chaos' kann ebenso wol durch ein immanentes Princip wie durch ein Schöpferwort erfolgen. 4) cf Dillmann 21.

5) Doch klingt Ähnliches 20 ‚das Wasser wimmele', 24 ‚die Erde

Nachklang einer mythologischen Betrachtung der Erde finden. Dass gerade dieser Zug sich erhalten hat, ist leicht zu erklaren: er haftet in der Anschauung — so bringt die Erde ihre Gewachse hervor, in jedem Fruhling aufs neue.

Ferner klingt altes durch, wenn die ‚Leuchten' des Himmels zur ‚Beherrschung' des Tages und der Nacht geschaffen sind. Wir wissen von den Gedanken des alten Israels und des Judentums genug, um diesen Ansdrnck in einen grossen Zusammenhang einreihen zu konnen. Die Sterne sind mächtige Herrscher[1]) — das stolzeste Bild fiir den Konig ist, ihn init einem Stern zu vergleichen[2]) ־; sie üben Herrschaft uber die Erde aus[3]), die Volker der Erde sind ihnen zugeteilt[4]). Die Gestirne haben fiir den Hebraer etwas Göttliches, sie heissen כוכבי־אל[5]), sie sind אלהים[6]), oder wenigstens בני אלהים[7]). Diese Gedanken sind als uralt in Israel bezeugt durch Jnd 5 20[8]). In Gen 1 16f liegt nun freilich diese mythologische Sternbetrachtung, geschmeige denn die Sternverehrung, sehr fern. Der alte Gedanke, dass die Gestirne die Jahreszeiten herbeifuhren, ist 14 durch den anderen ersetzt, dass sie dieselben nur anzeigen (אתות). Man erkennt also, dass der Ausdruck der ‚Herrschaft' der Gestirne auf dem Boden von Gen 1 nicht erwachsen ist, sondern dass er hier als eine letzte Reminiscenz langst verschollener Astralreligion leise nachklingt.

Eine ganze Reihe alter Züge sind in dem Berichte von der Schopfung der Menschen bewahrt. Gott sprach: ‚Wir wollen Menschen schaffen nach unserm Bilde, uns gleich' 26. Viel verhaudelt ist die Frage, was hier der Plural zu bedeuten habe[9]).

---

bringe hervor' nach, freilich verdunkelt durch das danebengestellte ‚so schuf Gott' 21 25.

1) Jes 40 26. 2) Num 24 17 Jes 14 12. 3) Job 38 33.
4) Dt 4 19. 5) Jes 14 13. 6) Jes 24 21 verglichen mit Ψ 82.

7) Job 38 7; Dt 4 19 verglichen mit 32s (LXX בני אל; die umgekehrte Corruptel Am 5 6 Hosea 10 15 LXX). 8) Henoch 82 zeigt, dass die Anschauung von den Sternen, als Gebietern iiber die Jahreszeiten, dem spatesten Judentum ganz gelaufig mar.

9) Dillniann 31 erklart das ‚Wir' durch den Hinweis darauf, ‚dass dem Hebräer, der Gott אלהים im Pl. benennt, Gott die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fulle von Kräften und Mächten ist'. Dieser Gedanke ist indess nicht alttestamentlich. Jahve ist stets

Die — mie niir scheint — einzig mögliche Erklärung ist die schon von Targ Jon und von Philo vertretene [1]), dass Gott sich mit den iibrigen אלהים zusamnienfasse. Ursprünglich war also einc gottliche Ratsversammlung, eiii סוד־קדשים [2]), eine עדת־אל [3]) hier vorausgesetzt, wie sie anch IReg 22 19—22 Jes 6 Job 1 Dan 7 10 Henoch 14 22f Aplc Joh 4 beschrieben werden [4]). So ist der Plural Gen 3 22 11 7 Jes 6 8 und hier zu verstehen.

Nun ist aber bei einem alten und intakten Berichte schlechthin unerliisslich, dass eineni solcheii ‚Wir' ein Wort iiber clie anderen Wesen vorausgehe, mit denen sich Gott in deni ‚Wir' zusammenfasst. Dergleichen fehlt aber hier und ebenso 3 22 11 7. Dieser Umstand ist nur so zu erklaren, dass an allen drei Stellen ursprünglich die Situation angegeben oder sonst deutlich war, dass sie aber in der Geschichte der Überlieferung ausgefallen ist. Die Ursache eines solchen Wegfalls ist nicht schwer zu entdecken. Erzählungen, in denen neben Jahve andere אלהים, wenn auch als seine Diener, auftreten, hatten fiir die spätere Zeit einen polytheistischen Klang. Und nun gar eine ‚Mittätigkeit der Geister bei der Schopfung', die doch clie urspriingliche Relation von Gen 1 erzahlte, ist eiii ganz und gar unjiidischer Gedanke cf Jes 44 24. So erklart sich leicht, class clie urspriingliche Situation hier stark verdunkelt ist. Wenn nun die parallelen Stellen Gen 3 22 11 7, die uns in einer sehr alten Fassung vorliegen, schon dasselbe Schicksal erfahreii haben, so ergiebt sich, dass wir fiir die urspriingliche Recension von Gen 1 ein sehr hohes Alter annehmen müssen. Auch Job 38 7, mit dem gegenwärtigen Berichte von Gen 1 verglichen sehr archaistisch, kennt die Gottessohiie nicht niehr als mittiitig bei der Schöpfung, sondern nur als bewundernde Zuschauer. Diese Erwägungen werden

---

eine, sehr realistisch gedachto, Einzelperson, die von sich selbst nie anders als ‚Ich' sagt. Dass im **AT** diese Einxelperson mit dem urspriinglichen Plural אלהים benannt wird, erklart sich nicht aus der theologischen Reflexion Dillmanns, sondern vielmehr aus einer langen Gesohichte, in der אלהים aus einem urspriingliohen Plural ein Abstraktum und schliesslich eine Bezeichnung Jahves geworden ist.

1) cf Delitzsch Gen-Comm 64. 2) *Ψ 898.* **3)** *Ψ* 82 1.

4) Dieselbe Vorstellung wird vorausgesetzt Jer 23 18 Job 158 Dan 414.

verstarkt durch die Beobachtung, dass in PC sonst jede Erwähnung der Engel fehlt [1]), woraus sicli ergiebt, dass PC ron sich aus auf die Einfuhrung anderer אלהים neben Jahve nie gekommen ware.

Zu demselben Resultat kommt man von der Betrachtung des צלם Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist. Auch hier ist der Bericht verdunkelt; wir erfahren niclit direkt, was der צלם sei. Die Herrschaft des Menschen iiber die Tiere, von der im nnmittelbar Folgenden gesprochen mird 26b, und die auch Ψ 8 6ff und Jes Sir 17 3ff mit der Ebenbildlichkeit coiiibinieren, ist es nicht; denn diese wird dem Menschen, nachdem er geschaffen ist, ‚durch einen besonderen Segen Gottes zugesprochen' [2]). Vielmehr, wenn es 5 1—3 heisst, dass Gott Adam nach seinem Bilde geschaffen, und dass Adam Seth nach seinem Bilde gezeugt habe, wenn ferner 9 5f Mensch und Tier in dem Menschen das Ebenbild Gottes achten uncl es anzntasten sich scheuen sollen, so kann unter dem צלם nichts Anderes verstandeii werden als das Natiirliche und Anschauliche: die Gestalt der Gottheit, melcher der menschliche Körper gleicht; wobei die Ähnlichkeit im geistigen Wesen natiirlich nicht ausgeschlossen ist. Diese Anschauung ist deni Verfasser voii PC selbst wol nicht mehr völlig deutlich gewesen; die urspriingliche Erzahlung muss sie viel klarer ausgesprochen haben.

Dass diese Aiischaanng wenig genug zu PC und seiner Zeit passt, kann man auch aus den Umdeutungen Ψ 8 6ff Jes Sir 17 3ff lernen. Dass sie in dein hebraischen Altertum unmöglich sein wiirde, darf man nicht behaupten. Die hebräische Antike hat sich Jahve immer menschenahiilich vorgestellt; dass die Gottheit ein korperloses Geistwesen sei, ist ein Gedanke, der dein alten Hebräer ganz unfassbar gewesen ware; die Scheu aber, Jalive abzubilden, hat ganz andere Grunde. Übrigens liegt es in der Natur der Religion, wenn sie eine gewisse Eiitwicklnngsstufe erreicht hat, dass sie sich die Gottheit inenschenahnlich vorstellt; und der umgekehrte Gedanke, dass der Mensch die Gestalt der Gottheit trage, ist auch sonst [3]) in der Antike nicht selten ausgesprochen.

---

1) Dillniann **31.** 2) Dillmann **32.**

3) bei Griechen und Römern cf Dillmaiin **33.**

Wellhausen 321 behauptet, dass die Ebenbildlichkeit des Nenschen nach Gen **1** sogar in absichtlicheni Gegensatz zu Gen 2f stehe; nach Gen **1** sei dem Menschen von Anfang an dasjenige verliehen, was er Gen 2f nur durch einen Raub erlangt habe. Aber beide Mythen verstehen unter der Ähnlichkeit Gottes verschiedenes: Gen **1** ist es der menschliche Korper, der Gott gleicht; Gen 2f ist es die ‚Vernunft' — dh das, wodurch sich Kinder und Ermachsene, Tiere und Menschen unterscheiden; nicht, wie Wellhausen will, die Civilisation —, die der Mensch mit Gott gemeinsam hat. Gen **1** und Gen 2f reden also von verschiedenen Dingen. Darnach kann von einer Polemik des einen Stiickes gegen das andere nicht die Rede sein. — Im iibrigen ist auch die Art, wie Gen **1** vom Menschen redet, — die Worte kliiigen beinahe wie eiii Hymnus auf den Menschen, das Ebenbild der Gottheit und den König der Tiere — durchaus als antiker Gedanke zu begreifen. Auch dass die Fortpflanzungsfahigkeit des Menschen und seine Herrschaft iiber die Tiere durch einen ‚Segensspruch' Gottes verliehen wird, ist antik; die Antike sieht in diesen Dingen grosse Geheimnisse, die man nur erklären kann, indem man auf gottliche Urworte verweist, die bis in die Gegenwart lebendig wirken. Wellhausens Urteil, dass Gen **1** diese Verhältnisse als ‚physiologische Tatsachen, die nichts zu fragen und zu denken geben' p **320,** ansehe, ist also, wie niir scheint, nicht zutreffend.

Ebenso fuhrt in alte Zeit, dass Gott bei jeder Schopfung befindet, dass sie gut sei. Auch hier liegt ursprünglich ein starker Anthropomorphistuus im Hintergrunde: die Moglichkeit des Mislingens. Jede Schöpfung sieht Gott an, priifend, wie sie geworden; jede befindet er gut, dh gelungen. Das sind Erwägungen, die PC sicherlich nicht angestellt und vielleicht kaum verstanden hat, die aber trotzdem seinen Worten zu Grunde liegen.

Das gottliche Gebot, das Menschen und Tieren nur Vegetabilien zuwoist 1_{29}f, ein Gebot, das nach der Sintflut 93f aufgehoben wird, mag zunachst wie eine willkürlich erfundene Theorie iiber die Geschichte der menschlichen Nahrung klingen. Indess dieser Schein weicht völlig, wenn man Jes 11_{6}—$_{8}$ [1]) daneben halt. Jesaias beschreibt hier die Zeit der Gerechtigkeit

1) nachgeahmt Jes **6525.**

und des Friedens als eine Zeit, wo der Wolf bei dem Lamnie wohnt, der Panther bei dem Böckchen lagert, und ‚der Löwe wie das Rind Häcksel frisst'. Ein solches Bild entspricht allerdings dem, was die Schopfuagserzahlung voraussetzt. Man darf diese Schilderung nicht fur eine Erdichtung des Propheten halten. Ware sie das, so wäre sie merkwürdig phantastisch und bei einem Manne mie Jesaias kanm verstandlich. Begreiflich wird sie erst, wenn man erkennt, dass der Prophet hier einen Stoff aufninimt und fiir seine Zwecke benutzt, der durch die Uberlieferung dargeboten war [1]). Er citiert hier den bekannten Mythus von der goldenen Zeit. — Der Mythus ist bei Jesaias viel besser erlialten als in Gen 1: dort ist er eine poetische Schildernng niit tiefem Inhalt; hier ist er zusammengeschrumpft zu eiiiem einfachen Gebote Gottes. — Jeder Zweifel aber verstummt bei der Beobachtung, dass auch in griechischen nnd persischen Mythen [2]) ähnliche Schilderungen erscheinen.

Die Disposition der Scbopfungswerke nach sechs Tagen und die damit verbundene Erzahlung von der Einsetzung des Sabbaths mird allgeniein fiir jung gehalten; man hat sogar geglaubt, dass diese Disposition erst von xweiter Hand in PC eingetragen sei [3]). Richtig ist auch, dass die besondere Betonung der Heiligkeit des Sabbaths in unsern, hierin allerdings sehr unvollständigen Quellen, seit dem Exil besonders hervortritt, und class die dem Stoff unmittelbar angehorige Eiiiteilung nach Schopfungswerken zu dem Schema der sechs Tage nicht besonders zu passen scheint [4]). Besondere Schwierigkeit niacht die Schilderung des ersten Tages, wo das Licht geschaffen wird; denn wie soll man sich dabei den regelniassigen Wechsel von Abend nnd Morgen

1) so auch Dillmann Jesaias 120 Delitzsch Jesaia [4] 194.

2) Dillmann Genesis [6] 36.

3) Wellhausens (Composition [2] 188) Meinung, das gegenwartige Sechstagemerk sei an Stelle eines früheren Siebentagewerkes getreten, ursprünglich sei die Schopfung des Menschen am siebenten Tage geschehen, ist irrig; die Erzahlung berichtet von den sieben Tagen überhaupt nnr deshalb, weil sie mit dem, was ani siebenten Tage geschehen ist, die Heiligkeit des Sabbaths begründen will 2a. Diese Heiligkeit des Tages aber würde sich nicht daraus erklären, dass der Mensch an diesem Tage gesehaffen sei.

4) Wellhausen Composition 187 Dillmann Genesis 15 u a.

denken?[1]) -- Hieraus ist vielleicht auch der Umstand zu erklären, dass im gegenwärtigen Bericht die Sterne erst nach den Pflanzen der Erde erschaffen werden. Diese sonderbare Reihenfolge, die doch der Natur der Dinge so augenscheinlich widerspricht, und die wir in eineni einheitlichen Berichte kauni verstehen konnen, lässt sich vielleicht so erklaren, dass bei der Einführung der sieben-Tage-Disposition in den Stoff die Pflanzen, fiir die kein besonderer Tag übergeblieben war, zu der Erde gestellt wurden und so vor die Sterne gerieten. — Anderseits ist der Sabbath sicherlich auch in Israel eine uralte Institution, die Frage nach der Herkunft der Heiligkeit dieses Tages kann sehr wol alt sein, und die Anschauung, dass Gott den Sabbath nicht etma nur dnrch ein Gebot eingesetzt, sondern dass er diesen Tag im Anfang der Welt selbst gefeiert habe, fiihrt uns sicher in sehr alte Zeit. Der Anthropoiiiorphisnius, dass Gott selber iiach getaner Arbeit ausruht, der den Vorstellungen des Judentumes so wenig entspricht, ware kauni von PC erfiinden, wenn er nicht in der Tradition schoii bestanden hatte. Demnach hat man keinen Grund, Ex 2011, wo die Einsetzung des Sabbaths bei der Weltschopfiing vorausgesetzt wird, fur nachexilisch zu halten[2]).

Wir erkennen also in Gen 1 eine Reihe nachklingender mythologischer Ziige. Daraus folgt, dass Gen 1 nicht die Composition eines Schriftstellers, sondern die Niederschrift einer Tradition ist; und zugleich, dass rliese Tradition in liohes Altertuni zurückgeht.

Wir sind im stande, eiiien Teil der Geschichte dieser Tradition, aus Gen 1 rückschliessend, zu erkennen.

Zwei verschiedene Kosmogonieen, von deiien die eine den brütenden Geist, die andere Gottes Befehlswort als Princip der Weltentstehung denkt. sind zusammengeflossen. Und in spaterer

---

1) Dillmanns (p 22) Ermagungen scheinen mir viel zu compliciert zu sein. Die naheliegende Erklarung ist: in Gen 1 3—5 sind zwei verschiedene Vorstellungen, die Schöpfung des Lichtes und der erste Tag, zusammengekommen, die ihrer Natur nach kein einheitliches Bild geben konnen.

2) Budde Urgeschichte 494f zeigt, dass anch die Sprache von Ex 2011 nicht den Stempel von PC tragt.

Zeit ist die Disposition nach sieben Tagen saninit dem Sabbath hinzugefügt.

Nun lasst sich schon aus Gen 1 wahrscheinlich niachen, dass diese Tradition nicht in Israel entstanden sein konne.

Darauf fuhreii einmal die Parallelen zu Gen 1 aus den Kosmogonieen anderer Volker.

Weiteres ist aus der Anschauung, dass die Welt einst Wasser war, zu schliessen. Diese Anschauung ist offenbar unter deni Eindruck eines bestinimten Klimas entstanclen. Der Mythus denkt sich die erste Entstehung der Welt so, wie noch gegenwärtig die Welt in jedeni neuen Jahre entsteht. Zuerst ist sie Wasser und Pinsternis; dann aber entsteht das Licht, und das Wasser scheidet sich nach oben zu den Wolken und nach unten zum Meere. Diese Anschauung ist nur cleutlich in einem Lande, dessen Charakter grosse Ströme bestimmen: im Winter strömt Regen vom Himmel und vermischt sich niit den Wassern unten zu einem ‚Chaos'; aber das Frühjahr bringt die Scheidung der Wasser oben und unten. — Sicher wird dies durch den Vergleich niit derjenigen Schopfungsgeschichte, die gegenwärtig mit der Paradiesgeschichte verbunden vorliegt. Da ist ursprünglich die Erde ohne Vegetation, weil sie keinen Regen hat 2₅. Eine Variante, aus einer andern gegenwartig mit der ersten zusammengeflossenen Tradition, berichtet, dass Jahve einen אד (Wasserschwall) aus der Erde habe hervorgehen lassen 2₆. Beides ist kanaanäische Anschauung: das Wasser ist nicht der Peind, der vertrieben werden muss, damit die Welt entstehe, sondern es ist der Freund, ohne den der Acker nichts hervorbringen wiirde, die Woltat der Gottheit [1]). Diese Naturbetrachtung spiegelt Gen 2 charakteristisch wieder: Gen 1 überwindet die Gottheit das Wasser, Gen 2 schafft sie es. Völlig verstandlich aber wiirde der Mythus Gen 1 in Babylonien sein [2]).

In dieseni Zusammenhange ist lehrreich, wie der Hebräer der alten Zeit und der Babylonier den Jahresbeginn rechnet; nach der alten hebraischen Tradition beginnt das Jahr im Herbst,

1) Benzinger Archäologie *32.*

2) Agypten, das bekanntlich fast regenlos ist, kommt nicht in Betracht.

nach der babylonischen niit deni Friihjahr [1]). Die Regenzeit rechnet man in Israel als Anfang des neuen Jahres, in Babylonien als Ende des alten. Nun liegt es in der Natur der Sache, dass die Welt im Frühjahr geschaffen ist. Darnach wiirde man in Israel das Wasser als erste Schopfung der Gottheit betrachten, in Babylonien aber ist die erste Tat der Gottheit, dass die Regenzeit aufhort. Die Anwendung auf die Benrteilung von Gen 1 und 2 ist also klar: die Schopfungsgeschichte von Gen 2 stimmt zu dem hebräischen Jahresanfang, erweist sich also als altkanaanaisch, Gen 1 aber stimmt zu der babylonischen Rechnung.

Nach Babylonien führen auch die iibrigen Ziige, die wir im vorhergehenden als Reste uralter Tradition in Gen 1 aufgewiesen haben: die Beurteilnng des Lichtes und die ‚Herrschaft' der Gestirne weisen auf eine Sternreligion, was die Religion der Rabylonier bekanntlich gewesen ist.

Ebeiiso ist der Mythus von der goldenen Zeit, von dern ein letzter Nachklang gegenwartig niit der Schopfungsgeschichte verbunden ist, kauni urspriinglich hebraisch. Dem alten Hebräer ist Tierschlachten, Opfern und Lebensfreude so sehr identiscli, die althebraische Sage datirt das Tierschlachten so unbefangen in die alteste Zeit 3_{21} 4_4 7_2 8_{20}f, dass wir die zarten Empfindungen, die aus dem Mythns zu sprechen scheinen, kauni für althebraisch halten diirfen.

Unser Resultat, das wir ohne Benutzung babylonischer Kosmogonieen fanden, ist also: die Schöpfungsgeschichte Gen 1, wenn auch in ihrem gegenwartigen Bestande jung, ist nicht eiiie freie Construction des Verfassers, sondern geht auf sehr alte Traditionen zuriick, deren Sitz wir mit einiger Wahrsclieinlichkeit in Rabylonien suchen diirfen.

3. Die babylonische Kosmogonie.

Die babylonische Kosmogonie ist aus griechischer Tradition durch die Berichte des Daniascius und des Berossus bekannt. Babylonische Theogonie bei Damascius [2]):

---

1) Benzinger 199 f.

2) Daniascii Phil quaestiones de primis principiis ed J Kopp

‚Unter den Barbaren übergehen die Babylonier, wie es scheint, den einen Urgrund[1]) *des Alls mit Stillschweigen; sie stellen vielmehr zwei Principien auf:* Ταυθέ *und* Ἀπασών; *dabei soll* Ἀπασών *der Gemahl der* Ταυθέ *sein, diese aber nennen sie ‚Mutter der Götter'. Von ihnen soll als einziger Sohn erzeugt sein* Μωυμῖς, *den ich für die intelligibele Welt halte, die aus den beiden Principien herkommt. Aus denselben sei eine zweite Generation hervorgegangen,* Λαχή *und* Λαχός[2]); *dann nochmals eine dritte aus demselben Paar:* Κισσαρή *und* Ἀσσωρός; *von den letzteren stammten die folgenden drei ab,* Ἀνός, Ἥλινος *und* Ἀός. *Der Solan des* Ἀός *und der* Δαύκη *sei* Βῆλος, *der nach ihrer Behauptung Schöpfer der Welt ist.*

In den Keilinschriften entsprechen den Genannten folgende Namen: Tiâmat und Apsû; Tiâmats Beiname Mummu, hier als Sohn Tiâmats; Luḫmu nnd Laḫamu; Kišar und Anšar; Anu, Illil und Ea; Eas und Damkinas Sohn Marduk-Bel.

Der Bericht des Berossus[3]) ist iiberliefert in dem von Alexander Polyhistor[4]) gefertigten Auszuge, den Euseb in Chronicon I benutzt hat. Der Text des Euseb ist erhalten in armenischer Übersetzung und griechisch in den Ausziigen des Syncellus[5]).

Vor Zeiten, so erzählt er[6]), *war das All Finsternis und Wasser, und wunderbare Wesen von eigenartiger Gestalt entstanden darin: dn gab es Menschen mit zwei Flugeln; einige auch init vier Flügeln nnd xwei Gesichtern; auch solche, die einen Leib, aber xwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und ebenso doppelte Geschlechtsglieder, vom Manne und vom Weibe; andere Menschen mit Ziegen-Beinen und -Hörnern, oder mit Pferdefüssen, oder hinten wie Pferde vorne wie Mensclaen, also von Gestalt der Hippokentauren.*

---

c **125** p **384.** Zur Übersetzung cf Smith Chald Gen **49.** Zur Erklarung cf Jensen Kosmologie **270** ff. — Damascius lebte im 6 sc p Chr, unter Justinian.

1) an den Damascius glaubt. 2) cod Λαχή Λαχός, corr G Smith.

3) Belspriester in Babylon um 300 v Chr. **4)** unter Sulla.

5) Eusebi Chronicoruin liber prior ed Schoene **14—18.** Zur Erklarung des Textes cf die Anmerkungen **A** v Gutschrnids bei Schoene; Budde Urgeschichte **476** ff. Zur Übersetzung cf G Smith Chald Genesis **40** ff. Die Wiedergabe bei Schrader KAT ² **12** ff ist sehr ungenau.

6) er dh Berossus, angeblich nach einem auf den munderbaren Fischmenschen Oannes zurnckgehenden Berichte cf Budde **477.**

Da entstanden auch Stiere init Menschenköpfen, Hunde mit vier Leibern und hinten mit Fischschwänzen, Pferde und Menschen init Hundsköpfen, wieder andere Wesen an Kopf und **Leib** *Pferde, aber init Fischschwänzen, und noch andere Wesen init Gestalten von mancherlei Tieren. Daxu noch Fische, Kriechtiere, Schlangen und allerlei wunderbare verschiedengestaltige Wesen.* **Die** *Bilder von ihnen sind im Tempel des Bel als Weihgeschenke zu* **sehen.** **Über** *sie alle herrschte ein Weib Namens 'Om 'orqa[je]* [1]*), clas ist auf chaldäisch*

---

1) cod *ὁμόρωκα*, nach dem ‚Zahlenwert' hat Scaliger emendiert *Ὀμόρκα*; arm Marcaje. — Allerlei assyriologische Erklarungen dieses Namens (cf Schrader KAT[2] **13f** Jensen Kosmologie **301f**) sind gescheitert. Hätten die Assyriologen den griechischen Text ein menig genauer betrachtet, so würden sie sich die Mühe, babylonische Aquivalente zu suchen, haben sparen konnen. Denn das Wort selber ist nach dem Zusammenhange des Textes gar nicht babylonisch. Berossus sagt, das Weib *Ὀμόρκα* werde von den Chaldaern Thamte cf p **19** A **1**genannt. Daraus folgt, dass der Name *Ὀμόρκα* selber nicht ‚chaldäisch' ist. 1st er aber nicht ‚chaldaisch', so kann er nur dem in Babylonien zu Berossus Zeit gesprochenen aramäischen Dialekte angehoren. — *Ὀμόρκα* = ארקא **as** Mutter der Tiefe, oder nach armenischer Tradition [O]marcaje = אם (ארקיא) ארקאי Mutter der Unterirdischen. Die Aussprache **as** = 'om ist sonst nicht bezeugt, aber auch nicht unmoglich. ארקא Jer **1011**, in den Sendschirli-Inschriften, in den Targumen und im Zabischen ofter, ‚auf den Ninivitischen Gemichten', ebenso im Mandaischen **cf** Noldeke Mandäische Grammatik **73.** Dagegen die Aussprache 'orqa ist sonst unbekannt cf aber das armenische [O]marcaje. — In den Targumen sind ארעאה und ארעיתא teehnische Beiworte fur Tehom, Še'ol etc; so תהומא ארעאה der untere Ocean, מיא אַרְעָאֵי die untersten Wasser; ארע ארעיתא, שיול ארעיתא, גוב ארעיתא Untermelt; ארעיתא als Substantiv ארעית תהומא, ארעית ימא, ארעית גובא, ארעית cf Levy Wb uber die Targumim s v ארעאה und ארעיתא. — Im AT ist ארץ an nicht wenigen Stellen ‚Unterwelt'; so Ex **1512:** ארץ ‚verschlang' sie (von den im Meere Ertrunkenen), לארץ Koh **321** Jes **1412** zur Unterwelt, מארץ aus der Še'ol ‖ מעפר (עפר ist Name für Unterwelt, nicht für Grab) Jes. **294** (Stimme der Toten), ארץ תחתיות Tiefen der Unterwelt Ψ **13915** Jes **4423** Ψ **6310** = שאול (der Ausdruck wie ירכתי בור Jes **1415** Ez 3223), ארץ תחתית und ארץ תחתיות Ez 2620 **3118** 3218 24 tiefste Unterwelt (wie בור תחתיות Ψ 887 Threni 355) etc. Gegensatz zu ארץ in dieseni Sinne ist ארץ חיים Land der Lebendigen. — Diese Doppelbedeutung von ארקא ארעא ארץ erklart sich wol so, dass die Grundbedeutung des Wortes ‚Boden', das ‚Untere' ist cf Dan **625.** In dieser Bedeutung ist ארץ in den Targumen haufig. Im Gegensatz zum Himmel ist der Boden die Erde, im ganzen Universum die Še'ol. — [Tiâmat wird im baby-

Thamte[1]), *ins Griechische übersetzt* θάλασσα (*con gleichem Zahlenwert init* σελήνη)[2]). *Bei diesein Zustande der Welt kam Bel*[3]) *darüber, spaltete dns Weib mitten durch, machte aus der einen Halfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel, und vertilgte* **die** *Tiere,* **die** *xu ihr gehörten* 4. *Diese Erzählung soll nun, so versichert er*[5]), *als eine ullegorische Darstellung* **von** *Naturvorgängen yerneint sein: das* **All** *war einst flüssig, und die oben beschriebenen*[6]) *Wesen waren darin entstanden*[7]); *Bel aber — griechisch* Ζεύς — *spaltete die Pinsternis tnittendurch, schied* so *Erde und Himmel voii einander und begrundete damit die Ordnung des Weltalls. Die Wesen aber konnten die Macht des Lichtes nicht ertragen und kamen um*[8]).

Als nun **Bel** *die Erde ohne Bewohner* und Prucht[9]) *sah, befahl er einem der Götter, ihm den Kopf abzuhauen, mit dem herabfliessenden Blute* **die** *Erde xu vermischen und* so *Menschen und Tiere zu bilden, die fähig wären, die Luft xu ertragen. Bel vollendete auch die Sterne, Sonne, Mond und die fünf Pluneten. —*

Das erzählt wirklich nach Alexander Polyhistors Zeugnis Berossus im ersten Buche[10]) : *[Dieser Gott soll sich selbst den Kopf nbgehauen, und die anderen Götter sollen das herab-*

---

lonischen Epos (III 23 81) anch ummu ḫubur dh ‚Mutter von ḫubur' genannt. Dazu hat bereits Delitzsch Ass Worterb 100 Omorka verglichen; Hommel (Neae kirchl Zeitschr 1890 p 405) deutet dieses ummu ḫubur als ‚Mutter der Unterwelt, des Orkus', vielleicht mit Reeht, obwol mir diese Bedeutung von ḫubur noch nicht gesichert erscheint. — Jedenfalls aber scheint mir hier das Prototyp des aramaischen 'Om 'orya vorznliegen. Vielleicht ist das o in 'Om aus diesem babylonischen Prototyp zu erklaren.] Z.

1) cod Θαλὰτθ, Θαμτὲ corr R Smith ZA VI 339.

2) om arm. — Ὁμόρκα = σελήνη = 301.

3) Der Βῆλος des Berossus und des Damascius ist der Marduk der Keilinschriften, der den Beinamen ‚bêlu' (= בעל) ‚Herr' fhhrt.

4) cod ἐν αὐτῇ, σὺν corr v Gutschmid.

5) Berossus. — Das Folgende Polemik des Euseb gegen Berossus.

6) τοιῶνδε v Gutschmid.

7) Der Text hat an dieser Stelle den letzten [eingeklammerten] Satz; Umstellung nach v Gutschmid bei Schoene. Die Verwirrung ist nach Budde 480 nicht dnrch Euseb selbst (so v Gutschmid) sondern durch einen Abschreiber verschuldet.

8) so weit die allegorische Erklarung; im Folgenden wird der Mythus weiter erzahlt.

9) codd καρποφόρον, zu lesen ἀκαρποφόρον.

10) Das Folgende ist eine ‚höhnische Wiederholung' der Worte des Berossus durch Euseb ef Budde 479 ff.

fliessende Blut *mit Erde vermischt und daraus* **die** *Menschen gebildet haben; deshalb sollen* sie *vernünftig seien, teilhaftig göttlichen Verstandes!]* —

Dieser Schopfungsbericht, uns erst aus dritter Hand iiberliefert, ist in ziemlich verwahrlosteni Zustande.

Ausfuhrlicli mird darin nur das Chaos und die Menschenschopfiing geschildert. Von deni Übrigen ist die Entstehung des Lichtes, der Gotter, der Erde und der Pflanzen, die urspriinglich gewiss nicht gefehlt hat, iibergangen.

Dieser auffallende und fur uns hochst traurige Umstand erklärt sich aus der Tendenz des Euseb, der clen Schöpfungsbericht des Berossns nur desshalb excerpiert hat, um die Unglaubwürdigkeit der chaldaischen Tradition zii erweisen [1]). Euseb hat daher aus dem Ganzen diejenigen beiden Punkte herausgegriffen, die der gesunden Vernunft am anstossigsten sein mussten, die Schilderung der wunderbaren Chaostiere nnd die sonderbare Erzahlung von der Schopfung der Menschen.

Wem aber der Zorn und die Entrüstung die Feder führen, der ist schwerlich objektiv. Die Beschreibung der Chaostiere mag Euseb treu wiedergegeben haben, um so weniger ist das für die Menschenschopfung wahrscheinlich, die nach dein Excerpte des Euseb eine Fiille des krassesten Unsinns enthalten soll.

Dem Gotte ist das Haupt abgeschlagen, er ist also doch wol tot; aber nachher schafft er noch die Gestirne. Das kann die Meinung der Quelle unmöglich gewesen sein.

Wie sorglos Euseb excerpiert hat, zeigt ferner die Wiederholung am Schlusse, nach welcher der Gott sich selbst das Haupt abschlägt, wahrend das im Vorhergehenden einer der Götter getan hat; ebenso werden in der Wiederholnng nur die Menschen aus der Mischung von Erde und Qottesblat gebildet, nach deni Vorhergehenden Menschen und Tiere. Sonach mag man Zweifel hegen, ob die babylonische Tradition uberhaupt von deni Kopfabschlagen des Bel erzahlt habe.

Zudem erscheint es an sich sehr unwahrscheinlich, dass deni weltscliaffenden Gotte das Hanpt abgehauen sei.

Dazu kommt, dass mir in den babylonischen Schopfungs-

---

1) ‚Zu solchem Unsinn versteigt sich Berossus' cf Bodde **479** ff.

geschichten [1]) und den abgeleiteten Recensionen so viel von dem Blute Tiiimats horen, clas, wie es scheint, die bis dahin unfruchtbare Erde befruchtet hat, so dass man vermuten darf: urspriinglich habe Bel das Blot Tiâmats und die unfruchtbare Erde vermischt.

Vielleicht hat Euseb diese Entstellung des babylonischen Berichtes schon vorgefiinden.

Die Nachrichten des Damascius und Berossus [2]) iiber die babylonische Kosniogonie sind durch die Keilschriftfunde, soweit dieselben gegenwartig vorliegen, überall bestätigt. Anch die Notiz des Berossus, dass Bilder der ‚Wesen' im Beltempel zu sehen waren, hat ihre Parallelen erhalten [3]).

Wir verdanken den keilschriftlichen Schopfungsbericht den Entdeckungen von George Smith; der Bericht, uralt babylonischer Herkunft, von assyrischen Schreibern fiir die Bibliothelc Assurbanipals abgeschrieben, ist in Kujundschik, an der Statte des alteii Ninive, unter den Trümmern des Palastes Assurbanipals von George Smith 1873 gefunden; weitere Erganzungen sind seitdem hinzugekomnien und sind noch zu erwarten [4]).

Im Anfang, ehe Himmel und Erde Namen hatten [5]), als noch der Urvater Apsû (Ocean) und die Urmiitter Tiâmat [6]) ihre Wasser mischten, als noch keiner von den Gottern geschaffen war, kein Name genannt, keiii Schicksal bestininit war [7]), da sind zuerst die Götter entstanden. Genannt werden Luhmu uncl

---

1) In dem babylonischen Mythus wird Tiâmat der Kopf gespalten und die Adern durchschnitten, so dass das Blut herausfliesst cf p 24.

2) des Berossus, nicht des Enseb. **3)** cf p 28.

4) Am Schlusse des Buches findet der Leser unter den Beigaben eine Ubersetzung des Textes, soweit er gegenwartig vorliegt, von Heinrich Zimmern. Daselbst auch Angaben iiber die Literatur. Im Texte folgt eine kurze Paraphrase des Mythus, die zugleich einzelne Erklärungen des Textes geben mag.

5) Auch dem Babylonier gehort wie dem Hebraer der Name zur leibhaftigen Existenz der Dinge.

6) Das hebräische Äquivalent ist תהום, auch hebr Femininum; ebenso ist *Βάαυ* nach phönicischer Tradition ein Weib cf Dillmann Genesis [6] 7.

7) Die Nainengebung dh die Schicksalsbestimmung setzt den Gottern Macht und Wirkungskreis fest.

Laḫamu, Anšar und Kišar, schliesslich Anu. Der Rest ist abgebrochen; nach dem Folgenden ist hier wol erzahlt, wie die ‚Götter der Oberwelt' uiid der ‚Tiefe' entstanden sind. Auch scheint von der Entstehung des Lichtes die Rede gewesen sein. — Dann erzahlt der Mythus weiter, wie sich Tiâmat, die ‚Mutter der Gotter', sammt den Mächten der Tiefe gegen die ‚oberen Gotter' ‚empörte'. Erhalten ist aus dem gaiizen Zusammenhange iiur ein Gespräch zwischen Apsû und Tiâmat, in dem sie den Plan gegen die Gotter besprechen; wie es scheint, hat bei dieser Emporung die Entstehung des Lichtes die Veranlassung gegeben.

Im Folgenden wird nun der sich so entspinnende Krieg zwischen Tiâmat und den Gottern erzahlt. Auf der eineii Seite erscheint als der Kriegfuhrende Anšar; genannt werden noch Anu, Ea und dessen Sohn Marduk, im Hintergrunde stehen Luḫmu und Laḫamu. Anf der andern Seite steht Tiâmat, der sich ein Teil der Götter angeschlossen hat; dazu hat Tiâmat elf schreckliche Wesen erschaffen, und iiber sie alle den Gott Kingu zum Fuhrer eingesetzt. Ihn hat sie sich zum Gemahl bestiiiimt und an seine Brust die ‚Besitz(?)-Tafeln' gelegt [1]). — Gegen dies Heer hat Anšar zuerst Anu, dann Ea ausgeschickt; aber Anu weigerte sich, Ea fiirchtete sich und Behrte zurück. Schliesslich wendet er sich an Marduk, Eas Sohn, einen der jüngstentstandeneii uiid ‚seinen Vätern' an Macht unterlegenen Gott. Hier setzt der Bericht aufs neue ein; dass trotzdem der Zusammenhang so deutlich erkennbar ist, verdanken wir dem Umstande, dass der Mythus nach Art der homerischen Gedichte in jeder Rede alles Vorgefallene zu wiederholeii liebt. Marduk erklärt sich bereit, ApsC und Tiâmat entgegenzutreten, aber nur dann will er der ‚Rächer der Gotter' werden, wenn diese in eineni puḫru [2]) das gleiche Herrschaftsrecht, das sie selber haben, ihm zuerkennen. Anšar schickt seinen Boten GA-GA [3]) zu Luḫmu und Laḫamu niit der Nachricht von Tiâmats Einporung uncl

---

1) Die Besitz(?)-Tafeln, die im Mythus eine grosse Rolle spielen, sind wol als ein Amulett zu betrachten, das dem Trager die Weltherrschaft verleiht.

2) Versammlung der Gotter, wo das ‚Schicksal' ‚bestimmt' wird.

3) Der Name ist ideographisch geschrieben, die semitische Aussprache ist bisher unbekannt.

Marduks Begehren. So findet das gewünschte puhru statt: nachdem die Gotter sich an Brot und Wein gesättigt [1]), bestimnien sie Marduk das Schicksal: ohne Gleichen soll seine Macht sein; er soll die Königsherrschaft haben iiber die Gesammtheit des Alls. ‚O Herr, mer sich auf dich verlässt, schone sein Leben; doch der Gott, der sich mit Bosem befasst, giesse aus sein Leben!' Scin Wort soll die Wunderkraft haben, die Dinge ins Dasein zu rufeii und verschwinden zu lassen. Ein Zeichen bekraftigt ihre Zusage: ein Kleid wird in ihre Mitte gelegt, das auf Marduks Befehl verschwindet und wiederkehrt [2]). So ist Marduk ‚König' geworden; er mird nun von den ‚Göttern, seinen Vätern', mit den königlichen Insighien beschenkt. —

.Der Bericht erzahlt dann, mie sich Marduk zum Kampfe rustet. Seine Waffen sind Bogen und Kocher, ein Sichelschwert(?), und eine Waffe, die er von den Gottern zum Geschenk erhalten hat, nach den Abbildungen zu schliessen der Donnerkeil, dargestellt als doppelter Dreizack [3]). Ferner hat Marduk ein Netz, Geschenk des Anu; ihn begleiten allerlei Winde als Bundesgenossen. Zum Kampf gerüstet tritt er anf seinen Wagen, der von furchtbaren Wesen (Pferden?) gezogen wird. So fahrt er der Tiâmat entgegen.

Bei seinem Nahen erschracken Kingu ‚und die Gotter, seine Helfer, die ihni zur Seite giengen' Marduk aber forderte Tiâmat **zuni** Kampfe auf: ‚Komm heran, ich und du wollen kämpfen'.

---

1) cf Gen' 27 25 f (Isaaqs Segen).

2) Ähnliche Zeichen Ex 4 1—5 6—8 (Moses Stab und Hand) und Jud 6 36—40 (Gideons Vliess). — Wir haben in diesem Zuge eine deutliche Schilderung davon, mas der Babylonier sich unter ‚Schaffen' (banû) vorstellt; denn hier bekommt Marduk die Macht, die er nachher bei ‚Schöpfung' der Welt ausübt. Der Gedanke der ‚Schöpfung' ist: der Mensch mag mit seinen Händen bilden, der Gott bringt durch sein Wort hervor. Diese Vorstellung von der Wirksamkeit des göttlichen ‚Wortes' driickt der Hebraer durch ברא sus; die beste Definition dafur ist Ψ 33 9 כי הוא אמר ויהי ; ברא heisst ‚durch das Wort ins Dasein rufen'.

3) Dass auch Zeus dieselbe Waffe fiihrt, die mir anf den Abbildnngen des Mardukkampfes sehen, ist schon von Conze Heroen- und Gottergestalten 7 und Jensen **333** ausgesprochen. Die Notiz ist fur den Archdologen nicht unmichtig, da sie ein deotliches Beispiel der Entlehnung von babylonischen Göttersymbolen darch die Griechen ist.

Ais es nun zum Kampf kam, fieng ‚der Kluge unter den Gottern' Tiâmat im Netz, in ihren geoffneten Rachen liess er den Orkan hineinfahren ‚und füllte niit furchtbaren Winden ihren Bauch'. Mit dem Sichelschwert(?) aber fuhr er nach und zerschnitt ihren Leib. ‚Ihren Leichnam warf er hin, stellte sich darauf'. Dann uberwand Marduk ‚die Gotter ihre Helfer'; er zerbrach ihre Waffen und warf sie ins Netz. Ebenso fesselte er die elf Geschopfe. Dasselbe Schicksal hatte Kingu; Marduk entriss ihni die Besitz(?)-Tafeln und legte sie an die eigene Brust. — Dann kehrte der Gott zur Tiâmat zuriick; ihren Kopf spaltete(?) er, ihr Blut iiess er vom Nordwind zu verborgenen Orten schaffen [1]). Dem Sieger liessen die ‚Götter, seine Väter', Geschenke bringen.

Da ward besanftigt der Herr, betrachtete ihren Leichnam nnd erzeugte Kuustreiches. Er zerteilte ihren Leib in zmei Teile, die eine Halfte machte er zur Himmelswoibung und stellte Riegel nebst Wachter davor, dass die Wasser nicht herausströmen. Die Himmelswolbung stellte er dem Urwasser entgegen und baute den Himmel ais Palast, entsprechend dem als Palast gedachten Urwasser. Dann schuf Marduk die Sterne, Sonne, Mond und die ubrigen Planeten [2]), die Tierkreisgestirne setzte er ein, nnd besfimmte den Lanf der Sterne und die zwolf Monate. — Die folgenden Werke fehlen bis auf ein kleines Fragment, welches von der Tierschöpfung handelt und dabei drei Klassen von Landtieren unterscheidet: Vieh des Feldes, Getier des Feldes und Gewiirm des Feldes. Der Schluss des Mythus ist erhalten, worin dem Marduk in eineni Hyninus Ehrennamen gegeben werden. Diese Namen feiern Marduk als Herrn des Alls: ‚wie Schafe moge er weiden die Gotter, sie alle!'

Die Erklärung des Mythus ist zuerst von Jensen versucht 307 ff. Ich driicke den Dank, den ich diesem Forscher schulde, dadurch aus, dass ich versuche, seine Ergebnisse von religionsgeschichtlicher Methode aus zu modificieren.

Die Erzahlnng ist offenbar ein atiologischer Mythus, dh ein Mythus, der die Ursache einer gegenwartigen Tatsache be-

1) cf p 21.

2) Erhalten ist uns die Erschaffung der Fixsterne und des Mondes. Bei beiden ist die Angabe des Zwecks, zur Zeiteinteilung en dienen, hinzugefügt.

schreiben, der auf eine Frage die Antwort geben mill. Der Schöpfungsmythus verdankt seine Existenz der Frage, woher Himmel und Erde und Tiefe, Götter und Pflanzen nnd Tiere uncl Menschen kommen. Dieser Mythus ist also den vielen ätiologischen Sagen und Mythen der Genesis verwandt, welche die Entstehung der anffallenden Namen, Berge, Quellen, Landschaften oder cler anthropologischen und ethnologischen Verhältnisse erklären[1]). Das Charakteristische des Mythus oder der Sage ist, dass sie solche Fragen dnrch eine Geschichte beantworten.

Der babylonische Schopfiingsmythus erzahlt die Entstehnng der Welt, indem er jene erste Entstehung sich in derselben Weise denkt, wie die Welt noch jetzt in jedem Priihjahr aufs nene entsteht. Die Zeit vor der Weltschopfung wird dargestellt als der schrecldichste Winter, den die Welt je erlebt hat. Da herrschten die Gewalten der Tiefe — Wasser uberall und Pinsternis —, bis Mardnk, der Gott der Frühsonne[2]), Tiâmat besiegt nnd in die Wasser oben und unten spaltet.

Die Vorstellnng, class dort oben Wasser sind, die Halfte der Tiâmat, entstand aus der Reflexion, woher der Regen komme[3]), gewiss aber anch aus der Anschauung: am Ende der Regenzeit, wo alles Wasser war, bricht die Sonne durch nnd zwingt das Wasser sich zu teilen[4]).

Dass der Mythus den schauervollen Eindruck, den der Winter und das Chaos macht, sich verdeutlicht, indem er das Urmeer von schrecklichen Wesen wimmelnd denkt, ist vollig verstandlich. Diese Art der Anschaunng ist das Charakteristische des Mythus.

Diese Wesen sind nun die Gestirne des Tierkreises[5]). Das

---

1) Dies Moment der Reflexion, das den Anlass zum Mythus gegeben hat, mird von denen verkannt, die in unserem Mythus nur eine poetisehe Schilderung immer miederkehrender Verhältnisse sehen; so Jensen 308.

2) Jensen 309. — G A Barton Journal of the American Oriental Society XV 14ff fasst Marduk als Sturmgott auf, der das erregte Meer bezwingt. **3)** so Jensen 308.

4) Das Durchteilen der Tidmat im Mythus hangt also, wie mir scheint, mit der Vorstellung, dass Marduk bei seinem Aufgehn ein grosses Meer im Osten iiberschreite, nicht zusammen, gegen Jensen 308.

5) [Dabei ist es nicht sicher, ob, mie Hommel will, die elf Ungeheuer

mag anf den ersten Blick sehr merkwürdig erscheinen. Indess dass diese Ungetuine als Sterne gedacht werden, mag sich daraus erklären, dass die Gestirne Kinder der Nacht sind. Dass es gerade die Sterne des Tierkreises sind, mag daher kommen, dass cliese Sterne zur Hälfte unter dein Horiaonte, dh im Reiche der finsteren Wassertiefe stehn. Zugleich darf man an den Unterschied der stets an ihrer Statte verharrenden Gestirne des Tierkreises und der frei wandelnden Planeten denken: diese sind die grossen, mächtigen Götter; jene sind ‚gefesselt', in ihrem Dienste; der Nythus erzahlt, wie Marduk die Sterne des Tierkreises gefesselt hat [1]).

Wenn Marduk im Tiâmatkampfe mit dem Donnerkeil erscheint, so scheinen Ziige des Gewittergottes in den Mythns voni Siege des Lichtes eingedrungen zu sein. Es liegt also die Vermutung nahe, dass Marduk, dessen gewohnliches Symbol der Donnerkeil [2]) war, nicht anders als das des Zeus bei den Griechen, ganz abgesehen von seinem Tiâmatkampfe ein Gewittergott gewesen ist.

Der Mythus antwortet zugleich auf die Frage, woher Marduks gegenwartige Weltherrschaft stamme. Da Marduk der Gott

---

der Tiâmat den elf Tierkreisbildern (dh deni ganzen Tierkreis excl Stier-Marduk) entsprechen, oder ob (mie Jensen will) die elf Ungehener nur in der Wintergegend des Tierkroises ihr Analogon haben.] Z.

1) Mir erscheint also als das Nachstliegende, dass die Phantasie die Tierkreisbilder als Ungeheuer am Himmel geschaut hat. — Ein wenig anders betrachtet Jensen 89 **315**ff (ebenso Zimmern Assyriologie als Hülfswissenschaft **14**ff) die Sache. Er geht von der Voraussetzung aus, dass nieht die Phantasie in dem ‚Stier', dem ‚Löwen' usw einen Stier oder Löwen gesehen habe, sondern dass die Speculation das Sternbild, in dein die Sonne im Priihjahr aufgeht, ‚Stier' genannt habe, weil der Stier Symbol des Marduk, der Frühsonne ist; ahnliches soll fur die meisten Sternbilder des Tierkreises gelten. Darnach nimmt er anch an, dass man erst nachtraglich die Ungehener der Tiâmat in den Tierkreis versetzt habe. — Ich möchte glauben, dass man der babylonischen Phantasie mehr zutrauen darf. Doch ist freilich nicht ansgeschlossen. dass die Phantasie sich dnrch verstandige Überlegung die Richtung hat angeben lassen.

2) cf zB die Stele des Asarhaddon aus Sendschirli (veröffentlicht in den ‚Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der Kgl Museen zu Berlin' Heft XI Tafel I).

der Stadt Babel ist, so fragt der Mythus also nach dem Ursprung der Weltherrschaft Babels [1]). Dabei ist die Voraussetzung, dass Marduk ein verhaltnisniassig junger Gott sei, der erst nachtraglich seinen ‚Vätern' ebenbiirtig, ja Herr der Welt geworden sei. Im Mythus spiegelt sich also die historische Tatsache, dass die Stadt Babel in verhältnismässig spater Zeit in Babyloiiien die Vorniacht geworden ist [2]). Wir besitzen demnach in dem Mythus die specifisch babylonische Erzählung von der Welteiitstehung; mit Stolz erzahlen die Babylonier, dass ihr Gott Marduk Herr der Welt sei, weil er das Chaos besiegt und die Welt geschaffen habe. Damals haben die Gotter in dein puḫru die Herrschaft ihm zugesprochen, und dainals hat er Kingu die ‚Besitz(?)-Tafeln' geraubt. Der Anspruch und das gute Recht Babels, die Welt zu beherrschen, datiert von der Entstehung der Welt!

Eine Altersbestinimung des Mythus ist aus astrononiischen Erwagnngen nicht mit Sicherheit zu geben.

[Jensen Kosmologie 315 ff koinmt von der Voraussetzung aus [3]), dass die Ungeheuer der Tiâmat erst nachträglich aus der Legende in die Winterhälfte des Tierkreises versetzt sind, zu dem Schlusse, dass der Grundstock der babylonischen Schopfungsgeschichte bereits vor 3000 v Chr vorhanden gewesen sein miisse, da nur in clieser friihen Periode (vermöge der Pracession der Sonne) der Priihlingspunkt in den Stier und der Herbstpunkt in den Skorpion fiel [4]).

Indessen ist obige Voraussetzung moglicherweise doch eine irrige [5]), so dass jedenfalls dieses astronomische Argument fur die Behauptung, dass das babylonische Schopfungsepos bereits im vierten vorchristlichen Jahrtausend wenigstens seinem Grundstocke nach bestanden haben müsse, nicht urgiert werden darf.] Z.

Sichere Daten gewinnen wir aus einigen Notizen uralter Konigsinschriften.

Schon Agum (gegen Mitte des zweiten Jahrtausends) berichtet voii seiner Aufstellung eines ‚Meeres' (tâmtu) im Marduk-

---

1) Diesen Zusaminenhang hat A Jeremias Izdubar-Nimrod (1891) p 11 A gefunden.

2) cf Winckler 29 33f. 3) cf p 26 A 1.

4) Eine zusammenfassende Darstellung dieser Theorie giebt Jensen in der Deutschen Revue XV 112 ff. 5) cf p 26 A 1.

tempel [1]); ebenso erzählt aber auch bereits der nralte König Urninâ von Lagaš (viertes Jahrtansend v Chr) von der Aufstellung eines ‚Weltmeeres' (apsû) [2]). Demnach ist der Tiâmatmythus bereits im vierten Jahrtansend v Chr — wenn anch natiirlich nicht notwendig in der uns iiberlieferten Recension — erzahlt worden.

Dass der Mythus vom Mardnkkampfe sehr beliebt war, lasst sich aus manchen Anzeichen erschliessen. Wir besitzen eine sehr grosse Zahl von Darstellungen des Kampfes, namentlich auf Siegelcylindern [3]). **Auf** der bekanntesten dieser Abbildungen erscheint Tiâmat als ein Drache, vorne ein Löwe, dessen Maul nnd Vordertatzen sie hat, ani Leib nncl hinten ein Adler, von deni sie die Flügel nnd die Klauen der Hinterfiisse trägt. Das männliche Geschlechtsglied zeigt entweder eine Variante des Mythus oder ist aus Zweigeschlechtigkeit des Ungeheners zu verstehen [4]).

Abbildungen der Tihmat-Ungeheuer werden erwahnt in der Inschrift Agums [5]) und bei Berossns; Darstellungen des ‚Meeres' in der Inschrift Urninâs [6]), und Agums [7]); cf anch die knltische Darstellung der ‚wütenden Schlangen' dnrch Aguni, Nebukadnezar, Neriglissar etc [8]).

A priori lasst sich vermuten, dass ein solcher Mythus in vielen Tarianten bestanden haben muss. Wir besitzen ein Bruchstiick einer solchen Variante [9]). Sehr interessant ist, dass hier der Mythus nicht mehr in der Urzeit spielt, sondern zur Sage geworden ist. Tiiimat fiihrt ein Schreckensregiment unter den Menschen. Der Tiâmatmythus ist hier — wie es scheint — mit irgend einer geschichtlichen Erinnerung verschmolzen. Das Ungeheuer erscheint als die Feindin der Menschen und der

---

1) KB III 1 p **143.** 2) KB III 1 p **13.**

3) z B Collection de Clercq I No **315** ff passim.

4) Die Abbildung z B Smith Chald Gen 90/91; Layard Monuments of Niniveh II Series Plate **5.** — Auf dieser Abbildung tragt Tiâmat einen eigentumlichen, knospenartigen Aufsatz auf dem Kopfe, der anf altgriechiscben Greifenabbildungen miederkehrt cf Roscher Lexikon der griech und röm Mythologie 1: **1747** ff (Furtwängler).

5) Schrader KB III 1 p **145.** 6) ebenda p **13.** 7) ebenda **143.**

8) KB III **1** p **143** III 2 p 21 **35 73** etc. 9) Ubersetzung der Variante von Heinrich Zimmern in den Beigaben.

Gotter. Hesonders wichtig ist, dass hier Tidmat den Namen ribbu (= *rihbu = ⲭⲓ) zu fuhren scheint, wenngleich dieser Nanie bei der Natur der babylonischen Schrift noch nicht mit völliger Sicherheit zu constatieren ist [1]. Man beachte, was hier von deni Blute Tiâmats erzahlt wird [2].

Das Bruchstiick einer dritteii Schopfungsdarstellung hat Pinches [3] gefunden. Charakteristisch fiir dieselbe ist das Pehlen des Tiâmatkampfes. Docli wird auch hier vorausgesetzt, dass die Gesammtheit der Lander einst Meer (tâmtu) gewesen sei, ohne dass indessen das ‚Meer' als Ungeheuer personificiert würde. Auch hier wird mie in dem grossen Schopfungsmythus unter den ersten Schopfungen das Rohr (hier qanû = קנה) genannt. Die Erzahlung berichtet hauptsachlich von der Grundung der babylonischen Stiidte.

4. Anspielungen an den Mythus vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat im AT abgesehen von Gen 1.

Der Unterschied zwischeii dem babylonischen Mythus und Gen 1 ist so gross, in der religiosen Haltung und in der iisthetischen Färbung, dass sie auf den ersten Blick nichts gemeinsam zu haben scheinen. Man begreift die Abneigung derer vollkommen, die sich scheuen, beide Berichte neben einander auch nur zu nennen. Darum halte icli fur richtig, vor einem Vergleiche des Mythus mit Gen 1 die Frage aufzuwerfen, ob sich noch ausser Gen 1, das zunächst ganz aus dem Spiele bleiben soll, andere Beruhrungen niit dem babglonischeii Mythus im AT finden.

---

1) [Möglich ist auch die Lesung labba (לבא) ‚Löwe' cf dann den Löwenkopf Tiâmats in den Darstellungen und 2 Tim 4 17 1 Pt 5 8.] Z.

2) Das Blut Tiâmats, das nach ihrem Tode eine bestimmte Zeit fliesst, ist vielleicht das Wasser der Strome, das grade in der Zeit des Frühlings xu schmellen beginnt Jes Sir 24 25.

3) Ubersetzung JRAS 1891 p 393 ff, voii Hommel in Rodenbergs Deutscher Rundschau 1891 Jali 105 ff und von H Zimmern in den Beigaben.

Auf eine Anzahl der Stellen, die ich zu erortern gedenke, haben schon einige Assyriologeu und Theologen hingewiesen [1]).

Rahab.

Jes 51 9f [2])

9 *Auf, auf, wappne dich mif Kraft,*
Jakves Arm !
Auf wie in den Tagen der Vorzeit,
den Geschlechtern der Urzeit!
Bist du's nicht, der Rahab zerschmetterte [3]),
***den** Drachen schändete* [4])*?*

---

1) Riehm Hw 1262(906) weist (im Jahre 1884) auf Job 9 13 26 12f Jes 519 Ψ 89 10f Job 7 12 Ψ 74 13f Jer 30 7 Ψ 87 4 hin, H Ziminern Assyriologie 16 auf Job 9 13 (cf euch Dillmann Genesis 6 9), Hommel Neue kirchl Zeitschr 1890 p 406 auf Amos 7 4" (das Sternchen bedeutet, dass die Stelle in Wirklichkeit nicht hierher gehört) Jes 51 9f 271 Job 9 13, G A Barton Journal of the American Oriental Society XV **22ff** auf die Schlange Gen 3* Job 3 8 9 13 26 12f 41 Jes 51 9 27 1 30 7 Ψ 874 89 10 74 13f 104 25f 40 4 90 10*, Winckler Alttest Untersnchungen 153 auf Jes 271. — In Hommels und Bartons genannten Aufsatzen sind bedeutende Gedanken und kranse Einfalle so gemischt, dass es begreiflich wird, wenn die alttestamentliche Forschung auf solche Aufstellungen bisher keine Rücksicht genommen hat. Der Dank des Theologen an den Assyriologen würde ohne Zweifel noch grosser sein, menn der Assyriologe regelmässig die Praxis befolgte, Vermutungen, die sich auf das AT beziehen dh ausserhalb seiner Specialmissenschaft liegen, zuerst den Fachleuten und dann erst einem grössern Publikum vorzutragen.

2) Ich gebe bei jedem yoetischen Stuck das Versmass an; an anderem Orte denke ich, Sinn und Grnnd dieser Angaben genauer zu entwickeln. Ich unterscheide Verse von **4, 5** und 6 Hebungen, die durch eine Casur zu je 2 Halbversen geteilt nnd haufig zu Distichen, Tristichen oder Tetrastichen verbunden sind. Jes 51 9f sind Verse von 5 Hebungen (Qinaverse). Der erste Halbvers von 9 hat vier Hebungen und eine Nebencasur cf p 38 **A 1.** — Beim Druck ist die Hauptsache, dass ausser dem Ende des Verses, event den Distichen etc, auch die Cäsur deutlich hervortritt. Ich drucke — des Raumes wegen — den 2ten Halbvers im 5- und 6füssigen Verse unter den 1ten, im 4füssigen nach einem Absata daneben, unterscheide dabei die Distichen etc durch Spatien resp durch Einrucken.

3) חצב bedeutet mit dem גזר nus צור etwas (Brunnen, Kelter, Grab, Hausteine, Erz) aushauen : voni Holzhauen wird es nicht gebraucht.

10 ***Bist du's nicht,*** *der das* ***Meer austrocknete,***
die ***Wasser der grossen Flut?***
Der ***Meerestiefen zum Wege*** *machte,*
Dass hindurchzogen **die** *Erlösten?* [1])

Ein heisses Gebet, das die Machttaten Jahves, die er einst in der Urzeit getan hat, wiederum zu Israels Befreiung herbei wünscht. Diese Tat ist, dass er einst Rahab zerschmettert, den Drachen תנין geschandet hat. Dem parallel heisst es, dass er das Meer, die Wasser der grossen Tiefe, trockeu gelegt hat. — Wenn diese Jahvetat nach 10b den ‚Erlösten' einen Weg zum Hindurchziehen geöffnet hat, so ist offenbar an den Durchzug durchs rote Meer gedacht, der auch sonst als Vorbild der kommenden Errettung erscheint cf 43 16 ff. — Indess bleibt die Frage bestehen, wie denn hier der Untergang Pharaos als die Vertilgung eines grossen Ungeheuers geschildert werden könne.

Hier, Hosea 6 5 und Ψ 29 7 ist Corruptel anzunehmen. Hosea 6 5 lies ומהצתי.

‚Deshalb zerschmetterte ich sie durch die Propheten,
mordete sie mit den Worten meines Mundes'.

מחץ ‖ המית Dt 32 39; מחץ ‖ הרג ist Steigerung, denn von dem מחץ ist Heilung möglich cf Job 5 18 Jes 30 26. Zur Vorstellung cf Jer 23 29. Ψ 29 7 ist corrupt. Jes **51 9** lies nach Job 26 12 המהצת (Houbigant). Der Antiquaclruck bedeutet Unsicherheit der Ubersetzung oder Conjektur; als Conjektur betrachte ich indess nicht eine andere, von der Vocalisation oder von den Vocalbuchstaben abweichende Lesung, ebenfalls nicht Lesarten, die durch die Ubersetzungen bezeugt sind.

4) Die Tradition nimmt hier uncl Job **26 13** im Unterschiede von חָלַל schanden ein חוֹלֵל durchbohren, Jes *53 5* ein חוֹלָל durchbohrt merden an. Die Modernen fügen noch Ez 28 9 32 26 (cf Siegfried Stade Wb) hinzu. Indess die Parallele חלל ‖ דקא Jes *53 5* (iiber דקא cf p **33 A 3)** und die Sagenvariante Ψ 89 10 דכאה כהלל (cf p **33)** beweisen, dass hier und ebenso Job 26 13 Jes 53 5 חֻלַּל schanden חֻלָּל geschandet merden zu lesen ist. So auch Ez 28 9 32 26 (cf die Untersuchung iiber חֲלָלָה p **33 A 3).** — Ebenso Ψ Sal 2 30 *τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐκκεκεντημένον* = גאונו מהולל seine Hoffart geschandet. Ψ 77 11 חלותי ‚mein Leiden' (Bickell); Ψ 109 22 חוֹלָל ‚windet sich' (Kautzsch Ubersetzung). Demnach ist חלל Qal Polel Polal = durchbohrt sein aus dem Lexicon zu streichen.

1) Die Fortsetzung 11 = 35 10, im Tone vom Vorhergehenden sehr verschieden, ist Zusatz Dillmann u **a.**

Solche Bilder werden nicht willkürlich arfunden, sondern sie treten nur als eine nachtragliche Umdeutung und Aneignung der Tradition auf, — man beachte, dass Rahab ein Name ist. Das ist hier um so sicherer, als das Bild von Rahabs Zerschnietterung nicht als eine deutliche, voni Dichter erfundene Allegorie begriffen werdeii kann; denn wer soll Rahab sein — Pharao und Ägypten oder das rote Meer'? — Unleugbar ist also, dass hier ein Mythus von Rahabs Überwindung in der Urzeit vorausgesetzt ist, mit dessen Farben an dieser Stelle Pharaos Untergang ausgemalt wird. Das eigentümliche Schiilern aber, dass Rahab zuerst Rahab und dann ein Bild fur Ägypten ist, ist dem Stile des Dtjes charakteristisch[1]).

Was dieses Ungeheuer sei, ist aus den Paralleien deutlich. Rahabs Zerschnietterung ist die Austrocknung der Wasser des grossen ‚Oceans(. תהום רבה ist das Urmeer unter der Erde Gen 7 11 Ψ 36 7 Am 74. Nimmt man hinzu, dass Gen *l a* תהום der Name des Chaos ist, so kann man dem Schlusse nicht entgehen, dass es sich hier um die Austrocknung des Urmeers bei der Weltschöpfung handelt. Dabei hat Jahves Arm Rahab zerschniettert. Rahab ist also die Personifikation der תהום, des Chaos.

Bei der Eigentümlichkeit des hebraischen Stiles wird uns aus dieser Stelle nicht deutlich, ob der Prophet ein Ungeheuer, den Drachen Rahab, oder zwei Wesen, Rahab und den Drachen meine. Ebenso ist aus der einen Anspielung nicht zu sagen, was das Schänden in concreto bedeute. Aber schon das, was aus dieser einen Anspielung erkannt werden kann, trifft, wie man zugestehen wird, nierkwiirdig mit dem babylonischen Nythus voin Kampfe Marduks gegen Tiâmat zusammen. Man vergleiche auch den Zug, dass Jahves Arm dabei ‚kraftgewappnet' war, mit der Erzahlung von Marduks Wappnung[2]). Man beachte weiter, dass der Mythus als vollig bekannt gilt, dass auch die Anwendung an das Wunder des Auszuges kaum hier zum ersten

1) Ebenso ist Jes 41 17—20 das Wasser in der Wüste bald bildliches, bald mirkliches Wasser. Es ist daher nieht notmendig, 10 b fur spateren Zusatz zu halten.

2) An einen Mythus denken aueh Cheyne II 31 und Duhm 357, ohne an Babylonisches zu erinnern.

Male gemacht wird, und dass der Prophet eine Wiederholung jener Tat, der Urzeit herbeisehnt.

Ψ 89 10ff 1)

10 *Du bleibst Herrscher, wenn das Meer sich empört,*
Wenn 2) *seine Wogen tosen, du beschwichtigst sie.*
11 *Du hast geschändet wie ein Aas* 3) *Rahab,*
Mit starkem Arm deine Feinde zerstreut.

---

1) Der Ψ ist nicht einheitlich. Ψ 89 2 36—18a ist ein Loblied auf Jahve, der in der Schöpfung der Welt seine Macht und seine Treue iind Gnade offenbart hat. Das Gedicht ist in dem fur Hymnen gebräuchlichen Verse von 4 Hebungen geschrieben; die Verse sind zu Doppeldistichen verbnnden. Ein Anhang 47—52 fleht Jahve an, in der Gegonmart seiner Geschöpfe, dh concret Israels, sich zu erbarmen; das Stück, in demselben Versmass, abor weniger knnstvoll und kraftig, stammt mol von zweiter Hand. Das Ganze ist von dritter Hand bearbeitet; hier wird Jahves ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade verstanden, sondern auf den Bund mit David gedeutet; um dies Verstandnis anszudriicken sind 4 5 ond 13b—46 eingesetzt nnd 47—54 nmgearbeitet; die Einsätze sind in den gewöhnlichen 6füssigen Versen geschrieben.

2) בשוא wol = בשאות cf LXX Peš, inf Qal √שאה ‖ inf Qal בנאות. Das Wort ist term fur das übermütige, verderbliche Tosen des Meeres und des Unmetters, fiir das Dröhnen umsturzender Gebaude etc. Der Lesung בשׂוא liegt eine Verwechselung von שׂאה und נשׂא zu Grunde; ebenso Nah 1 5 ותשׂא הארץ die Erde erdrohnt; Hab 1 3 מדון ישׂא Zank mird laut; Hiob 41 17 משׂאתו = משׂאָתו vor seinem Tosen (vom Leviathan); Ψ 62 5

אך משׂאָתו יעצו לחדיח ירצו
Aber seine Verwüstung haben sie beschlossen,
am Einsturz Wolgefallen.

(Bild von der sich neigenden Mauer 4, Qinaverse); Gen 49 3 יתר שְׂאֵת Überschwang an (brausender) Kraft (cf 4 כמים); Job 13 11 die שׂאֵת, 31 23 die משׂאת Gottes ‖ זהר איד = die schreckliche Katastrophe, die Gottes Nähe bringt; Hos 13 1 zu lesen נשׂיא ‚Ephraim war Fürst in Israel'; Geii 47 Hab 1 7 sind corrumpiert, שׂיאו Job 20 6 sehr zmeifelhaft. Darnach ist die intransitive Bedeutung von נשׂא (Siegfried Stade Wb נשׂא 6) aus dem Lexicon zu streichen.

3) רכאת מחלל Hupfeld-Nowack II 344: Du hast zerschmettert, wie den Erstochenen, Rahab. Baethgen 277: Du hast Rahab wie einen Durchbohrten zermalmt. — Wie zermalmt man einen Durchbohrten? — רצא zermalmen, nnter die Füsse Threni 3 34, zur Erde Ψ 143 3 treten, schmählich misbandeln Job 19 2 f Ψ 94 5, demütigen Ψ 51 19 34 19 Jes 57 15; so LXX und Verss Ψ 89 11. — Das adjectivnm חָלָל gehört nicht — wie gewöhnlich angenommen wird — zu חלל Flöte חלון Fenster

12 **Dein** *ist* **der** *Himmel,* **dein** *die Erde,*
Die **Welt**[1]) **uncl,** *was sie füllt,* *du hast sie* **gegründet.**
13 *Nord und Süd,* *du* **hast sie geschaffen,**
Thabor *und* **Hermon** *jubeln deinem Namen.*

14 **Dein** *ist* **der** *Arm,* **dein**[2]) *die* **Macht,**
Deine Hand **ist** *stark,* **deine Rechte erhmben!**
15 *Auf Gerechtigkeit* **und** *Recht* *gründet sich* **dein** *Thron,*
Gnade *und* **Treue** *gehen dir voraus.*

In eineni Hymnus auf Jahve wird die Überwindung Rahabs gefeiert. Auch hier ist die Parallele das Meer. Da in diesem Ψ der Zusammenhang mit der Schopfung 12f deutlich angezeigt ist, so ist hier die Beziehung auf Ägypten ganzlich unmöglich; Rahab ist ein Ungeheuer, das bei der Schopfung, genauer, da 11

---

und bedeutet also nicht ‚durchbohrt', sondern zu חלל entweihen חל profan etc und bedeutet ‚entweiht'; so deutlich Lev **21** 7 cf **19** 29. חָלָל entweiht, genauer חללי־חרב Schwert-entweiht ist term für die Körper der (auf dem Schlachtfeld) Gefallenen (des unterlegenen Heeres), die ‚nicht beklagt werden und nicht bestattet und nicht begraben, sondern zum Mist werden sie auf der Plache des Landes' Jer 25 33, cf Jer 8 23 (unbeweint) Jer 14 18 **5147** Ez **358** 11 6 30 11 (uberall, auf dem Felde, den Bergen und Talern, in den Gassen der Stadt umherliegend) Jes **343** (hingeworfen, faulend, blutend ‖ נגי wie Nah **3 3**) Job **39** 30 (der Frass der Adler). Solche ‚Entweihten' finden auch im Tode keine Ruhe: נפש חללים תשוע Job 24 12 die Seele der Geschandeten schreit. Der Gegensatz dazu ist die ehrenvolle Bestattung des Siegers, dem man das Schwert unter das Haupt legt, und den man mit dem Schilde zudeckt Ez 32 27. Die diese ‚Schmach' Ez 32 24 noch im Tode tragen müssen, sterben den ‚Tod eines Geschandeten' Ez **288** ממותי חלל; parallel ist מותי ערלים den Tod von Unbeschnittenen sterben Ez 28 10; חללי חרב ‖ ערלים Ez 31 18 32 19 f 21 25 ff. Wie man den חָלָל dann noch weiter ‚mishandeln' mag, erzählt I Sam 31 8 ff: man zieht ihm nicht nur die Kleider aus, sondern schlagt auch seinen Kopf ah und pfahlt seinen Rumpf etc. Darnach ist auch חָלָל, wo es vom Gefallenen oder Fallenden gebraucht wird zu verstehen cf p **31** A **4**; es bedeutet zum חָלָל machen oder als חָלָל behandeln. Die obige Übersetzung ‚Aas' ist nicht ganz genau, da der entsprechende Terminus im Deutschen fehlt, aber **doch** verstandlich.

1) תבל urspriinglich die fruchttragende Erde, Mutter Erde √ יבל; Gegensatz מדבר Jes 14 17. Das Wort ist, weil stets ohne Artikel, uralter mythologischer Herkunft. Die traditionelle Ubersetzung ‚Erdkreis' ist irrefiihrend — dass die Erde rund ist, liegt nicht in תבל — nnd sollte nicht immer wiederholt werden. **2)** עמך nach Pešiṭta.

vor 12 steht, vor der Schöpfung getotet ist. Ψ 89 bestatigt also unsere Auffassung des Rahab Jes 51. — Man beachte folgende Züge: Jahve hat Rahab geschandet wie ein Aas' 11a; das steht im Gegensatze zur ‚Empörung des Meeres', gegen das Jahve damit seine Herrschergewalt betatigt [1]). Die Scene ist demnach so zu denken: Rahab hat sich einst in frechem Übermut [2]) gegen Jahve empört, aber Jahve erwies sich als Herrn nnd trat den frechen Stolz zu Boden. Ebenso ist aus der Parallele deutlich, wie Rahabs Emporung geschehen ist. Die tosenden Wellen der Brandung wollen das Land eionehmen und Jahven die Herrschaft streitig machen; aber er bleibt im Regiment. Rahabs Übermut, viel starker gedemiitigt als der der Wogen — von 10 zu 11 also eine Steigerong —, muss noch hoffärtiger gewesen sein. Wir schliessen: der Mythus muss also erzahlt haben, dass Rahab das Land einst wirklich besass und diesen Besitz gegen Jahve trotzig geltend machte.

Beini Kampfe gegen Jahve hat das Ungetüm Bundesgenossen gehabt, 11b redet im Plural von ‚Feinden Jahves'. Aber diese Bnndesgenossen sind glimpflicher behandelt als Rahab. Rahab ist geschandet, sie sind nur in die Flucht geschlagen.

Über das Schicksal Rahabs nach dem Tode geben die Worte ‚du hast es wie ein Aas geschandet' — ahnlich schon Jes 51 9 — eine Andeutung. Darnach hat Jahve noch mit seinem Leichnam irgend etwas Schreckliches getan. Er hat Rahab also ähnlich behandelt, wie man dem Leib des gefallenen Feindes noch einen besonderen Schinipf anferlegt.

Mit diesem Kampfe gegen Rahab- verbindet der Dichter den Yreis Jahves. Ihm ist unter den Göttersöhnen, im Rate der Heiligen niemand gleich 7 f. Ihm gehört die Welt, die er geschaffen hat 12ff. — Die Schilderiing der Meeres- und Rahabbandigung ist das Mittelstück des Psalms: Jahve ist der Gott der Welt; er hat es bewiesen; ihm gehort sie mit gutem Grunde! Neben Jahves Macht aber preist der Ψ seine ‚Gnade

1) Geschlndet wird der Stolz des Hoffartigen Ez 28 7 Jes 23 9 Ψ Sal 2 30 etc.

2) Hebräisches Sprachgefühl scheint den Namen רהב als freches Losfahren aufgefasst zu haben; ob das der Name wirklich ursprünglich bedeute, mag dahingestellt bleiben.

und Treue'; es ist der gate, gnädige Gott, der die Welt gegründet und das Ungetiim, das bose, feindliche Wesen, bezwungen hat; wie aucli Jes 51 9f in der Rahabzerschnietterung eine Heilstat sieht.

Der Leser bemerkt, dass alle diese Ziige : Rahabs Emporung, Weltherrschaft und Bundesgenossen, anderseits die einzigartige Macht des Gottes-Überwinders, sein Recht auf Herrschaft in der Welt, die er geschaffen, sein Charakter als des guten Gottes gegenuber dem feindlichen Chaos, ihre Parallelen im babylonischen Mythus finden. Besonders interessant ist nun, aus der Parallele 10 11 zu sehen, class der Mythus nicht allein als bekannt vorausgesetzt mird, sondern zugleich, dass sein ursprünglicher Sinn noch vollig der Anschauung gegenwartig ist. Rahab ist das Ungeheuer des Urmeers, vor der Schopfung überwunden; zugleich das Meer, das noch jetzt gegen Jahves Regiment vergeblich sich aufbäumt.

Diese Auffassung von Ψ 89 bestatigt Job 26 12f nnd 9 13.

Job 26 12f [1])

12 *Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt* [2]),
wit seinem Verstande Rahab zerschmettert.
13 *Die Riegel des Himmels schaudern vor ihm* [3]),
seine Hand schändete die gewundene *Schlange* [4]).

Dass hier Anspielung an einen Mythus vorliegt, wird allgemein zngegeben. Ψ 89 Jes 51 und der Zusammenhang, der von Jahves Schopfungswerken handelt, sowie die Parallele ‚das

---

1) Sechsfussige Verse wie im Hiob überhaupt.

2) רגע Hi Ruhe schaffen, finden, Ni sich beruhigen, רָגֵעַ ruhig, מרגוע Ruhe etc kann nicht zugleich das Gegenteil ‚aufschrecken' bedeuten. Nach Ψ 89 10 שׁבח und Job 26 12 LXX *κατέπαυσεν* — andere Parallelen im Folgenden — bedeutet auch das Qal wie sonst Hi ‚beruhigen'. Über Jer 31 35 Jes 51 15 רגע הים ויהמו גליו cf das Folgende.

3) hebr Text: durch seinen Geist (Hauch) Himmel Schoriheit. Dillmann: durch seinen Hauch ist Heiterkeit dh mird heiter der Himmel. Die Bedeutung ‚Heiterkeit' ist nicht belegt. LXX *κλεῖθρα δὲ οὐρανοῦ δεδοίκασιν αὐτόν* = בריחי שמים יעערה.

4) Man bringt בריח, als Attribut des נחש hier und Jes 27 1, mit ברח fliehen zusammen. Indess diese Bedeutung ‚flüchtig' passt nicht in den Zusammenhang. Vulg tortuosus. Weiteres p **47.**

Meer' niachen unzweifelhaft, dass auch hier רהב das Chaosungetüm ist. Auch Hiob denkt sich Rahab als das Ungetiim eines brausenden Meeres, das Jahve ‚beruhigt' [1]). — Ein neuer Zug ist, dass die Erlegung Rahabs nicht nur die Kraft des Gottes, sondern auch seinen Verstand beweist. Man erinnere sich daran, wie Marduk, ‚der Kluge tinter den Gottern', die Tiâmat listig iiii Netze fangt. — Auch hier hören wir von eineni ‚Schänden' des Ungetüms; dieser Zug, so haufig belegt, also offenbar eine Hauptsache in der Tradition, steht hier nun hochst anffalliger Weise in Parallele zu den Riegeln des Himniels, die vor Gott schaudern. Wir sind im stande, die Bedeutung der beiden Aussagen aus dem Tiâmatmythus zu erklaren. Marduk hat das getotete Ungetiim in zwei Stücke geschnitten — das empfindet die Antike als eine ‚schmachvolle' Behandlung des getoteten Eeindes —, die Hälfte der Tiâmat nach oben gesetzt und mit eineni Riegel verschlossen, damit die oberen Wasser nicht herunterstromen konnen. Der Sinn der Anspielungen unserer Stelle, den der Dichter bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, ist also: die Riegel des Himmels, die Gott hingestellt hat, scheuen sich, sein Gebot zu iibertreten und lassen das Wasser, nur wenn er befiehlt, herunterfliessen cf s; ist er es doch, der diese Ordnung getroffen und der den Ubermut der Schlange so schrecklich gedemütigt hat. — Damit haben wir also den Sinn des ‚Schändens' Job 26 13 Jes 51 9 Ψ 89 11 verstanden. Im letzten Halbvers wird ‚die gewundene Schlange' offenbar als ein zweites Wesen neben Rahab gestellt. Der Mythus [2]) hat deniiiach von zwei Wesen erzahlt, die Jahve besiegt hat. Dieser Zusammenstellung von Rahab und der gewundenen Schlange entspricht bei Jes 51 das Paar: Rahab und der Drache. Im babylonischen Mythus stehen neben einander Tiâmat nnd Kingu.

1) so auch Dillmnnn Hiob 227. Dass ‚Riegel des Himmels' bei den Hebräern moglich sind, ist, da ‚Schleusen des Himmels' Gen 7 11 II Reg 7 2 19, ‚Thüren des Himmels' Gen 28 17 Ψ 78 23 und himmlische ‚Kanäle', durch die Regen herunterströmt Job 38 25, ausdrücklich bezeugt sind, nicht zu bestreiten.

2) Einen völlig neuen Mythus hier anzunehmen liegt kein Grnnd vor cf anch das Folgende.

Job 9 13 [1])

In einer Schilderung der jede Gegenrede im voraus abschneidenden Schopfermacht Gottes heisst es:

Gott nimmt seinen Zorn nicht zurück,
Unter ihm krümmten sich selbst Rahabs Helfer!

‚Rahabs Helfer' sind gewaltige Wesen, iiii Gegensatze zum schwachen Menschen 14; aber selbst diese haben Jahve zu Füssen liegen müssen! Die Parallele beschreibt, bei welcher Gelegenheit: als Jahve ein unerbittliches Gericht uber sie hielt. — Hier liegt sicher eine Anspielung an einen Mythus vor. Man beachte wieder, dass der Dichter diese Dinge nicht erzahlt, sondern voraussetzt. — Dem entspricht im babylonischen Mythus nicht nur, dass Tiâmat Helfer hat, die ausdrucklich ‚Helfer der Tiâmat' heissen, sondern auch, dass diese Wesen nicht getotet, sondern gefesselt werden. Auch Job 913 redet von ihrer Unterwerfung, nicht von ihrer Totung; ebenso wie Ψ 89 11 vom ‚Zerstreuen' der Feinde Jahves. Im Babylonischen sind es die mit dem Tierkreis in engster Verbindung stehenden elf Ungeheuer der Tiâmat. Wenn LXX κήτη τὰ ὑπ' οὐρανὸν übersetzt, so mag dabei eine Erklarung auf die Tierkreisbilder beabsichtigt sein [2]).

Ψ 87 4

ist Rahab ein apokalyptischer Ratselname fur Ägypten [3]), der ohne jede Erklarung neben den prosaischen Nanien בבל gestellt ist, also damals sehr gebrauchlich gewesen sein muss. Der Leser erinnert sich, dasa auch Jes 519 der Rahabmythus auf Ägypten angewandt war; dort wurde der Mythus dazu benutzt, Ägyptens Schicksal beim Auszuge zu beschreiben. Doch ist der Name des Chaoswesens als Bezeichnung Agyptens sehr sonderbar. Wie eine solche Tradition entstehen konnte, lehrt Jes 307.

Jes **307**

hat der alte Prophet, in dem Bestreben, seine Zeitgenossen

1) Sechsfüssig; der zweite Halbvers hat vier Hebungen; diese Erweiterung des dreifüssigen Halbverses zu einem durch eine Nebencäsur geteilten Verse von vier Hebnngen ist sehr haufig; so schon p **30** Jes 51 9a.

2) Zu Job **913** vergleicht auch Dillmann Babglonisches, ohne indess eine Entscheidung zu geben. **3)** so schon das Targum.

von dem Bunde mit Ägypten abzuhalten, seine Überzeugung, dass dieses Ägypten trotz seiner Rosse und Wagen nnd Reisigen doch nichts, gar nichts helfen werde, in dem Riitselnamen zusamniengefasst: Ägypten ist

das geschweigte Rahab [1]).

Hier horen wir also von Rahab dasselbe, was Ψ 89 10 Job **26** 12 [2]) vom Meere und seinen Wellen sagen. Demnach ist die Voraussetzung des Wortes, das in der Urzeit von Jahve iiberwnndene Rahab sei damals nicht abgetan, vielmehr existiere es noch gegenwärtig, freilich ‚geschweigt'; so wie auch das Meer noch existiert, aber ‚beruhigt' Job **26** 12: das Ungetiim mag auch wol gegenwartig noch einmal wie in alter Zeit versuchen, gegen Jahve sich zu emporen; aber der es in der Urzeit ‚geschweigt' hat, behält es in seiner starken Hand cf Ψ 89 10. So ist es auch mit Agypten. Es mag dem Chaos gleich sein in seiner grossen Macht; aber es ist nur das iiberwundene Ungetum, das an seinen Eetten zu riitteln, aber nicht sie zu zerbrechen vermag. Das bringt keine Hulfe und keine Rettung.

So komnien wir also zu einer Variante der Erzahlung, nach welcher Rahab von Jahve in der Urzeit nicht getotet, sondern nur ‚geschweigt' worden ist.

Das kurze Wort des Jesaias sollte zwar geheininisvoll sein; aber es ware ganz unverstandlich, wenn der Mythus damals nicht allgemein bekannt gewesen ware. Ferner tritt auch die Einfügung des Mythus in diesen Zusammenhang so abrupt auf, dass man mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen darf, auch

1) Die Wortabtrennung des hebraischen Textes, die noch Dillmann verteidigt: ‚desshalb nenne ich dieses da — fem sg — Ungestiim sind — mase plur — ein Sitastill' ist ganz unmöglich. Natürlich ist הַחְשְׁבָת zu lesen (Hensler bei Dillmann); zu dieser Bedeutung von הָשְׁבַת cf das Hi השביח Jes 13 11 Ez 7 24, wonach der Übermut zum Schweigen gebracht wird, und das Qal Jes **144**, wo die beiden Worte מרהבה (LXX cf Dillmann) und שבת wie hier רהב und שבת verbunden sind. — Duhm bezweifelt, dass der Ratselname vom alten Propheten stamme; indess hat Jesaias auch sonst seine Gedanken in solchen orakulosen Worten niedergelegt cf Jes 7 8; und Jes 30 8 setzt ein soeben ausgesprochenes kurzes Wort voraus, das Jesaias zu iiffentlicher Kenntnis auf eine Tafel schreiben soll, ganz wie er das mit מהר שלל חש בז getan hat Jes 8 1.

2) andere Parallelen im Folgenden.

die Anwendung des Mythus auf Ägypten sei schon vor Jesaias gebräuchlich gewesen und von dem Propheten fiir seine Zwecke aufgenommen worden.

Ψ 40 5 [1])

Heil *dem Mann, der macht*
Jahve zu seiner Zuversicht
Und nicht den Rehabim sich ergiebt,
zur Lüge abfällt.

Der Gegensatz: Jahve vertrauen, den Rehabim sich zuwenden, der Gebrauch des fiir den Gottesdienst technischen Wortes פנה אל [2]), schliesslich die Parallele Luge ‖ Rehabim, beweist, dass Rehabim ein Götzenname ist [3]). Der Psalmist nennt die Gotzen des Heidentums Chaosdrachen, ebenso wie Dt 32 17 Ψ 106 37 die Abgotter שדים Unholde heissen. In dem Namen liegt der Abscheu des frommen Dichters gegen den Gotzendienst ausgedrückt: die Gotxen sind bose, feindliche Wesen; zugleich aber — und dies ist hier die Hauptsache — spricht dieser Name seine Überzeugung aus, dass nur Jahve Vertrauen verdient, dass diese Drachen, so furchtbar sie auch zu sein scheinen, letztlich doch nicht helfen konnen; sie sind Liige [4]). So werden also hier die Wesen des Chaos ganz ahnlich betrachtet mie Jes 30 7. Der Name Rehabim — der Plural nach Analogie etwa von Bealim gebildet — tritt hier als ganz selbstverständlich auf; er ist also damals nicht ungebrauchlich gewesen. Der Vorwurf, das Heidentum sei Chaosdienst, in dieser Verallgemeinerung natiirlich ungerecht, ist doch nur erklärlich, wenn Rahab irgendwo, in einer auch dem Judentume bekannten Religion, ein Gott gewesen ist, an dessen Beispiele das Judentum die Verruchtheit und die Torheit des Gotzendienstes sich klar machen konnte.

---

1) fdnffdssig, Distichen. 2) cf Siegfried Stade Wb.

3) ושטי ‖ פנה ist ושטה zu lesen. Demnach ist auch die Annahme des sonst nicht vorkomnienden שיט unnötig.

4) Ebenso ist תהו Bild der Nichtigkeit, worauf man nicht vertrauen kanu Jes 594; neben t : ~Jes 40 17; Bazeichnung der heidnischen Götter Jes 41 29 I Sam 1221 ‚wandelt nicht hinter den Tohu her, denn sie bringen keine Hülfe noch Rettung, denn sie sind Tohu'. In diesem Worte ist derselbe Gedanke aosgesprochen, der auch dem Namen Rehabim zu Grunde liegt.

Leviathan.

Ψ 74 12—19 [1])

12 Du [2]), *Jahve, bist doch mein* [3]) *König von jeher,*
Der Heilstaten tut mitten nuf Erden!
13 *Du hast gespalten machtvoll das Meer;*
Hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser [4]).

14 *Du hast zerschlagen die Häupter Leviuthans;*
Gabst ihn zum Frass, zur Speise [5]) *den Schakalen* [6]).
15 *Du hast gespalten Quelle und Bach;*
Du hast vertrocknet uralte Ströme.

16 *Dein ist der Tag, und dein die Nacht;*
Du hnst befestigt Mond [7]) *und Sonne.*
17 *Du hnst eingesetxt alle* Gemalten [8]) *der Erde;*
Sommer unci Winter, du hast sie yebildet.

18 *Gedenke deines Eigentums* [9]). *Der Feind höhnt* [10]).
Das närrische Volk lästert deinen Namen.
19 *Gieb* der Unterwelt [11]) *nicht hin die Seele, die dich bekennt;*
Das Leben deines Armen vergiss nicht für immer!

---

1) vierfüssig, Doppeldistichen. 2) ואתה mit Emphase vorausgestellt, darf hier wie 13 14 15 16 17 nicht fehlen.

3) LXX Peš Vulg מלכנו, der Plural scheint Correctur zu sein cf zu 9.

4) Die Casur und der Sinn beweisen, dass ‚auf dem Wasser' zu ‚Drachen' gehdrt: dassolbe Jes 27 1 Ez **32** 2.

5) Dem Volk, den Sijjim, ist kanm in Ordnung. Die Streichung des 5 in לציים empfiehlt sich nicht; denn wie soll es in den Text gekommen sein? Vielmehr ist die Corruptel in לעם zu suchen. Zu leseii לחם, von Tieren Ψ 147 9.

6) Die concrete Bedeutung des Wortes ציים ist unbekannt. Die Übersetzung kann also nur den Sinn ungefähr wiedergeben.

7) LXX Symm Targ ‚Mond', wol סהר.

8) Man erwartet ‚die Grenzen der Erde' nicht in einem Zusammenhange, der von den Tages- und Jahreszeiten und den Gestirnen, die sie herauffuhren, redet, Zu lesen גבורות ‚Gewalten'; so ist eine gate Verbindung zwischen 16 und 17 hergestellt; zur Vorstellung cf p 9 und Job **3833:** die ‚Gewalten' sind die Sterne, die uber die Erde herrschen und ihre Zeiten bestimmen.

9) LXY B hat doppelte Ubersetznng 1) *ταύτης* = זאת (so א allein) 2) *τῆς κτίσεως* (*κτήσεως*) *σου* = אחזתך. Das Eigentum Gottes ist die Welt, die er geordnet hat cf 16 f.

Die herkommliche Exegese seit dem Targum bezieht 13—15 auf die Wunder des Auszugs; indess dagegen spricht, dass auch hier wie Ψ 89 die Dracheniiberwindung ini Zusammenhange niit der Weltschopfung steht. Die Heldentat Jahves 13—15 ist geschehen vor Schopfung der Welt 16 f. 1).

Im Einzelnen ist zu benierken:

Auch hier ist die Besiegung des Meeres und des Drachen parallel. Interessant ist, dass der Dichter von einer ‚Spaltung' פורר des Meeres spricht; der Ausdruck wiirde durch unsern Mythus erklart werden konnen: das Urmeer wird ‚gespalten' in die Wasser oben und unten. 15 will anschaulich machen, mie frei Jahve mit dem ‚Meere' zu schalten vermocht hat: uralte Ströme 2) legte er trocken, Quellen und Bäche hat er ‚aufgebrochen'; dh er machte Peuchtes trocken und Trockenes feucht. Diese Schilderung sagt also vom Meere dasselbe, was Jes 51 9 Ψ 89 n Job 9i3 von Rahab erzahlen: Jahve hat beide nach seinem Gutdunken ‚vergewaltigt'.

Eine Reihe neuer Momente werden durch unsre Stelle fur den Mythus gegeben.

Der Name eines der Ungeheuer — offenbar des bedeutendsten — wird genannt; es ist Leviathan. Man beachte, dass er mehrköpfig gedacht ist: eine babylonische Tradition 3) redet von den sieben Eopfen der ‚grossen Schlange'.

Dem Leviathan werden hier wie Ψ 89 11 Job 9 13 andere

---

10) יהוה om. Nan ermartet nicht die **3** ps, sondern die zmeite. חיק absolut, wie 10.

11) Der hebraische Text: gieb der Bestie (oder plur: den Bestien) nicht preis das Leben deiner Taube, ist sehr anstossig; da Wasserungeheuer — um die es sich im Zusammenhange doch handeln muss — nicht nach einer Taube Jagd anstellen. Nach LXX *ἐξομολογουμένην σοι* Peš Vulg ‖ עניך ist תורך zu lesen; fur לחית vermute ich לתחת cf Job 41 25; תחת corrumpiert zu יהת **cf** p **53.**

1) Das Wort: Schöpfung wird 20 ausdriicklich ausgesprochen הבט לבריתך ימלאו blicke auf (dh bekummere dich um) deine Schopfungen. Die Fortsetzung des Verses ist bis auf das Wort חמס nicht zu ubersetzen; מחשכי ist in zwei Worte zu zerlegen.

2) נהרות איתן sind also hier nicht perennierende Ströme, sondern die Strome des Urmeers. **3)** II Rawl 19 14b cf Riehm HWB² **328.**

Wesen beigesellt, die Ψ 40 5 רהבים, hier תנינים heissen. Den Namen תנין vom Chaosungetum haben wir bereits Jes 51 9 Job 26 13 gefunden. Charakteristisch fur Ψ 74 ist, dass diese Ungeheuer nicht nur gefangen, sondern erschlagen werden, ein Zug, der den Ψ von Job 913 Ψ 89 11 unterscheidet.

Ebenfalls ein neuer Zug ist, dass Leviathan den Tieren der Wuste zum Frass vorgeworfen wird 14. Wir können hieraus zunächst die Natur" des Leviathan erkennen. Die Wiiste, die wasserlose, steht hier im Gegensatze zu dem eigentlichen Eleniente des Untiers, das demnach das Wasser ist. Der Leviathan ist also ein Wasserungeheuer, was von den Drachen 13 ausdriicklich gesagt wird. Deinnach erzählte der Mythus folgendermassen: Jahve zerschnietterte dem Seeungeheuer ‚die Kopfe' und warf es vom Meere auf das feste Land, wo die Tiere der Wuste es auffrassen. Diese Behandlung der Leiche hat nian mit dem Ausdruck ‚Schänden' Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13 zusammenzunehmen. — Dabei ist die Voraussetzung, dass die Welt in der Urzeit aus Meer und Wiiste bestand, ein Zug, der in der Weltschopfung des Berossus in anderem Zusammenhange wiederkehrt. — Dagegen fehlt der weiteren Aussage, dass die Gottheit den Leib des getoteten Tiers in die Wiiste geworfen habe, einstweilen die babylonische Parallele; daraus darf aber nicht etwa ein Grund gegen babylonische Herkunft des Mythus genommen werden. Denn der Mythus wird seiner Natur nach in Babel ebenso wie in Israel in vielen Varianten bestanden haben.

Besonders wichtig ist der Zusammenhang des ganzen Psalms fur die Reconstruction des Mythus. Der fromme Dichter betrachtet den Mythus niit ahnlichen Einpfindungen, wie sie in Jes 51 9 f hervortreten. Unter schwerer Not seines Volkes seufzend, schopft er aus der alten Geschichte Trost und Hoffnung: Jahve wird auch jetzt eine Heilstat tun, der gleich, die in der Vorzeit geschehen ist. Der Psalmist hat also eine Ähnlichkeit gesehen zwischen der uralten Jahvetat und jener, die er erhofft; ebenso zwischen Not und Feind der Gegenwart und der Urzeit.

Hieraus kann der Mythus, der hier vorausgesetzt ist, reconstruiert merden; die Methode dabei ist, zu versuchen, welche

Ziige von der Schildernng cler Gegenwart etwa in den Zusammenhang eines Chaosmythus passen würden. Eine solche Reconstruction stellt natürlich nur Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten auf, die aber zu sicheren Behauptungen werden, sobald sie von anderer Seite her Bestätigung bekommen.

Der Gegner lieisst אויב 3, צר 10 schlechthin; er ist ‚der Peind, der Widersacher', Gottes sowol wie der Welt. — Er ist Gottes Peind צרריך קמיך *as;* er schinaht חרף 10 nnd lästert Jahves Namen נאץ שמך 10. Ein Getöse שאון 23 lasst er frech (zuin Himmel) emporsteigen 23. Eine Schande ware es Jahve, das länger mit anzusehen 22.

Was der Inhalt dieses frevelhaften Tuns war, geht aus einzelnen Aussagen des Psalms dentlich hervor : der Feind richtet auf Erden ewige Verwüstungen an משאות נצח 3, niit Getose שאון 23. Seine Kerrschaft auf Erden ist ein Schreckensregiment, — denn Jahves Eingreifen ist eine Heilstat ישועה 12; und etwas, was die ganze Welt angeht, — Jahve iiberwindet ihn vor den Augen aller Welt בקרב הארץ 12 Perner beachte man, dass der Psalmist mit Emphase versichert, dass die nach der Vernichtung des Leviathan geschaffene Welt das Eigentum Jahves sei אחזה 18, dass ihni Tag und Nacht, Sonne und Mond gehoren, und besonders, dass er es ist, der die Ordnung der Welt festgestellt hat. Der Psalmist, der seinen Gott anfleht, seiner eigenen Sache sich anzunehmen 22, seines Eigentums zu gedenken und um seine Schöpfungen sich zu kiinimern 20, sieht in der ‚Gewalttat' 20 der Gegenwart eine Wiederholung des uralten Chaos. Die Feinde, die das Volk Gottes bedriicken 21 nnd Jahves Heiligtum entweihen 2–8, tun, als ob sie nicht wussten, dass Jahve der Herr ist in der Welt; sie stiirmen wider Jahves Ordnungen frevelhaft נבל 22 an, als ob sie ein neues Chaos in der Welt anrichten wollten. ‚Es schwanken alle Grundlagen der Erde' Ψ 82₅.

Damit ist gegeben, wie das Wesen und Treiben Leviathans in der Urzeit gedacht wird. Er hat ein ungeheures Durcheinander, das jeder Ordnung spottete, hier unten angerichtet, und er hat Jahve das Regiment streitig geniacht. Aber Jahve hat endlich 1 23 seiner Schmach gedacht und ist aufgestanden 22; er stritt seinen Streit und richtete seine Herrschaft in der Welt auf.

Dies etwa scheinen die Farbeii des alten Mythus zu sein. Die Grundzuge dessen, was hier von frecher Emporung des Chaos gegen Jahves Regiment hindurchklingt, haben wir schon bei Ψ 89 gefunden nnd als babylonisch constatiert. Auch im Babylonischeii wird clas Chaostier ‚der Feind' genannt[1]). Das Wort ‚Getöse' √ שאה ist Ψ 89 10 term techn des Tosens der Brandung.

Die Betrachtung cler Feinde Israels als einer Wiederholung des Chaos liegt auch Jes 51 of zu Grunde, ist also im Ψ nicht selbststandiger Gedanke des Dichters, sondern schon der Tradition entnomnien. Beachtet nian die grosse Ahnlichkeit zmischen Ψ 74 16 und Ψ 89 12, so wird man zu dem Schlnsse gedrangt, class beide von derselben oder besser von ahnlicheii Vorlagen abhangig sind. Es muss eine ganze Literaturgattung. von Schöpfungshymnen gegeben haben.

Jes 27 1 [2]).

An jenem Tage sucht Jahve heim
mit seinem Schwert, dem grausamen, grossen und starken,
Den Leviathan, die gewundene *Schlange,*
und den Leviathan, die gekrümmte Schlange,
Und tötet den Drachen im Meere.

Die Apokalypse, aus der dieser Vers stammt, hat die Rätselnamen der beiden Leviathane und des Drachen mythologischen Anschauungskreisen entlehnt. Zugleich ist deutlich, dass die

---

1) [Kingu wird Schöpfung IV 123 f als limnu (Peind) und aiabu (אויב) des Marduk bezeichnet.] Z

2) Busser den rein poetischen und den prosaischen Stücken giebt es in der hebraischen Literatnr noch eine Mittelgattung, die zwar das logische Verhältnis, das zwischen den Halbversen der Poesie obmaltet, und die erhabene Diktion mit der Poesie gemein hat, die Zahlnng der Hebungen aber fallen lässt. Diese ‚rythmische' Prosa in den prophetischen Büchern ist besonders haufig. Diese Stilgattung finde ich Jes 27 1. Oft ist es nicht leicht, zu erkennen, ob ein vorliegendes Stück urspriinglich in strengem Sinne poetisch, aber durch ‚Auffüllungen' verunstaltet, oder ob es von Anfang an als ‚rythmische Prosa' gedacht sei; cler Ubergang von dieser dritten Stilgattung zur Poesie geschieht im hebraischen leichter als im deutschen — man vergleiche aber Shakespearesche Dramen —; daher konnen sie im selben Znsammenhange niit einander weehseln.

mytliologischen Namen Geheimworte fur Reiche der Gegenwart sind, ebenso wie Rahab Ψ 87 4 Jes 30 7 Agypten bedeutet. Man erkennt aus diesen Beispielen, dass die Apokalyptik des Judentums nach Vorgang der Prophetie das uralte niythologische Material fiir ihre Zwecke zu gebrauchen wusste.

Anf welchen Mythus angespielt wird, kann iiach dem Vorhergehenden nicht fraglich sein. Wir haben zu Ψ 74 13 f constatiert, dass Leviathan ein Chaosungeheuer ist; denselben Nanien hier anders zu verstehen, liegt um so weniger ein Grund vor, als ihni ja auch an unsrer Stelle wie Jes 51 9 Job 26 12 f ‚der Drache im Meere' beigesellt ist. —

Darnach kann auch das Attribut Leviathans ‚gekrümmte Schlange' verstanden werden. Nach babylonischer Vorstellung [1]), die wir auch bei den Griechen wiederfinden, fliesst der Ocean rings um alle Lander. Dieselbe Anschauung auch im AT: der Kreis des Himmels, die Grenze, wo sich Finsternis und Licht scheiden, steht auf der Tehom Prov 8 27 Job 26 10 cf auch Ψ 139 9; daher ist in der hebräischen Poesie das uralte אפסי ארץ [2]) — babylonisch apsû der Urocean — ein Wort fur die äussersten Enden der Erde geworden [3]). Da soiiach auch nach hebräischer Vorstellung der Ocean kreisrund ist, so versteht man, weshalb die Verkorperung desselben, der Leviathan, die ‚gekrümmte' Schlange heisst. Wir haben also in diesem Attribute Leviathans einen nenen Beweis dafür, dass unsere Deutung des Ungetiims richtig ist.

Dasselbe mag anch das Wort לויתן ursprunglich bedeuten. לויה heisst Kranz; לויתן der kranzartige, dh der Ocean, ‚der um die Länder seinen Wogengürtel schlingt'. Demnach giebt das Beiwort ‚die gekrummte Schlange' eine Erklärung des Namens Leviathan, die auch etymologisch richtig ist [4]).

---

1) Jensen Kosmologie **250** f.

2) sonst bedeutet אפס das Nichtsein, ganz wie die uralte Bezeichnung des Chaos תהו, die urspriinglich Wiiste, Leere, das Nichtsein bedeutet.

3) Das Wort erscheint in dieser Verbindung nur in der Poesie und wird als Plural gefühlt; das letztere ist vielleicht nicht urspriinglich. Obige Ableitung von אפס nach Hommel Neue kirchl Ztschr **1890** p **410.**

4) [In der Ribbnlegende ist neben deni Maule, dem Schwanze, von

Es ist wahrscheinlich, dass auch נחש בריח dasselbe bedeute. Hieronymus ubersetzt tortuosus, Symmachus *συγκλείων*; vielleicht ist dies בָּרִיחַ mit בְּרִיחַ Riegel zusammenzustellen [1]).

Nun fallt auf, dass hier nicht wie Jes 51 9 Job 26 12 f zwei, sondern drei Ungeheuer aufgezahlt werden, wobei aber nur zwei Namen auftreten. Es werden zwei Leviathane unterschieden, die freilich nur nach ihren — dem Sinne nach, wie es scheint, noch dazu identischen — Attributen unterschieden werden konnen. Bei diesem nierkwiirdigen Tatbestande liegt die Vermutung nahe, dass der Mythus nur von einem Leviathan sprach, dass aber der Apokalyptiker, der drei Weltmachte vor Augen hatte, den Leviathan nach seinen beiden Pradikaten in zwei Wesen spaltete, um so drei Ratselnamen zu gewinnen. Wir hätten hier also ein Beispiel dafur, dass das mythologische Material im Interesse der ‚zeitgeschichtlichen' Benutzung in etwas verandert worden ist.

Die Waffe, die Jahve im Kampfe gebraucht, ist das Schwert. Dass es drei Pradikate bekommt, entspricht den drei Ungeheuern, ist also kein urspriinglicher Zng.

Die Einfuhrung dieser drei Ungeheuer in die Apokalypse geschieht so ohne Zusammenhang, dass nian deutlich erkennt: der Schriftsteller hat diese Benutzung des Mythus nicht erfunden, sondern — seineni sonstigen Verfahren entsprechend — der darnaligen prophetisch-apokalyptischen Tradition entnommen.

Aus dem Zusammenhang der Schrift Jes 24–27 können daher nicht wie bei Ψ 74 einzelne Zuge zur Reconstruction des Mythus verwandt werden. Nur das lässt sich aus der Stelle selbst sagen: dass der Leviathan und der Drache, die init den Reichen der Gegenwart verglichen werden, als Machte und

---

den (pl) limâti der Schlange die Rede: Windungen? (Das ass lamû, limêtu ist = hebr לֵוְיָה, לִוְיָתָן).] Z

1) Nachtraglich bemerke ich, dass die so erschlossene Vorstellung voni Leviathan, der die ganze Erde ‚umkränzt', noch in der spateren Literatur festgehalten ist. Nach den Vocab Aeth sind ‚Behemoth und Leviathan Schlangen (Ungeheuer) am Ufer des Oceans, umkreisen die Erde wie ein Ring' (aus Goldschmidt Henoch 83); und Raschi bemerkt zu נחש עקלתון Jes 27 1, ‚dass dieser gekrummte Leviathan die ganze Erde umgebe' (aus Grünbaum Beiträge ZDMG XXXI 275).

zwar als Mächte, die Jahves Feinde sind, gedacht werden. Leviathan und Drache haben auf Esden ein Schreckensregiment geführt, bis sie Jahves grausaiiies Schwert heimsucht. Man inag dahes in den Schilderungen der letzten Not cap 24 Nachklänge des Chaosmythus sehen [1]).

Perner wird an dieser Stelle aufs neue dentlich, mas das Jndentum mit diesen **niythologisch-apokalyptischen** Ratselnanien sagen tvollte; der Gedanke, der Ψ 87 4 in ein mysterioses Wort zusammengefasst ist, wird hier und ahnlich auch in Ψ 74 entfaltet. Man betrachtet die Konigreiche der Gegenwart als Wiederholungen jener furchtbaren Wesen der Urzeit und wünscht auf sie das Jahvegericht herab, das jene vor Zeiten getroffen hat. Das Judentum hat in diesen Naiiien seinen Hass und seinen Zorn und zugleich seine Hoffnung uncl seinen Glauben niedergelegt.

Job 40 25—41 26,

die bekannte poetische Schildernng des Leviathan, wird gegenwärtig allgemein auf das Krokodil bezogen. Es ist zuzugeben, dass der Dichter ein Ungeheuer der Gegenwart und nicht der Urzeit schildern wollte; ferner, dass Leviathan einzelne Ziige voni Krokodil trägt [2]). Doch ist zu untersuchen, ob das Stück nur eine poetische Beschreibung des Krokodils sein will, oder ob es ein Fabelwesen im Auge hat, dem mit dein agyptischen Tiere nur gewisse Ziige gemeinsam sind. Diese Untersuchung wird freilich bei deni Zustande unsers hebraischen Textes, der weit corrumpierter ist, als in den Commentaren und Über-

---

1) besonders **24 4**

Es welkt, verfallt die Erde,
es verfällt, verwelkt die Welt.
Es vermelkt (אמלל) der Himmel sammt (עם) der Erde.

und **24 18b 19**

18 Denn die Schleusen der Hohe haben sich aufgetan,
dass die Grundfesten der Erde erbebten.
19 In Trümmer ward zertrümmert die Erde,
in Splitter ward xersplittert die Erde,
Ins Wanken und Schwanken kam die Erde.

2) so deutlich **41 7—9 22** (die Schuppen am Rücken und Bauche).

setzungen hervortritt[1]), init besonderer Behutsamkeit geschehen müssen.

Der Leviathan wird 41 10—13 als ein feuerspeiendes Ungetum beschrieben; der Zug fällt um so mehr auf, als er anderseits ein Wasserungeheuer sein soll. Man wird clas kaum von ‚dem in den Sonnenstralen erglanzenclen Wasserausfluss' des Krokodils erklären konnen. Der Zag ist vielmehr specifisch mythologisch, im AT bekannt aus den Jahvetheophanien z B Ψ 18. Es ist also nicht einfach das Krokodil, das hier beschrieben wird, sondern ein mythologisches Wesen.

Weiteres erfahren wir aus 40 25—29.

25 *Ziehst du gar*[2]) *Leviathan an der Angel herauf,*
hältst init der Schnur seine Zunge fest?[3])
26 *Legst du Haken*[4]) *in sein Maul*[5]),
durchbohrst mit dem Binge seine Wange?

---

1) Gegenwärtig mird zwar von allen alttestamentlichen Forschern zugegeben, dass der iiberlieferte hebraische Text an vielen Stellen corrumpiert sei. Trotzdem wirkt die frühere Scheu vor Textänderungen sehr stark nach. Es gilt vielfach noch als Aufgabe der Exegese, in den vorhandenen Text, so gut oder schlecht es ebon gehen *mag*, irgend einen Sinn hineinzubringen. Wenn nian strenge Forderungen an die Exegese stellt, dh menn man dem alttestamentlichen Schriftsteller zutraut, dass er hebräisch habe reden können und gesunde Vernunft besessen haba, fallen eine grosse Fülle der aufgestellten und noch immer vertretenen Erklärungen ohne weiteres fort. Die Polemilr gegen die herkömmlichen Exegesen ist im folgenden so kurz wie moglich gehalten; die Unmoglichkeit der bekämpften Erklarungen leuchtet — so hoffe ich — auch ohne viele Worte ein.

2) אף gehort iiach Hitzig zu 25.

3) 25 beschreibt den Fang des Leviathan mit ‚Angel' und (dazugehöriger) Schnur; 26, vie er dann aufbewahrt mird (Dillmann). — השקיע ‚zum Niedersinken bringen' ist im Zusammenhange kaum erträglich; LXX *περιθήσεις A συνδήσεις* Vulg ligabis etc; Michaelis Supplemm III p 2349 (bei Bochart Hierozoicon **739** A **1)** erinnert an die Bedeutung des Wortes im Samaritanischen: שקע Lev 8 13 = hebr חבש.

4) אגמן. Man nimmt das Wort gewöhnlich in der Bedeutung ‚Binsenseil'. Indess ist zu fiirchten, dass Leviathan oin solches Seil, so stark man es sieh auch immer denken inoge, durchbeissen würde. Der Dichter aber mill nicht das innerlich Unmögliche schildern, sondern vielmehr *sagen*, dass das an sich Mögliche (fur Gott Mögliche) doch deni Menschen unmöglich sein miirde; z B 29: Gott kann wol niit Le-

27 *Wird er dich* **um Barmherzigkeit** *anflehn*
und dir gute Worte geben? [1])
28 *Wird er* **einen Bund mit dir eingehn,**
dass du **ihn für immer zum Knechte bekommst?**
29 *Wirst du mit* **ihm spielen wie mit einem Sperling,**
bindest ihn an wie ein Täubchen *für* **einen** *Knaben?* [2])

Die Schilderung, die einen kleinen Zusammenhang fiir sich bildet [3]), soll zeigen, dass Leviathan fiir den Menschen völlig unüberwindlich ist. Der Dichter ist überzeugt, dass Menschen ihn nicht fangen bonnen. Nun fragt sich aber, woher der Dichter die so concrete Anschauung vom Fange Leviathans habe. Man antwortet: einfach voni Fischfange. Indess strauben sich 27—29 gegen diese Erklärung. Anf dem richtigen Wege ist Hoffmann [4]), wenn er auch hier den Gegensatz des den Menschen Unmöglichen, aber fur Gottes Kraft nicht Unerreichbaren findet. Es

viathan spielen, aber der Mensch vermag es nicht usw. Θ κρίκον Vulg circulum Trg אונקלה leseii vielleicht ein anderes Wort.

5) בגיו Θ ἐν τῷ μυκτῆρι αὐτοῦ wird durch den Zusammenhang gefordert: אגמן und חוח (oder חח Hoffmann) sind verschiedene Bezeichnungen fur dieselbe Sache, in diesem Falle den Ring, der durch das Maul eingefuhrt wird und aus der Backe wieder herauskommt. באגו ist unrichtig: ein Ring geht nicht zugleich durch die Nase und eine Backe; ebensowenig fesselt man ein Tier dmch Nasenring und Backenring zngleich.

1) Man beachte den Gegensatz des schrecklichen Untiers und der zartlichen Worte, zu denen es sich in der Lebensgefahr versteht.

2) לנעריתיך; dass die von Gott angeredete Person Tochter haben solle, ist eine merkwurdige Voraussetzung. LXX ὥσπερ στρουθίον **reiδίῳ** = כתור לנער. Wiederum ein freundliches Bild cf **A 1.**

3) 30 31 konnte etwa gelautet haben:

Treiben Schiffer (חבלים) niit ihm Handel?
verteilen ihn phönicische Manner (בני כנענים)?
Laden sie in Barken seine Haut?
in Fischer (דיגים LXX) -Nachen sein Fleisch (שאריו)?

LXX iibersetzt שׂבות als eine Art Schiff; diese Ubersetzung wird durch den Zusammenhang und durch Jes 2 16 שׂכיות || אניות bestatigt; dasselbe gilt fur צלצל πλοῖα, das von LXX auch Jes 18 1 so aufgefasst wird. — Für התמלא verlangt der Zusammenhang eine **3** ps plur, LXX las wol יובילו. Der Kopf eines solchen Ungetiims ist im Handel kaum verwertbar; שאר || עור Micha 3 2 f. Ob auch bei diesen Worten Mythologisches im Hintergrunde steht, will ich nicht untersuchen.

4) p 90 zu 27 ff.

Piegt nahe, die Schilderung so aufzufassen wie die von cap 38: der Mensch kann es nicht; Gott hat es getan. Dann aber erhalten wir als tvahrscheinliche Voraussetzung der Worte einen kleinen Mythus: Gott hat Leviathan niit Angel nnd Schnnr gefischt. Aber er hat ihn nicht getotet; sondern nnr am Backenringe festgelegt. Denn als das Ungetüm gefangeii war, winselte es sehr demütig um Erbarnien und war gerne bereit, mit Gott in einen Bund zu treten [1]) und fiir ewig sein Knecht zu merden. Jetzt aber spielt Gott mit ihni mie niit eineni Sperling, wie ein Knabe ein Täubchen an der Schnnr hält. Und nun fragt Gott: welcher Mensch tut das mir nach?

Man wird zugeben, dass eine solche Beschreibung vom Fange Leviathans sich sehr mol als ein altisraelitischer Mythus verstehen liesse. Die eigentiimlich groteske Färbung, die wir bei eineni solchen Mythus erwarten wiirden, trägt dieses Stuck vollauf. Ist es aber ein Mythus, dann jeclenfalls ein Mythus voni Chaos: Leviathan ist ja ein Wassertier; er wird wie ein Fisch geangelt. Gegen dies Verständnis spricht nicht, dass Leviathan hier nicht getotet, sondern nur gefesselt wird; nennt cloch auch Jesaias das Ungetiim des Urnieers ‚das geschweigte Rahab' Jes 30_7 p 39.

Der Beweis aber, dass diese Auffassung die richtige ist, ist daraus zu erbringen, dass das eigentümlichste Moment des Stückes, das Spielen Jahves mit deni gefesselten Leviathan, nur so verstanden werden kann.

Schon zu Jes 30_7 haben wir die niythologische Anschauung aus einer Naturbetrachtung erklart; dieselbe Naturanschauung liegt auch hier im Hintergrunde. Die Dichter sprechen gerne von Gottes souveräner Nacht iiber das Meer, die sich in seineni Überfluten und dem Zurückstauen offenbart.

Er hemmt die Wasser, dass sie vertrocknen;
er lässt sie los, dann kehren sie die Erde um Job 12_{15}.

Hier wird Plut uncl Ebbe zugleich von Gott abgeleitet.

Etwas anders Ψ 89: Das Urmeer, das einst von Gott iiberwnndeii werden musste, versucht noch gegenwktig hie und da, das Land einzunehmen. Aber ‚du bleibst Herrscher, wenn das

1) I Sam 112.

Meer sich empört' Ψ 89 10. Hier wird die Sturmflut als die Empörung des Meeres, die darauf folgende Ebbe als der Beweis der göttlichen Herrschaft gedeutet.

Oder nach mythologischer Denkweise:

Das Meer wird von einem ‚Geiste' bewacht, der es am Zaum hält; lässt er es los, so giebt es Überschwemmung.

‚Und der Geist des Meeres ist männlich und stark, und gemäss der Kraft seiner Stärke zieht er es mit einem Zaume zurück, und ebenso wird es fortgetrieben [1]) *und an alle Berge* (wol eine Verwechselung von ὄρος Grenze und ὄρος Berg) *der Erde zerstreut'* Henoch 60 16.

So hat man das ‚Spielen' Gottes mit Leviathan zu verstehen. Gott hält das Ungetüm des Meeres an dem Ringe fest, den er ihm in der Urzeit in die Nase gelegt hat. Lässt er die Kette ein wenig los, so dringt das Untier gegen das Land; es giebt Überschwemmung. Aber dann zieht er sie auch wieder an, und der grossmächtige Leviathan muss vom Lande zurück. So hat Gott das Meer in seiner Gewalt, nicht anders wie der Knabe, der sein Täubchen ein Stückchen fliegen lässt.

Das ist eine Naturbetrachtung, für moderne Begriffe vielleicht ein wenig naiv, nach historischem Massstabe gemessen von urwüchsiger grossartiger Poesie.

Die Gleichung Leviathan = Meer, Chaos, die sich also hier aus der Sache schliessen lasst, wird am Schlusse des Abschnittes vom Dichter selbst ausgesprochen.

41 23—26 beschreiben den Machtbereich Leviathans:

23 *Er macht die Tiefe* [2]) *sieden wie einen Topf,*
das Meer wie einen Salbenkessel [3]).
24 *Der Grund des Stroms ist sein Pfad,*
den Ocean erachtet er als Beute [4]).

1) so der äthiopische Text; das Bild vom Tier, das mit dem Zügel regiert wird, geht weiter. Dillmanns Übersetzung ‚fortgestossen' entspricht dem Zusammenhange nicht.

2) מצולה Tiefe, von צלל Ex 15 10 niedersinken, hat mit צלל gellen, rasseln, davon מצלה Schelle, nichts zu tun. Man darf beides nicht vermischen, indem man צלל Ex 15 10 ‚wirbeln' und מצולה ‚Sprudel' übersetzt.

3) Das soll heissen: wie ein kochender Salbenkessel schäumt.

4) Bei der gewöhnlichen Übersetzung: ‚zieht hinter sich her einen leuchtenden Pfad, man wähnt, das Meer sei greises Haar' Hoffmann,

25 *Im Staube*[1]) *giebt's nicht seines Gleichen*[2]),
er ist geschaffen zum Herrn der Unterwelt[3]).
26 *Er ists, den alles ‚Übermütige' fürchtet*[4]),
er ists, der König ist über alle ‚Stolzen'[5]).

Hier wird die Statte Leviathans genannt : Tiefe, Meer, Stromesgrund, — damit mechseln Namen der Unterwelt, wie denn auch

---

ist nicht nur der Subjektwechsel — den nian durch die Aussprache יָחְשֹׁב entfernen kann — bedenlrlich : die leuchtende Bahn würde doch nnr auf der Oberfläche des Meeres nnd nicht in der Tiefe, der תהום, zu sehen sein. LXX (v 23b aus Θ ergänzt)

τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου ὥσπερ αἰχμάλωτον
ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον

geht zurück anf

יחשב תהום לשתים : אחריו יאור שָׁבְיָה

darnach ist

יחשֹׁב תהום לשביה אחריו יאור נתיב[ו]

zu lesen. אחריו יאור wie מצולות יאור Sach 10 11, אחריו ים Ψ 139 9; wol anch Ψ 8 9 אחריות ימים. Zum Ausdruck יחשב לשביה cf Phil 2 6 *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο;* fiir נתיב ist vielleicht ein Verbum *an* conjicieren.

1) על-עפר bedeutet nicht ‚auf Erden', wo der Leviathan nicht lebt, sondern vie Job 20 11 21 26 17 16 (שאול) ‚in der Unterwelt' cf Ψ 30 10 etc.

2) LXX, wol מָשָׁלוֹ Merx.

3) לבלי חת ‚zum Nichtverzagen' ist syntaktisch und inhaltlich sonderbar. LXX vie 40 19 *πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων μου* ist eine Correctur nach Ψ 104 26, deren Zweck nur gewesen sein kann, das Mythologische zu beseitigen. Zu lesen ist לבעל תחת, ע ausgelassen, י und ת vertauscht. Zu תחת cf תהום רבצת תחת Gen 49 25, מים מתחת לארץ Dt 4 18; בעל תחת mie das spätbabylonische אם ארקא cf p 18 A 1.

4) ‚Alles Hohe blickt er an' ist nicht nach 40 11 zu verstehen; denn das Entscheidende: ‚und wirft es so (dh durch blossen Blick) niecler' fehlt. Zu lesen ist אתו כל-גבה יִרְאֶה; das betonte אתו entspricht dem betonten sin der Parallele, wie כל-גבה den בני-שחץ.

5) בני-שחץ hier und Job 28 8, LXX 28 8 *υἱοὶ ἀλαζόνων;* nach dem Talmudischen und Athiopischen bedeutet שחץ Übermut (Dillmann). בני-שחץ ist der Name einer Art von Ungetiimen; Job 28 28 ist parallel ‚Löwe'; man beachte dazu, dass Ψ 91 13 שחל ופתן ‖ כפיר ותנין. LXX *πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασιν* und Targ בני בורי (Söhne der Fische) hatten noch die Tradition, dass die בני-שחץ Wassernngeheuer sind. Ebenso muss כל-גבה ein damals verstandlicher Name gewesen sein. — Da שחץ doppelt bezeugt ist, so ist es nicht tunlich, Textcorruptel anzunehmen; doch liegt שֶׁרֶץ nahe, in diesem Falle wäre גבה = גבא = גב Grube (als Name der Untermelt) zu lesen.

sonst Unterwelt und Meer zusammenfallen [1]). Und dabei fällt nun ausdriicklich das Wort, das beide Vorstellungen verbindet und unserer Auffassung vom Leviathan das Siegel aufdrückt, das Wort תהום [2]).

Leviathan beherrscht die Tehom, das bedeutet: er ist das Ungetüm der grossen Wassertiefe, die einst die Erde bedeckt hat; er ist das personificierte Chaos.

Dazu stimmt, was von ihm gesagt mird. Er ist König der ‚Ubermütigen', der ‚Stolzen'; die Worte sind als Nanien der untergeordneten Chaoswesen zu fassen; nian erinnere sich, dass auch in andern Stellen der Uberniut die charakteristische Eigenschaft des Meeres und seiner Ungeheuer ist [3]).

Die Art seines Schaltens und Waltens im Wasser beschreibt 23. Auf- und niederfahrend richtet er mit seinem ungeheuren Körper ein wustes Durcheinander an. ‚Er macht die Tiefe sieden mie einen Topf'. — Das ist die Vorstellung vom Chaos, die wir schon aus Ψ 74 4) erschlossen haben. Es kommt hinzu, dass die manichaische Lehre, die sich auch sonst von altbabylonischer Tradition abhängig erweist [5]), ebenso das Regiment des Teufels im Urwasser darstellt:

Er *‚verschlang und verzehrte (Alles), verbreitete Verderben nach rechts und nach links, uncl stieg in die Tiefe, bei all diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung von oben herab bringend'* [6]).

Die Tradition von Job 41 denkt sich also das Walten des Drachen in der Gegenwart ebenso, wie es einst in der Urzeit gewesen ist; er richtet ein ‚Chaos' an.

Auch der mehrfach wiederkehrende Zug des Chaosmythus, dass der Drache sich sein Regiment wider Gott angemasst habe [7]),

---

1) Der Sterbende kommt in ‚Wassertiefen' Ψ 69 3, in ‚Kot' 15, in den ‚Brunnen' באר 16; alles das sind Nanien der שאול cf Ψ 185: ‚Wogen des Todes' ‚Bäche des Verderbens', cf Jon 24 etc.

2) Der Leser beachte, dass dies Wort auch im hebräischen Texte erhalten, also nicht ‚subjektiv' erschlossen ist.

3) cf Ψ 8910, das zu Ψ 74 p 44 und das iiber die ‚Schändung' zu Jes 519 Ψ 8911 Job 2613 Bemerkte. 4) cf p **44.**

5) Kessler Mani I XII. *6)* Flügel Mani 87.

7) cf p *35* 39 und weiter im folgenden.

leuchtet noch hindurch, wenn es heisst, dass er ‚die Tehom als Beute betrachte'.

Weitere mythologische Zuge scheinen in 41 17 und 40 32—41 3 vorzuliegen.

41 17 *Venn er tost* [1]*), fürchten sich Götter* [2]*),*
verstecken sich [3]*)* (hoch im Hininiel) [4]*).*

40 32 *Lege doch einmal an ihn deine Hand,*
dann denkst du zum zweiten Male [5]*) sicher niclit an Krieg.*
41 1 *Dann wird dein* [6]*) Selbstvertrauen als Lüge erfunden,*
wirf t doch selbst einen Gott sein Anblick nieder [7]*).*
a (Ein Engel scheut sich) [8]*), ihn xu erwecken,*
und wer möchte es wagen, vor **ihn** [9]) **xu** *treten?*

---

1) משתו ist als משאתו aafzufassen. שאה term techn vom Tosen der Brandung cf zu Ψ 89 10 p **33** A 2).

2) אלים Götter ist besser bezeugt als אילים Helden und liegt diesem mythologischen Texte viel naher: Menschen können mit dem Leviathan nicht kämpfen 40 32—41 3; dass sie vor ihm erschrecken, ist selbstverständlich; dass aber anch Gotter vor ihm beben, ist etwas Grosses.

3) Die gewöhnliche Ubersetznng: ‚geraten in Besturznng' ist ad hoc erfunden. Das Wort miirde bedeuten: sie entsiindigen sich. Ich vermute יתחבאו.

4) משברים ‚vor Bestürzung' wiederum eine geratene Bedentung; das Wort würde heissen ‚vor Wunden'. Man konnte בשמי מירום lesen; diese Vermutung ist oben durch doppeltes Zeichen (Schrift und Klammer) als unsicher bezeichnet. Für bessere Vorschläge mare ich dankbar.

5) זכר ist inf, abhangig von dem ‚consecutiven' Imperativ (Peg).

6) Die Capitelteilung hat den durch die Corruptel des Suffixes verwischten Zusammenhang aaseinandergeschnitten. Die 2 ps liest noch Peš.

7) יטל Hifil, אל Gott; so Σ (nur mit einer Vertauschung von Subjekt und Objekt, die durch die Scheu vor diesem Mythologischen motiviert ist): *ἀλλὰ καὶ ὁ θεὸς τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καταβαλεῖ* מראו lässt sich übrigens auch מוראו ‚seine Furcht' aussprechen.

8) Es ist ein Nomen zu erwarten || אל, und ein Verbum, von dem ‚dass er ihn wecke' abhangig ist. Das oben Eingesetzte מלאך זר soll nur eine sehr bescheidene Vermutung sein.

9) Hier und im Folgenden hat das Unverständnis der Schreiber die Suffixe verandert nnd dadurch den ganzen Zusammenhang verschoben. Das Richtige ist noch in לפניו bei Mss und Targ erhalten.

3 *Wer hätte* ihn *bekämpft und wäre davon gekommen* [1])*?*
Unter dem ganzen Himmel nicht Einer [2]).

Solche Worte sind nicht leere Redensarten, die sich einfach durch Hinweis auf die ‚Phantasie' des Dichters erklaren liessen, sondern sie setzen Erzahlungen von den Kämpfen Leviathans voraus. Gotter haben versucht, ihm zu ‚begegnen'; aber niemand — keiner nnter dem ganzen Himmel — ist Sieger geblieben. In dem babylonischen Chaosmythus wird Ähnliches erzählt.

Eine andere Situation setzt 41 17 voraus. Da ist es Leviathan selbst, der sich gegen die Oberwelt erhebt; wenn er herantost, erbeben die Himmlischen. Von solchen Kämpfen himmlischer Wesen mit deni Drachen der Unterwelt erzahlen auch manichäische Berichte [3]). Auch aus mandäischer Tradition, die ihrerseits wieder aus der babylonischen schopft [4]), lassen sich Parallelen beibringen [5]).

Ich glaube nicht, dass hiermit die mythologischen Reminiscenzen des Stückes schon erschopft sind: aber bei dem traurigen Zustande des Testes halte ich es fiir qeraten, einstweilen hier innezuhalten.

Die Resultate sind:

Leviathan ist auch Job 40 f, nicht anders als Ψ 74 14 Jes 27 1, das Ungetiini der תהום; nach der vom Dichter wiedergegebenen Tradition existiert es noch in der Gegenwart. Mancherlei Erzahlungen voii ihm cursieren im Volke, mie die Qotter es einst vergeblich bekämpften, wie (schliesslich) Jahve es fieng und an die Rette legte. — Dabei tritt nicht hervor, ob der Dichter selbst die ursprüngliche Bedeutung dieser Erzahlungen verstanden habe, dh ob der Leviathan fiir ihn nur ein Tier, oder noch das

1) וישלם LXX Merx.

2) לא־הוא Jer 5 12. Der Sinn des Ganzen ist: Versuche doch Leviathan anzutasten; so sollst du schon merken, was du gegen ihn vermagst. Ist doch anch keiner der Gotter ihm gegenuber Sieger geblieben. Geschweige denn, dass der schwache Mensch ihn bestehen könnte. In 2 ist der Gegensatz: nicht einmal den Schlafenden zu wecken wagt ....., geschweige denn, dass jemand sich erkühnen dnrfte, dem Wachenden offen entgegenzntreten.

3) Flügel Mani 87 f. 4) Brandt Mandäische Religion 182 f.

5) Brandt Mandäische Schriften 181 f.

verkorperte Meer gewesen sei. Aufgenommen hat er diese Berichte, weil sie voller Poesie waren und wundervoll Gottes Allgewalt darstellten. — Das Chaosungeheuer trägt hier Ziige vom Krokodil, einem ägyptischen Tiere. Wieder bemerken wir also eine Verbindung des Mythus niit Ägypten. Ein babylonischer Mythus init einzelnen ägyptischen Zügen im Munde eines hebraischen Dichters.

Diese Buffassung von Job 40 25—29 erhalt eine erwünschte Bestätigung durch Ψ 104 25 f. [1])

25 *Da ist das Meer, gross und breit,*
darinnen unzählig Gewiininel [2]) ;
26 *Darinnen wandeln* Schrecknisse [3]),
Leviathan, den du dir zum Spielzeug [4]) *gebildet hnst.*

Der Ψ preist Jahves Schopfergrosse. Alle Creaturen sind von ihni geschaffen und von ihm iin Leben und im Tocle abhängig.

1) Sechsfüssige Verse, Distichen.

2) ‚Wesen lrlein und gross' ist in 25 metrisch nicht unterzubringen; dagegen fehlt ein Halbvers in 24; daher sind die Worte in 24 (wol hinter 24a) zu stellen.

3) אניות ‚die Aufführung der Schiffe mitten unter den Tieren des Meeres hat immer etmas Auffallendes' Olshansen. Dazu handelt es sich in diesem Zusamnienhange um Gottes Werke 24. — Dass die Erfindung der Schiffart ein Werk der Gottheit sei (Cheyne), ist ein Gedanke, der in der Antike sehr mol möglich gemesen mare, der aber hier, wo es sieh um Gottes Wunder in der Natur handelt, sehr fern liegt. Wie übrigens die altisraelitische Religion die Schiffe beurteilt, lehrt Jes 2. — Noch auffallender ist 26b: die ‚Schiffe' Gott um Nahrung bittend? — Zu leseii ist אימות 'ēmoth oder 'ajummoth (Hab 1 14 רמשׂ || דגי הים; zum Ausdruck הלך cf Ψ 89 עבר). Die Verss wie hebr Text. — Bei dieser Änderung ist die Ausscheidung von 25 f (Hupfeld-Nowack) unnötig. 27 ff bezieht sich dann auf alle Geschöpfe, der Erde und des Meeres.

4) Noch Hupfeld [3] und Dolitzsch beziehen das בּוֹ auf das Meer, in dem Leviathan spielt. Indess ‚it is not natural to connect בו mith the distant word הים' (Cheyne). Delitzsch mendet ein, dass Gott mit dem Leviathan spiele, sei ‚keine gotteswürdige Vorstellung'. ‚Criticism of this sort, however, mould lead us towards a prosaic rationalism, and impair the simple charm of the Biblical treatment of the supernatnral' (Chegne).

Sie alle warten auf dich,
class du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit 27.

Verbirgst du dein Antlitz, so *sinken sie hin;*
xiehst du ihren Geist ein[1]), so *verenden sie* 29.

Wir begreifen also, mas der Dichter mit der Einführung Leviathans sageii wollte; nnter den Schopfungen Gottes durfte dieses gewaltige und munderbare Wesen, das Gottes Allmacht am lautesten verkündet, nicht fehlen. Aber wir wurden aus dem Ψ allein nicht erklhen konnen, wie nian auf den merkwiirdigeii Gedanken gekommen ist, dass Leviathan ein Spielzeug Jahves sei. Das mird indess aus Job 40 deutlich.

So erklaren sich Job 40 und Ψ 104 gegenseitig. Ψ 104 bestatigt unsere Exegese von Job 40; was wir in Job 40 vorausgesetzt fanden, dass Gott wirklich mit Leviathan spiele, das sagt Ψ 104 ausdrucklich. Und anclerseits enthält Job 40 eine ganze Anschauungsreihe, von welcher in Ψ 104 nur das letzte Glied erhalten ist: hier lieisst es nur, dass Gott init ihm spiele; dort aber mird uns deutlich, wie es zu dieseni Xpielen gekommen sei.

Schon ini Hiob mar es nicht niehr deutlich, dass Leviathan urspriinglich das Tier des Chaos der Urzeit gewesen ist. In Ψ 104 ist diese Verdunkelung des Mythologischen noch weiter fortgeschritten. Da ist Leviathan nur noch ein grosses Meerungeheuer; er ist von Jabve geschaffen mie alle aiidern Tiere auf der Erde und im Meere. Dass er einst der Chaosdrache war, ist längst vergessen. Der Vers ist also zu betrachten als das letzte Restchen eines schon halb verklungenen Mythus[2]). Aus dem mgthologischen Ungeheuer ist ein merkwürdiges Tier geworden.

1) תסף, genauer תאסף opp שׁלח 30.

2) Die modernen Kritikern vielleicht naheliegende Vermutung, dass Ψ **104** seine Anschauung aus Hiob geschöpft habe (Cheyne), ist nicht zu begründen. Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bncher schreiben, und die sie abschreiben. Die moderne Kritik hat bisher die Bedentung der mündlichen Tradition vielfach übersehen nnd ist allzu geneigt, bei jecler Berührung zweier Schriften auf literarische Abhängigkeit zu schliessen.

Job 3s

Die das Meer [1]) *bezaubert halten* [2]), *mögen sie* [3]) *verfluchen,*
Die Macht haben, Leviathan zu erwecken.

Die beiden Vershälften ergänzen sich gegenseitig. Leviathan und Neer sind einander parallel; das ‚Erwecken' [4]) steht im Gegensatze zum ‚Bezaubern'. Das ‚Bezaubern' entzieht die Macht; das ‚Erwecken', das gleichfalls durch Beschwören geschieht, stellf sie mieder her. Demuacli verhalten sich ארר und ערר wie Zauber und Gegenzauber. Die Voraussetzung ist also, dass Leviathan uncl das Meer im tiefen Zauberschlafe liegen; dass aber zaweilen der Bann gebrochen wird, und die Schlafendeia ermachen.

Wer sind jene Mächte, die das ‚Bezaubern' uncl das ‚Erwecken' iiben? Man hat sie gewohnlich für nienschliche Zauberer gehalten. Aber niit Unrecht. Das ‚Bezaubern' Leviathans ist nicht ein frevelhafter Eingriff in Gottes Naturordnung, sondern vielmehr die Bandigung einer finsteren, Gott widrigen Gewalt, geschieht also in Gottes Namen und Auftrage; dass

---

1) Die durch den Vocalbuchstaben gegebene Aussprache יוֹם Tag, wonach man Leviathan als den Soniienfinsternisdrachen verstanden hat, ist unrichtig, da es sich hier um die Verfluchung der Empfängnisnacht handelt, wozu Tagesverflucher nicht geschickt sind. Herr Stud theol Gottfried Schmidt aus Hannover maeht mich auf die Aussprache יָם Meer aufmerksam. Diese Aussprache ist aus Ψ 74 13 f יָם ‖ לִוְיָתָן, Jes 27 1 הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם ‖ לִוְיָתָן, Job 41 23 יַם יָשִׂים כְּמִרְקָחָה, Ψ 104 25 יָם 26 לִוְיָתָן zu erweisen.

2) ארר ‚verfluchen' haufig in dem Sinne, dass dem ‚Verfluchten' seine eigentumliche Kraft entzogen werden soll: die (bisher fruchtbare) Erde mird durch ‚Verfluchung' unfruchtbar Gen 3 17; der Freie mird Knecht Jos 9 23; das Weib kann nicht gebaren Num 5 18 ff; der Korb und die Backschussel mird niemals voll Dt 28 17; der Mächtige mird kraftlos Num 22 6. Menschlicher ‚Fluch' ist oft nichts als ein eiteler Wunsch Prov 26 2; aber gottlicher ‚Fluch' wirkt. Daher ist ארר von Gott oder gdttlichen Wesen gebraueht so viel mie ‚im Banne halten', ‚verzaubern'. Dasselbe gilt von dein parallelen (cf Mal 2 3 Ψ 119 21 Ut 28 20) Worte גער ‚schelten', ‚verbieten' Jer 29 27 Ruth 2 16; aber von Gott gebraucht, so viel mie ‚verhindern' Sach 3 2 Mal 3 11.

3) Die Nacht der Empfängnis Hiobs.

4) Dasselbe Wort gebraucht man vom Anfstdren der Schatten in der Še'ol Jes 14 9.

auch das ‚Erwecken' iiach Gottes Willen geschehe, wircl durch das Wort העתידים ausdriicklich gesagt).

Dass jene Mächte mehr als Menschen sind, wird zugleich durch das Gegenstück 4 ermiesen. Diese das Meer und Leviathan beherrschenden Gemalten ruft Hiob auf, uin die Nacht seiner Enipfangnis zu verfluchen; ebenso wie er im Vorhergehenden Gott aufgerufen hat, den Tag seiner Geburt ‚von oben' nicht heimzusuchen.

Deninach sincl diese unteren Machte von Gott beanftragte Engel.

Der Zusammenhang zeigt ferner, dass diese unteren Gewalten in der Nacht mächtig sind, während Gott selber die Herrschaft iiber das Tageslicht sich vorbehalten hat. Lassen sie Leviathan los, so verfinstern sich die Sterne der Dämmerung, und das Morgenrot erscheint nicht 9.

Alle diese Aussagen reihen sich harmonisch in das Bild ein, das wir bisher von Leviathan als dem Ungetüm der Tehom gezeichnet haben.

Auch sonst gehören Finsternis und Wasser im Chaos zusammen [2]), als drittes Prädikat kommt hinzu die Tiefe [3]) cf Job 41 24 [4]).

Vom Erwecken Leviathans redet auch Job 41 1. Der Vorstellung vom Zauberschlafe Leviathans ist parallel die besprochene, wonach Gott Leviathan ani Ringe festhält und niit ihm spielt Job 40 23—29 Ψ 104 26 cf Henoch 60 16, oder clie andere, wonach er Rahab in der Urzeit ‚geschweigt' hat Jes 30 7. Das sind verschiedene Darstellungen desselben Gedankens, dass die finstere Macht des Urnieers, obwol von Gott gebändigt, doch noch immer in der Tiefe lagert.

Ebenso ist das, was Job 3 vom ‚Bezaubern' des Meeres gesagt wird, dem ‚Beschwichtigen' des Meeres Ψ 89 10 Job 2613 vermandt.

Demnach ist Leviathan auch in den Job 3 8 citi'erten Vor-

---

1) עתיד imstande, bereit. bestimmt, beauftragt cf התעתד Job 15 28.
2) ישך עלי־צני יחים Gen 12.
3) geschlossen aus dem Gegensatz נטעל Job 34.
4) cf auch תדים רבצת תחת Gen 49 25.

stellungen urspriinglich clas Chaosungetüm, clas noch in der Gegenwart zuweilen Attentate auf die Schopfung Gottes unternimmt: clie Wogen des Meeres branden gegen das feste Laud, die Finsternis versucht zuweilen, das Licht zu verdrängen [1]).

Damit ist indess nicht behauptet, dass der Dichter den Mythus noch gekannt und bewusst citiert habe. Solche mythologische Bilder, urspriinglich Teile eines grösseren Ganzen, können in der Tradition lange Zeit fur sich weiterleben, besonclers wenn sie, wie hier, an einer Naturbeobachtung ihren Anhalt haben.

Genauer ist zu sagen: Leviathan erscheint Job 3s noch deutlich als das personificierte Meer, was Job 40f und Ψ 104 nicht mehr der Fall war. Das bedeutet, dass Job **3** den Mythus in ursprünglicherer Form enthalt als die beiden andern Recensionen. Möglich, aber nicht notwendig ist, class der Dichter nocli von eineni Zustande der Welt wusste, wo das Meer und Leviathan noch nicht ‚bezaubert' waren, wo Leviathan im Meere iiber clie Welt herrschto, dh wo er der Chaosdrache war.

Behemoth.

Mit der Schilderung Leviathans ist Job 40 die eiiies Ungeheuers Behemoth verbunden, das ebenfalls fiir den Dichter ein Wesen der Gegenwart und zwar ein Tier ist [2]). Man deutet es herkömmlich als das Nilpferd und vermutet, class der Name Bᵉhemoth ein hebraisiertes agyptisches p-ehe-môu [3]) ‚Wasserochs' sei. Nun ist auch liier wol zuzugeben, dass Behemoth einzelne Züge cles Nilpferdes trage [4]), wie Leviathan solche voni Krokodil. Doch ist auch beim Bᵉhemoth die Moglichkeit offen zu halten, class es urspriinglich ein mythologisches Ungehener gewesen

---

1) Concret ist wol an dunkele, bewölkte Winternächte zu denken.
2) so besonders dcutlich 15 ‚es frisst Gras wie ein Rind'.
3) cf Dillmann Hiob [4] **344.**
4) so, dass es Gras frisst 15, cf weiter p 65.

und erst nachträglich ein farchtbares Tier der Gegenwart, das deni Nilpfercl ähnlich ist, geworden sei [1]). —

Mythisches liegt 19 im Hintergrundo:

Er ist der Erstling der Wege Gottes [2]),
geschaffen, dass er das Trockne beherrsche [3]).

Behemoth ist der Erstling der Geschöpfe Gottes; es ist nach Prov 8 22, wo classelbe von der Weisheit gesagt wird, nicht möglich, das Wort auders als zeitlich aufzufassen: Behemoth ist das erst erschaffene Wesen. Man erzählt sich demnach von Behemoth, wenn man die Geschichte der Schopfnng erzahlt. So folgt, dass Behemoth mehr ist, als ein Tier; es ist ein Ungetüm der Urzeit.

Dieser Schluss wird dadurch unterstiitzt, dass der Dichter von Job 40 f Behemoth neben Leviathan schildert, den wir als ein Ungeheuer der Urzeit bereits erkannt haben.

Deninach dürfen wir annehnien, dass Behemoth nnd Leviathan ursprünglich die beiden Chaostiere gewesen sind.

Diese Annahme wird miederuni dadurch bestatigt, dass anch sonst — Jes 51 9 Job 26 12 f cf Jes 27 1 — zwei Chaostiere neben einander stehen; im babylonischen Kingu und Tiâmat.

Die Behauptung, Behemoth sei die erste Schopfung Gottes, ist demnach der Nachklang einer älteren Torstellung, wonach es einst vor den Jahveschöpfungen selbst schon existiert hat. —

Der zweite Halbvers besclireibt die Restimmung Behemoths. Das Satzchen ist dem 41 25b von Leviathan Gesagteii ganz parallel:

1) Auch diese Untersuchung wird durch den Zustand des Textes sehr erschmert.

2) Behemoth gehdrt darnach in eine grosse Reihe. Dasselbe Prädikat erhalten:

der Urmensch Job 15 7

die Weisheit Prov 8 22 (wörtlich wie Job 40 19 von Behemoth) und sonst

das Gesetz Ass Mosis 1 12 f (fur plebem ist legem zu lesen)

der Patriarch Israel, Incarnation des ersterschaffenen Erzengels Prec Joseph cf Schürer Gesch des jüd Volkes II 672

der ‚Menschensohn' = Christus Henoch 48 6 und sonst.

Diese Zasanimenstellung giebt zu denken.

3) עשׂוי חרבו die gebräuchliche Erklärung: ‚sein Schdpfer bringt an sein Schwert' wird von Dillmann mit Recht seltsam genannt. Andere Erklärungen bei Dillmann. Zu lesen ist עשׂוי חרבו.

Leviathan ist geschaffen, die Tiefe zu beherrschen ; Behemoth ist geschaffen, die Wiiste zu regieren. LXX, die in beiden Fällen *πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ* iibersetzen, habeii noch gesehen, dass die beiden Sätze einander parallel sind, und in beiden Fällen aus demselben Motiv [1]) dasselbe eingesetzt. Deinnach ist Behemoth nrspriinglich vor der Weltschöpfung der Herr der Trocknis, Leviathan der Wassertiefe gewesen.

Wir habeii hier also die Voraussetzung, dass die alteste Welt Wiiste und Wasser — nicht fruchtbarer Ackerboden — gewesen sei. Dieselbe Voraussetzung haben wir bereits für Ψ 74_{14}f [2]) constatiert.

Dasselbe hören wir uber Leviathan nnd Behemoth Heaoch 60_{7}—9 [3]).

[7] *Und an jenem Tage werclen zwei Ungeheuer* [4]) *verteilt werden* [5]), *ein weibliches Ungeheuer genannt* Leviathan, *um in dem Abgrund* [6]) *des Meeres uber den Qnellen der Gewässer* [7]) *zu wohnen.* [8] *Das männliche aber heisst* Behemoth, *welches mit seiner Brust* [8]) *einnimmt eine öde Wüste,* Dêndâin [9]) *genannt* . . . . . [9] *Und ich bat jenen andern* Engek, *dass er mir die Macht* [10]) *jener Ungeheuer zeigen möchte, wie sie geschieden wurden an einem* [11]) *Tage, und dns eine in die Tiefe des Meeres, das andere auf das Festland der Wüste gesetzt wurde.*

---

1) ans Scheu vor der Mythologie. **2)** cf p **43.**

3) Der Text des Henoch liegt fur Cap 60 nur in äthiopischer Übersetzung aus dem Griechischen vor; das Griechische ist seinerseits wiederum Ubersetzang aus dem Hebräischen. Man darf sich daher nicht wundern, menn im gegenwärtigen Text manches Unverständliche mit unterläuft, das man deshalb dem Original noch nicht aufzubürden braucht.

4) *κῆτος,* Variante : Löwe.

5) Der Sinn war, mie es scheint, urspriinglich: an jenem Tage (dh dem Tage, wo dieses offenbart wurde) murden verteilt (‖ geschieden 9) etc.

6) [im Babylonischen der naḳbu cf Jensen Kosmol **243—2531. Z**

7) Leviathan liegt im tiefsten Grunde, wo die ‚Quellen' des Meeres sind. 8) Brust?

9) [vielleicht das babylonische dannînu, Festland, im Gegensatze zum Meere cf Jensen Xosmol 161]. Z

10) Die Frage nach ihrer ‚Macht' (= Bestimmung?) wird 24f beantwortet.

11) Corruption für: an jenem Tage?

IV Esra 6 49—52.

49 *et tunc* (am fiinften Tage) *conservasti duas animas. Nomen uni vocasti Behemoth* (Maz Vehemoth, Sg Enoch) *et nomen secundi vocasti Leviathan,* 50 *et separasti ea ab alterutro; non enim poterat septima pars, ubi erat aqua congregata* 1), *capere ea.* 51 *Et dedisti Behemoth unam partem, quae siccata est tertio die, ut habitet in ea, ubi sunt montes mille* 2), 52 *Leviathan autem cledisti septimam partem humidam, et servasti ea, ut fiant in devorationem, quibus et quando vis* 3).

Hier horen wir wiederum, dass Leviathan die Tiefe, Behemoth das Trockne beherrscht. Es ist ausgeschlossen, class beicle Stellen clas aus Job 40f geschlossen haben. Dazu kommt, dass IV Esra die Entstehung jener Wesen in clie Urzeit setzt, und dass Henoch sogar noch weiss, dass Leviathan weiblichen, und Behemoth männlichen Geschlechtes sei 4); cbenso wie im Babylonischen Tiâmat uncl Kingu Weib nnd Mann sind. Wir haben demnach in IV Esra und Henoch zwei von Job 40f unabhängige Traditionen, die uns eine sehr erwünschte Bestiitigung unsrer Auffassung von Job 40f gewahren.

Hierniit ist übrigens auch die Möglichkeit, dass בהמות = p-ehe-môu = Wasserochse sein konne, ausgeschlossen; auch ist kein Grand abzusehen, das Wort fiir unsemitisch zu halten.

Die ubrigen Verse geben uns nur eine geringe Ausbeute:

15—18 handelt von Behemoths Speise und Gestalt.

20 schildert, mie es scheint, sein Beich; die Tiere des Feldes sehen ihm staunencl zu 5). Der Vers ist die Parallele zu 41 26.

21 ff reden von dem Ort, wo es sich aufhält:

22 In clie Ode 6) *lagert es sich unter Lotosbäumen,*
in Versteck von Rohr und Schilf.

---

1) cf IV Esra 6 42. 2) misverstanden aus Ψ 50 10 cf p. 69 A 1.

3) Die Tradition iiber Leviathan und Behemoth im Judentum Ap Bar 29 4 nnd bei Dillmann Henoch 183.

4) ‚Übrigens ist nach der abweichenden Vorstellung des Targ Jerusch Livjathan das mannliche der beiden Tiere' Dillmann Henoch 184. Nach anderer Tradition werden der Leviathan נחש בריח und der Leviathan נחש עקלתון als Mann und Weib gedacht Eisenmenger I 401. Ebenso nnterscheidet man zwei Behemoth Eisenmenger I 402.

5) In 20a ist das Praedikat ישאו־לו ‚sehen ihni zu', in 20b das Subjekt ‚alle Tiere des Feldes' deutlich.

6) [ה]שׂיח scheint nicht zu eo zu gehoren.

22 Eichen[1]) *bedecken, beschatten es*[2]),
es umgeben die Pappeln des Baches.
23 *Wenn der Strom* ebbet[3]), *zittert es nicht,*
bleibt unerschrocken, wenn der Fluss 4) *hervorbricht.*

24 5) handelt vom Fange Behemoths durch Gott; der Passus ist der folgenden Schilderung vom Fange Leviathans parallel,

Demnach wird der ganze Abschnitt folgenden Inhalt gehabt haben: Alle Tiere des trocknen Landes verehren in Behemoth ihren Gebieter. Es lagert sich ins Rohr, und obwol kein Wassertier, erschrickt es doch vor Ebbe und Flut nicht. Nur Gott selber vermag es zu zwingen.

In solchen Worten klingt deutlich Ägyptisches durch: der ‚Strom', die Niliiberschwernmnng, die Lotosbaume, das Nilschilf. Aber wenn auch dem Dichter Agyptisches vor Augen gestanden haben mag, so ist doch artderseits zu beachten, dass auch in den babylonischen Recensionen das Schilf das alteste Gewachs ist[6]) — es gedeiht in der chaotischen Welt des Sumpfes —; dass ferner יאר zwar auch ein Name des Nils ist, aber zugleich das Gebiet Leviathans bezeichnet Job 41 24; schliesslich dass auch fur das Urmeer die Uberschwemmung charakteristisch ist cf Ψ 89 10f etc.

Das Bild, das die Verse 20—24 malen, lasst sich also — soweit der Text dentlich ist — als abgeblasste Schilderung eines ursprünglich rnythologischen Ungeheuers auffassen. Jedenfalls

---

1) Die Wiederholung צאלים ist ganz unertraglich; LXX *δένδρα μεγάλα* las vielleicht אלים. 2) צללו Pi.

3) עשק bedrucken, iibesvorteilen giebt keinen Sinn. LXX *ἐὰν γένηται πλημμύρα* scheint geraten. שקע Am 9 5 (8 8 נשקע) || עלה ist Terminus vom Fallen des Nils. Die Nilebbe steht voran, weil sie Behemoth aus seinen Schlupfwinkeln vertreibt.

4) ירדן mird übersetzt ‚ein Jordan', denn der Jordan selber hat keine ‚Nilpferde'. Indess die Construction ‚ein Jordan' ist unbelegbar. und der Sinn sonderbar: wer spricht vom Jordan, wenn es sich um den viel grösseren Nil handelt? ein Niltier fiirchtet sich vor dem Jordan gewiss nicht. Das יר als יאור zu fassen || נהר, wie sonst.

5) Für 24 ist anzusetzen:

דן אל פיהו בעיניו יקחנו במוקשים ינקב

Darin ist deutlich אֵל ‚Gott'; יקחנו ‚er fängt ihn', במוקשים ‚mit Sprenkeln'; fiir ינקב mag man יקיפנו ‚er umstellt ihn' vermuten.

6) Auch das Wort קנה kehrt in den babyloniscben Mythen wieder.

stossen diese Verse das im vorigen gewonnene Resultat, dass Behemoth urspriinglich das eine Chaostier gewesen sei, nicht um.

Bestatigt werden diese Ergebnisse durch Hiilfslinien, die aus zwei anderen Notizen zu ziehen sind.

Der Abschnitt Jes 30 6ff trägt, von spater Hand, die Uberschrift משא בהמות נגב. Dieselbe ist nach der Analogie anderer משא-Überschriften im Jesaiasbuche auf ein auffallendes Wort im Nachstfolgenden zu beziehen; als solches empfiehlt sich in 7 das schon erklärte [1]) רהב המשבת. Dies sehr seltene Wort konnte am leichtesten die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Darnach ist die Uberschrift zu ubersetzen: Orakel iiber das Ungetiim Agyptens [2]). Wir erhalten hier also eine Gleichung רהב und בהמות; davon ist רהב das nom propr aus der Mythologie, in בהמות aber, das wie ein Eigenname gebraucht wird, hort das hebraische Ohr noch das appellative ‚Ungetüm' heraus. —

Eine andere Gleichuiig gewinnen wir aus Ψ 68[13]).

[Jahve] [4]) *hut* [5]) *gescholten die Tiere* [6]) *des Schilfes,*
die Versammlung der Götter [7]), *die* Volksgebieter [8]).
Das aufgewühlte Meer [9]) *inachte er lauterer als Silber* [10]);
versprengte die Völker, die am Krieg ihre Lust hatten.

---

1) cf p **39.**

2) Diese Ubersetzung bei Delitzsch. נגב ist apokalgptischer Geheimname fur Agypten Dan 8 9 11 5ff; im Texte des Jesaias steht dafür מצרים; danach ist die Zeit der Überschriften zu bestimmen.

3) Vierfüssige Verse, Doppeldistichen. — Uber die bisherigen Ubersetzungen cf die Commentare.

4) Dem Satze fehlt das Subjekt, dem Verse eine Hebung.

5) Der Ψ ist eine kleine Apokalypse; er beschreibt die Erscheinung Jahves zum jdngsten Gerichte; das Tempus solcher Schilderungen — man vergleiche die verwandten Stucke Nah **1** Hab ***3*** Ψ **76** 82 118 etc — ist ganz gewohnlich das Pf; so auch Ψ 68 9 19 23 25 26.

6) חית kann Sg oder Pl sein; die Entscheidung iiber solche Pragen ist nur aus dem Zusammenhange zu nehmen; ich ziehe der Parallele wegen den Pl vor.

7) אבירים Gdtter, Engel wie Ψ 78 25 לחם אבירים *ἄρτος ἀγγέλων.* אלהי ישראל = צור ישראל = קדוש ישראל = אביר ישראל Gott Israels. — עדת אבירים wie Ψ 89 8 und סוד קדשים Ψ 82 1, woselbst aach eine ‚Schelt'rede gegen die ‚Versammlung der Götter' gegeben wird.

Der Vers schildert Gottes Gericht iiber die Volkerwelt; nach 33 hat der Dichter besonders Ägypten und Athiopien im Auge. Er vergleicht die krieglustigen Nationen, die Jahve versprengt, niit eineni Kot aufwiihlenden Meere, das Jahve ‚mehr als Silber läutert'. — Zugleich aber mit dem Gerichte iiber die Völker ergeht das Gericht iiber ihre Gotter; das sind nach jüdischer Lehre die von Gott zu ‚Volksgebietern' eingesetzten Engel, die aber ihren göttlichen Auftrag zur Bedrückung der Unschuldigen misbraucht haben [1]). Diese Volkerherren aber heissen zugleich ‚Tiere des Schilfes'. Es giebt also ‚Schilftiere', die zugleich Gotter sind, iiber Völker gebieten und dem Meere parallel stehen.

Diese scheinbar so disparaten Pradikate ordnen sich doch, wenn man sie nach den bisher gefundenen Resultaten versteht, zu eineni einheitlichen Bilde zusammen.

Die Tiere des Schilfes stehen dem Meere parallel, ebenso wie sonst die Chaosmesen, Rahab Jes 51 9f Ψ 89 10f Job 26 12 und Leviathan Ψ 74 13f Job 3 8, mit dem Meere alternieren.

Ψ 68 nennt diese Wesen ‚Schilftiere'; das Schilf [2]) ist nach

---

8) Das Misverständnis des Schreibers hat neben אבירים ‚Stiere' בעגלי ‚mit Kälbern' gesetzt; mas die so entstandenen ‚Völkerkälber' bedeuten können, möge man bei den Exegeten nachsehen. Zu lesen ist בעלי. Die Engel der Volker heissen bei Daniel ihre שׂרים, so צרם שׂר, שר יון etc; die altere Sprache redet vom בעל צעור, בעל חרמון etc.

9) מתרפס ברצי־כסף ‚dieses Versglied ist sehr dunkel. Schwerlich kann der Text in seiner nrspriinglichen Gestalt erhalten sein' (Olshausen). רפשׂ Qal Wasser aufwiihlen; מרפשׂ das getrübte Wasser, opp מִשְׁקַע Ez 34 18 das abgeklarte Wasser, das sich gesetzt hat; רפשׂ Kot, den das Meer aufwühlt Jes 57 20; נרפשׂ Nif aufgewühlt sein (von der Qnelle): Hithpa sich aufwiihlen (Prov 6 3 לך התרפס nach LXX *ἴσθι μὴ ἐκλυόμενος* — אל תתרפה sei nicht lassig).

Zu dem Psrticipium fehlt das zugehörige Substantiv; im Verse fehlt eine Hebung. Das fehlende Wort steckt in עמים, das in עם Volk nnd ים Meer zu trennen ist.

10) ברצי כסף LXX *τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ* Σ *ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου* Vulg qui probati sunt argento Targ geläuterter mehr als Silber, lasen die ersten drei Buchstaben צרף; naeh Targ מכסף צרף.

1) Ψ 82 Jes 24 21ff cf Job 21 22.

2) beide Male steht das Wort קנה.

Job 40 21 die Wohnstatte Behemoths; es kommt schon im babylonischen Chaosmythus vor.

Ψ 68 redet — wie der Zusammenhang zeigt — von mehreren ‚Tieren des Schilfes', Job 40 nur von einem Behemoth; ebenso stehen neben Rahab die Rephabim Ψ 405.

Demnach hat man die ‚Schilftiere' als die Wesen des Chaos aufzufassen. —

Der Beweis fiir die Richtigkeit dieser Deutung ist darin zu geben, dass man von hier aus im stande ist, die ganze Stelle zu verstehen.

Dass das Wort גער ‚Schelten' in diesem Zusammenhange term techn ist, wird spater gezeigt werden [1]).

Das Regiment, das die ‚Schilftiere' führen, wird als ein aufgewühltes Meer dargestellt; man vergleiche dazu Job 41 23. Das ist das Bild des Chaos cf auch Ψ 89 10.

Das Kot aufwuhlende Meer wird ani jüngsten Tage von Jahve ‚geläutert'; ganz parallel sind die Ausdrücke ‚beschwichtigen' Ψ 89 10, ‚beruhigen' Job 26 12, ‚schweigen' Jes 30 7, die vom Meere der Urzeit gebraucht werden.

Der Chaosmythns wird hier eschatologisch gedeutet und auf die Israel feindlichen Volker angewandt; dasselbe geschieht Jes 30 7 Ψ 87 4 Jes 27 1 cf Jes 51 9f Ψ 74 12 ff.

Welche Gedanken in dieser Ausdeutung ausgesprochen sind, ist im Vorhergehenden [2]) gezeigt worden: das Schalten der ‚kriegliebenden' dh mordenden und raubenden Feinde Israels wird als eine Verkehrung aller Ordnungen Gottes, als ein neues Chaos bezeichnet; das Judentum batte fur das Granen, das es vor den Weltreichen empfand, zugleich fur den Glauben, dass sein Gott auch iiber diese siegen werde, keinen bezeichnenderen Ausdruck finden konnen.

Bei dem Gerichte iiber die Volker fallt der Ausdruck ‚versprengen' פזר wie Ψ 89 11.

Das feindliche Volk, das durch das Chaos symbolisiert wird, ist Ägypten wie Jes 30 7; auch Jes 51 9f und Job 40f fliesst Agyptisches ein.

Das Charakteristische dieser Stelle ist, dass die Chaos-

---

1) Job 38 steht das parallele ארר cf p **59** A *2.*

2) cf 32 **33** 44 47f.

ungetume als die Gotter der Volker verstanden werden. Das mag auch die Voraussetzung von Ψ 40 5 sein.

Darin tritt noch der uralte Gedanke hervor, dass die Chaosungetiime eigentlich Gotter sind.

So liegt an allen drei Stellen, wo von Behemoth und den Schilftieren gesprochen wird, der Chaosmythus im Hintergrunde [1]).

Der Drache im Meere.

Wir hatten bisher in der Gesellschaft von Leviathan untergeordnete Wesen: ‚die Drachen auf dem Meere' Ψ 74 13f gefunden. Diese Drachen sind mit den בני שחץ Job 41 26, den ‚Helfern Rahabs' Job 9 13, den ‚Feinden Jahves' Ψ 89 11 und den ‚Schrecknissen' Ψ 104 26 zu combinieren. — Auch in anderen Stellen treten solche תנינים im **AT** auf. Die Drachen sind schlangenartige Wesen, mit schrecklichem Gift. Zuweilen gelten sie als Landtiere Ex 7 9ff Dt 32 33 Ψ 91 13. An anderen Stellen sind sie Bewohner des Wassers: das sind ‚die grossen Tanninim', im Unterschied von dem Gewimmel der Fische Gen 1 21. Wie Rahab oder Leviathan der Tehom, dem Meere parallel steht Jes 51 9f Ψ 89 10f Job 26 12 Ψ 74 13f, so stehen die ‚Drachen' und die ‚Fluten' תהמות neben einander Ψ 148 7. Wenn also Rahab und Leviathan mythische Personifikationen der תהום sind, so haben wir die Drachen als Personifikationen der תהמות, der Wogen des Meeres Ψ 89 10, anzusehen.

Die religiose Phantasie hat sich auch Quellen als Wohnsitze von Drachen gedacht. Als einziger Rest dieser Vorstellung ist uns der Name einer Quelle bei Jerusalem ‚Drachenquelle' עין התנין Neh 2 13 uberliefert. Auch diese Anschauung bringt die Drachen mit dem Wasser und der Tiefe zusammen.

---

1) Das mythologische בהמות liegt nicht vor Ψ 50 10 בהמות בהררי אלף. Nach der Parallele אלף | לי ידעתי ‖ עמדי ist אלף als Impf Qal von אלף ‚lernen, gelernt haben' zu fassen. Ein ander Mal wird das Impf יאלף geschrieben Prov 22 25. Die falsche Auffassung von אלף als ‚tausend' hat zu der Correctur בהרים fur בהררי (LXX κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ βόες) gefuhrt; כל-חיתו יער | בהמות בהרים ‖ (LXX Peš Targ Graetz) זיז שדי | כל עוף מרום. Demnach ist der Satz zu ubersetzen: ‚die Tiere auf den Bergen kenne ich'.

Ausser diesen תנינים wird auch von eineni einzelnen תנין gesprochen, der Rahab oder Leviathan beigeordnet ist Jes 27i 519.

Wieder andere Stellen nennen das Hauptungehener selber תנין.

Job 7 12

Bin ich dus Meer oder der Drache,
duss du eine Wache wider mich aufstellst?

Die Parallele macht deutlich, dass der Drache hier das Meeresungetüm ist [1]). Das Ausstellen der Wache setzt voraus, dass dies Ungeheuer noch am Leben ist und vielleicht gefahrlich werden konnte. — Hier liegt also eine ahnliche Vorstellung vor, wie diejenige, die wir zu Job 40 25—29 3s vermnteten p 50ff 60ff. Dort war der Leviathan mit dem Ringe gefesselt oder durch. Reschworung gehalten, hier wird der Drache bewacht. In allen drei Stellen ist er noch in der Gegenwart vorhanden, ein feindliches, unheimliches Wesen, aber doch in Jahves Gewalt. Allen Stellen liegt dieselbe mpthische Naturanschauung zu Grunde, vom Meere, das der Schopfung Jahves feindlich ist, aber doch von Jahve in Schranken gehalten wird. —

Man beachte, dass Tannin wie ein Eigenname ohne Artikek gebraucht wird; ebenso schon Jes 51 9.

Ganz ahnlich ist Ψ **44** 20 [2])

Denn du hast uns geschändet anstatt des Drachen [3]),
Finsternis uber uns yedeckt.

---

1) so Dillmann zur Stelle. An die Beobachtung der Nilüberschmemmung oder der' Krokodile ist hier nicht zu denken; ‚vielmehr erwartet man hier Wesen, gegen die Gott selbst Wache halt' (Dillmann).

2) Sechsfussige Verse.

3) Die gewohnliche Ubersetzung: ‚du hast uns zermalmt an der Stätte der Schakale' nimmt man in dem Sinne, dass die frommen Israeliten in die Wuste vertrieben seien, oder dass Palastina selbst eine Wüste geworden sei etc. ‚Diese Deutungen befriedigen wenig' Olshausen. — LXX *ἐν τόπῳ κακώσεως* Vulg in loco afflictionis haben wol wie hebr Text תנים gelesen und an eine Ableitung von ינה gedacht; Peš ܒܥܬܪܐ ܕܬܢܝܢܐ liegt במקום תנין zu Grunde, mas hier als תִּנְיָן aufgefasst ist. Ebenso ist תנין zu תנים Ez 29 3 32 2 verschrieben; umgekehrt Threni 4 3. (Jer 14 6 ist der hebr Text richtig — gegen Siegfried Stade Lexicon). — Targ ירודין *A σειρήνων* lasen wie der hebr Text תנים. Ap Bar 10 8 . advocabo Sirenes de mari verwechselt die תנינים, die zum Meer gehoren,

Wie Job 7 12 der gequälte Gerechte klagt: bin ich denn der Drache, dass du mich bestandig beobachten musst?, so klagt hier das Volk: du behandelst uns, als ob wir der Drache waren, dem ja freilich ‚Schändung' und Finsternis gebuhren.

Aus der Stelle ist zu entnehmen, dass Drache und ‚Schändung' zusammengehoren; wir haben denselben Zusammenhang bereits Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13 gesehen — Ψ 89 11 auch den Ausdruck רכא — und seine nrspriingliche Bedeutung zu Job 26 13 p 37 (cf Ψ 74 14 p **43)** erortert.

Auch dass der Drache, als er von Jahve geschandet wurde, mit Finsternis zugedeckt dh in die dnnkele Tiefe geworfen ist, schliesst sich dein bisher gewonnenen Bilde an, in dem mehrfach Pinsternis und Wassertiefe zusammengehorten cf zu Job 3 8 p **60.**

Auch hier ist Tannin ebenso wie Job 7 12 ein Eigenname, und genau so wie dort wird auch hier die Erzählung von Tannin als bekannt vorausgesetzt.

Ez 29 3—6a [1])

3 *So spricht Jahve: siehe* ***ich*** *will an* ***click,***
Pharao *du grosser Drache* [2]),
der mitten ***in*** *seinen Strdmen lagert;*
der spricht: Mein sind die Ströme [3]),
ich habe ***sie*** *gemacht.*
4 *Ich lege* ***Haken*** *in deine Kiefer,*
und lasse ***die*** *Fische deiner Ströme an deinen Schuppen kleben.*
Ich hole dich heraus mitten aus deinen Strdmen,
und alle Fische deiner Ströme [4]).

---

nnd die תנים, die eine eigentumlich klagende Stimme haben und hier zur Mitklage aufgefordert werden. — במקום Ψ 44 20 ist nach Hos 2 1 = anstatt. — Auf dem richtigen Wege aum Verständnis der Stelle ist Olshansen gewesen, ohne aber dasselbe erreicht zu haben.

1) Die Übersetzung folgt der Ausgabe Cornills; Abweichungen von Cornill sind angegeben. — Die Stücke Ez 29 3 – 6 32 2—8 sind nicht in strengem Sinne ‚poetisch', sondern gehoren der p **45** A **2** besprochenen Mittelgattung an.

2) תנין cf p 70 **A** *3* LXX τὸν δράκοντα.

3) Cornill liest nach Targ Peš יאר. Hebr יארי ist als Plural zu fassen, LXX οἱ ποταμοί, ebenso auch 9. Regelmassig steht in diesem Zusammenhange der Plural.

4) 4c ist als Halbvers kaum zu entbehren; Ubersetzung nach LXX **A.** — Das dreimalige דגת יאריך ist allerdings sehr anstössig.

5 *Ich werfe dich in die Wüste*
und alle Fische deiner Ströme;
aufs freie Feld sollst du fallen,
wirst nicht bestattet noch begraben.
Den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels
gebe ich dich zum Frasse,
6 *dass alle Bewohner Ägyptens erkennen,*
dass ich Jahve bin.

Ez 32 2—8.

2 *Menschenkind, hebe ein Klagelied* 1) *an über Pharao, den König von Ägypten, und sprich zu ihm:*
Einem Löwenmännchen glichst du 2),
. . . . . .
Du warst wie der Drache 3) *im Meere,*
brachst hervor mit deinen Strömen 4);
trübtest das Wasser mit deinen Füssen
und wühltest seine Ströme auf.
3 *So spricht Jahve:*
so breite ich mein Netz über dich,
ziehe dich auf in meinem Garn;
4 *ich werfe dich ans Land,*
aufs freie Feld will ich dich schleudern 5).
Die Vögel des Himmels sollen sich auf dir niederlassen,
das Getier der ganzen Erde sich an dir sättigen.
5 *Dein Fleisch will ich auf die Berge werfen*
mit deinem Aase 6) *die Täler füllen* 7).

---

1) Das Klagelied umfasst nur die drei (metrischen) Verse von 2 (Cornill); das Übrige ist dann wieder rythmische Prosa.

2) Cornill hat richtig gesehen, dass zwei Worte im Verse fehlen, aber seine Vermutung:

‚Ein Völkerleu (kommt) über dich עליך;
wie איך bist du dahin'

empfiehlt sich nicht; im Folgenden kommt nicht ein Völkerleu (Nebukadnezar), sondern Jahve selbst über Pharao. LXX λέοντι ἐθνῶν ὡμοιώθης lesen לכפיר und vielleicht דמית; statt גוים ist גוריים zu lesen; zu כפיר גוריים cf כפיר אריות Jud 14 5; כפיר תנין ‖ Ψ 91 13.

3) תנין LXX ὡς δράκων.

4) Die seit Ewald gebrauchliche Conjektur בנחיריותיך ‚du sprudeltest mit deinen Nüstern' konnte nur so lange als nötig erscheinen, als man die Gleichung Drache = Meer nicht erkannt hatte. — Beide Male entweder נהריתיך oder נהריהם.

5) 4b als Halbvers nicht zu entbehren.

6 *Das Tiefland soll deinen Eiter* [1]) *trinken,*
die Rinnsale sollen **sich** *von deinem Blute füllen.*
7 *Ich verhulle bei deinem* Untergang [2]) *den Himmel,*
und kleide seine Sterne in Schwarz.
Die Sonne verhüll **ich** *in Gewölk,*
der Mond lässt nicht leuchten sein Licht.

Man erklart diese Schilderungen des Unterganges Pharaos als Allegorieen; der Prophet habe als ein naheliegendes Bild fur den Pharao das Krokodil gewahlt und Pharaos Besiegung als Pang eines Krokodils dargestellt [3]). Es ist richtig, dass der תנין hier die Gestalt eines Krokodiles hat: 29 4 redet von seinen Schuppen; aber es fragt sich, ob dieser תנין ein einfaches Krokodil sei.

In den Mund des Krokodils passt wol die Rede: ‚mein sind die Ströme', aber doch nicht die: ‚ich habe sie gemacht' 29 3 9. Das Krokodil kann vielleicht Herr, aber nicht der Schopfer des Nils sein. — Auch hat der ganze Zusammenhang manches, was auch uber eine sehr poetische Darstellung des Krokodilfanges weit hinausgeht: besonders die grossartige Schilderung, wie der Leib des Drachen Berge und Taler fullt, und von seinem Blute die Bache fliessen 32 5f, oder wie bei seinem Untergange Sonne und Mond sich verfinstern 32 7f.

Man hat bei der Exegese zwischen Allegorieen, die der Verfasser erdichtet, und solchen Stoffen, die er vorgefunden und seinerseits allegorisiert hat, deutlich zu unterscheiden. Bei den ersteren ist das Prius im Geiste des Schriftstellers der Gedanke, bei den zweiten das Bild. Beide Stilgattungen sind daran zu erkennen, dass in der erdichteten Allegorie der Zusammenhang

---

6) רמותך Vulg sanie tua $\mathfrak{S}$ Peš = רִמָּתֵךְ deine Fäulnis, dh dein faulendes Aas.

7) Die Streichung des Verses bei Cornill ist unnötig. Das Fiillen der Berge und Taler ist allerdings ‚völlig sinnlos bei einem Krokodil', aber bei dem ‚grossen Drachen' des Meeres recht wol zu denken.

1) Hitzig nach LXX צאתך, in diesem Falle die aus dem Aase ausfliessende Flussigkeit.

2) ‚bei deinen Erleschen' — der Meeresdrache erlischt? vielleicht בכלתך.

3) So zB Smend, der indess **p** 255 auch an Mythologisches (den grossen Meerdrachen und das Sternbild des Drachen) erinnert cf p **77** A **1.**

durch den Gedanken gegeben ist, dabei mag das Bild hie und da unnaturliche Zuge erhalten haben; bei dem allegorisierten Stoff ist der leitende Faden in dem Bilde zu suchen; dabei mag einzelnes in die Deutung nicht aufgegangen sein [1]).

Nun enthalten die obigen Schilderungen vieles, was auf Pharao gar nicht gedeutet werden kann. Von Pharao lasst sich nicht sagen, er sei Schopfer des Nils 29 3. — Ebenso, dass der Drache mit seinen Fussen die Strome getriibt habe 32 2, spottet jeder Deutung. Und doch hat der Prophet grade diesen Zug wiederholt: menn Mensch und Tier aus Ägypten vertilgt sind, werden die Strome wieder glatt werden wie Öl 32 13f. Woher dies seltsame Interesse Ezechiels fiir die Klarheit des Nilwassers? — Besonders einleuchtend wird dies Argument, wenn man diese ‚Allegorieen' etwa mit Ψ 80 vergleicht, wo alle Hauptziige deutbar sind, wahrend hier das Bild die Deutung vollig uberwuchert.

Daher ist der Schluss unabweisbar, dass der Stoff von Ez 29 32 nicht vom Schriftsteller ad hoc erfunden, sondern von ihm übernommen ist. Wir haben hier nicht eine erdichtete Allegorie, sondern eine allegorisierte Erzahlung.

Wer ‚der Drache im Meere' ursprunglich gewesen ist, wird aus dem Zusammenhange deutlich. Er ist der Herr, der Schopfer des Stromes 293; beide Stellen erlautern sich gegenseitig: er selbst behauptet, der Schopfer des Stromes zu sein, aber er ist nur zusammen mit dem Strom entstanden. Ja in gewissem Sinne ist er der Strom selbst: 32 2 ‚du brachest hervor in seinen (des Meeres) Strdmen' wird von ihm dasselbe Wort gebraucht, das sonst fur das erste Losbrechen des Meeres Job 38 8 und fiir das Ansturmen der Nilflut Job 40 23 vorkommt. — Daher ergeht auch das Gericht iiber den Drachen und den Strom zugleich 29 10; der Drache wird gefangen, der Strom ausgetrocknet 30 12. Nachher heisst es, dass das Drachenblut die Erde tranke und die Bache fülle 32 5f.

---

1) Ich nehme in diesen und ahnlichen Ausführungen Julichers meisterhafte Untersnchungen dber die Stilgattangen der Parabel und Allegorie auf und beltenne gern, dass diese Ausführungen kaum existieren murden, menn nicht Julichers ‚Gleichnisreden Jesu' vorausgegangen waren.

So ist also aus den Ezechielstellen alleiii schon zu erweisen, dass der ‚Drache' ein mythisches Ungehener, die Personifikatioii des ‚Meeres' oder des ‚Stromes', ist. Dieser Befund wird erhartet durch Jes 27 1 51 9 Job 7 12 Ψ 44 20, wo Tannin eben dasselbe bedeutet.

Auch der Name ‚grosser Drache' Ez 293 hat in der babylonischen ‚grossen Schlange' [1]) ihr Gegenstuck.

Es bleibt die Aufgabe ubrig, nach der zu Ψ 74 p **43f** entwickelten Methode den Mythus, den Ezechiel voraussetzt, zu reconstruieren.

Das Element des Drachen ist das Wasser, in dem er ‚lagert' (רבץ cf תהום רבצת תחת Gen 49 25) 293, mit dem er ‚hervorbricht' 32 2. Dies Wasser scheint das ‚Meer' zu sein 32 2; anderseits ist es dentlich der Nil 29 3 etc, wie denn auch der Drache als Nilungetüm, als Krokodil, vorgestellt wird 294. Der Nil spielt so sehr eine Hauptrolle in dem ganzen Mythus, dass man kaum annehmen darf, der Prophet habe ihn erst nachtraglich eingetragen. Der Drache hatte gewiss schon vor Ezechiel die Gestalt des schuppigen Krokodils 29 4. — Wir nehmen also deutlich agyptische Ziige an dem Mythus wahr; man konnte den Mythus als Beschreibung der Niluberschwemmung verstehen. Ägyptisches constatierten wir ebenso bei Leviathan uiid Behemoth Job 40 und sonst [2]).

Neben dem Drachen erscheinen andere Wassertiere, ‚das Fischgeschlecht seiner Strome' 29 4 etc, allegorisiert als Verbiindete Agyptens סמכי מצרים 30 6 עזריה 30s. Diese Wesen entsprechen also den עזרי רהב Job 9 13, den Tanninim Ψ 74 13, den ‚Feinden' Jahves Ψ 8911, den ‚Stolzen' Job **41** 26 etc.

Die charakteristische Eigenschaft des Drachen ist der Hochmut. Dieser Zug ist eine Hauptsache, bei dem Bilde des Drachen sowol wie Pharaos. Ein hoffartiges Wort wird dem Drachen in den Mund gelegt 29 3; wie viel dem Propheten darauf ankam, beweist, dass er es wiederholt 299; und von Pharaos frevelhaftem Übermut redet in der Deutung fast jede Zeile.

Anch die Art des Hochmuts ist bei beiden ahnlich. Agypten hat sich uber die Volker erhoben, hat iiber die Volker herrschen wollen 29 15. Aber Jahve ‚demütigt' die ‚stolze Hoffart' des

1) cf **p 42 A 3.** 2) p 48 61 65.

Weltherrschers. Der Gedanke ist dabei, dass solche Macht in menschlicher Hand ein Attentat gegen Jahve sei [1]).

Der Drache sagt: ‚die Ströme sind mein; ich habe sie gemacht' 29 3 9. Dies Wort ist eine Lästerung Jahves: der Drache ‚geberdet sich in seinem Übermut, als ob es keine göttliche Kraft mehr uber ihm gäbe' (Smend). Er macht Jahve die Herrschaft streitig; so dass der Gott beweisen muss, ‚dass er Jahve ist'. —

Die Herrschaft Agyptens war eine Herrschaft der Schrecken. ‚Es hat Schrecken verbreitet im Lande der Lebendigen' 32 32.

Der Drache trubt mit seinen Füssen das Meer 322. Jahve sorgt dafur, dass der Strom wieder glatt wird 32 13f. Offenbar soll mit diesem Bilde das Schreckliche, Feindliche der Drachenherrschaft gemalt werden. --

Wir haben alle diese Ziige schon an andern Stellen gefunden, des Drachen Weltregiment, Hoffart und Lasterung Ψ 89 74 Jes 27 Job 41 24ff, die Trubung des Wassers Ψ 89 10 Job 41 23 Ψ 6831, das Jahve wiederum ‚klärt' Ψ 6831 und ‚beruhigt' Job 26 12 Jes 30 7.

Der Pang des Drachen wird verschieden dargestellt; Jahve legt ihm Haken in die Kiefer 29 4 oder breitet Netz und Garn uber ihn aus 323. Dabei bleiben die Pische an seinen Schuppen hängen 294.

Es ist sehr interessant, bei Ezechiel demnach zwei Varianten des Mythus constatieren zu konnen; die Erzahlung muss sehr beliebt gewesen sein, dass sie sich so mannigfaltig gestalten konnte. Der Fang durch die Haken erinnert an die Schilderung Job 40, — also auch von hier aus wieder eine Bestatigung des dort Festgestellten. Der Fang durch das Netz hat seine Parallele an dem babylonischen Mardukmythus.

Dabei wird betont, dass der Drache nicht bestattet und nicht begraben wird 29 5. Auch dieser Zug ist dem Propheten wertvoll, er kehrt bei Pharao wieder 32 18ff. Die Behandlung, die der Leiche des Drachen begegnet, erscheint als die ausserste Schmach, die das gerechte Gericht uber seine frühere Hoffart ist. So wird der Drache noch in seinem Tode geschändet. — Hier wird aufs neue deutlich, was Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 2613

1) cf zu diesem echt hebraischen Gedanken Jes 2 37 22ff.

Ψ 44 20 mit den Worten חלל רכא gemeint ist. Der Mythus, deni der ‚Drache' ursprunglich ein gottliches Wesen war, betrachtet es als das Naturliche, dass deiii Drachen nach seinem Tode ein ehrenvolles Begrabnis zu teil werde; und niit Emphase versichert er: er wurde nicht begraben. Vielmehr wurde er auf das Land, in die Wuste geworfen, wo ihn die Tiere des Peldes und die Vögel fressen. Auch das ein Hauptzug, den beide Recensionen enthalten 29 5 **324.** Dasselbe Ψ 74 14. Wenn dann geschildert mird, wie das Blut des Drachen die Erde traiikt und die Bache fullt *32* 6, so tritt darin niythische Naturanschauung hervor: das Wasser ist der iiberwundene Feind, die Erde kann nicht eher ihre Früchte hervorbringen, bis das Wasser vertrieben ist; aber zogleich ist es die Ursache der Fruchtbarkeit des Tieflandes. Der Strom, der das Land bedeckt, ist nicht nur ein Bild des Verderbens Jer 46 8, sondern zugleich ein Bild des Segens Gottes:

***sein Segen ist wie ein überschwemmender** Strom,*
*wie **eine** Flut, die das **Trockne** trankt* Jes Sir 39 22 (27f).

So erkenneii wir also den Grund, warum der Mythus den Zug, dass der Drache nicht begraben wird, so emphatisch ausspricht: es ist eine Naturerklarung, die er damit giebt.

Ani Tage des Unterganges des Drachen wird der Himmel sich verhullen, die Gestirne scheinen nicht, Finsternis liegt iiber dem Lande 327 s. — Preilich merden so anch andere Jahvetage geschildert Ani 5 20 8 9 Seph 1 15 Joel 33f etc; trotzdem ist wegen der Stellung von 7 8 in unmittelbarer Nahe der sicher mythischen Zuge und wegen der Wiederholung in 303 is zu verniuten, dass auch dies ursprunglich zum Mythus gehörte. Zu denken ware etwa daran, dass Jahve im Dunkel der Gewitterwolke zum Gericht uber den Drachen erscheint [1]).

---

1) An das Wort בכבתך **327** knupft sich die Erklärung, dass hier an das Sternbild des Drachen zu denken sei, das ‚nach weit verbreiteter Meinung die Verfinsterungen von Sonne und Mond verursacht' (Smend). Indess menn dies lichtmordende Sternbild hier ausgelöscht mird, müsste sich der dbrige Himmel vielmehr erhellen. Eine klare Naturanschauung ist also von dieser Annahme aus nicht zu geminnen.

Ähnlich sincl die Schilderungen Jer 51 34ff und Ψ Sal 2 28—34.

Jer 51 34 wird der König — oder der Bel 44 — von Babel mit eineni Drachen verglichen, der niit Israels Köstlichstem seinen Bauch gefiillt hat, bis Jahve selbst Zions Sache gegen Babel aufninimt 36 und dem Bel seinen Frass aus dem Rachen reisst 44. Neben diesem Bilde voni Drachen stehen — mas allerdings in den zerflossenen Capiteln 50f nicht viel sagen will — Bilder vom Meere: das Gericht iiber Babel ist ein Austrocknen ihrer Ströme:

Ich trockne ihr Meer aus, lasse ihre Quelle versiegen 36.

Dasselbe 43 50 38. Ähnliches haben wir schon zu Ez 30 12 gesehen cf p **74.**

Mit einer anderen Wendung wird die Zerstorung Babels als Uberschwemmung beschrieben:

Das Meer ist über Babel getreten,
vom Brausen seiner Wogen ist **sie** *bedeckt* Jer 51 42.

55 scheinen die Zerstorer Babels mit tosenden Wassern verglichen zu sein.

Nun liegt bei Babel der Gedanke an Wasser nahe genug; erinnert sich doch jeder bei Babel sofort an ‚die grossen Wasser', an denen sie liegt 51 13. Hätten wir also Jer 51 allein, so würden wir fiir den Drachen nichts daraus entnehmen durfen; da wir indess im Vorigen so häufig von einer Beziehnng des Drachen zum Wasser gehort haben, so merden wir auch hier das Znsamrnensein dieser Beiden nicht fur Zufall halten. Der prophetische Schriftsteller nahm das Bild der heidnischen Macht als eines Drachen auf; mit dem Drachen waren ihm zugleich die Wasser gegeben, die ja so vorzüglich auf Babel passten. Was er von dem Prasse des Drachen sagt, **kann** sehr wol eine ad hoc gefundene Allegorie sein; ist aber vielleicht ein uns zunächst unbelegter Zug des ‚Drachen'-Mythus.

Psalm Sal 2 28b—34 [1]).

28b *Zaudere nicht, o Gott, es ihnen heimzuzahlen,*

1) Zu der folgenden — freien — Ubersetzung cf Wellhausen, Pharisaer und Sadducaer **141**; zur Erklärung Ryle and James Psalms of the Pharisees. — Soweit die griechische Ubersetzung des hebraischen

29 *Zu kehren*[1]) *den Übermut des Drachen*[2]) *in Schmach!* —

30 *Nicht zauderte* er[3]). *da zeigte mir Gott*
seine Hoffart yeschandet[4]) *auf den Bergen Ägyptens*[5]),
geschmäht[6]), *verunehrt xu Wasser und Land.*
31 *Mit seinem Leichnam spielten die Wogen im Übermut,*
und niemand begrub ihn; 32 *er war schändlich yeschdndet.*

Dass er ein Mensch, hatte er veryessen[7]), *vergessen das Ende;*
33 *hatte gesprochen: ich will* **Herr** *sein* **von** *Land uncl Meer;*
er hatte nicht erkannt, dass Gott grösser ist,
mächtiger in seiner grossen Macht.
34 **Der** *allein ist König im Himmel*
und richtet Könige und Reiche.

Man hat in dem Ψ eine Schilderung des jiidischen Feldzuges und des klaglichen Endes des Ponipeius erkannt[8]). Deutlich wird in den citierten Versen der schmiihliche Tod des romischen Feldherrn beschrieben. Dennoch haben wir hier nicht eine einfach realistische Schilderung. Der Leib des erschlagenen Feindes, der auf den Bergen liegt, und mit deni zugleich die Wogen spielen, hat gigantische Dimensionen. Vergleicht man Ez **325f** mit Ψ Sal *2* 30, so erkennt man, dass das in der Tradition schon langst vorhandene Bild vom Schicksal der Leiche des Drachen auch den Dichter von Ψ Sal geleitet hat. Der fromme Jude, der diesen Traditionsstoff kannte, war erschiittert, als er die schlagende Ahnlichkeit zwischen dem Schicksal des

---

Textes noch die urspriingliche Form erkennen lässt, sind 28b—33b vierfüssige Verse, dann folgen drei (resp sechs)-füssige.

1) *τοῦ εἰπεῖν* למר, gemeint להמיר Hosea **47,** verstanden als לאמר Wellhausen 133.

2) *τοῦ δράκοντος. δράκων* kann Ubersetzung von תנין נחש לויתן sein; auf תנין ist wegen der Verwandtschaft mit Ez 29 32 zu raten.

3) *καὶ οὐκ ἐχρόνισα* codd, *ἐχρόνισεν* Hilgenfeld u a; 30ff ist Erhörung des Gebetes 28f.

4) *τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐκκεκεντημένον* מחולל Ez 287 Jes 239 cf zu Jes 519f p **31 A** 4.

5) *ἐπὶ τῶν ὀρέων Αἰγύπτου.* Die Änderung Hilgenfelcls *ὀρίων* ist nach Ez 325f unnötig.

6) *ὑπὲρ ἐλαχίστου* ‚verschmäht' Wellhausen; ein Participialprafix als מן misverstanden; etwa נִשְׁפָּל.

7) cf Ez 281 *2* (Ryle and James).

8) cf Schiirer Gesch des jüd Volkes II 589.

Heiden und des Drachen erkannte, und er malte den Tod des Pompeius mit den Farben des Drachen von Ägypten. Dabei hat er deutlich die Prophetieen Ezechiels im Auge gehabt. Aber nicht allein diese.

Der Ψ enthalt noch eine Reihe von Ziigen, die aus Ezechiel nicht stammen konnen, und die doch dem Mythus zuzugehören scheinen,

Ausführlich geschildert wird der ‚Übermut' des Drachen, der doch bei Ezechiel nur durch ein — den Spateren keineswegs ohne weiteres deutliches — Wort angedeutet wird Ez 29 3 3. Dieser Ubermut aber besteht darin, dass der ‚Frevler' 1, der ‚Vermessene' 35 die Weltherrschaft fur sich verlangt. ‚Er wili Herr sein von Land und Meer' 33. Er hat Gott nicht die Ehre gegeben; Gottes grössere Macht nicht anerkannt 33. Aber Gott hat dieser menschlichen Vermessenheit gegenuber sein Regiment auf Erden erwiesen 34ff. Mit grossem Nachdruck schildert der Ψ, wie die ‚schändlichste Schändung' den stolzen Trotz betroffeii hat: Gottes Gerichte sind gerecht 2 16 !

Alles dies stimmt zu Ezechiel, aber es ist nicht daher genommen. Wir werden diese Zuge nicht fiir eine willkurliche Weiterausführung des Psalmisten halten diirfen, menn wir bedenken, class die Vermessenheit des Drachen, die Gottes Weltherrschaft in Zweifel stellt, uns schon in andern Stellen begegnet war cf Ψ 89 74, und dass überall die Schandung des Ungetüms damit im Zusammenhange stand cf zu Ez 29 32. Wir erkennen also, dass noch in dieser Zeit der niythische Stoff im Judentum lebendige Tradition war. Hierzu stimnit vollig die Art, wie der Dichter in 29 den ‚Drachen' als eine jederniann bekannte Grosse einfiihrt.

Die Deutung des Mythus auf das Schicksal der Weltmacht und auf ein agyptisches Ereignis haben wir gleichfalls schon inehrfach constatiert.

Beachtet man ferner, dass der Mythus hier ebenso wie in Ψ 74 auf einen ‚Feind' gedeutet wird, der ubermutig das Heilige geschandet a, Jerusalem zertreten, das Volk mishandelt hat 24f, so liegt die Vermutung nicht fern, dass in dein Mythus selbst ein Anlass zu solcher Deutung gegeben mar. Vielleicht schilderte der Mythus selbst schon, mie einst ein Ungeheuer

die Menschen bedriickte, auf Erden niit Göttlichem und Menschlichem frevlerisch umsprang, bis Gottes Gericht es erreichte. Wir besitzen eine babylonische Variante des Marduk-mythus mit ähnlichem Inhalt cf oben p 28 f; wir werden noch im Folgenden weitere Bestätigungen für die Vermutung finden, dass auch unter den Juden eine ahnliche Darstellung bekannt war.

An den urspriinglichen Sinn des Mythus erinnert im Ψ fast nichts mehr; nur, wenn der ‚Frevler' Herr von Land und Meer werden will 33, so liesse sich das als eine Reminiscenz an jenes Wesen betrachten, das nicht zufrieden mit der Herrschaft auf seinem Gebiete, dam Meere, auch nach deni Regimente auf dem Lande trachtete.

Die Schlange.

Amos 9 2f [1])

2 *Wenn sie sich in die Unterwelt durchzwängten* [2]),
holt sie von dort mein Arm;
und wenn sie zum Himmel hinaufführen,
stürze ich sie von dort herab.
3 *Wenn sie sich auf dein Haupt des Karmel verbargen,*
spüre ich sie dort auf und hole sie.
Wenn sie sich vor meinen Augrn versteckten im Meeresgrund,
dart befehle ich der Schlnnge, sie zu beissen.

Der Prophet setzt als bekannte Vorstellung voraus: im Grunde des Meeres liegt ein an:, er heisst der נחש. Als Beispiel der unendlichen Gewalt Jahves fuhrt Amos an, dass Jahve selbst dort, wohin seine Augen nicht zu reichen scheinen, Macht hat: der נחש auf dem Meeresgrunde steht ihm zu Gebote.

Wir wiirden aus dieser Anspielung allein mit Sicherheit erkennen, dass diese ‚Schlange' ein mythologisches Ungeheuer, das personificierte Meer ist. Dazu die Parallelen: נחש בריח Jes 27 1 Job 26 13, נחש עקלתון Jes 27 1, in denen Leviathan ein נחש genannt wird Jes 27 1, oder רהב und נחש zusamniengestellt werden Job 26 13; schliesslich die babylonische ‚grosse Schlange' [3]).

Die Anschauung, dass dies Ungetüm noch gegenwartig

1) Rythmische Prosa. 2) Uber die Bedeiitung von חתר cf das im Folgenden zu Ez 8 9 Bemerkte. 3) cf p 42 A 4.

existiert, aher in Jahves Macht ist, coiistatierten wir zu Ψ 104$_{26}$ Job 40f 7$_{12}$ 3s. Es liegt im Meeresgrund; parallel ist Ez 322: es lagert in seinen Strömen. Hiernach ist die Tradition voni Meeresdrachen in sehr alter Zeit in Israel bekannt gewesen; sie findet sich bei dem altesten datierbaren Schriftsteller Israels.

Anderseits haben die bisher besprochenen Anspielungen an unsern Mythus uns bis hart an die Schwelle des NT geführt; ich breche die Untersnchung fur das spätere Judentum einstweilen hier ab, um sie in anderem Zusammenhange [1]) spater anfzunehmen.

Ich fasse das gefundene Material zusammen.

Die mythologischen Wesen חיות Ψ 6831 animae IV Esra 649 heissen

רהב Jes 51$_9$ Ψ 89$_{11}$ Job 26$_{12}$ 9$_{13}$ Ψ 87$_4$ Jes 30$_7$ רהבים Ψ 40$_5$

לויתן Ψ 74$_{14}$ Jes 27$_1$ Job 40f 3$_8$ Ψ 104$_{26}$

בהמות Job 40 Jes 30$_6$.

Wie Namen erscheineii

תנין (ohne Artikel) Jes 51$_9$ Job 7$_{12}$ Ψ 44$_{20}$ Jer 51$_{34}$ 6 *δράκων* Ψ Sal 2$_{29}$

התנין אשר בים Jes 371

התנין בימים Ez 32$_2$

התנין הגדול הרבץ בתוך יאריו Ez 29$_3$

חיות הקנה Ψ 6831

הנחש — nach dem Zusammenhange בקרקע הים — Am 93

בריח wn: Job 2613 cf Jes 27$_1$.

Zusammengestellt werden

רהב und תנין Jes 51$_9$

רהב und נחש בריח **Job** 26$_{12}$f

לויתן und התנין Jes 27$_1$

לויתן und בהמות **Job** 40f Henoch 60$_7$—$_9$ IV Esra 649—52, wobei Leviathan Konig der Wassertiefe, B^{e}hemoth Herrscher des trocknen Landes ist. Nach Heuoch 60$_7$—$_9$ ist Leviathan weiblichen, Behemoth männlichen Geschlechts.

Daneben untergeordnete Wesen:

עזרי רהב Job 913

1) In der Mitte des zmeiten Teils.

‚Feinde' Jahves איביך neben Rahab Ψ 89 11
תנינים neben לויתן Ψ 74 13 f
אימות (?) neben לויתן Ψ 104 26
כל-בני-שחץ ‖ כל-גבה, Ungeheuer, uber die לויתן König ist Job 41 26.
‚Fische' der Strome Ez 294, als סמכים עזרים des תנין Ez 30 6 8.

Leviathan wird beschrieben

als mehrkopfig Ψ 74 14, eine Art נחש Jes 27 1, עקלתון בריח ‚gewunden' Jes 271; als feuerspeiendes Krokodil Job 41 9—12; ebenso wird der תנין beschrieben als schuppiges Ez 29 4 Nilkrokodil Ez 29 32.

בהמות trägt Züge vom Nilpferd Job 40.

Der Zusammenhnng niit dem Meere ist besonders deutlich

ים | נוי תהום רבה ‖ רהב | תנין Jes 51 9f
הים und seine Wogen ‖ רהב und Jahres Feinde Ψ 89 10 f
ים | תנינים | לויתן Ψ 74 13 f
רהב | הים Job 26 12
לויתן | ים Job 3 8
חיות הקנה | ים Ψ 6831
ים | תנין Job 7 12
תהמות | תנינים Ψ 148 7
עין התנין Neh 213.

Überall erscheinen die Wesen als Wasserungeheuer: im Meere Jes 27 1 IV Esra 652 Ez 293 32 2, auf den Wassern Ψ 74 13, auf dem Meeresgrund Am 93, im Abgrund des Meeres Henoch 60 7—9, in der Tiefe Job 3 8 cf 4; Leviathan als Herr der תהום Job 41 23f, der Unterwelt Job 41 25, als Wesen der Finsternis, mächtig in der Nacht Job 3 8, mit Finsternis bedeckt Ψ 44 20.

Nur B^{e}hemoth ist Herr des trocknen Landes

Job 40 19 Henoch 60 7—9 IV Esra 6 49—52.

Dnbei wird ein Nebeneinander von Meer nnd Wiiste fur die Zeit vor der Weltschopfung vorausgesetzt; ebenso Ψ 74 14f Ez 29 5 Ψ Sal 2 30f.

Mit dem Nil verbunden ist

der תנין Ez 29 32
לויתן und בהמות Job 40 f.

Ein Zusammenhang niit der Weltschopfung scheint hindurch

Ψ 89 12f 74 15ff; die Uberwindung des Drachen ist geschehen ‚in den Tagen der Vorzeit, den Qeschlechtern der Urzeit' Jes 51 9 מקדם Ψ 74 12. Der Drache rühmt von sich: ich habe die Ströme geschaffen Ez 29 3 cf 32 2. Die Jahvereligion erklart (mit Pathos) die Drachen fur Geschopfe Jahves Ψ 104 26 ff; Behemoth ist Erstling der Geschopfe Gottes Job 40 19.

Die charakteristische Eigenschaft des Drachen ist der Übermut

Ψ 89 10f Ez 29 3 Ψ Sal 2 29 cf Job 41 26; er lästert חֵרֵף Gott Ψ 74 18, schmäht נָאַץ Gottes Namen Ψ 74 18 cf Ψ Sal 2 32 f. Das Getöse שאון steigt auf zum Himmel Ψ 74 23 cf שאה Job 41 17. Er verlangt die Herrschaft fiir sich, iiber die Strome, die er geschaffen habe Ez 29 3, iiber die תהום Job 41 24, iiber Meer und Land Ψ Sal 2 33.

In seinem Gebiete haust er schrecklich Ez 32 32: er richtet ‚ewige Verwüstungen' an Ψ 743, triibt das Wasser mit den Füssen und wiihlt die Strome auf Ez 32 2, lässt die תהום sieden wie einen Salbenkessel Job 41 23.

Von einem Prass, womit er seinen Bauch füllt, den er nachher wieder herausgeben muss, redet Jer 51 34 44 (ob zum Mythus gehorig?).

Er ist der ‚Feind' schlechthin איב, צר Ψ 74 3 10 18, besonders Jahves Feind Ψ 74 4 23, seine Helfer Jahves ‚Feinde' Ψ 89 11; er heisst der ‚Frevler' Ψ Sal 2 1, der ‚Vermessene, Ψ Sal 2 35.

Parallel diesen Ziigen steht das Tosen שאון des gegen das Land im Ubermut גאות anstürmenden Meeres Ψ 89 10, das Kot aufwühlt Ψ 68 31.

Jahve bezwingt die Ungetüme.

Eine Anspielung lasst vermuten, dass vor ihm andere אלים den Kampf vergebens versucht hatten Job 41 17 cf 3.

Er konnte nicht langer die ‚Schmach' Ψ 7422 und das Elend mit ansehen. Er handelte im ‚Zorn' Job 9 13, aber zugleich tat er eine ‚Heilstat mitten anf Erden' Ψ 74 12. Er ist der gute und gnädige Gott, der das bose, feindliche Wesen bezwungen hat Ψ 89 2f 15. Er offenbarte dabei seine ‚Macht'

Ψ 74 14 Jes 51 9 Job 26 12 Ψ 8910 Job 9 13, zugleich seine ‚Weisheit' Job 26 12. Sein ‚Arm' Ψ 89 14 war ‚mit Macht' ‚gewappnet' Jes 51 9. Er bewies sich als משׁל Ψ 89 10, als ‚König' Ψ 74 12 Ψ Sal 2 34. Ihn fürchtet die Welt, die er geschaffen hat Job 26 13 Ψ 74 15ff; der er Mass und Gesetz gab Ψ 74 17; die ihm mit Recht gehort Ψ 74 16 89 12; ihm ist niemand gleich im Rate der Heiligen Ψ 89 7.

Der Drachenkampf wird folgenderniassen geschildert:

Eine Stelle spielt auf die ‚Wappnung' Jahves an Jes 51 9; eine andere schildert, wie der Himmel bei dem Kampfe sich verhüllte Ez 32 7. Eine zornige Rede גער — die dem Kampfe wol vorausgieng — hat vielleicht Ψ 6831 im Auge. Jahves Waffe ist das Schwert Jes 27 1, oder Angel und Schnur Job 40 25, oder Fischerhaken Ez 29 4, oder Netz und Garn Ez 32 3. Behemoth wird mit dem Sprenkel gefangen Job 40 24.

Jahve ‚zerschmettert' מחץ Rahab Jes 51 9 Job 26 12, ‚zerschlägt' רצץ Leviathan die ‚Köpfe' Ψ 74 14. Er holt den Drachen aus den Fluten heraus und schleudert ihn aufs trockne Land Ψ 74 14 Ez 29 5 324, wo das Wassernngeheuer hulflos ist.

Die ‚Helfer' des Drachen werden ‚zerstreut' פזר Ψ 89 11 (der Ausdruck anch Ψ 68 31), fallen ihm zu Fiissen שחחו Job 9 13. Oder auch ihnen werden die Kopfe ‚zerbrochen' Ψ 7413; sie werden, an den Schuppen des Drachen hängend, niit herausgeholt und auf die Erde geworfen Ez 29 5.

Besonders ausfiihrlich wird hie nnd da das Schicksal geschildert, das der Leichnam des Drachen erleidet. Als schreckliches Gericht fiir seinen Ubermut Ψ Sal 2 30ff, wird er noch im Tode ‚geschändet' חלל Jes 51 9 Job 26 13 Ψ Sal 2 30, דכא כחלל Ψ 89 11, דכא Ψ 44 20. Er wird nicht begraben Ez 29 5 Ψ Sal 2 31, sondern sein Leib wird in die Wiiste Ψ 74 14 Ez 29 5 32 4 geworfen und dort von den Tieren gefressen Ψ 74 14 Ez 295 324. Sein Pleisch füllt die Berge, sein Blut die Bäche Ez 32 6.

Der Vernichtnng des Drachen parallel erscheint das, was Jahve an dem Meere getan hat.

Er trocknete das Meer aus, die Wasser der grossen תהום Jes 51 10; beruhigte רגע das Meer Job 2612; ‚spaltete' es פורר

Ψ 74$_{13}$; brach Bäche auf und legte Stronie trocken Ψ 74$_{15}$. Er trocknete die Strome aus Ez 30$_{12}$ cf Jer 51$_{36}$, liess sie glatt fliessen wie 01 Ez 32$_{13}$f. Er inachte das Meer heller als Silber Ψ 6831.

Nach anderer Recension ist der Drache nicht getotet, sondern nur uberwunden.

Er ist ‚zur Rnhe gebracht' רהב המשבת Jes 30$_{7}$. Als Gott ihn fieng, tat er sehr sanft und wurde Gottes Knecht, jetzt halt ihn Gott am Ringe fest Job 40$_{26}$. Gott spielt zuweilen mit ihm Job 40$_{29}$ Ψ 104$_{26}$. Er liegt im Meeresgrunde, aber muss Gott gehorchen Am 93. Er konnte noch immer gefahrlich werden, daruni stellt Gott eine Wache gegen ihn aus Job 7$_{12}$. Nach anderer Vorstellung nimnit ihm ein Zauberspruch die Kraft ארר, aber die Wesen, die ihn — in Jahves Auftrag — verwunschen, sind auch imstande, ihn zu ‚erwecken' ערר Job 3$_{8}$ Job 41$_{2}$.

Solcher Herrschaft Jahves iiber das Meeresungetiim ist parallel Jahves Macht iiber die Wogen des empörten Meeres

Ψ 89$_{10}$; Jahve beschwichtigt שׁבח sie Ψ 89$_{10}$.

Das Meer wird bezaubert gehalten ארר Job 3$_{8}$.

Der Qeist des Meeres hält das Meer an einem Zaume fest Henoch 60$_{16}$.

Die Riegel des Himmels furchten ihn Job 26$_{13}$.

Varianten

Die Zusammenstellung zeigt, in wie viel Varianten der Mythus erzahlt wurde, — ein Umstand, der die Beliebtheit des Stoffes beweist, und nicht wunderbar ist, wenn man bedenkt, dass der Zeitrauin, aus dem wir unsern Mythus in Israel kennen, von Amos bis auf die Ψ Sal, mehr als 700, und die Zeit, aus der die Quellen hierfiir reichlicher fliessen, von Ezechiel an, mehr als 500 Jahre umfasst. Uberdies scheinen dabei verschiedene Einfliisse aus der Fremde zusammengeflossen zu sein.

Die wichtigsten Varianten sind:

1) ob der Drache getotet oder von der Gottheit am Leben gelassen ist — der Unterschied erklart sich aus verschiedener

Naturanschauung: ob man in dem gegenwärtigen Meer eine Fortsetzung des Urmeers sieht oder nicht —;

2) ob das Element des Drachen das Meer oder der Nil ist (letzteres deutlich Ez **29** 32). Bei der letzteren Recension hat ganz deutlich Agyptisches eingemirkt.

3) Aus den Anwendungen auf die Weltreiche lasst sich vermuten, dass der Drachenmythus, zur Sage geworden, von einem schrecklichen Ungeheuer erzahlte, das die Menschen bedriickte, gegen die Gottheit frevelte und endlich gestürzt wurde. Diese Verniutung, bei Ψ Sal *2* und Ψ 74 nicht fern liegend, wird durch eine babylonische Variante des Mythus (cf oben p 28), die den postnlierten Inhalt hat, gestutzt.

4) Perner ist aus Jes 27_1 30_7 51_{9}f Ψ 6831 74 874 Ez 29 **32** ΨSal 2 zu vermuten, dass der Mythus schon vor seiner prophetisch-apokalyptischen Ausdeutung eschatologisch gewandt, dh eine Weissagung geworden war: Jahve wird den Drachen in der Zukunft iiberwinden. Diese Form hat der Mythus Henoch 60_{24}f IV Esra 4_{52} Ap Bar 29_4.

Wie es zu dieser Übertragung der Mythen von der Urzeit in die Endzeit gekommen ist, lasst sich aus israelitischer Religionsgeschichte nicht erklären; es ist daher zu vermuten, dass der Mythus jene Gestalt schon in vorisraelitischer Zeit besessen habe.

Eine Parallele bietet der Mythus vom goldenen Zeitalter, den wir Jes 11_{6-9} gleichfalls als Weissagung wiederfinden cf oben p 12f. Da dieser Mythus auch aus griechischen und romischen — wenn auch spatfliessenden — Quellen in derselben eschatologischen Wendung iiberliefert ist, so ist zu schliessen, dass der Mythus auch in Israel schon vor Jesaias als Weissagung erzahlt worden ist.

Aus diesen und ahnlichen [1]) Erwagungen ergiebt sich der — einstweilen noch niit einiger Vorsicht aufzustellende — Schluss, dass schon das vorprophetische Israel eine Eschatologie besessen hat: man erzahlte sich wie von dem Anfange so auch von dem künftigen Untergange der Welt und einer seligen Zeit, die dann folgen wurde. Dass diese Eschatologie in der lebendigen Religion des alten Israel nicht viel bedeutet hat, darf man ohne Kuhnheit behaupten; doch ist die Existenz einer vorprophetischen Eschatologie fur die Entstehung der prophetischen Zukunftserwartung nicht gleichgiiltig.

1) cf im Folgenden.

5) Wir kennen Recensionen, in denen nicht nur die ursprüngliche gottliche Natur der Chaoswesen ganz vergessen ist (dieselbe ist nur noch Ψ 6831 40 5 bezengt), aber auch der Gedanke, dass sie Personifikationen des Meeres sind, mehr oder weniger zuriicktritt, dh in denen die mythologischen Gestalten zu Fabelwesen, zu merkwiirdigen Tieren zu werden beginnen. Dieser Process ist in Job 40f fiir Leviathan begonnen, fur Behemoth schon in vollem Gange, abgeschlossen in Ψ 104 26.

Anwendungen

Nirgends in der uns erhaltenen Literatur wird der Mythus von Jahves Drachenkanipf erzahlt; das Judentum, das den Kanon allmahlich sammelte, hat solche an das Heidentum allzustark erinnernde Mythen nicht aufgenommen. Trotzdem beweist die Art, wie der Mythus in allen Stellen, die vom Drachen reden, nicht geschildert, sondern nur vorausgesetzt wird, dass er im Volke sehr wol bekannt und beliebt war. Das Pehlen des Mythus im Kanon, das wir im Interesse des christlichen Lesers wahrlich nicht bedauern, zeigt deutlich an einem schlagenden Beispiel, dass wir in unserm AT nur ein Bruchstück cler alten religioseu Literatur besitzen,

Der Mythus war von Anfang an in Israel ein Hymnus auf Jahve. Der Jahvehymnus ist daher die eigentliche Statte, wo man den Drachenmythus zu citieren pflegt: ein schones Beispiel Ψ 89. Der Dichter, der Jahves den Menschen erdruckende Gottheit schildert Job 40f 913 26 13 cf Ψ 104, der Prophet, der mit Jahves Allmacht das sundige Volk schreckt Am 9 oder das in der Fremdherrschaft schmachtende erhebt. Jes 51 9f, sie erinnern an Jahves Macht selbst iiber die Drachen.

Dabei ist ‚das gebandigte Chaos' das Bild des sich wider gegen Gott erhebenden Trotzes, das doch gegen Gott nichts vermag Jes 30 7. Das Judentum hat an dem Chaos, das damals in gewissen, ihm bekannten Religionen gottlich verehrt wurde, die Ohnmacht der heidnischen Götter iiberhaupt sich klar gemacht Ψ 405.

Der Dichter nimmt aus dem Mythus die Bilder des ‚Schändens' Ψ 44 20 und des standigen Bewachens Job 7 12, beide fur das Chaos charakteristisch, und zugleich als Anspielungen an den wundervollen Mythus Prunkstücke der Rede.

Sehr häufig ist der eschatologisch gewandte Mythus auf Erscheinungen der Gegenwart gedeutet. Dabei hat man das Chaos, von dessen kiinftiger Schreckensherrschaft und schliesslicher Besiegung durch Jahve diese Recension des Mythus erzahlte, als das Weltreich der Gegenwart gefasst. Das geweissagte, wiederkoniniende Chaos ist das Weltreich, das in seinem iibermiitigen Streben nach Weltherrschaft Jahve an die Krone greift, das die Frommen bedriickt und alle Jahveordnnngen umstosst, das der Peind Gottes und der Menschen ist, das aber sicherlich, wenn die Zeit gekommen ist, von Jahve besiegt werden wird. So hat Ezechiel den Untergang Pharaos, Jes 27 den der drei Weltreiche, Ψ 6831 den Agyptens und Athiopiens, Ψ 74 den des Antiochus Epiphanes, Ψ Sal 2 den des Pompeius mit den Ziigen des Mythus dargestellt. Solche Verwendung des Mythus auf Agypten war — offenbar in der Ptolemaerzeit Palästinas — so gewohnlich, dass Rahab ein Ratselnanie fur Ägypten geworden ist Ψ 87 4.

Die einzelnen Verwendungen des alten Mythus sind in sofern von einander verschieden, als Ezechiel, Ψ 74 nnd Ψ Sal 2 den alten Stoff mit einer gewissen kunstlerischen Preiheit als grossartiges Bild des erwarteten Jahvegerichts verwenden; dagegen sehen wir in dem geheininisvollen Namen ‚Rahab' Ψ 87 4 nnd bei Jes 27, auch mol bei Ψ 6831 in leisen Anfängen einen andern Geist heranziehen : Da ist der Mythus, in dieser Deutung auf das Weltreich , ein Stück des eschatologischen Dogmas geworden. Jetzt tritt er als Geheimwissen auf: das Judentum entnimnit ihm apokalyptische Ratselnamen. Man denkt iiber die einzelnen Ziige des Mythus nach und sucht sie zu deuten: dabei hat man sich die Beziehuiig des Chaos und des Weltreiches so verdeutlicht, dass die Chaostiere die Götter der weltherrschenden Volker seien Ψ 6831. Man sncht in diesem Stoffe Aufschluss iiber die Zukunft und hat ihn, um die ‚zeitgeschichtliche' Ausdeutung noch evidenter zu machen, in Einzelheiten leise verandert; ein Beispiel bietet Jes 27 1. So beginnt die prophetische Verwendung des Mythus apokalyptische Deutung zu werden.

Die weitere Entwicklung konnte dahin fuhren, dass der Mythus, nun vollig apokalyptisch geworden , mit allen seinen Ziigen übernommen , allegorisiert und als grosses Geheimnis

fortgepflanzt wird. Ob auch dieses Stadium im Judentum zu constatieren ist, merden wir an anderer Stelle zu untersuchen haben.

Für uns singular ist, dass einmal, Jes 51₉, ein Ereignis der Vergangenheit, die Geschichte des Auszugs, init dem Mythus in Verbindung gebracht wird; das tertium war die Austrocknung des Meeres.

Besondere Erwägung verdient noch der Umstand, dass der Mythus grade auf Ägypten so häufig angewandt wird[1]). Die Erklarung dieser Tatsache darf nicht allein mit israelitischen Verhältnissen rechnen, denn wir besitzen Münzen, unter Augustus zur Eeier der Besiegung Ägyptens geschlagen, die Ägypten als Krokodil darstellen, und noch gegenwartig soll unter den Arabern el-phar'nn ein Scherzwort fur dns Krokodil sein[2]).

Wir werden zu der Vermutung genotigt, dass der Schöpfungsmythus, den die vorhergenannten Quellen voraussetzen, nicht rein babylonischen Ursprungs ist; sondern class zu dem Babylonischen Ägyptisches hinzugekonnnen ist[3]).

---

1) Beziehung auf Agyptisches liegt vor:
Job 40 f tragen Leviathan und Behemoth Ziige ägyptischer Tiere, ebenso der Drache Ez 29 32.
Rahab wird auf Ägypten gedeutet Jes 307, ist ein Name Ägyptens Ψ 87₄, mird niit der Auszugsgeschichte in Verbindung gebracht Jes 51₉f.
Der Drache wird auf Pharao Ez 29 32 gedeutet;
die ‚Schilftiere' auf Agypten nnd Äthiopien Ψ 68₃₁.
Der Mythus wird auf ein agyptisches Ereignis (den Tod des Pompeius) bezogen Ψ Sal 2.

2) cf Smend Ezechiel 229.

3) Zu untersuchen, ob dieser agyptische Mythus selbst schon auf babylonische Beeinflussung zaruckgeht, ist nicht meines Amtes. Herr Professor Dr Ed Meyer macht mich freundlichst darauf aufmerksam, dass die ägyptische Kunst etwa seit dem 15 sc durch die babylonische beeinflusst ist; unter dem ubernommenen Material befinden sich grade Darstellungen von Misch und Flugel-Wesen. — Beispiele von Einwanderung vorderasiatischer Mythen in Ägypten besitzen wir aus uralter Zeit in dem Tell el-Amarna-Funde (cf im Folgenden). Ein anderes Beispiel aus romischer Zeit: Roscher Lexicon der griech und röm Mythologie (Art Horos — Ed Meyer) 2749/50 hietet die Abbildung eines im Louvre befindlichen agyptischen Reliefs aus römischer Zeit, wo der sperberkiipfige, agyptische Horos, hoch zu Ross, im Gewande eines romischen Feldherrn, ein Krokodil (Set?) mit der Lanze niederstosst. Die Abbildung enthalt

Wir haben bisher mehrfach constatiert, dass parallel den Schilderungen voii der Zerschmetterung des Drachen von dem gesprochen wurde, mas Jahve in der Urzeit ani Meere getan hat und noch gegenwartig tut. Wir besitzen noch eine Reihe von Dichterworten, die ganz in derselben Weise vom Meere reden, ohne indess die mythologischen Vorstellungen von Ungeheuern der Tiefe daneben zu stellen.

Ψ 104 5—9 [1])

5 *Der* [2]) *die Erde auf ihr Fundament* [3]) *gegrundet hut,*
dass sie nicht wanke, immer und ewiglich.

6 *Einst hielt* [4]) *der Ocean wie ein Gewand sie bedeckt;*
selbst auf Bergen standen Wasser [5]);
7 *vor deinem Schelten* [6]) *flohen sie,*
vor deinem Donnerhall wurden sie verscheucht

8 von *den Bergen hinab xu Tal*
an den Ort, den du ihnen verordnet [7]) *hast.*
9 *Eine Grenze hast du gesetxt, die sie nicht iiberschreiten,*
dass sie nicht nochmals die Erde bedecken.

---

vieles Unägyptische: das Kostüm des Gottes, seine Darstellung zu Pferde; auch die Abbildung Sets als eines Xrokodils ist im Ägyptischen nicht nachweisbar. ‚Es ist auf den ersten Blick klar, dass diese Gestalt als Prototyp des christlichen Drachentoters, des heiligen Georg, gedient hat' (Ed Meyer 2748).

1) sechsfussige Verse, Distichen. 2) יִסַּד wie 2—4 10 etc.

3) מכונה Sgsuffix LXX Targ Vulg. Der Plur kommt sonst nicht vor.

4) כסיתו langst als crux gefuhlt; תהום und ארץ sind feminina; Hier (*A* Θ) operuisti eam, darnach Graetz Bickell כְּסִיתָהּ; LXX כסותו *περιβόλαιον αὐτοῦ;* zu lesen ist כְּסָתָהּ ‖ 9 לכסות הארץ. — Baethgens Auskunft, עליה nach Ez **31** 15 hinzuzufügen, ist wider den Vers und prosaisch; iiberdies mird man gut tun, mit femininis, die an einer oder 2 Stellen masculinisch construiert sind, vorsichtig zu verfahren.

5) Gleichfalls schon oft als Schwierigkeit empfunden. In 6b 7 und mieder 9, also auch in 8b ist Subj מים, daher auch in 8a; unmöglich kann sa Parenthese sein, wobei sich להם sb iiber ההרים und בקעות hinweg auf מים 6 beziehen miisste; ebenso menig, meil als Halbvers unentbehrlich, ist es fremdartiges Einschiebsel. Zu lesen ist מעל־ההרים ‖ 6 על־ההרים. י und מ sind verwechselt; der Satz ist dann nach Ψ 107 26 gedeutet.

6) מן־גערתך tragt zwei Hebungen, ebenso Ψ 18 16.

7) Graetz יעדת; dieselbe Vermechselung voii ס und ע bei Ψ **22:** נוסדו aus נועדו LXX Graetz.

Job 38 8—11 [1])

8 Wer half bei *des Meeres* Geburt [2]),
als es hervorbrach, dein Schosse entsprang;
9 *als ich Gewölk* [3]) *ihm gab zum Kleid,*
Wolkendunkel zu Windeln;
10 *als ich rnit meinem Gesetz es* verschloss [4]),
ihm Riegel setzte und Thor,
11 *und sprach: nur* **bis** *hierher. darfst du kommen* [5]),
hier wird stille [6]) *deiner Wogen Trotx.*

---

1) sechsfiissig, Distichen.

2) Die Wiederholung des Gedankens sa iof und des Wortes דלתים ist anstössig. Da Vers 9 das ‚hervorbrechende' Meer als ein Kind denkt, das Jahve sorgsam in Windeln hüllt Ez **164,** so ist wahrscheinlich, dass auch Vers 8a etwas beschreibt, was bei der Geburt sb eines Kindes geschieht. Es liegt nahe, בדלתים als Corruptel eines Wortes wie לדת zu fassen cf Ez 16 4 ביום הולדת. In dem Verbum ויסך ist dann etwas zu vermnten, wie das, was Ez **16**4 beschreibt: die erste Pflege des Kindes (Nabelabschneiden, Abwaschen, mit Salz Einreiben etc). Hiernach vermute ich ויסכן ביום הולדת ים ‚und tat Warterdienste bei der Geburt des Meeres'. סֹכֶנֶת Wärterin I Reg 1 2 4 bei dem kindisch gewordenen David; ביום הולדת Ez **16 4f** cf Gen 40 20; ילד von der ‚Schöpfung' Ψ **902** ist ein archaistischer Ansdruck. ויסכן zu fassen als Fortsetzung von מי ירח 6 (Dillmann). Die Corruptel entstand durch Ausfall des ן in ויסכן; und durch Umstellung der Consonanten von ביום הולדת. Man wird zugestehen, dass Vers 9, der sonst etwas abrupt steht, und dessen Bild kaum deutlich ist, bei dieser Anderung völlig verständlich wird. Der Gedanke, dass Jahve bei der Geburt dieses Kindes den Wärter spielte, mag modernen Ohren sonderbar klingen, ist aber nur der kurze Ausdruck der Beschreibung von 10. Im ubrigen kann eine solche Conjektur nicht auf Sicherheit, sondern nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. — Nachtraglich werde ich auf die mandaische Parallele Brandt Mandäische Schriften **171** f aufmerksam, wo Hibil-Jawar's Tätigkeit bei der Geburt des Ur, des ‚Herrn der Finsternis', beschrieben wird: Hibil-Jawar sorgt schon vor und dann bei der Geburt des Kindes dafur, dass seine Macht nicht iiber die ‚schwarzen Wasser' herauskomme, und umgiebt ihn zu diesem Zweck mit sieben goldenen Mauern.

3) Ganz realistisch: ein neugehorenes Kind ist nackt und bedarf des Kleides, der Windeln.

4) אשבר, Vulg circumdedi, mol אסכר oder אסגר zu lesen (G Hoffmann) cf Gen 8 2.

5) ‚und nicht weiter' wird auch durch den Vers als Glosse erwiesen. Es ist bemerkenswert, dass der Vers mit dieser Glosse ein geflügeltes Wort geworden ist, was ohne dieselbe kaum geschehen ware.

Prov 8 22—31 [1])

22 *Jahve hat mich bereitet als Erstling seiner Werke* [2]),
als Anfang seiner Schöpfungen in **der** *Urzeit.*
23 *Vor Ewigkeit* **ward** *ich yewirkt* [3]), *vordein,*
vor **den** *Anfängen der Erde* . . . . . [4].

24 *Als die Fluten noch nicht waren, ward ich gelreisst,*
als die Quellen noch nicht Wasser sprudelten [5]).
25 *Bevor die* **Berge** *eingesenkt waren,*
vor den Hügeln ward ich yeboren [6]).

26 *Als die* **Erde** *noch nicht* Gras [7]) hervorgebracht,
und Kraut die Schollen des Fruchtlands;
27 *als er den Himmel hinstellte, war ich dabei,*
als er den Kreis zoy oben auf **der** *Flut.*

28 *Als er* **die** *Wolken droben befestigte,*
die Quellen der Flut bestimmte [8]);
29 *als er dem Meere sein Gesetx gab,*
dass **die** *Wasser sein Gebot nicht übertreten* [9]);

Ebenso ist Prov 1 10 ‚so folge ihnen nicht' (nach dem Versmass) Glosse. Dies zur Geschichte der Sentenzen.

6) פח kann als adv weder Subj (Dillmann) noch Obj (Hitzig) sein. — ישית, LXX *συντριβήσεται* ישבר Merx, von נאון Prov 16 18 Lev 26 19; der hebr Text legt näher ישבת Bickell, von נאץ Ez 7 24 **30** 18. — LXX *ἀλλ' ἐν σεαυτῇ συντριβήσεταί σου τὰ κύματα* las וּבְבֹחַ = ורבך ‚und hier' cf I Reg **22** 20.

1) sechsfussige Verse; Distichen (Bickell).

2) דרכיו LXX Σ Vulg Job 40 19 (Hitzig).

3) In den Versen 23—25 wird die Entstehung der ‚Weisheit' beschrieben. נסכתי, cf Job 10 11 תשככני $\sqrt{}$ שכך und Ψ 139 13 תסכני בבטן אמי $\sqrt{}$ סכך oder נסך, ist die ‚Wirkung' des Kindes im Mutterleibe; חוללתי [1] 24 das ‚Kreissen'; fur חוללתי [2] 25 lesen Vulg Peš Targ ein anderes Wort,, das nach dem Zusammenhange die Geburt selber bedeuten muss. In 27 ist die Weisheit auf der Welt, aber noch ein der Pflege bedurftiges, spielendes Kind 30 f.

4) Es fehlt ein Wort, wol ‖ נסכתי, das LXX Vulg Peš vielleicht noch gelesen haben. Übrigens könnte מקדמי auch Praeposition oder — wie קדמת Ψ 129 6 — Conjunction sein.

5) נכבדי ist schwerlich richtig; etwa נבעו? 6) cf A **3.**

7) Der Vers ist sehr sonderbar und sicher corrumpiert; ich vermute עד לא עשתה ארץ חציר; fur **a** ~ konnte man דשא Gen 1 11 vermuten.

8) Alle durch ב eingeleiteten Versanfange 27 28a 29a b geben eine Tätigkeit Gottes an; demnach בעמו (Bickell); so Verss.

9) 29c 30b sind Znsata (Bickell).

30 *da war ich bei ihm als Hutschelkind* [1]),
spielte **vor** *ihm alle* **Zeit**;
31 *spielte mit dein Fruchtland* [2]) *der Erde,*
scherxte mit den Kindern der Menschen.

Jer 5 22b [3])

Der ich Sand [4]) *legte* *zur Grenze* **dein** *Meer,*
eine *ewige Satzung,* *die es nicht überschreitet;*
es wogt zwar heran, *aber vermag gegen sie nichts* [5]),
seine Wellen tosen zwar, *aber iiberschreiten sie nicht.*

Jer **31** 35 [6])

So *spricht Juhve,*
der die Sonne geschaffen *zum Lichte am Tage* [7]),
den Mond und die Sterne *zum Lichte in der Nncht,*
der das Meer bedroht, *dass seine Wogen sich entsetxen* [8]),
Jahve Sebaoth ist sein Name.

---

1) אמון ***A*** *τιθηνουμένη*. Die Weisheit, damals ein Kind, wird von Gott zartlich gepflegt und spielt niit den Schöpfungen Gottes als ein rechtes Kind. Was das Spielen der Weisheit bedeute, mird aus dem Zusamnienhange nicht deutlich. Dass der Zug rein der Phantasie entstamme, wird man schwerlich glaublich finden. Ursprung und Sinn dieser Vorstellung ist einstweilen unbekannt. — Die Auffassung des befremdlichen אמון als אמן *τεχνῖτις* liegt schon Sap Sal 7 21 vor; eine Auffassung freilich, die dem Zusammenhange ganz fern liegt, in dem Gott die Welt zu einer Zeit schafft, wo die Weisheit erst ein Kind ist.

2) Der Ausdruck ist doch sonderbnr; vielleicht בני אדם || ביבולי ארצו die Erzeugnisse seiner Erde; vielleicht ist Job 40 20 fiir חיית השדה || כי בול חרים zu lesen כי יבולי חרים.

3) vierfussige Verse, zu Distichen geordnet.

4) Dass der lose, von jedem Winde aufgewirbelte Sand trotzdem die unüberwindliche Grenze des gewaltigen Meeres bildet, ist eins cler grössten Wunder Gottes.

5) LXX Peš haben den Sg; richtig, zu beaiehen auf יָם.

6) Das Mittelstück des Verses besteht aus vierfiissigen Versen.

7) Dem Verse nach ist eine Hebung zu viel; nach dem Zusammenhange ist חקות sonderbar: Mond und Sterne, aber nicht die Satzungen des Mondes und der Sterne leuchten in der Nacht. חקות om LXX.

8) Nach Targ Peš cf auch LXX ist hier und Jes **51** 15 גער בים zu lesen; ויהמו ist Ni √ המם vermirrt werden cf Ψ 18 15 Ψ 1446. Der hebr Text enthalt eine Verwechselung von רגע und גער; die Punktation bat fälschlich an das sonst vom Meere gewohnliche, aber hier unpassende המה gedacht.

Ψ 33 6 [1])

6 *Durch Jahves Wort sind die Himmel geschaffen,*
durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer;
7 *der* **die** *Wasser des Meeres wie Garben* [2]) *zusammenbindet,*
die Fluten in Vorratskammern legt.
8 *Vor Juhve fürchtet sich* **die** *ganze Erde,*
alle Bewohner **der** *Welt erbeben vor ihna.*

Ψ 65 7f [3])

7 *Der* **die** *Berge in seiner Kraft hingestellt hat,*
umgürtet init Macht,
8 **der** *das Tosen der* **Meere** *beschwichtigt hut,*
das Brausen [4]) *ihrer Wogen.*

Jes Sir 43(25) [23 5])

Durch seine Weisheit hut er die **Tiefe** [6]) *zur Rulae gebracht*
uncl Inseln [7]) *hinein gepflanzt.*

Or Manasse 2—4 [8])

2 **Der** *Himmel und Erde geschaffen hut*
sammt all ihrem **Heer** [9]
3 *der das Meer gefesselt hat*
mit seinem gebietenden Wort;
der den Abgrund verschlossen und versiegelt hut
mit seinem furchtbaren [10]) *Namen;*
4 *dass* [11]) *alles erbebt und erzittert*
vor seiner Majestät.

Alle diese Schildernngen setzen mehr oder weniger deutlich voraus, dass der Schöpfung eine Bändigung des Meeros durch Jahve vorangegangen ist; und dass Jahve die Ordnung, die er

---

1) sechsfdssige Verse. 2) zum Aosdruck Ex 15 8.

3) funffussige Verse, Distichen.

4) Wechsel im Ausdruck haben LXX *B* ὕδωρ ℵ κῦτος ‖ ἦχους, Vulg profnndum ‖ sonum, *A* ἦχον ‖ ϑόρυβον.

5) sechsfussige Verse. 6) ἄβυσσος = תהום.

7) καὶ ἐφύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς; Vet Lat in illa dominus insulas = ἐν αὐτῇ νήσους (Fritzsche). 8) wie es scheint, fünffüssige Verse.

9) κόσμος = צבא Gen 2 1 Dt 4 19 etc.

10) καὶ ἐνδόξῳ ist nach dem Verse Auffüllung.

11) ὃν = אשר, zusammenzunehmen mit ἀπὸ προσώπου מלפני δυνά-μεως αὐτοῦ.

dainals begriindet hat, noch gegenwärtig gegen das zur Rebellion aufgelegte Meer machtvoll aufrecht erhalt. In unserer Zeit, wo die literarkritischen Fragen das Interesse beherrschen, und wo nian geneigt ist, nach der chronologischen Aiisetzung der Quellen ohne weiteres auch das Alter der Ideen zu bestimmen, wird vielleicht der Gedanke naheliegen, dass diese Schilderungen, die zeitlich wol alle hinter PC fallen, als Weiterausspinnungeii von Gen 1 zu begreifen sind. Allein das ist vollig unmoglich. Besonders Job 38 Prov 8 ψ 104 haben Gen 1 gegenuber eine sehr selbststandige Haltung. Alle drei Stellen reden von Schöpfungswerken, die Gen 1 nicht enthalt; und auch der gemeinsame Xtoff ist vielfach anders disponiert. So sind nach Job 387 die ‚Morgensterne' vor der Erde dagewesen, die Gen 1 sogar erst nach den Pflanzen geschaffen werden. Dazu sind diese Schilderungen bei weitem altertiimlicher, mythologischer als Gen 1 mit seinem blassen Supernaturalismus. Besonders aber gilt das fiir unser Thema: die Meeresschopfung. Gen 1 heisst es einfach, dass Gott durch sein Schöpferwort Meer und Land geschieden habe. Hier abor horen wir von ‚des Meeres Geburt' (?), von der ‚Beschwichtigung' der tosenden Flut, von seiner ‚Verscheuchung' durch Jahves ‚Donnerhall', von dem Riegel und dem Thore, worin es noch jetzt in Schranken gehalten wird. Dabei ist hochst beachtenswert, dass in der jüngsten Stelle, Or Manasse, noch von so uralten Vorstellungen, wie von der Fesselung, Einkerkerung und Versiegelung des Oceans gesprochen wird. — Dazu kommt noch, dass die mythischen Vorstellungen, die sich in Gen 1 finden, clas Brüten des Geistes über der Abyssus und ihre Zerteilung nach oben und unten, in Beiner dieser Schilderungen miederkehren. Es folgt also, dass dein Judentume neben Gen 1 noch andere und zwar bei weitem altertiimlichere Schopfungsmythen bekannt gewesen sind.

Diese Aussagen iiber die Uberwindung des Meeres sind nun denen ganz ahnlich, die wir in Jes 51_{10} Job 26_{12} ψ 74_{13} 89_{10} 6831 Ez 30_{12} 32_{13}f etc als Parallelen zu dem Drachenkampfe Jahves gefunden haben. Anderseits ist vieles, was wir in unsern Schilderungen voin Meere horen, dem verwandt, mas oben von den Ungeheuern der Tiefe gesagt wurde; es wiederholen sich z T die Worte.

תהום der Sitz Leviathans Job 41 24; in der Parallele zu Rahab Jes 51 9f; dazn kommen nuiimehr Ψ 1046 Prov 8 24 28 Jes Sir 43 23 Or Manasse *3.*

גיח voin Drachen Ez *322;* von der ‚Geburt' des Meeres Job 38 8.

Die Herrschaft des Drachen über Meer nnd Land Ψ Sal 2 33 etc; Tehom hielt einst die Erde bedeckt Ψ 1046.

Die Sünde des Drachen ist der Uberniut Ez 29 3; parallel war das übermütige Meer Ψ 89 10; ebenso hier Job 38 11 Ψ 65 8 Jer 5 22.

Dazn die Worte: שאה Job 41 17 vom Leviathan; parallel das Tosen des Meeres Ψ 89 10; ebenso Ψ 65 8 שאון;

גאות voni Meere Ψ 89 10; ebenso גאון Job 38 11.

Der ‚Schweigung' des Drachen רהב השבת Jes 30 7 stand parallel die ‚Beruhigung' (רגע Job 2612, שבח Ψ 89 10) des Meeres; ebenso hier השביח Ψ 65 8, *ἐκόπασεν* Jes Sir 43 23.

‚Er hat gescholten die Tiere des Schilfes' Ψ 68 31 גער; dasselbe Wort hier: die Wasser fliehen vor Jahves ‚Schelten' גערה Ψ 104 7, גער Jer 31 35; der Inhalt eiiier solchen Scheltrede Job 38 11.

Jahve bewies bei der Überwindung des Feindes nicht nur seine Kraft — Ψ 74 13 Jes 51 9 etc; ebenso Ψ 65 7 Or Manasse 4 —; sondern zugleich seine Weisheit Job 26 12f; ebenso Jes Sir 43 23.

Das rebellierende Meer wird von Jahve im Zaume gehalten; es muss die ewige Grenze respektieren Ψ 104 9 Job 38 10f Prov 8 29 Jer 5 22; es wird durch Riegel und Thor Job 38 10, durch Pessel, Kerker und Siegel Or Manasse **3,** dnrch einen Zaum Henoch 60 16 cf p 52 festgehalten. Diesen Anschauungen entspricht, was oben von dem Urachen gesagt wird: Gott halt ibn am Ringe Job 40 26 cf Job 7 12 38 etc.

Diese Parallelen beweisen, dass mir in den obigen Aussagen iiber die Schöpfung des Meeres unsern Mythus vor uns haben, von dem nur das specifisch Mythologische, die Überwindung der Ungetüme, abgestreift ist. Die Parallelen sind wichtig, weil sie fiir unsere ganze Auffassung voin Drachenkampfe und fur einzelne Aufstellungen eine erwunschte Bestätigung bringen: Vor allem rnachen diese Stellen, die sammtlich ausdrucklich von der Schopfnng sprechen, aufs neue deutlich, dass auch die Uberwindung Rahabs — wie wir angenommen haben — urspriinglich

zum Schopfungsmythus gehort hat. Ebenso folgt aus Ψ 104 7 Jer 31 35, dass auch das ‚Schelten' Jahves Ψ 6831 cf p 68 zum Mythus zu rechnen ist. Und die Fesselnng des überwundenen Leviathan, die wir aus Job 40 26 erschlossen haben, erhalt an Or Manasse 3, wo das Meer gefesselt wird, eine neue Stiitze.

Auch diese Erzahlung ist wie der Mythus voin Drachenkampf urspriinglich ein Hymnus: sie verherrlicht Jahves Grosse; und wird ebenso wie jener Mythus angewaiidt, zB Job 38 8—11 wie Job 40 f; Jer 5 22 31 35 wie Am 9 3 etc. Begeisterte Dichter wie Deuterojesaias wiederholen die Erzahlung. wenn sie Jahves Allmacht beschreiben wollen:

Jes 50 zb 3 [1])

2b *Durch mein Schelten vertrockne* **ich** *dus Meer,*
mache Ströme zur Wüste,
dass ihre Fische verdorren[2]), *ohne Wasser,*
und ihr Getier *auf durstigem Lande*[3]).
3 *Ich kleide den Himmel in Schwärze*
und mache Sack xu seiner Hülle.

Es heisst nicht ausdriicklich, dass dies bei der Schöpfung von Jahve getan sei; trotzdem ist zu verniuten, dass der Prophet unsern Mythus im Auge gehabt habe. Nach dem Zusammenhange war seine Absicht, etwas Grossartiges von Jahve auszusagen. Dass er gerade zu diesem Concreten, der Austrocknung des Meeres, griff, muss einen besonderen Grund haben: er nimmt gelaufige hymnische Motive auf; wie er denn auch sonst Hymnenliteratur benutzt zB 42 10 ff 43 16 ff cf auch 63 7 etc. — Dass diese Motive aber aus dem Schopfungsmythus genommen sind, beweisen die Parallelen:

Die Austrocknung des Meeres Jes 51 10 Ψ 74 15 cf Jer 51 36, wobei ‚die Strome zur Wiiste werden' Ez 30 12,
durch Jahves ‚Schelten' גערה Ψ 6831 Ψ 104 7 Jer 31 35.
Die Pische sterben auf trocknem Lande Ez 29 5.
Der Himmel wird schwarz Ez 32 7 f.

---

1) sechsfüssige Verse. 2) תיבש LXX ξηρανθήσονται Lowth.

3) Die Reihenfolge ‚sie faulen (sie vertrocknen), sie sterben' ist nicht die natürliche. Ich vermute ובחמתם: צָמֵא ist wie Jes *443* aufzufassen (|| יבשה, vielleicht an beiden Stellen צמאה).

Ohne diese Annahme wäre die Prophetenstelle mehr als sonderbar. Was sollen diese Schilderungen, menn sie ganz allgemein gedacht sincl, da solche Naturvorkommnisse doch auch anders gedeutet werden können und jedenfalls keine unmittelbare Überzeugung einflossen? Und warum wird gesagt, dass die Pische im Trocknen sterben? ‚Ist das ein besonderer Trost fiir die Verzagten?' Diese Bedenken Duhms [1]) werden durch unsere Annahme vollig beseitigt: nicht auf beliebige Waturereignisse, sondern auf die grosse Jahvetat bei der Schöpfung spielt der Dichter an; und das Sterben der Fische war bei dieser grundlegenden Tat Jahves ein bekannter Zug. Man wird zugeben, dass die Prophetenstelle bei dieser Annahnie an Zusammenhang und Kraft bedentend gewinnt.

Dass diese Anspielung die Schöpfungsgeschichte nicht ausdrücklich citiert, sondern nur so von ferne auf sie hindeutet, hat seine Parallele in Jes 43_{16}f, wo von dem Wunder am Schilfineer ebenso unbestinimt gesprochen wird. Dasselbe geschieht nicht selten im Hiob und den Psalmen; es scheint Hymnus-Stil gewesen zu sein [2]).

Unsere Stelle bringt wiederum Bestatigung fiir einzelne, bisher noch iiicht völlig sicher constatierte Ziige des Mythus, besonders fur die Verfinsterung des Himmels bei dem Kampfe gegen das Chaos.

Ebenso wie der Mythus vom Drachenkampfe eschatologisch gedeutet worden ist, so sind auch Anwendungen der Überwindung des Meeres auf das grosse Volkergericht der letzten Zeit zu constatieren.

---

1) p 350 f.

2) Fur den Hymnenstil ist das Participium im Satzanfange charakteristisch. Der Hymnus beginnt mit einer Anrufung des Gottes, den der Dichter preisen will; ‚segne, meine Seele, Jahve', ‚singet Jahve ein neues Lied' etc; dann folgen die Eigenschaften oder Taten Jahves, die der Dichter preist, nicht selten im Participium; man vergleiche Ψ 103 104 136 147. Daher sind die prophetischen Stiicke, die Hymnen aufnehmen und fortsetzen, am Participialstil zu erkennen, cf Amos 4_{13} 5_{8}f 9_{4} Jer 3135, sehr haufig bei Dtjes Jes 40_{22}f 26_{28}f 42_{5} 43_{15}f 44_{24}ff 45_{18} etc. An die Stelle der Hymneneinleitung: ‚Danket Jahve, der ....' tritt bei dem Propheten die Einführung: ‚so bat Jahve gesprochen, der ...'.

So schildert Ψ 46 [1]) das jüngste Gericht: Volker nnd Königreiche brausen המה 7 gegen Zion heran, wie ein übermütiges גאוה 4 Meer; dass selbst Berge erbeben 3. Aber in dieser letzten Not beschirmt Jahve seine heilige Stadt 5. Um die Wende des Morgens לפנות בקר greift er ein 6; er lasst seine Stimme erschallen 7. Er tut Wunder auf Erden 9; bringt den Krieg zur Ruhe משבית 10; er zeigt seine Hoheit unter den Völkern 11.

Die Vermutung, dass dem Gedichte im letzten der Mythus, eschatologisch gewandt, zu Grunde liegt, ist hier kaum abzuweisen; stiiiimen doch alle concreten Züge des Gedichtes mit dem Mythus uberein: das übermütig tosende Meer, das schliesslich gegen Jahves Heiligtum heranbraust, und das Jahve zur Ruhe bringt, indein er seine einzige Hoheit beweist. Auch das Neue, dass die Entscheidung ‚gegen Morgen' kommt, stimmt vorzuglich zu dem Mythus, in dein das Meer zugleich die Macht der Finsternis ist.

Freilich wird in Ψ 46 diese Verwendung des Mythus nicht originell sein; der Psalmist miederholt längst gebrauchliche eschatologische Vorstellungen, ein Stuck des Glaubens seiner Zeit; und man wird hier nicht von einer bewnssten Umdeutung des Mythus, sondern von einem letzten Nachwirken des langst eschatologisch gewaiidten Mythus wird zu sprechen haben.

Viel origineller klingt Jes 17 12—14 [2]).

12 *Ha Brausen vieler Völker,*
wie Brausen von Meeren brausen sie.
Tosen gewaltiger 3) *Nationen,*
wie Tosen von Wassern tosen sie 4).

. . . . . [5])

13 *und bedräut es, dass es flieht in die Weite;*
verjagt, wie Spreu der Berge vor dem Sturme,
wie Staubwirbel vor der Windsbraut.

14 *Zur Abendzeit war noch Schrecken;*
ehe der Morgen kommt, ist es nicht mehr.
Das ist das Teil unserer Plünderer,
das Los unserer Räuber.

1) Ich teile den Text nicht init, da ich megen seiner starken Verderbtheit keine Reconstruction des Einzelnen wage.

Zwar liessen sich hier, wo wir es mit einem Manne zu tun haben, der auch als Dichter der Grössten Einer ist, alle einzelnen Ziige aus freier prophetischer Conception begreifen; dass Nationen mit überströmenden Wassern verglichen werden, konnte ebensowol Jesaias' selbstständiger Gedanke sein, wie der Zug, dass Gott seine Arbeit, die kein menschliches Auge beobachten soll, in der Nacht tnt. Aber anderseits ist das Zusammenstimmen der einzelnen Ziige mit dem Mythus sehr auffallig: die brausenden שאה המה Wasser, die ‚fliehen' נוס vor Jahves Scheltwort גער, cf Ψ 104 7 ‚vor deinem Schelten flohen sie' מן־גערתך ינוסון etc; ebenso dass dies bei Aufgang des Lichts geschieht cf Ψ 46 6. Auch gewinnt unser Stuck ebenso wie Jes 50 2f bei weitem an Einheitlichkeit der Conception, wenn der Mythus im Hintergrunde stehen sollte: das Bild der brausenden Wasser wird, wenn man den Mythus nicht voraussetzt, in 12 angedeutet und 13f sofort fallen gelassen; steht aber der Mythus dahinter, so wurde das Bild der Vernichtung des Urmeers von Anfang bis Ende festgehalten sein.

Gegen eine Benutzung des Mythus durch Jesaias selbst wird sich nichts einwenden lassen, da sich in Jes 11 6ff eine deutliche Anspielung an den Mythus von der goldenen Zeit findet cf iibrigens auch im Polgenden p 138 zu Jer 4 23—26. Man erinnere sich zudem, dass wir schon in dem ‚gebändigten Rahab' Jes 30 7 ein sicheres Citat des Chaosmythus constatiert haben. Die Art der Perwendung ist in jeder Weise des grossen Propheten wurdig: er hat in völliger Reherrschnng des Stoffes die Züge, die sich ubertragen liessen, herausgenommen und zu einer gewaltigen, prophetischen Vision gestaltet. Diese Art der Benutzung ist der bei Ez 29 32 ahnlich, obwol Jesaias grossere Souveranitat in der Auswahl zeigt: was bei Ezechiel Allegorieen sind, sind bei ihm Bilder, die wie vollig frei concipiert erscheinen.

---

2) seehsfiissige Verse, Distichen; 14b scheint vierfüssig zu sein.

3) Diese Stellung von כבירים fordern die Parallele und das Metrum, so auch LXX *ἐθνῶν πολλῶν*.

4) לאמים כשאון מים רבים ישאון ist naturlich Variante.

5) Es fehlt ein Halbvers **(3** Hebungen), fur גער בו fehlt das Subjekt.

Nahe verwandt sind rnit einander die eschatologischen Psalmeii Habakuk **3,** Nahum **1** und Ψ 18, auch in ihrer Stellung zu unserm Mythus.

Hab **3** erzahlt, wie Jahve vom Sinai her zum Gerichte kommt. Dabei wird 3—12 Jahves furchtbare Erscheinung im Gewitter weitlauftig beschrieben; nur in wenigen Worten, die, soweit sie bei dem Zustande des Textes erkennbar sind, vollig inconcret bleiben, fiigt der Dichter hinzu 13f, dass Jahve seinem Volke zum Heile, dem gottlosen Bedriicker aber zum Gerichte gekommen sei. Die ausfuhrlich beschriebene Theophanie steht zu der kurzen, darauf folgenden politischen Weissagung kaum in einem innereu Zusammenhange; sie ist eben nur eine grossartige Einleitung. Man erkennt also, dass die Zuge der Theophanie Jahves dem Dichter als poetisches Material vollig fertig vorlagen; er hat sie ubernommen, nicht erfunden.

Noch deutlicher ist das Nahum **1**[1]); auch hier zunbhst eine

---

1) In Stades ZAW 1893 p 223 ff habe ich zu zeigen versucht, dass dies Capite1 seiner Natur naeh nicht eine alte Prophetie, sondern eine versificierte Apokalypse sei. Daselbst auch der Versuch einer Reconstruction des stark entstellten Textes ; Bickell Sitzungsberichte der Akad der Wissenschaften in Wien Philosoph-histor Klasse Bd 131 V p 1 ff hat im Anschluss an die meinige eine neue Reconstruction veröffentlicht, die ich als ganze ablehnen muss, von der ich aber im Einzelnen gelernt habe. Die Wiederherstellung des ב- und des ק-Verses, an der ich 1893 noch verzweifelt habe, glaube ich nunmehr vorlegen zu konnen. Zu den folgenden Angaben verweise ich auf das, was ich 1893 zu den Versen bemerkt habe.

8bc **3** Den Garaus macht er seinen Gegnern,
seine Feinde stosst er in Finsternis.

9cb **3** Nicht zweimal nimmt er Rache an seinen Drangern,
zur rechten Zeit macht er ihnen den Garaus.

Im 5-Vers ist vielleicht besser מִפְּעַם ‚vor der Zeit' zu lesen; im zweiten Halbvers lies כְּמוֹעֵד (Bickell). — Nun die Anwendung der allgemeinen Gedanken auf den Einzelfall.

9a = 11 מ Deine Zeit ist um, der du gegen Jahve Plane sannst,
du Bosewicht, der Unheil plante !

12 נ Aus sind die Tage, da ich schalt;
die Stunde ist verflogen, ist vorbei!

מִנְדָּד von מָן Ψ 6824 die Portion, hier die zugewiesene Zeit. — חֹרֵשׁ du Bosewicht. — משלמירבי LXX ist mit der notwendigen Anderung des מ in נ zu lesen: נשלמו ימי ריבי. Die Vocalbuchstaben sind fur uns, hier

Theophanie, dann das Gericht iiber ein Unterdrückervolk; und zwischen beiden Teilen iiberhaupt kein Zusammenhang.

In Ψ 18[1]) ist zwar eine Verbindung zwischen beiden Stoffen vom Dichter gefunden. Jahve erscheint in seiner Herrlichkeit:

16 *Da wurden die Betten des Meeres* [2]) *sichtbar,*
die Grundlagen **der** *Erde erschienen*
vor deinem Schelten [3]), *Jahve,*
vor dem Schnauben des Atems deiner Nase.

17 *Er reckte aus der Höhe und ergriff* **mich,**
xog mich aus grossen Wassern.
18 *Er rettete mich vor meinen grausamen* [4]) *Feinden,*
vor meinen Hassern, die mir zu stark gewesen.

---

wie überall, keine bindende Autoritat ; zur spateren Tradition gehort bekanntlich auch das **a** des Plurals. — בֵּן das Festgesetzte. — נגרו cf Ψ 9010. — Zum Gedanken cf Dan 11 36. Der Ψ verkündigt triumphierend, dass die Zeit, die Gott dem Tyrannen gesetzt hat, jetzt vorbei sei: der Streit Gottes mit Israel ist aus, nun kommt die Zeit des Gerichts uber ‚den Frevler'.

Dies Gericht wird in den Versen ס bis ק beschrieben. Daselbst ist uberall (auch in 10) der Frevler in der 2 ps Sg angeredet. Den Schluss der Schilderung giebt der ק-Vers, dessen ersten Teil 14e bildet, der zweite Teil ist durch Versehen des Abschreibers hinter den :-Vers 12 gekommen :

ק 14e Dein Grab mach ich zu Misthaufen;
12d ich schande dich so, dass ich dich nicht nochmals zu schän-
[den brauche.

קברך אשׂים קיקלות (nach Bickell; קיקלחא im Syr und Targ; das Verb zu פסל ומסכה fehlt). Das ת-Wort lese ich תֹּךְ Bedruckung ‖ בליעל; die Conjectur לעבד und ebenso den Anstoss an בקקים 3 ziehe ich zuriick. — In dieser Reconstruction des ganzen Textes werden nur zwei Glossen angenommen: das כה אמר יהוה 12 und die Glossen in zb und 3a, deren Zweck am Tage liegt. Die Hauptcorraption ist durch Umstellung geschehen. Diese Wiederherstellung empfiehlt sich, wie ich glaube, durch den guten Zusammenhang, den sie giebt. Ich uberlasse dem Leser, diese und die Bickellsche zu vergleichen.

1) sechsfussige Verse, Distichen.

2) II Sam 22 **a-**, Ψ 18 מים (Baethgen).

3) מגערתך ist — nach dem Metrum — der Lesart von II Sam בגערת vorzuziehen; daher אדך Ψ 18 besser als אפו II Sam.

4) II Sam 22 Ψ 18 מאיבי עז Sing, Ψ 18 LXX Plural מאיבי עזים (das folgende Wort — משנאי II Sam — beginnt niit ח).

Im Begriffe, in den Strömen des Unheils zu ertrinken, wird das ‚Ich' des Psalms durch Jahve gerettet, der das Meer aufwiihlt und den fast schon zur Unterwelt Hinabgesunkenen herauszieht. — Aber dieser Zusammenhang der beiden Stoffe ist sehr kiinstlich; steht doch der gewaltige Apparat einer Theophanie nnd das geringe Resultat, die Errettung eines Ertrinkeuden, in sehr starkem Misverhaltnis. Diese Beobachtung wird nicht erschiittert, wenn man auch — eine Anschauung, die mir fiir Ψ 18 nicht ganz unmoglich zu sein scheint — in dein ‚Ich' das Volk Israel sehen wurde. Es erklart sich dann, wie der Dichter dazu kam, zur Errettung des Ichs eine Theophanie in Bewegung zu setzen; aber nach wie vor bleibt sonderbar, dass er auf dieses ungeheure Bild ein so geringes folgen lassen konnte. Es sind demnach zwei, ihrem Ursprung nach vollig verschiedenen Vorstellungskreise, die der Dichter hier zusammengebracht hat: das Versinken im unterirdischen Wasser als Bild der aussersten Todesnot cf zB Jon 2 Ψ 69, und die Theophanie. —

So erhalten wir also fiir alle drei Stiicke das Resultat, dass eine Theophanie mit ziemlich fest ausgepragten Ziigen als ein gegebener Traditionsstoff den Dichtern des Judentums vorgelegen hat.

Woher stammt dieser Stoff?

Schilderungen des im Gewitter erscheinenden Jahve sind im AT nicht selten. Sie sind offenbar ursprunglich Ausdruck uralten Glaubens, der in der furchtbaren Hoheit des Gemitters seinen Gott sich nahe fuhlte. Der eigentliche Sitz dieser Gewittertheophanieen werden alte Lieder gewesen sein, die von der Moseerscheinung auf dem Sinai handelten. Nachklange solcher Lieder haben wir Dt 33 2f; in Prosa Ex 19 **34.** Das Motiv wird wiederholt Jud 5 4f I Reg 19 11ff, dann von den Propheten Jes 29 6 30 27f Micha 1 3f Joel 2 2f, schliesslich von den Psalmisten Ψ 50 1ff Ψ 97 usw. Charakteristisch fur diese Schilderungen ist, dass dabei der Zusarnmenhang init dem Sinai mehr oder weniger deutlich festgehalten wird, sodann dass hier zwar von

Sausen und Brausen — und mächtigem Schall,
Wind und Wetter. — und Flammenlohe Jes 29 6,

vom Wanken der Erde, vom Reissen der Felsen, vom Zerfliessen der Berge geredet wird, aber nirgends von den Wirkungen des

Gewitters auf das Meer. Dies liegt ja auch in der Natur der Sache: in der Siiiaiwiiste [1]) ist ebenso wenig wie in dem Teil Pallstinas, den Israel bewohnte, das Neer in nachster Nahe.

Um so mehr fallen die Worte von Nahum **1** Hab **3** Ψ 18 iiber das Neer auf.

In Nahum **1** tritt das Neer freilich nur gelegentlich auf:

[4] *Er schilt das Meer, dass es versieyi,*
alle Ströme legt er trocken [2]).

Aber in Hab **3** [3]) spielt es eine grosse Rolle.

[8] *Ist gegen die Ströme clein Zorn entbrannt,*
oder gegen das Meer, Jahve) dein Grimm [4]),
Dass du aufs Meer deine Rosse treten lasst,
deinen *Wagen* auf *Wasserschwall?* [5])

Woher dieser Zug vom Meere stamme, ist zunachst vollig ratselhaft. In die alten Sinaitheophanieen gehort er nicht. Durch die Situation ist er in keiner Weise gegeben: menn Jahve von Paran her 3 nach Palastina zum Gerichte kommt, beriihrt er das Meer nicht. Die Frage des Dichters: was hat Jahve auf dem Meere zu tun? scheint schon auszudrücken, dass man diesen

---

1) Der Sinai des AT ist nicht das gegenmartig ‚Sinai' genannte Gebirge, sondern liegt in Seir, im Gebirge von Paran Dt **332** cf Smend Alttestamentliche Religionsgeschichte p **30** A 2.

2) cf meine Reconstruction von Nahum **1** in Stades ZAW 1893 p 223ff.

3) Sechsfüssige Verse, Distichen.

4) הבנהרים חרה אפך אם־בים יהוה עברתך

5) 8b מרכבתיך כי תרכב על־סוסיך

ist dem Metrum nach unvollstandig. Ebenso fehlt dem Sinne nach die Hauptsache: ‚bist du denn auf das Meer zornig, dass du auf das Meer mit deinen Rossen fahrst?' (ישועה (lies אשפה) gehört zum folgenden:

אשפה עריה תער קשתך שבעת מטות

den Köcher entleerst (Pi ערה) du ganz,
dein Bogen ward satt von Geschossen.)

Vers 15, im jetzigen Zusammenhange befremdlich (cf Kautzsch Bibeliibersetzung), ist Variante zu 8b.

8b כי תרכב על־סוסיך מרכבתיך

15 דרכת בים סוסיך חמר מים רבים

15 enthalt die in 8b vermissten Worte. Eine sichere Reconstruction ist unmöglich. Der Plur מרכבתיך ist verkehrt; denn Gott fahrt nur auf einem Wagen. Der Text mag etwa gelautet haben:

כי תדרכת בים סוסיך מרכבתך בחמר מים

בחמר scheinen Vulg Targ gelesen zu haben.

Zng noch Bennt, ohne ihn aber zu verstehen. Man mird demnach guten Grnnd zu der Vermutung haben, dass hier eine alte Theophanie nachwirkt, in der Jahve allerdings etwas auf dein Meere zu tun hatte.

Noch starker tritt das Meer Ψ 18 hervor. Die gauze Theophanie ist schliesslich dazu da, um das Meer aufzuwühlen und sein Bette blossznlegen. Der Dichter hat diese Spitze der Jahveerscheinung benutzt, um daran seine Fortsetzung: die Rettung des Ertrinkenden, anzufugen; er hatte auf diesen einigermassen sonderbaren Gedanken kaum koinmen Bonnen, wenn die Theophanie nicht schon jenen Schluss vorher besessen hatte.

Wir vermuten also zur Erklärung von Hab **3** Nah **1** Ψ 18 die Existenz einer alten Gewitter-Theophanie, in der Jahves Zorn gegen das Neer entbrannt war; Jahve trieb seine Rosse auf die grosse Flut und legte ihr Bett bloss. ‚Er schalt das Meer, dass es versiegte'.

Es giebt nur eine alte Erzahlung, in der diese Zuge ihre Stelle haben konnten, den Schopfungsmythus. Man beachte, dass sich hier der Ausdruck ‚Schelten' גער Nahum 1 4 Ψ 18 16 wiederholt, den wir bereits zu Ψ 1047 68 31 Jes 502 17 13 constatiert haben. Im babylonischen Mythus erscheint Marduk gleichfalls im Gemitter, seine Waffe ist der Donnerkeil; und ausdrucklich wird dort wie Hab 3s von seinen Rossen und seineni Wagen gesprochen.

Als Nachklange des Mythus wird man demnach auch betrachten konnen, wenn in den Schilderungen der Königsherrlichkeit Jahves das Brausen des Meeres eine Rolle spielt.

Ψ 933f [1])

3 *Es erheben Ströme, Jahve,*
es erheben Ströme ihre Stimme,
es erheben Ströme ihr Getös.

4 *Vor der Stimme grosser Wasser,*
vor der Herrlichkeit [2]) *der Brandungen des Meeres,*
***ist Jahve** herrlich **in** der Höhe.*

---

1) Der Psalm scheint aus Versen von je 9 Hebungen init **2** Cäsuren zu bestehen :

‖ ˏ ˏ ˏ | ˏ ˏ ˏ | ˏ ˏ ˏ

(cf Bickell), wenn nicht starke Corruption vorliegt.

2) מרים zum Vorhergehenden zu ziehen (Kautzsch), verbietet das

Zu der Psalmstelle sind Ψ 96 11 *(es brause das Beer und was es füllt)* und Ψ 98 7 zu vergleichen; .dasselbe Motiv findet sich schon Jes 42 10; man beachte auch Ψ 29 *(Jahves Stimme uber den Wassern)*.

Nan wiirde solche Worte bei einem Volke, das am Meere wohnt, und dessen Phantasie sich mit dem Meere beschaftigt, natiirlich aus der Anschauung des Gewitters, das uber der See steht, erklären müssen; bei Israel aber ist diese Voraussetzung nicht vorhanden; zndem sind es nur ganz bestinimte Motive, einmal die Austrocknung des Meeres, sodann der Gegensatz der Herrlichkeit Jahves und der wogenden See, die iinnier wiederkehren.

Freilich würde man sehr fehlgehen, wenn man hier bewusste Benutzung des Schopfungsmythns suchen würde; es handelt sich nur um einzelne Zuge, die ursprunglich einmal rnit deni Mythus in Verbindung gestanden haben, die aber diesen Znsamnienhang langst verloren haben und gegenwärtig nur noch als Motive der poetischen Tradition existieren.

Das Constatieren eines solchen Vorganges ist fur die Beurteilung unserer Psalmen nicht wertlos. So spat man auch die uns iiberlieferten Psalmen ansetzen mag, sicher ist anderseits, dass die Psalniendichtnng selbst uralt ist; man denke nur an die babylonischen Hymnen und sogenannten Busspsalmen. Man wird in vielen Fallen aus inneren Grunden wie aus dem Vergleich mit den Propheten, die selbst vielfach aus der poetischen Literatur ihrer Zeit schopfen, die Geschichte einzelner Psalnienniotive recoiistruieren konnen.

Charakteristisch fur die Art, wie die spätere Zeit iibernommene Motive unorganisch verbindet, ist Y77. Der Ψ giebt 17ff eine Gewitter-Theophanie in Nachahmung von Ψ 18; auch hier ist es auf das Meer abgesehen:

17 *Dich schauten die Wasser, Jahve* [1]*),*
dich *schauten die Wasser, erbebten,*
auch die Tiefen erschracken.

Metrum. Dass der Text in Unordnung, haben Olshausen etc bemerkt. Ich vermute fur מאדר אדרם.

1) Metrum von 17—20 wie Ψ **93.** Die Verse sind in Ψ **77,** ein Gedicht von sechsfiissigen Versen, von spaterer Hand eingesetzt (Bickell).

Aber der Zweck der Theophanie ist dann die Spaltung des Schilfmeers, dass Israel hindurch ziehen kann. So sind also hier ein Nachklang der Weltschopfungsgeschichte und die Geschichte vom roten Meer zusammengekommen!

Dasselbe Zusammenfliessen beobachten wir Ψ 106₉.

Er schalt das Schilfmeer, dass es aersiegte,
er liess sie durch die Tiefe gehen, als ware sie eine Steppe.

ויגער בים־סוף ויחרב, wie Nahum 1₄ גער בים ויבש.

Ebenso ist in Ex 15 ein Motiv aus der Gewitter-Theophanie eingedrungen 7b.

Eine Verbindung des Schopfungsmytlius und der Erzählung voni Schilfmeer fanden wir bereits in Jes 51₉f cf p **32.**

Ein neuer Zug ist schliesslich vielleicht noch aus Jes 59₁₅ff zu gewinnen. Jahve sieht, dass alle Treue und Gerechtigkeit aus der Welt geschtvunden ist; da steht er endlich selber auf, um Ordnung zu schaffen.

15b *Jahve* [1]) *schaute* ***hin*** *init seinen Augen* [2]),
erkannte [2]), *dass* ***kein*** *Becht mehr da war.*

16 *Er schaute, da war kein Mann,*
er erstaunte, dass niemand in die Bresche trat.
Da half ihm sein eigener Arm,
seine Gerechtigkeit allein stand ihm bei.

17 *Er* ***xog*** *Gerechtigkeit als Panzer an,*
setzte den Helm des ***Heils*** *aufs Haupt.*
Er xog die Kleider der Rache an [3]),
tnt Grimm als Mantel um.

18 *Er bezahlt gerechte Vergeltung* [4]):
Gewalt seinen Gegnern, Mishandlung seinen Feinden [5]);
19 *dass* ***sie*** *von Untergang Jahves Namen schauen* [6]),
von *Sonnenaufgang seine Herrlichkeit.*

---

1) Sechsfüssige Verse, Distichen (Duhni).

2) בעיניו gehiirt dem Verse nach vor die Cäsur; וירע ohne Näherbestimmnng ist auffällig. Man darf vermuten, dass das Ursprüngliche וידע sei; die Corruptel וירע fiihrte zur Umstellung von בעיניו.

3) תלבשת Glosse (Lowth); an ‚Kleidern der Rache' ‖ ‚Helm des Heils' darf man keinen Anstoss nehmen (gegen Klostermann).

4) ‚Höhe des Betrages' Klostermann, חמה LXX ὄνειδος = חרפה. Wiirtliche Übersetzung: wie der Betrag der Mishandlungen (גמולה, das angetane Unrecht), so hoch ist der Betrag der Abzahlung (שלם

Denn es kommt wie ein Strom der Feind,
den Jahves Hauch in die Flucht treibt [1]).
20 *So komint für* **Zion** *der Erlöser,*
der **die** *Sünde aus Jakob fortschafft* [2]).

Diese Zukunftsschilderung ist schon ganz apokalyptischer Natur; sie redet nicht von einem bestimmten feindlichen Volk, das etwa durch eine historische Situation gegeben wäre, sondern von einem Feinde, der einstmals kommeii wird. Dazu kommt die eigentunilich wortkarge Art, mit der von diesen Dingen gesprochen wird; wir wiirdeii die Stelle nicht verstehen konnen, wenn wir nicht an anderen Orten Parallelen — man denke an Gog und Magog — besassen. So ergiebt sich, dass die Worte als Anspielung an das Dogma vom ‚Feinde' der letzten Zeit zu verstehen sind.

Nun beachte man, dass dieser Feind bier rnit einem Strome verglichen wird, ‚den Jahves Hauch in die Plncht treibt'. Wir schliessen also, dass auch dies Bild vom Stronie, der vertrieben wird, zur damaligen apokalyptischen Tradition gehört hat. Wir werden dasselbe mit Jes 17$_{12-14}$ Ψ46 65$_8$ combiniereii konnen, zumal der Ausdruck ‚Feind' צר uns schon niehrfach als term techn des Chaos begegnet ist cf p 84, obwol hier auch Anderes, etwa Jes 87f einwirkt. —

Sehr auffallig ist die vorhergehende Schilderung der Rustung Jahves, die durch die Nachahmungen im NT I Thess 5$_8$ Eph 6$_{14-17}$ zu so grosser Berühmtheit gekoinmen ist. Nan begreift nicht, wie der Dichter aus sich selbst zu diesem Bilde greifen konnte; Jahve wappnet sich, aber nachher tut er mit den Waffen nichts. Die Wappnung ist also ein Zug, der ebenso rasch verschwindet, wie er aufgetreten ist. Auch dass der Ge-

---

Subst A Vulg Duhni) : Gewalt seinen Widersachern, Mishandlung seinen Feinden. Zum Gednnken, dass Gott Gewalttat init Gewalttat vergilt cf Ψ 1827.

5) 18c לאיים גמול ישלם mird durch das Metrum als Zusata erwiesen; bei LXX fehlen die letztcn fünf Worte (Duhm Kautzsch).

6) וירא Duhm Klostermann.

1) Die gewöhnliche Ubersetzung ‚antreibt' (zB Dillmann) ist unrichtig. ci>heisst ‚fliehen', נסס ‚in die Flucht treiben'. Darnach ist der Strom nieht ein Bild Jahves, sondern der Jnhve-Fcinde.

2) LXX καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ להשיב Dnhm.

danke des Propheten, das Erscheinen Jahves bringe zngleich Heil und Unheil, grade zu diesem Bilde gefiihrt hatte, wird man nicht behaupten wollen. Haben doch die genannten Eigenschaften Jahves niit den bestimniten Waffen kaum ein Gemeinsames; man konnte die Worte beliebig rertauschen. — Dies alles weist daranf hin, dass anch die Wappnung Jahves ein gegebener Zug war, den der Dichter wegen seiner poetischen Schonheit aufgenommen und fur seine Zmecke allegorisch gedeutet hat. Wir werden also anf ein altes Gedicht hingewiesen, das voii einem Jahvekanipfe und von einer vorhergehenden Wappnung des Gottes handelte. Da nnn das Folgende als Anspielung an unsern Mythus verstanden werden kann, so mird die Vermutung erlanbt sein, dass der ganzen Prophetenstelle der Mythus zu Grunde liege, der rlemnach auch von der Rustung Jahves gehandelt hatte. Diese Vermutung erhalt dadurch eine Stütze, dass auch Jes 51s die Wappnung des Jahvearmes erwähnt, anderseits dass die babylonische Erzahlung weitlauftig von Marduks Riistung redet.

Wir haben versucht, den Spuren eschatologischer Benutzung nnserer Erzahlung von der Überwindung des Meeres nachzugehen. Diese Anspielungen sind nun freilich bei weitem weniger deutlich als die eschatologischen Deutniigen der Chaosungetiime. Das liegt in der Natur der Sache: es fehlen hier vor allem die Namen der Chaosungetume, die den Zusammenhang mit dem Mythus so deutlich zeigen; und die Bilder voni Meere, die dein Mythus entnommen zu sein scheinen, sind nicht so originell, dass sie ohne ihn einfach unerklarlich wären.

Nur mit Vorbehalt stelle icb daher die obigen Beobachtungen zusammen :

Der Chaosmythus ist in Israel in einer Form vorhanden gewesen, in der die mythologischen Gestalten der Drachen verschwunden waren, und einfach vom Meere geredet wnrde.

Auch in dieser Form hat der Mythus den Charakter eines Hymnus. Neben einer Reihe ausfiihrlicher Schilderungen besitzeu wir eine Anzahl hymnischer Anspielungen, in denen der Nythus leise nachklingt.

Daneben beobachten wir mie bei der Erzahlung von den

Chaosungetümen eine eschatologische Wendung: man redet davon, dass das Meer in der letzten Zeit gegen Jahves Schöpfung iibermutig heranbrausen, dass dann aber Jahves Scheltwort es in die Flucht treiben werde; und erklart diese Weissagung als ein Bild des letzten Ansturmes der Heiden und des grossen Völkergerichtes der Zukunft. Ein grosser Prophet scheint in dieser Benutzung des Mythus vorangegangen zu sein; die Spateren folgen. In der beginnenden Apokalyptik ist das Bild vom tosenden Meere ein fest ausgeprägter Zug, übernommene Einzelheiten werden dabei als poetische Staffage mitgefiihrt oder, so gut es geht, allegorisiert. Noch irn NT wird unter den andern Zeichen des Endes auch dies genannt, dass auf der Erde die Volker bei dem Tosen des Meeres vor Angst vergehen werden Luc 21 25; die einzige Stelle iibrigens, in der das bransende Meer der Zukunft nicht allegorisiert ist.

Das ist ein Geschichtsverlauf, in sich wahrscheinlich und ubrigens der fur Rahab und seine Verwandten reconstruierten Uberlieferungsgeschichte in jeder Weise parallel.

Fur den Mythus gewannen wir als neue Resultate:

das Schelten Jahves גער;

die Jahvetat vor Morgenanbruch;

Jahves Kommen im Gewitter,

mit Wagen und Rossen.

Dabei wird Jahves Wappnung ausfiihrlich beschrieben gewesen sein.

Es liegt nahe, die Art der Wappnung sich nach den parallelen Ziigen so vorzustellen: Jahve rüstete sich, indem er die Waffen des Gewitters anzog. — So schildert der Marduk-mythus die Riistung des Gottes.

Wir haben eine grosse und reiche Geschichte des Weltschopfungs-Chaos-Mythus in Israel gefunden; sclion bei der Untersuchung sind einzelne Parallelen zu dem babylonischen

Marduk-Tiâmat-Mythus constatiert. Ich fasse jetzt die Hauptpunkte, in denen die beiden Nythen übereinstimmen, zusamnien.

In beiden Mythen heisst es, class einst in der Urzeit das All Wasser war. Der Urocean wird personificiert als ein furchtbares Wesen; dem babylonischen Namen des Ungetiims Tiâmat entspricht im Hebraischen der technische Name des Urmeers: תהום, ein Name, dessen bestandige Artikellosigkeit noch darauf schliessen lasst, dass er einst nomen proprium gewesen ist, also eine mythische Figur bezeichnet hat. Der gelaufige Name des Ungelieuers im Hebraischen רהב ist wahrscheinlich gleichfalls im Babylonischen vertreten, obwol noch nicht mit voller Sicherheit belegt. Beide Mythen stellen sich dies Ungetüm drachenartig und mehrkopfig vor.

Neben ihm andere Wesen, ihm ähnlich, die ‚Helfer' des Drachen, unter denen eines die Hauptrolle spielt. Im Babylonischen steht neben Tiâmat Kingu; im Hebraischen erscheinen neben einander Rahab und Tannin, Leviathan nnd Tannin, Leviathan und Behemoth, Rahab und Naḫaš bariah. Kingu und Tiâmat sind Mann und Weib, ebenso Henoch 60 Bᵉhemoth und Leviathan.

Diesen Mächten der Tiefe werden iiii babylonischen Mythus die Gotter der Oberwelt entgegengestellt, unter ihnen Marcluk. Auch in Israel erscheinen gelegentlich neben Jahve andere Gottwesen Job 41₁₇ 387 Ψ 897, natürlich hinter Jahve vollig zuruclitretend.

Die Chaosungetiime nun hnben sich gegen die Macht der obereii Götter empört; sie beanspruchen die Weltherrschaft fiir sich. Auch im Jahvemythus ist diese übermütige, frevelhafte Emporung ein standiger Zug.

Vor deni Eingreifen Marduks haben schon einzelne Gotter den Kampf gegen Tiiimat versucht. Job 41₃ ₁₇ ist vielleicht Anspielung an einen ahnlichen Vorgang im hebraischen Nythus.

Schliesslich tritt Marduk-Jahve auf. Dabei wird seine Riistung beschrieben; er kommt auf einem mit Rossen bespannten Wagen, init Schmert und Netz oder init den furchtbaren Waffen des Gewittergottes. — Das Zusammenstiinmen beider Mytheii in letzterem Zuge ist um so auffalliger, als derselbe nicht der Naturanschauung entnommen — der Winter

wird nicht durch das Gewitter iiberwunden —, sonderu von fremd her in den Mythus eingetragen ist cf p **26.**

Dem Kampfe geht voraus eine zornige ‚Scheltrede'. Im Kampfe selbst bewahrt der Gott nicht nur Kraft, sondern zugleich Klugheit. Dabei spielt das Netz eine Rolle. Auch die ‚Helfer' des Ungetiims hat er sich unterworfen; sie ‚krümmten sich unter ihm'. Im Babylonischen hat er sie glimpflich behandelt; darauf spielt auch eine hebraische Recension an Ψ 89 13 Job 9 13.

Der Leichnani des erschlagenen Ungetums ist nicht begraben — im Hebraischen wird dies niehrfach ausdrucklich betont --, sondern aus deinselben ist von dem Gotte die Welt gebildet. Hebraische Recensionen scheinen die Pruchtbarkeit des Landes, das vormals Wuste war, von dem Blute und dem verwesenden Fleische des Drachen abzuleiten. — Der babylonische Mythus berichtet, dass Tiâmat in zwei Teile zerteilt worden sei, in die Wasser oben und unten. Eine hebraische Recension, die das Letztere deutlich aussagte, ist unter den oben angefuhrten nicht vorhanden; doch redet auch Ψ 74 13 vom ‚Spalten' des Meeres und auch Job **2613** kennt die ‚Riegel des Himmels'. Jedenfalls folgt im Hebraischen sowol wie im Babylonischen auf die Überwindung des Ungetums die Schopfung der Welt.

Beide Mythen schliessen die Erzahlung mit dem Hauptgedanken, der Spitze des ganzen Marduk-Jahve-Hymnus, dass der Gott, der die unheilvolle Macht des verderblichen Ungetiims gebrochen nnd diese schone Welt geschaffen, von nun an Herr und Gott sei, den alles jubelnd verehrt, der Qrosste unter den Göttern! —

Im Babylonischen kennen wir eine Variante, wo Tiâmat unter den Menschen, also im Laufe der Geschichte, eine Schreckensherrschaft führt; hebraische Parallelen dazu haben wir gefunden.

Eine parallele Reihe von Beweisen ist aus den spätorientalischen Traditionen zu erbringen, die einerseits von der babylonischen abhängig sind und anderseits mit der hebraischen vielfach übereinstimmen. Einzelheiten sind im Vorhergehenden p **54** 56 92 erwahnt; eine Weiterausfuhrung gehort nicht hierher.

Demnach haben beide Mythen, der hebraische und der babylonische, alle Hauptpunkte gemein; so dass es sich letzt-

lich gar nicht mehr um zwei ahnliche Mythen, sondern vielmehr um denselben Mythus handelt, der in zwei verschiedenen Recensionen-Familien erhalten ist. Wenn man die gewaltige Verschiedenheit der beiden Religionen bedenkt, so kann man sich iiber die grosse Ahnlichkeit dieser beiden Mythus-Recensionen nicht genug verwundern.

Für den Kundigen bedarf es kaum eines Beweises dafiir, auf welcher Seite die Abhangigkeit zu denken ist. Der babylonische Mythus entspricht der Art des mesopotamischen Klimas[1]) und erweist sich dadurch als echt-babylonisch, während der hebdische als specifisch unpalastinensisch zu beurteilen ist[2]). Und der Mardukmythus, der mythische Ausdruck babylonischen Weltherrscherstolzes, ist viel alter als das hebraische Volk.

So ist also unser Resultat: der babylonische Tiâmat-Marduk-Mythus ist von Israel iibernommen und hier zu einem Jahve-Mythus geworden.

5. Babylonischer Ursprung der Schopfungsgeschichte von Gen 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel.

Eehren wir nach dieser Abschmeifung zu Gen 1 zuriick, und versuchen wir nunmehr das Verhältnis dieser Schöpfungsgeschichte zu dem constatierten bahylonisch-israelitischen Schopfungsmythus festzustellen.

Schon aus Gen 1 war deutlich geworden[3]), dass diese Erzahlung nur die jiidische Bearbeitung eines bei weitem älteren Stoffes ist, der urspriinglich viel mythologischer gewesen sein muss; einzelne Nachklange liessen auf polytheistische Herkunft schliessen; ein Zug wies auf Astralreligion hin; manche Motive stimmten dabei zu phonicischen, griechischen und indischen Parallelen. Auch das palastinensische Elima und der althebräische Jahresanfang sprachen gegen einheimisch-israelitischen Ursprung der Erzahlung. Dagegen wies Klima,

---

1) cf p *25*. 2) cf p 15f. 3) cf p 4—16,

Jahresanfang und die nachklingende Astralreligion auf Babylonien hin.

Diese Vermutung wird nun durch einen Vergleich von Gen 1 zunachst niit dem babylonischen Mythus vollauf bestatigt.

Dieser Mythus tragt diejenigen Zuge, die wir fur die Vorlage von Gen 1 postuliert haben. Und er stimmt in charakteristischen Einzelheiten mit Gen 1 iiberein. Zwar die Sabbath-Disposition hat er nicht; aber diese Einteilung gehort auch urspriinglich nicht zu dem Stoffe von Gen 1. Perner betreffen die Parallelen zwischen beiden nur die Einleitung; aber dies erklärt sich daher, dass wir im babylonischen Mythus von der eigentlichen Schöpfung nur geringe Brnchstiicke besitzen [1]). — Um so starker sind die Beruhrungen im Anfange.

In beiden Mythen besteht die Welt zu Anfang aus Wasser und Finsternis; dabei fallt der Name תהום = Tiâmat. Auch der Name בהר ist vielleicht babylonisch [2]).

Die Welt kommt so zu stande, dass Gott das Urwasser durch die Veste des Himmels in zwei Teile scheidet. Der Leser erinnert sich, welche Rolle dieser Zug in dem babylonischen Mythus spielt; fur Gen 1 sahen wir bereits, dass er specifisch babylonisch nnd unpalästinensisch ist; die Uebereinstimmung in diesem Punkte ist um so auffallender, als derselbe sich in dieser Dentlichkeit in keinem alttestamentlichen Texte wiederfindet [3].

Die Schopfung entsteht Gen 1 durch Gottes allmachtiges Wort; auch im Mardukmythus wird die Wirksamkeit des Wortes des Gottes stark hervorgehoben cf p **23.**

---

1) Ich halte es also einstmeilen fur gewagt, zu behaupten, dass die Reihenfolge der Ereignisse in beiden Berichten ‚absolut dieselbe' sei (Jensen **306);** doch ist zu vermuten, dass, sobald die fehlenden Stucke gefunden sein werden, auch hier die Ahnlichkeit deutlich hervortreten wird. — [Die mahrscheinliche Reihenfolge der Schöpfungswerke in dem babylonischen Mythus ist: Himmel, Himmelskörper, (Erde), (Pflanzen), Tiere, (Menschen); wobei das Eingeklammerte nur erschlossen ist. Im babylonischen Berichte kommen also die Himmelskörper, anders als in Gen **1,** unmittelbar nach dem Himmel.] Z.

2) cf Hommel Neue kirchliche Zeitschrift 1890 p **408 ff.**

3) Die Vorstellung von den ‚oberen Wassern' findet sich Ψ **1043 1484** Gen 7 11 cf II Reg 7 2 19 Job 38 25; auf den Wassern ist Gottes Thron gegrundet, daher das gläserne ‚Meer' Ap Joh 4 6 15 2.

Bei der Schopfung der Landtiere haben beide Berichte dieselbe Classifikation: Vieh, Wild und Gewürm [1]).

Eine Reihe von Zügen aus Gen 1 merden erst aus der babylonischen Parallele recht verstandlich.

Bei der Schopfung der Himnielskorper wird ihre Bestimmung, die Zeiten zu regeln, in beiden Berichten stark hervorgehoben. Diese Betonung [2]) ist in judischer Tradition auffallend genug; sie erklart sich aus der babylonischen Sternreligion.

Sehr merkwurdig ist, dass Gen 1 das Licht vor den Sternen entstanden ist; auch im babylonischen Mythus ist das Licht vor Marduks Auftreten als schon vorhanden zu denken, aber die Sterne hat er erschaffen. Der Zug erklart sich vollauf aus der babylonischen, polytheistischen Anschauung, wonach das Licht zum Wesen der oberen Gotter gehort; Marduk aber als einer der jüngsten Gotter, als das Licht schon existierte, entstanden ist.

Ferner bekommt das Wort, dass Gott bei allen Schopfungen befunden habe, dass sie gut seien, durch den Vergleich mit dem Babylonischen einen charakteristischen Sinn. Ebenso preist auch der babylonische Hymnus [3]) die Gnade des Gottes, der das bose Ungeheuer erschlagen und die gute Welt erschaffen hat. Demnach steht das Praedikat ‚gut' ursprunglich im Gegensatze zu dem Greuel der uranfanglichen Tehom. Dass dies Prädikat noch Gen 1 der Finsternis nicht gegeben wird, ist also als Nachwirkung dieser Anschauung zu begreifen.

---

1) Die Schopfung der Menschen aus Erde, in Gen 1 nicht erhalten, vielleicht von PC ausgelassen, dagegen von Gen 2 berichtet, ist nach Berossus und nach einigen keilinschriftlicheu Anspielungen, cf Jensen Kosmologie 293—295, fur Babylonien zu reclamieren. — Nach der gewohnlichen biblischen Tradition ist der Mensch aus Staub עפר gebildet Gen 2 7 3 19 Ψ 10314 Job 34 15 etc (Varianten אדמה Ψ 90 3 und חומר Job 4 19 10 9 336). In der uns bekannten keilinschriftlichen Überlieferung wird der Mensch nicht aus epru עפר, sondera aus ṭiṭu טיט (was etwa חומר entspricht) erschaffen.

2) von Dillmann 27 bemerkt.

3) Nicht anders die israelitischen Schöpfungshymnen, die die ‚Gnade und Treue' Gottes verkunden und die Schopfung als eine ‚Heilstat' preisen Ψ 74 89. Das Wort der Genesis ‚und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe es war alles sehr gut' ist dem Sinne nach mit Ψ 104 31 ‚Gott freut sich seiner Schöpfungen' identisch.

Aus diesen Übereinstimmungen allein wiirde der Schluss eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben, dass Gen 1 im letzten Grunde auf den babylonischen Mythus zuriickgehe.

Viel grossere Sicherheit aber bekommt dieser Schluss, wenn wir uns jetzt an die reiche Fülle von Anspielungen an den babylonischen Chaosmythus erinnern, die wir oben constatiert haben. Hierdurch wird die Situation entscheidend verändert. Jetzt ist Gen 1 nicht mehr ein isoliert stehendes Stuck, dessen Beriihrung mit der Mardukgeschichte sehr sonderbar erscheinen mag; sondern es ist ein Glied in einer grossen Kette, eine Recension neben so vielen andern, fur die wir schon den babylonischen Ursprung festgestellt haben.

Der Theologe wird gegen diese historische These vielleicht — bewusst oder unbewusst — dogmatische Einwendungen vorbringen. Er wird auf die unverkennbar ungeheure Verschiedenheit des babylonischen und des biblischen Schöpfungsberichtes hinweisen. Sofero er überhaupt gewillt ist, die teilweise Übereinstimmung beider Erzählungen anzuerkennen, wird er der These zuneigen, dass hier eine beiclen Völkern gemeinsame, bei den Hebräern rein erhaltene, aber bei den Babyloniern ins Mythologische verzerrte Urtradition vorliege. Aber diese These wird durch den Charakter beider Traditionen deutlich widerlegt. Gen 1 ist, wie oben [1]) gezeigt ist, seiner Natur nach ein abgeblasster Mythus. Ferner zwingen nns, wie wir gesehen haben, starke innere Grunde, den Ursprung der Tradition in Babylonien zu suchen. Besonders lehrreich aber sind dem, der uberhaupt gewillt ist, religionsgeschichtlichen Beobachtnngen das Ohr zu leihen, die ubrigen alttestamentlichen Recensionen. Denn diese stellen in mancher Hinsicht die Zwischenglieder zwischen Gen 1 und dem babylonischen Mythus dar; sie zeigen den Weg, auf dem der Mardukmythus zu Gen 1 geworden ist.

Hiernach darf die Behauptung als gesichert gelten, dass auch Gen 1 letztlich babylonischer Herkunft ist.

Um die grosse Geschichte, aus der Gen 1 verstanden werden

---

1) cf p 4—16. 2) cf p 15 ff.

muss, zu begreifen, ist es zunachst notwendig, die Eigentümlichkeit dieser Recension festzustellen.

Die Verschiedenheit der babylonischen Schopfungsgeschichte und der von Gen 1 ist sehr gross; sie konnte kaum grosser gedacht werden. Dort alles wild und grotesk, himmelstürmende, barbarische Poesie; hier die feierliche, erhabene Ruhe einer weitlauftigen und manchmal etwas nuchternen [1]) Prosa. Dort die Gotter im Laufe der Dinge entstanden, hier Gott von Anfang an Derselbe. Dort der Gott, der in heissem Kampfe das Ungeheuer erschlagt und aus dessen Leibe die Welt bildet; hier der Gott, ‚der spricht und es geschieht'. — Die Poesie des Mythus ist zwar bis auf geringe Reste verschwunden. Wir bedauern es nicht. Denn dafiir ist er erfüllt mit den Gedankeneiner hoheren Religion.

Der Theologe wird gut tun, auch den Mardukmythus mit Pietät zu behandeln; man ehrt seine Eltern nicht dadurch, dass man von den Urahnen gering denkt. Aber trotzdem haben wir ein Recht, Gen 1 ganz anders zu werten als jenen alten Mythus. Mögen unsere naturwissenschaftlichen Anschauungen sich auch noch so sehr von den antiken, in Gen 1 vorausgesetzten entfernt haben; mag auch der judaistisch-supernaturalistische Gottesbegriff, der in Gen 1 vorausgesetzt wird [2]), unserer Frommigkeit nicht als das Hochste erscheinen; trotzdem bleibt es bestehen: in Gen 1 vermögen wir den Qott, an den wir glauben, wiederzufinden; alle andern Kosmogonieen sind uns nur interessante Antiquitaten.

Die geschichtliche Betrachtung kann Gen 1 nicht, wie es unsere Väter getan haben, als das Denkmal einer speciellen Offenbarung, die etwa dem ersten Menschen zu teil geworden sei, ansehen. Unerschutterlich aber bleibt die Überzeugung, dass in dem Werdegange der israelitischen Religion das Walten des lebendigen Gottes sich offenbare; unanfechtbar Recht und Pflicht des Religionshistorikers, diese Überzeugung an jedem Höhepunkte der Geschichte, wo sich die Aussicht nach allen Seiten hin öffnet, kraftig auszusprechen. Gen 1 ist ein solcher Hohepunkt, ein Markstein in der Geschichte der Welt, ein Denkmal der Offenbarung Gottes in Israel.

Wie verhalt sich Gen 1 zu den ‚poetischen Recensionen'?

1) Wellhausen Prolegomena [3] 311 *f.* 2) *ebenda* 311.

Gen 1 ist die einzige vollstan dige Recension des Mythus, die wir aus Israel besitzen; alles andere sind nur Anspielungen, Nachklange, Anwendungen. Der Grund, weshalb kein anderer Schopfungsmythus erhalten ist, ist deutlich; das mit judischem Geiste erfüllte und dem Judentum congeniale Gen 1 hat die ubrigen Recensionen verdrhgt.

Aus dieser Vollstandigkeit von Gen 1 wird es sich erklken, dass hier manches Altertumliche erhalten ist, was den andern. Recensionen fehlt: die Pinsternis im Anfange, die Namen תהו ובהו, die Scheidung des Urmeers, die Benennung des Geschaffenen, die Bestimmung der Gestirne zum Herrschen, das ‚Wir' bei der Menschenschopfung, der Segensspruch iiber Tiere und Menschen, dass Gott ‚sah, dass es gut war', der Sabbath; dazu ein Zug, der — wie es scheint — durch phonicischen Einfluss in den babylonischen Stoff gedrungen war : das Brüten des Geistes und damit zusammenhangend Reste einer Erzahlung von der *αὐτομάτως* vor sich gehenden Entwicklung; ferner ein Zug aus einem andern, wol auch babylonischen Mythus: die Pflanzennahrung der Urzeit.

Wenn nun schon in Gen 1, wo doch, nach den übrigen Analogieen des PC zu schliessen, die jiidische Bearbeitung ziemlich stark eingegriffen haben wird, noch so viel Antikes erhalten ist, so dürfen wir schliessen, dass dergleichen altertiimliche Ziige in der Vorlage von Gen 1 noch viel starker hervorgetreten sind. Die alte Weltschöpfungserzählung muss durch und durch antiken Geist geatmet haben, wenn selbst ein so energischer Bearbeiter wie PC ihn nicht ganz wegschaffen konnte; viele antike Einzelzüge müssen mit dem Stoff selber unabtrennbar verknupft gewesen sein.

Anderseits macht Gen 1 den andern Recensionen gegenüber in vielem einen moderneren Eindruck. Gen 1 ist Prosa, — nur in 2 26 27 konnten Verse nachklingen —, alle andern Recensionen sind Poesie. Hier hat Gen 1 das Jungere; denn der Schopfungsmythus ist seiner Natur nach Hymnus. Damit ist nicht behauptet, dass die direkte Vorlage von Gen 1 noch in Versen geschrieben gewesen sei; wenn ich recht sehe, so konnen schon manche Sagen bei J und E als Prosanachklange alter Lieder aufgefasst werden. —

Vergleicht man ferner, wie in den Parallelrecensionen das Verhaltnis Gottes zum Chaos geschildert wird, so erkennt man deutlich eine Entwicklungslinie.

Der babylonische Gedanke, dass das Chaos alter sei als die Gottheit selbst, ist auf hebraischem Boden nicht belegbar.

Dagegen ist die alte babylonische Vorstellung von Chaosungetümen und vom Kampfe der Gottheit gegen sie in einem Teile der poetischen Recensionen bewahrt; ein anderer Teil hat zwar die Personificierung des Chaos aufgegeben, aber wenigstens den Kampf Jahves gegen das Meer, das einst auch das Land beherrschte, beibehalten.

In Gen 1 ist auch dieser letzte Rest verschwunden; es heisst nur noch: Gott schied das Wasser unter der Veste von dem Wasser uber der Veste. Aus den uralten Chaosungeheuern aber ist eine merkwiirdige Art von Fischen geworden, die unter den andern Geschopfen figurieren 21.

So konnen wir Schritt fur Schritt das Zurucktreten des Mythologischen beobachten.

Dasselbe Resnltat gewinnt man, wenn man die ubrigen Zuge von Gen 1 mit alten Schopfungsberichten wie Prov 8_{22-31} Job 38 26 etc vergleicht. In Gen 1 hören wir nichts mehr von ‚den Saulen des Himmels', oder ‚den Quellen des Meeres', von ‚den Grundfesten der Berge' usw.

Demnach verhalt sich Gen 1 zu den poetischen Recensionen, etwa wie sich PC anch sonst zu der parallelen Tradition von J oder E verhalt: im ganzen starke judaisierende Bearbeitung; niichterne Prosa an stelle antiker Poesie, aber zugleich hohere Gottesanschauung an stelle antiker Naivetät; trotzdern aber einzelne sehr alte Ziige.

Darnach haben wir die relipionsgeschichtliche Reihenfolge festgestellt:

1. Mardukmythus,
2. poetische Recensionen des Jahveniythus,
3. Gen 1;

1. der babylonische Mythus wird nach Israel iibertragen;
2. dort verliert er nianches von seinem Mythologischen, fast alles von seinem Polytheistischen;
3. in Gen 1ist er, soweit das iiberhaupt moglich war, volligjudaisiert.

Ich bemerke ausdrücklich, dass hiermit noch nichts iiber das Alter der verschiedenen Quellen ausgesagt ist; wir haben sehr altertiimliche Darstellungen mehrere Jahrhnnderte nach PC.

Darnach durfen wir uns an den Versuch wagen, Zeit und Art der Ubernahme des babylonischen Stoffes zu bestimmen.

Das absolut sichere Datum ist der terminus ad quem, die Zeit des PC, also etwa 500 [1]) v Chr. Es fragt sich, ob der Stoff von PC direkt aus Babylonien ubernommen sei, oder ob er aus israelitischen Vorlagen stamme, die ihrerseits wieder anf irgend einem Wege aus Babylonien gekommen sind.

Es ist zunachst zu untersuchen, ob die Ubernahme des Mythus im babylonischen Exile denkbar sei.

Die deportierten Judaer kamen in Babylonien unter den unniittelbaren Einfluss der aramaisch-babylonischen Cultur. In fernem Lande, unter fremdem Volke, unter neuen socialen Verhaltnissen, durch den gewaltigen Eindruck der Katastrophe ihres eigenen Staates gebrochen oder wenigstens erschuttert, haben sich auch diejenigen, die trotz alledem dem Gotte ihrer Vater treu blieben, dem ungeheuren Einfluss der fremden Cultur nicht ganz zu entziehen vermocht. Der babylonisch-aramaische Einfluss ist in der Folgezeit machtig geblieben, auch unter der spater in Palastina wieder entstehenden jüdischen Gemeinde.

Damals ist eine andere Jahresrechnung als die altvaterlich-palastinensische in das Judentum eingedrnngen. Das Jahr beginnt von nun an mit dem Friihlinge; auch die babylonischen Monatsnamen sind iibernomnien. Dazu anderes Mass und Gewicht; eine neue Schrift [2]); schliesslich ist sogar die hebraische Sprache auch in Palastina von der aramaischen verdrangt worden.

Gewaltig war damals auch der Eindruck der babylonischen Religion, ihrer herrlichen Tempel, ihrer pompösen Feste, ihrer reichgeschmiickten Gottesbilder. Und bis ins Innerste des Her-

---

1) Die Ansichten der modernen Forscher dariiber findet man bei Holzinger Hexateuch 442.

2) cf Benzinger Archaologie 82 288 199 201.

zens gieng der Stachel des Gedankens, dass die Gotter Babels iiber Jahve gesiegt zu haben schienen. — Diesen Eindruck der babylonischen Religion zeigt die Polemik des Deuterojesaias. Es ist ein Hauptzweck seiner Prophetie, die Giitter Babels und Israels Gott zu vergleichen, um Jahves Superioritat zu erweisen. Auch der spateren [1]) Zeit blieb es eine Verfiihrung, zum Sterndienste abzufallen Job 31 26 ff. Und die Propheten ermahnen: fiirchtet euch nicht vor den Zeichen des Himmels Jer 10 2! Dass die Sterne in der Welt Macht haben, mögen vielfach auch die Frommen nicht leugnen Dt 4 19 Jes 24 21—23; nur dass dadurch Jahves uberlegene Gewalt und seine Verehrung in Israel nicht angetastet werden darf. Damals ist dem Judentum die Religion der Volker, die uberhaupt in Betracht kam, die babylonische gewesen; Heidentuni war Sterndienst Jer 10 2.

Darnach ist die Moglichkeit, dass damals auch Einzelheiten aus der babylonischen Religion ins Judentum eingedrungen seien, nicht ohne weiteres abzuweisen.

Ein Denkmal solchen Einflusses ist der erste Teil des Buches Sacharia. Die Nachtgesichte des Sacharia unterscheiden sich charakteristisch von den älteren Propheten [2]). Da tritt uns auf wenig Seiten eine Fülle merkwiirdiger Bilder von sonderbar brennendem Colorit entgegen: vier Horner, die Volker bedeuten; vier Schmiede, die Hacken wetzen [3]), die Hörner abzuhauen cap *2;* Engel, auf buntfarbigen Rossen, die einem andern reisigen Engel ‚im Talgrunde, zwischen den Myrthen' Rapport bringen cap 1; vier Wagen, mit buntfarbigen Rossen bespannt, die ‚zwischen den beiden Bergen, das sind eherne Berge', hervorkommen, um die Erde zu durchstreifen: ‚das sind die vier Winde [4]) des Himmels'

1) Die durch die Colonisten in das Territorium des Nordreiches mitgebrachten Götter, worunter mehrere babylonischer Herkunft, zahlt II Reg 17 29—31 auf. 2) weniger deutlich von Ezechiel.

3) 2 4 להחריד אתם ist sinnlos; LXX *τοῦ ὀξῦναι* = להחד, אתם = אתים; את ist ein landwirthschaftliches Instrument, mit dem man schlagt ‖ Schwert Jes 2 4 etc.

4) Die Conjektur Wellhausens לארבע ‚die gehen aus in die vier Winde' ist sehr ungliicklich. Anf die Prage: wer sind diese? ist die Antwort: das sind die vier Winde. Die Form der Antwort ganz wie

cap 6; eine fliegende Schriftrolle, zwanzig Ellen lang, zehn Ellen breit: ‚das ist der Fluch, der iiber das ganze Land ausgeht'; ein Weib in einer mit einem Bleideckel verschlossenen Epha, das von zwei Weibern mit Storchfliigeln zwischen Erde und Himmel fortgetragen wird: ‚das ist die Bosheit' cap 5. Engel, die allerlei mit einander zu verhandeln liaben und den Propheten zum Zeugen ihrer Gesprache machen cap 1 2 3.

Den meisten dieser Bilder ist vom Propheten selbst eine Deutung hinzugefiigt. Auch das ist fur Sacharia charakteristisch. Die altere Prophetie bringt Bilder genug, aber selten solche, die einer Deutung bedurfen.

Nun ist nicht wahrscheinlich, dass Sacharia alle diese Bilder erfunden habe.

Das zeigt hie und da die Incongruenz des Bildes und der Deutung. Im Gesichte von dem Weibe in der Epha soll die Fortschaffung der Bosheit dargestellt werden; aber warum sind es Weiber, welche die Epha forttragen? und warum haben diese Weiber Storchflugel?

Ferner verrät hie und da schon die Darstellung, dass es sich um fest ausgepragte Anschauungen handelt, die der Prophet als bekannt voraussetzt; so ‚die Myrthen im Tal' 1 8, ‚die beiden Erzberge' [1]) 6 1.

Woher stammen diese Torstellungen?

‚Die Myrthen im Tale' und ‚die beiden Erzberge' sind ihrer Natur nach urspriinglich mythologische Torstellungen. Nach dem Zuaammenhange ist daselbst der Sitz der Gottheit. Dorthin kehren die Boten, die sie ausgesandt hat, wieder zurück; von dort werden ihre Diener in alle Welt ansgesandt. — Ebenso sind diese Boten und Diener selbst urspriinglich mythologische Grossen. Die vier Parben ihrer Rosse sollen sie, wie 6 5 ausdriicklich hiizugefugt wird, als die vier Winde des Himmels charakterisieren.

Wir kennen die Gedanken des alten Israels iiber den Sitz der Gottheit geniigend, um sagen zu konnen, dass die hier auf-

---

4 10b. Die Farbe der Rosse — der Text ist cap 6 und 1 mehrfach corrupt — entspricht den Himmelsrichtungen.

1) Zur Vorstellung cf Henoch 18.

tretenden niythologischen Anschauungen nicht einheiniisch israelitisch sind.

Deninach ist das Resultat: Sach 1—8 zeigt uns, wie die Phantasie der Menschen jener Zeit von allerlei grotesken Figuren erfüllt ist. Eine fremde Mythologie hat die Gemüter in Beschlag genomnien. Man bringt das Übernommene mit den eigenen Gedanken in Zusammenhang und versucht, es zu deuten. Man darf nicht behaupten, dass die religiösen Gedanken des Sacharia dadurch wesentlich verändert wären; um so starker erscheint seine Phantasie dadurch angezogen.

Woher diese Mythologie stamme, lasst sich aus Sach 4 schliessen.

Sach 4 1—6a 10b—13

1 *Wiederum weckte mich der Engel, der mit mir sprach, wie man aus dein Schlafe geweckt wird;* 2 *und sprach xu mir: was siehst du? Ich* 1) *sprach: ich sehe da einen Leuchter, ganx von Gold; oben daran eine Ampel* 2)*; die hat sieben Lampen* 3)*; und dfe Lampen haben sieben Arme* 4). 3 *Neben ihm aber stehen zwei Olbäume, zur Rechten und zur Linken* 5).

4 *Da sprach ich von neuem xu dem Engel, der mit mir redete: was hat das zu bedeuten,* **Herr?** 5 *Der Engel uher, der mit mir redete, antwortete mir: Weisst du nicht, was das zu bedeuten hat? Ich sprach : Nein, Herr.* 6a *Da antwortete er mir:* 10b *Diese* 6) *sieben bedeuten die Auyen Jahves, die die ganze Welt durchschtceifen.*

11 *Ich sprach von neuem xu ihm: was bedeuten aber die beiden Olbäume zur Rechten und Linken des Lewchters?* 7) . . .

. . . . . .

. . . . . .

1) Qere LXX Peš Targ Vulg.

2) גְּבָהּ LXX Pel Wellh; גל ist aus dem Lexicon zu streichen.

3) גרות LXX Peš.

4) LXX om שבעה Wellh. ‚Von dem Ölbehälter (גלה) gehen die Röhren [Arme] (מוצקות) aus, welche die Lampen (גרות) speisen' Wellh. אשר על ראשה ist ‚Auffüllung'. ‚Nur der Olbehalter, nicht die Lampen befinden sich oben am Leuchter' Kautzsch.

5) ‚Für מימין הגלה lies מימינה, das Suffix beziiglich auf המנורה vgl 11; הגלה ist falsches Explicitum' Wellh.

6) 6b—10a sprengen den Znsammenhang und gehören an den Schluss des Stückes Wellh.

7) Die Antwort des Engels ist ausgefallen.

12 *Ich hub zum xweiten Male an und sprach xu ikm: Was stellen dann die beiden Büschel der Ölbäume dar, xur Seite der beiden goldenen Röhren, die das Öl von ihnen xu den golclenen Armen leiten?* 1) 13 *Und er sprach xu mir: weisst du nicht, was diese bedeuten? Ich sprach: Nein, Hew.* 14 *Er antwortete: Das sind die beiden ‚Ölsöhne', die vor dem Herrn der gunxen Erde stehen.*

Die Erklärung des Gesichtes, die 10b gegeben wird: ‚Diese sieben (Lampen) sind die Augen Jahves', setzt ‚die Augen Jahves' als eine jedermann bekannte Sache voraus; fur uns aber, denen diese Vorstellung durchaus nicht bekannt ist, bedarf die Erklärung selber wieder einer Erklarung. — Nach dem Zusammenhange sind ‚die Augen Jahves' ein bekannter Name fur eine Sache, die zugleich als sieben Lampen dargestellt werden kann. Das kann nichts anderes als Sterne sein. Dass man Sterne als Lampen darstellt, liegt in der Natur der Sache: man stellt sie so dar, weil man sie so anschaut: Die Sterne sind die ‚Lampen des Himmels' Gen 1 16 etc. Dass man aber in den Gestirnen Gottes Augen sieht, ist in antiker Mythologie haufig genug bezeugt und sogar noch uns Modernen fast unmittelbar verstandlich.

Nun handelt es sich hier um bestimmte Sterne, deren Charakteristikuni ist,
dass ihrer sieben sind,
und dass sie ‚die ganze Welt durchschweifen'.

Damit werden die sieben ‚Planeten' charakterisiert 2).

Demnach werden hier kosmische Grossen in einem mythologischen Bilde dargestellt, nicht anders als 6 1ff 1 8ff, wo ‚die vier Winde' auftreten.

Auch die religiosen Gedanken, die die parallelen Stellen ausdrücken, sind einander ahnlich. Die vier Winde, als Reiter dargestellt, sind Kundschafter Gottes, ‚ausgesandt die Erde zu

---

1) Der hebraische Text ist unvollstandig. LXX *καὶ ἐπαναγόντων* ומעלים (Vollers) *τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς*, Targ ומריקין מנהון משחא לבוציני דהבא. Der Text lautete etwa המריקים מעליהם הירצהר למוצקות הזהב, von ihnen = von den Buscheln. Der Sinn ist: von den zwei Ölbaumbüscheln gehen zwei Rohren aus, die zu der גלה fuhren, woraus dann das 01 durch die Arme zu den Lampen fliesst.

2) Als Vermutung bei Smend Alttestamentliche Religionsgesch **343 A 1.**

durchstreifen' und Gott Botschaft zurückzubringen; so veranschaulicht man sich die Allwissenheit Gottes: Gottes Wissen reicht uberall dahin, wo die vier Winde[1]) blasen. Mit ahnlicher Symbolisierung stellen die vier Winde, als Kriegswagen ausgesandt, um Gottes Befehle uberall zu vollziehen, Gottes Allmacht dar. Ebenso hat eine geistvolle und tiefe Naturbetrachtung die Bedeutung der Bewegung der Planeten zu verstehen gesucht: es sind Augen Gottes; diese Augen Gottes aber stehen nicht stille, so dass sie etwa nur einen bestinimten Teil der Erde xu beobachten vermöchten; sondern sie ‚durchschweifen die ganze Welt' nnd schauen alles; ‚vor Jahve sind offenbar die Taten der Menschenkinder in der ganzen Welt'[2]).

Nun ist klar, dass der Prophet diese Darstellung der sieben Planeten als der sieben Lampen eines Kandelabers nicht selber erfunden hat.

Das liegt einmal in der Natnr der Sache; eine solche Darstellung ist ihrer Art nach ein eultisches Symbol, wie es die Kunstler fur den Tempel des höchsten Himmelsgottes, dein die sieben Planeten dienen müssen, verfertigen.

Zugleich beweist der Urnstand, dass der Prophet nur die sieben Lampen deutet, aber die sieben Arme und die Ampel nicht deuten kann, dass er das Bild selber nicht frei concipiert hat.

Dasselbe ist aus der Parallele mit dem bekannten siebenarmigen Leuchter des zweiten Tempels[3]) zu folgern. Da haben wir ein cultisches Symbol, wie wir es zu Sach **4** postulieren müssten[4]).

Anderseits meicht dieser Leuchter von dem Sach **4** be-

---

1) Der Text, der 1s nur von drei Winden redet, ist defekt.

2) Targnm zur Stelle.

3) Dieser Leuchter ist beschrieben **Ex** 25 31 ff; im Tempel Salomos befanden sich 10 'Leuehter I Reg 749; im Tempel Serubabels ein einziger Jes Sir 26 (22) 17. Judas Maccabaus liess ihn wiederherstellen I Macc 4 49 f; er murde von den Römern geraubt und ist bekanntlich auf dem Titusbogen abgebildet **cf** Riehm Hw sv Leuchter.

4) Nachtraglich sehe ich, dass diese Bedentung des siebenarmigen Leuchters noch Josephus Bell iud V 5 5 (*ἐνέφαινον δὲ οἱ μὲν ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλατήτας*) Ant III 67 77 und Philo Quis rer div haer (ed Mangey) I 504 bekannt gewesen ist.

schriebenen charakteristisch ab; denn wahrend der des Sacharia sieben Arme besitzt, hat der Leuchter des PC nur sechs, das siebente Licht ist auf der Mitte angebracht.

Man darf vermuten, dass diese Abweichung nicht znfallig sei; sondern dass die verschiedenen Darstellungen auch verschiedenen Sinn ausdrucken sollen. Das Licht in der Mitte, das besonders ausgezeichnet ist, muss den unter den andern besonders hervorragenden Planeten bedeuten, dh die Sonne. Ich schliesse also auf zwei Varianten in der Planetenaufzahlung: das eine Mal steht die Sonne in der Mitte [1]), das andere Mal steht sie — nach der gewohnlichen Art, die besonders aus der Reihenfolge der Wochentage bekannt ist — an der ersten Stelle.

So folgt, dass Sacharia nicht den Tempel-Leuchter selbst vor Augen gehabt hat, sondern vielmehr ein mit ihm verwandtes, aber zugleich von ihm ein wenig abweichendes cultisches Symbol.

Beide Leuchter haben gemeinsam, dass sie in ihrer Form einen Baum mit sechs oder sieben Ästen nachahmen [2]). Das ist zB auch Riehm [3]) aufgefallen. Die Absicht der Kiinstler, einen Baum darzustellen, wird daran ganz deutlich, dass der Leuchter nach Ex 25 31 ff mit Raumbluten, genauer mit den Bluten des Mandelbaums geschmiickt ist. Wie kommt das Lichtgerat zur Form des Nandelbaums?

Man wird gut tun, bei der Beurteilung eines antiken Cultussymbols moglichst wenig der Willkur des Kunstlers zuzuschreiben; vielmehr ist das Wahrscheinliche, dass die Abbildung der Vorstellung entspricht, dass also die charakteristische Form eines alten Symbols auch die charakteristische Form des Dargestellten wiedergiebt. Demnach ist zu schliessen, dass die Lichter der Planeten wie hier im Bilde, so auch in der Wirklichkeit von einem Baume getragen werden. Wir kommen also auf eine

---

1) Auch diese Deutung der mittleren Lampe finde ich nachträglich bei Philo Quis rer div haer (ed Mangey) I 504 (ὁ μέσος τῶν ἑπτὰ ἥλιος) cf vit Mosis (ed Mangey) II 150 f.

2) Aus der griechisch-römischen Antike wird gleichfalls von baumahnlichen Leuchtern berichtet, an denen die Lampen wie die Apfel herabhiengen cf Pauly RE sv lucerna V 1161 ff.

3) HW sv Leuchter p 901.

mythische Anschauung von einem Himmelsbaume, dessen Laubdach der Himmel ist, und an dem etwa die Früchte die Sterne darstellen. Dass dieser Baum grade ein Mandelbaum ist, scheint durch eine Auffassung der Sterne als Mandeln motiviert zu sein. —

Ein weiterer Beweis für die Übernahme der Vorstellung durch Sacharja ist aus dem zweiten Teile der Beschreibung zu entnehmen.

Neben dem Leuchter stehen rechts und links zwei Ölbäume, von denen zwei Büschel mit der Ampel des Leuchters durch zwei Röhren verbunden sind. Offenbar haben also diese beiden Ölbäume den Zweck, den Leuchter mit Öl zu speisen.

Auch dieser Zug ist vom Propheten allegorisiert. Zwar ist die Deutung der beiden Ölbäume im gegenwärtigen Texte weggefallen. Dagegen ist erhalten, was die beiden Ölbüschel bedeuten sollten. ‚Es sind die beiden Ölsöhne, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen', dh die beiden Gesalbten, Josua und Serubabel. Das Tertium comparationis ist: wie die beiden Ölbüschel in unmittelbarer Nähe des siebenarmigen Leuchters sind, so stehen die beiden Gesalbten vor den sieben Augen Gottes [1]). Glaubt nicht, Gottes Augen hätten sich von ihnen abgewandt; vor Gott sei ihr Geschick verborgen! Gott schaut beständig auf sie![2])

Demnach lässt sich aus dem Zusammenhange folgern, dass die beiden Ölbäume die beiden gesalbten Geschlechter, die beständig vor Gott stehen, dh die Häuser Davids und Aharons [3]) darstellen sollten.

Nun ist aber sehr auffallend, dass diese vom Propheten beabsichtigte Deutung des Bildes mit dem Bilde selbst nur sehr teilweise übereinstimmt. Die Aufgabe der Ölbäume und -Büschel, die Lampen mit Öl zu versorgen, kann nicht gedeutet werden; und darf es auch gar nicht: wie können Menschen Öl auf die Lampe Jahves giessen? [4])

---

1) so Wellhausen zu Sach **414**.

2) zum Gedanken cf Jes 40$_{27}$ 49$_{14}$ff; zum Bilde cf Ψ 33$_{18}$ 34$_{16}$ Esra 5$_{5}$.

3) Riehm Hw sv Leuchter p 903.

4) nach Wellhausen zu Sach 4$_{12}$. Wellhausen hat, diese Schwierigkeit erkennend, geholfen, indem er Vers 12 für unecht erklärt, ohne aber den Grund zu der Glosse angeben zu können und ohne erklären zu können, warum Eonig und Hoherpriester grade als Ölbäume vor

Diese Schwierigkeit weist darauf hin, dass der Apokalyptiker auch diesen Zug bereits vorgefunden hat. Als seine Vorlage erhalten wir demnach ein mythologisches Bild. Man denkt sich, wie im irdischen Heiligtume, so auch im himmlischen einen siebenarmigen Leuchter stehen. Man fragt, warum das Licht der sieben Himmelsleuchten ewig brenne, und giebt die Antwort, indem man sich von den beiden himmlischen Ölbäumen rechts und links vom Leuchter erzählt, die mit ihrem Öle den Leuchter speisen.

Demnach ist der siebenarmige Leuchter des Sacharja ein cultisch-mythologisches Symbol. —

Woher dieses Symbol stamme, dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten.

Zunächst ist klar, dass es nicht auf dem Boden des Judentums entstanden ist. Das Judentum, zumal ein Prophet wie Sacharja, haben sicherlich keine mythologischen Bilder erfunden.

Den Grund, weshalb die sieben Lampen als Früchte eines Baumes abgebildet werden, haben beide kaum mehr gekannt.

Zudem wird uns von solchen Symbolen schon aus viel früherer Zeit berichtet; die zehn Leuchter des salomonischen Tempels müssen ähnliche Form besessen haben. Dies ist einmal aus der Beschreibung bei PC zurückzuschliessen und wird durch I Reg 749 bestätigt, wo im Zusammenhange mit den Leuchtern von ‚Blütenwerk' [1]) gesprochen wird.

Der Leuchter ist demnach ebenso zu beurteilen wie die andern Symbole des salomonischen Tempels — die Säulen, das Meer, die Fahrstühle, die Keruben —, deren ausländischer Ursprung feststeht oder wenigstens sehr wahrscheinlich ist [2]).

Wir suchen also eine ausländische Religion, die in ältester

einem Ölleuchter dargestellt werden. — Smend **343 A 1** hat den Zusammenhang von Ölleuchter und Ölbäumen erkannt, meint aber, dass damit die Salbung Josuas und Serubabels (der Ölbäume) durch die göttliche Geistesmacht (das Öl des Leuchters) dargestellt werden solle, So würde der Leuchter die Ölbäume mit Öl versehen! Das wäre allerdings — wie Smend selber hinzusetzt — ‚nicht gerade geschickt'.

1) פרח, dasselbe Wort als term techn bei dem Leuchter des PC **Ex** 25 31 etc 2) Benzinger **386—389;** weiter darüber im Folgenden.

Zeit nnd spater wiederum zur Zeit des Sacharin auf die israelitische eingewirkt hat.

Die babylonische Religion ist die einzige, die hier iiberhaupt in Betracht kommt.

In der babylonischen Religion sind die sieben Planeten die sieben grossen Gotter.

Es sind uns eine Reihe verschiedener Aufzahlnngen der Planeten erhalten. In einigen [1]) steht die Sonne voran; in einer andern [2]) steht sie in der Mitte, so dass die Reihenfolge: Mond Merkur Venus | Sonne | Mars Jupiter Saturn, herauskommt; dabei sind die Planeten nach ihrer — von den Babyloniern angenommenen — Entfernung von der Erde geordnet.

Dagegen ist die von uns erschlossene Anschauung vom Weltbaum, seine Darstellung als Leuchter und die Torstellung von den zwei Ölbäumen bisher bei den Babyloniern noch nicht nachgewiesen. —

Nach diesem einen Beispiele diirfen wir den mythologischen Stoff, den wir bei Sach 1—8 einstromen sehen, beurteilen. Er ist hochst wahrscheinlich babylonischer Herknnft.

Sach 1—8 stehen nach dieser Hinsicht zunachst ganz fiir sich allein; sie geben uns ein plotzliches, im Augenblick aufleuchtendes und sofort wieder verschmindendes Licht iiber eine hochst merkwiirdige religionsgeschichtliche Situation: sie zeigen uns das Einstromen einer fremden, wahrscheinlich der babylonischen Mythologie in das Judentum.

---

1) namentlich in spaterer Zeit KAT² 20; diese Reihenfolge haben die Sargontafeln; die sieben Mauern von Ecbatana tragen nach den Planeten Farben, in denen das Gold, das die Sonne bezeichnet, der innersten und höchsten Mauer eignet Herod I 98.

2) Das Gold (die Sonne) steht in der Mitte der Farben des Stufentempels von Borsippa cf Hommel Astronomie der alten Chaldaer II 5. — Ich lege Wert darauf, zu constatieren, dass ich aus der Art des siebenarmigen Leuchters die beiden Reihenfolgen der Planeten bei den Babyloniern erschlossen und erst nachtraglich durch meinen assyriologischen Freund die Bestatigung dafür erhalten habe. — Ich fuge jetzt noch hinzu, dass — wie oben p 127 A 1 erwähnt ist — auch Philo eine ähnliche Aufzahlung der Planeten kennt. Auch Jalkut Rubeni 4 (bei Eisenmenger II p 8) steht die Sonne in der Mitte.

Auch den Weg, anf dem diese mythologischen Anschauungen zu Sacharia gekommen sind, diirfen wir aus den Capiteln erschliessen. Der Prophet setzt die Dinge mehrfach als bekannt voraus cf p 123. Es folgt, dass er nicht der Erste ist, der linter den Juden davon gesprochen hat; sondern dass er in eine bereits vorhandene jiidische Tradition eingetreten ist. Nicht die Prophetie hat diesen Stoff ubernommen, sondern das Volk; die Prophetie hat das schon Tradition gewordene Material nur fur ihre Zwecke zu gebrauchen gewusst. Das liegt auch in der Natur der Sache: die Propheten und ihre Anhänger waren in dem Bewusstsein, der babylonischen Religion gegenüber das Hohere zu besitzen, sehr wenig dazu disponiert, Elemente der fremden Mythologie zu ubernehmen; um so mehr standen manche Volkskreise dem fremden Einflusse offen, die ohne von Jahve abzufallen, doch von der babylonischen Mythologie und ihren phantastischen Gestalten sich blenden liessen. — Sacharia hat in Palastina geschrieben. Auch in Palastina sehen wir also in nachexilischer Zeit den babylonischen Einfluss wirken. Diesen Effekt zu producieren mag mancherlei zusammengekommen sein: die babylonisch inficierten Gedanken der Zurückkehrenden; die babylonisch bestimmte Kultur, in der sie auch in Palästina lebten; der Einfluss der Samaritaner, von denen einzelne Elernente babylonischer Herkunft waren; nicht zum mindesten vielleicht die Beeinflussung durch die in Babylonien gebliebene, geistig sehr regsame Judenschaft, die fortgesetzt mit dem Mutterlande verkehrte.

Zu diesem aus Sacli 1—8 erschlossenen Stoffe kommen noch Einzelheiten aus anderen exilischen Propheten.

Sicher sind die ‚Drachen'-Capitel des Ezechiel letztlich babylonischer Herkunft, wahrscheinlich auch die Schilderung der Keruben [1]) im ‚Wagengesicht' und der Mythus von der Austreibung aus dem Paradiese cap 28; schliesslich liegt cap 31 vielleicht das Bild vom Weltbanni im Hintergrunde. Bei allen

1)[Darüber, dass das Wort כרוב (entgegen fruheren Behauptungen Lenormants) im Assyrischen bis jetzt nicht nachzuweisen ist, cf Ztschr für Ass I 68 f] Z. — Über Keruben und Paradiesgeschichte im Polgenden.

diesen Stücken mythologischer Herkunft ist indess fraglich, ob sie in Babylonien selbst übernommen oder schon in der Heimat bekannt gewesen seien. Die erstere Möglichkeit iat kaum das Wahrscheinliche; denn dass der Jahveprophet niit Bewusstsein zu fremden Stoffen gegriffen habe, wird nach dem Obigen schmerlich anzunehmen sein.

Lilith Jes **3414** ist eine urspriinglich babylonische Gestalt [1]); ebenso auch die Šedim [2]) Dt **32** 17 **Ψ 10637;** beide erscheinen nur in Schriften des ‚Judentums' und können in Babylonien iibernommen sein.

Dasselbe mag fiir den Mythus von Hêlal ben Šahar gelten. Jes **14** 12—21 [3])

12 **Wie** *bist du vom Himmel gefallen,*
Hêlal, Sahars Sohn!
Wie [4]) *bist du zur Unterwelt* [5]) *hinabgeschlagen,*
liegst starr auf Leichen! [6])
13 *Du dachtest doch in deinem Sinn:*
‚zum Hiinmel **will** *ich hinauf,*
hoch uber die Gottes-Sterne
erheben den Thron;
mich auf den Götter-Berg setzen [7])
im fernsten Nord;
will *nuf Wolkenhöhen aufsteigen,*
mich dem Höchsten gleichstellen'.
14 *Doch zur Unterwelt musstest du hinab,*
in *den ticfsten Abgrund* [8]).

---

1) Honimel Gesch Bab **254,** Delitzsch Calm Bibellex[2] 532.

2) Nach Schrader KAT[2] 160 Name der Stierkolosse.

3) fünffüssige Verse (Qina). **4)** ארך Budde.

5) ארץ als Name der Še'ol cf p 18 A **1.**

6) Die gewohnliche Ubersetzung ‚der Volker niederstreckte' ist nicht belegbar. גוים = גוי' = גויה.

7) הר־מועד der Versammlungs-Berg, dh doch wol der Ort, wo sich die Gotter versammeln, liegt nach der Parallele hoch im Norden; er gilt nach dem Zusamnionhange als hochster Berg der Erde und scheint ursprunglich der Nordpol, um den die Sterne kreisea, gewesen zu sein. Indische und eranische Parallelen bei Dillmann Genesis[6] 48f [cf auch Jensen Kosm **23,** der die הר־מועד-Vorstellung mit dem Sitze des babylonischen obersten Himmelsgottes Anu am Nordpol znsammenbringt] Z.

8) בור ist weder hier (Dillmann) noch uberhaupt im AT ein Name far Grab — in Cisternen hat man nicht begraben —, sondern bezeichnet

Wir wissen aus der Tradition der Übersetzungen, class HBlal der Morgenstern ist. Man hat bisher als das Tertium dieser Vergleichung des Königs von Babel mit dem Morgensterne die stralende Macht verstanden. Aber der Prophet selbst sagt ganz dentlich, dass nicht nur dies, sondern zugleich das Fallen vom Himniel der Vergleichungspunkt sei, Jes **14** spielt also auf eine Geschichte an, monach der Morgenstern vom Himmel herabgefallen ist. Diese Geschichte aber kann nichts anderes als ein Mythus sein. Somit werden wir HBlal und Šaḥar als Eigennamen zu fassen haben. Das folgende ist dann eine kurze Erzählung des Hêlalmythus.

HBlal, Šaḥars Sohn, war ein gewaltiger Recke, der sich in seinem Übermute vermass, es 'Eljon gleich zu tun. Er wollte auf Wolkenhohen zum Himmel hinanf, hoher als alle die andern Gottessterne, auf den Versammlungsberg, zum Bussersten Nord; dort mollte er thronen als Konig des Alls. Aber das Ende des frevelhaften Plans war: er musste tief in die Še'ol hinunter, eine Leiche iiber Leichen! — Wir müssen also erganzen, dass es zu einem Kampfe gekommen ist; entgegengetreten ist ihm doch wol derjenige, dessen Majestät er anzutasten wagte, dh 'Eljon. Dass er in der Še'ol — wenn die obige Conjektur richtig ist — anf Leichen liegt, wird sich so erklaren, dass er Bundesgenossen gehabt hat, die vor ihm herabgestiirzt worden sincl, und auf die er also zu liegen gekommen ist. —

In dem Nanien HBlal ben Šaḥar ist noch deutlich festgehalten, dass es sich um einen Natnrniythns handelt. Der Morgenstern, Sohn der Morgenröte, hat ein eigentumliches Geschick. Hell erstralend eilt er am Himmel empor, aber er konimt nicht zur Höhe; die Sonnenstralen machen ihn erblassen. Diesen Naturvorgang schildert der Nythus als einen Kampf ʿEljons gegen Hêlal, der einst zur Höhe des Himmels hinauf wollte, aber zur Unterwelt herab musste. Ganz ahnlich spricht der grie-

---

vielmehr die שׁאול, die als Cisterne, dh unten geräumig, oben eng (der ‚Mund' der באר Ψ 69 16) vorgestellt **wurde,** שאול || בור Ψ 30 4 88 4 f **Prov** 1 12 **Jes** 38 18, **cf** ferner Ez 26 20 31 14 32 18 Ψ 88 7 **Jes** 14 19 **(wo** אבני בור corrumpiert ist, wol aus אדני) etc. In derselben Bedeutung steht באר Ψ 69 16 55 24. Ein andrer Name der שאול ist שחת ‚Fallgrube' Ψ 16 10 Job 17 13 f Jona 2 7 Ψ 30 10.

chische Mythus von dem frühen Tode Yhaethons, Sohn der Eos; auch Phaethon ist der Morgenstern [1]; Φαέθων ist seiner Wertbedeutung nach mit הילל (glanzend) identisch.

Dass der Mythus nicht israelitischer Herkunft sein kann, liegt wiederum in der Natur der Sache. Besonders dentlich zeigt das der Gottesname עליון.

Im Babylonischen ist der Name HBlal und der Hêlal-Mythus einstweilen nicht bezeugt [2]). Damit ist freilich der babylonische Ursprung nicht ausgeschlossen [3]). Wenn babylonisch, wurde der Mythus sich wol auf den Mercur beziehen. Im andern Palle wurde man etwa auf phonicische Herkunft raten.

Auch was sich sonst gelegentlich von Andeutungen an Sternmythen [4]) findet Job 38 31 f [5]), mag man auf babylonischen Ursprung zurückführen; auch dafur ist freilich noch kein Beweis zu erbringen.

Dazu kommen die ‚poetischen Recensionen' des Schopfungsmythus, die wir im Vorhergehenden gefunden haben; eine grosse Zahl derselben ist jünger, zT bei weitem jiinger als PC; trotzdem enthalten sie den Mythus in einer viel archaistischeren Form als Gen 1. Man wird diesen Tatbestand am besten daraus erklaren, dass der babylonische Mythus zu verschiedenen Malen, zuletzt in nachexilischer Zeit in Israel eingewandert sei.

---

1) cf Roscher Lexicon der Griech und Rom Mythologie I 1269 (Rapp). Ich bitte den Leser zu beachten, dass im Obigen die Gleichung Phaethon-Hêlal nicht ausgesprochen ist.

2) [Der babylonische Mythus von der ‚Höllenfahrt der Ištâr' (Morgen- und Abendstern) kann nicht direct, sondern hochstens als entferntere Parallele in Betracht kommen. Auch die ‚Legende vom Gotte Zd' (Beitr zur Assyriologie II 408 ff) enthalt zwei ahnliche Motive, kann aber gleichfalls nicht das directe Prototyp sein.] Z

3) Der הר מועד von Jes 14 liegt sicher nicht in der Unterwelt. der er ja gerade entgegengesetzt ist. [Über den im Babglonischen äusserst problematischen ‚Versammlungsberg' cf Jensen Kosmol 203 ff].

4) cf im allgemeinen den ausfuhrlichen Artikel ‚Sterne' von Prdr Delitzsch im Calw Bibellex ² 860 ff.

5) Auch in Ψ 196 ‚die Sonne geht hervor wie ein Brautigam aus der Kammer' mird Yythologisches nachklingen : die Braut des שמש, bei der er die Nacht vermeilt, war mol urspriinglich die Göttin des Meeres.

Demnach erkennen wir an einzelnen Spuren, von denen einige sehr zweifelhaft sein mogen, andere aber — besonders die Lilith — ganz sicher sind, dass das Judentum schon im ersten Jahrhundert nach der Deportation dem babylonischen Einfluss nicht ganz widerstanden hat. So erscheint die Prage berechtigt, ob auch die Weltschopfungsgeschichte von Gen 1 damals ubernommen sei.

Viele modernen Forscher werden diese Frage — besonders nach deni obigen Nachmeis — kaum mehr fur eine Frage halten. Der Stoff ist babylonisch, PC schreibt in Babylonien; was liegt naher, als beides zu combinieren und anzunehmen, dass der Verfasser von PC den babylonischen Mythus ubersetzt und uberarbeitet habe? Dann gelangen wir zu eineni Tatbestand, mie ihn unsere literarkritische Zeit auch sonst gern annimmt. Es mird alles ganz einfach: nichts weiter als ein Schriftsteller, der von einem andern abschreibt; und der Stoff ist in derjenigen Zeit in Israel heimisch geworden, in der er auch in unsern Quellen zum ersten Male deutlich auftritt.

In der Wirklichkeit geht es freilich oft nicht so ‚natürlich' zu. Wir haben bei der Erforschung der Mythen und Sagen nicht nur mit Schriften und Schriftstellern, sondern bei weitem mehr mit mundlicher Tradition zu rechnen. Und aufs sorgsaniste ist uberall zwischen der Zeit des altesten, uns erreichbaren Beleges fur einen Gedanken und dem Alter der Idee selbst zu unterscheiden.

Auch in unserm Palle entspricht die ‚natürliche' Annahme dem Tatbestande keineswegs. Wir haben bei Sacharia erkennen konnen, auf welchem Wege die babylonischen mythologischen Stoffe ins Judentum eingedrungen sind. Die Propheten und prophetischen Manner haben sie sich nicht direct angeeignet, sondern sie haben sie aus der babylonisch-inficierten Tradition ihres Volkes ubernommen.

Dasselbe gilt ohne weiteres auch fur Gen 1 in PC. Ein Mann wie der Verfasser von PC, mit so ausgepragter und ihrer selbst bewusster, jüdischer Eigenart, hatte niemals einen so stark niythologischen und polytheistischen Bericht, dessen heidnischer Ursprung ihm bekannt war, ubersetzt, unigearbeitet und seinem

Werke als ersten Abschnitt vorangestellt. Diese, nach moderner literarkritischer Methode angesehen, so einfache Vermutung ist also religionsgeschichtlich ein Ungedanke.

Gegen diese Annahme zeugt auch Gen 1 selbst. Das Capite1 ist seiner Art nach etwas ganz anderes als eine solche Bearbeitung. Die Berührungen betreffen nicht den Wortlaut, sondern nur einzelne Gedanken. Dazu steht in Gen 1 neben babylonischer eine andere — wol phonicische — Tradition im Hintergrunde. Perner haben wir gesehen, dass Gen 1 selber nicht ein in sich einheitliches Stuck ist; das merkwürdige Zusammensein uralter und moderner Zuge, dazu noch die dem Stoffe nicht von Anfang an zugehörige Sabbathdisposition lasst auf eine lange Geschichte der Tradition in Israel zuruckschliessen. Vor allem aber erfordert der ungeheure Abstand zwischen beiden Berichten einen sehr betrachtlichen Zeitraum, in dem ans dem altbabylonischen Mythus im Laufe einer grossen Geschichte schliesslich Gen 1 hat werden konnen.

Es spricht also alles dafiir, dass wir Gen 1 nicht anders betrachten dürfen, wie PC iiberhaupt, namlich als die jiidische Bearbeitung altisraelitischer Tradition.

Zu diesem sehr sicheren Schlusse kommt hinzu, dass sich bei Deuterojesaias Anspielungen an das in Gen 1 Erzählte vorfinden. — Die alte Kosmogonie, in der nicht die Finsternis, sondern nur das Licht Gottes Schopfung ist, uberbietet der Prophet [1]):

Der Licht bildet und Finsternis schafft,
der Heil hervorbringt und Unheil schafft,
Ich, Jahve, bin es, der dies Alles hervorbringt Jes 45 7.

An den Chaosmythus erinnert 45 18b [2]):

Der die Erde gebildet und gemacht;
er hat sie festgestellt.
Nicht als ein Chaos hut er sie geschaffen,
zur Wohnung hat er sie gebildet.

---

1) Man hat, ehe man vom Babylonischen Genaueres wusste, in diesen und ähnlichen Worten eine Polemik gegen persischen Dualismus finden wollen. Indess ist sehr fraglich, ob Deuterojesaias die persische Religion damals schon gekannt habe ; vielmehr ist das Natürliche, hier eine Anseinandersetznng mit dem Babylonischen, in dessen Bereich der

Wir haben hier eine Verbindung von Tohu (Chaos, Wiiste) und Schopfung; auch in der Schopfungsgeschichte Gen 1 ist Tohu term techn des Chaos. Anderseits ist das, mas der Prophet hier vom Tohu sagt, nicht einfach eine Wiederholung der Tradition von Gen 1[1]). Der Prophet giebt keine Aussage dariiber, ob die Welt vor der Schopfung ein תהו gewesen sei, sondern er behauptet nur das Positive, dass sie seit der gottlichen Schopfung nicht ein Chaos, sondern zum Wohnen fur die Menschen bestimmt ist; er selber wiirde, wenn er ein vollständiges Schopfungsgedicht gesungen hatte, wol iiberhaupt nicht mehr von einem von Gott vorgefundenen Chaos gesprochen haben. Trotzdem ist der Gedanke und der Ausdrnck des Propheten nur als eine Weiterfiihrung der Tradition von Gen 1 verstandlich.

Da Deuterojesaias sich sehr hanfig mit babylonischen Göttern beschaftigt, kann es nicht auffallen, wenn einzelne Stellen seiner Schrift wie eine absichtliche Polemik gegen babylonische Theogonie klingen. Nach babylonischer Lehre ist der weltherrschende Gott Marduk verhältnismässig spät entstanden; er ist im Besitze der Herrscliaft durch das Wort der ‚Götter, seiner Väter'; er hat die Welt geschaffen mit Hülfe der andern. Nicht so Jahve.

Vor mir ist kein Gott geschaffen,
nach mir wird keiner **sein.**
Ich, ich bin Jahve,
ausser mir **kein** *Helfer.* Jes 43 10b 11 [2]).

Ich, Jakve, bin **der** *Erste,* [45 5 48 12 etc.
und bei den Letzten bin ich derselbe[3]). Jes **41** 4 cf 44 6

Der *den Himmel ausspannt allein,*
die Erde hinbreitet, — wer **war** *bei mir?* Jes 44 24b [4]).

Nach diesen Anspielungen diirfen wir uns die religionsgeschichtliche Situation so denken. Deuterojesaias zeigt sich mit der israelitischen Tradition vertraut; anderseits kennt er, da er in Babylonien lebt, Hauptziige babylonischer Theogonie; die

---

Prophet lehte, zu sehen cf Dillmann Jesaias 409. — Die Verse in Jes 45 7 sind vierfüssig.

2) fünffüssige Verse.

1) Duhm **320** behauptet sogar, dass es niit Geii 1 2 ‚nichts zu tun' babe. 2) sechsfussige Verse. **3)** sechsfussige Verse.

4) sechsfussige Verse.

erstere hat er idealisiert, die letztere von Grund aus verachtet. Die israelitische Xchopfungsgeschichte aber ist ihm keineswegs etwas Neues, sondern eine Tradition aus der Urzeit.

Wisst [1]) *ihrs* ***denn*** *nicht? Hört ihrs denn nicht?*
Ists euch denn nicht von Anfung an kundgetan?
Habt ihrs nicht vernommen seit Gründung [2]) *der Erde?* Jes 40 21.

Auch hier also ist die Möglichkeit, dass es sich um einen eben erst recipierten heidnischen Stoff handele, ganz ausgeschlosseii.

Ebenso haben wir bei Ez 29 **32** den Mythus angetroffen, hier mit agyptischen Motiven vermischt, auf den Pharao angewandt, in einer Form, die von dem alten Chaosniythus schon so weit entfernt ist, dass wiederum der Riickschluss auf eine lange Vorgeschichte der Erzahlung unabweisbar erscheint.

So werden wir kein Bedenken haben, auch in Jer 4 23—26 [3]) eine Anspielung an den Mythus zu sehen:

23 *Ich sah die Erde: sie war ein Chaos* [4]),
den [5]) *Himmel:* ***der*** *hatte kein Licht.*
24 *Ich sah die Berge: sie bebten,*
alle Hügel erschüttert.
25 *Ich sah, dass keine Menschen mehr da waren,*
alle Vögel des Himmels verscheucht.
26 *Ich sah den Karmel als Wüste* [6]),
all seine Walder [7]) *verbrannt* [8])
vor [dem Gluthauch [9])] *Jahves,*
vor dein Feuer seines Zorns.

Der Prophet schildert mit grauenhaften Zügen die schreck-

---

1) Vierfüssige Verse. 2) מִשְׁחִית Duhm **273.**

3) Sechsfussige Verse. **4)** *καὶ ἰδοὺ οὐθέν* = והנה בהו.

5) Nach ראיתי steht 23a **24 25 26** der Accusativ; nur **23b** hat der hebr Text אל. Der Sinn fordert den Accusativ: der Prophet will sagen, mas er in der Vision gesehen hat; so auch Targ und vielleicht Vulg.

6) Der Art hat hier keine Statt; eine Vergleichung liegt nicht. vor — gegen Giesebrecht. *ἔρημος* = מדבר (ohne Art), Vulg desertus.

7) יערו Jes 9 17 Jer 21 14.

8) Der חרון ‚reisst' nicht ‚um', sondern steckt an. LXX *ἐμπεπυρισμέναι πυρί* = נצתו באש; באש ist Auffüllung.

9) Nach dem Verse fehlt ein Wort, mol חמת; חמת zusaminen mit נצת IIReg 22 13 17 Nah 1 6. — Der Text des Abschnittes ist, wie es scheint, ein wenig ‚aufgefüllt'.

liche Verwiistung des Landes, die der Peind anrichten wird. Es kommt eine Zeit, wie jene am Anfang, wo die Erde בהו, der Himniel ohne Licht ist, wo kein lebendiges Wesen mehr im Lande sein wird.

Das sind unverkennbar Anspielungen an den Stoff von Gen 1: ‚die Erde war ein תהו ובהו und Pinsternis auf der Flache der תהום'. Zugleich wird deutlich, dass dem Propheten sowol wie seinen Horern der Mythus ganz geläufig war. Dass die Propheten auch mythische Stoffe zur Ausmalung ihrer Visionen aufnahnien, haben wir bereits niehrfach constatiert [1]). Perner beobacliten wir hier wiederum eine eschatologische Wendung des Mythus; nach dem oben Gezeigten muss die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass die Ubertragung des Mythus in die Endzeit schon vor dem Propheten geschehen war.

Wir werden also in die vorexilische Zeit verwiesen.

Man hat zunachst auf die Zeit der assyrischen Premdherrschaft, also auf das Jahrhnndert voii 730—630, geraten [2]). Dass in dieser Zeit, wo Juda assyrischer Vasallenstaat mar, der Einfluss der Cultur des Weltreiches dh der babylonischen Cultur, sehr stark gewesen ist, ist auch ohne weiteren Beleg selbstverstandlicb. Dabei zeugt es freilich nicht eben voii Verstandnis fur die Art, wie die Cultur zu wandern pflegt, wenn man auf eine bestimmte politische Berührung, etwa auf die Gesaiidtschaft Merodach-Baladans hinweist. Der Einfluss von Cultur auf Cultur und von Religion auf Religion ist nur in Ausnahmefallen an solche einzelnen politischen Ereignisse gebunden; gewohnlich vollzieht er sich nicht in einem Momente, sondern in einer ganzen Epoche. Wie gross aber der Eindruck babylonischer Religion auf die Judaer war, ergiebt sich daraus, dass die babylonischen Gotter nicht nur von den getreuen Vasallenkonigen

---

1) Die Feststellung dieses Tatbestandes ist fur die Erklarung der prophetischen Orakel nicht ohne Wert. Die geschichtliche Erklarung der Propheten mird als eine Haaptaufgabe der Exegese die Vorgeschichte der von den Propheten aufgenommenen Stoffe zu behandeln haben.

2) Budde Urgeschichte 515f denkt an die Zeit des Ahas; Kuenen ThT XVIII 167ff an die des Manasse; Kosters ThT XIX 344 an die Zeit des Hiskia (Gesandtschaft Merodach-Baladans).

officiell verehrt wurden II Reg 215 23₅, sondern class ihr Dienst auch im Volke beliebt war und die cleuteronoiische Reform, ja selbst die Ratastrophe des Staates überstehen konnte Seph 1₅ Jer 7₁₈ 8₂ 19₁₃ 44₁₇—₁₉ [1]).

1) Unsere historischen Quellen nennen nicht die Namen, sondern nur die Art der in Juda verehrten babylonischen Gotter: es waren Sonne, Mond, Tierkreis nnd das ganze (übrige) Heer des Himmels II Reg 235.

Andere Anspielungen geben Namen: Sakkuth (Beiname des Ninib-Saturn KAT² 443) und Kêwan (Saturn KAT² 443, = assyrisch Kaimânu) aus fruherer Zeit, Amos 5₂₆; Tammuz (= Dumuzu KAT² 425) Ez 814; מלכת השמים Jer 44₁₇—₁₉ ₂₅ (von Stade als ‚Herrschaft des Himmels' gedeutet, aber mol = malkat ša šamê Beiname der Ištar Schrader Ztsch f Assyr III 353ff IV 74ff); ferner die Mazzaloth II Reg 23₅ (*Μαζουρώθ* LXX, Mazzaroth Job 38₃₂; nach dem Scholion zu II Reg 23₅ bei Field die Tierkreisbilder). [Das Wort מזלות geht wol zurück auf assyrisches mazzaltn (fiir mazzaztu √נזז), ‚Standort' der Sterne am Himniel] Z.

So ist das erste Gebot Dt 5₈ = Ex 20₄ ‚weder dess, was oben im Himmel, noch dess, was unten auf Erden, noch dess, was im Wasser linter der Erde ist' zu verstehen: im Himniel sind die Gestirne, nnf Erden Menschen, Stiere, Keruben, Schlangen etc; was ist ‚im Wasser linter der Erde'? Das sind die ‚Drachen', die ‚Helfer des Rahab'; dh nach babylonischer Anschauung Tierkreisbilder. Dass im babylonischen Cultus Bilder des Tierkreises existiert liaben, ist ausdrücklich bezengt cf die oben p 28 citierten Königsinschriften und das Zeiignis des Berossus p 18; zahlreiche Darstellungen solcher Tierkreisbilder sind auf den babylonischen ‚Grenzsteinen' erhalten, zB West As Inscr Vol V p 57 cf dazu die Ausführungen von Hommel ‚die Astronomie der alten Chaldäer' (Ausland 1891). Dies Verbot bekampft demnach babylonischen Gotzendienst; stammt also aus einer Zeit, NO die babylonische Religion der Gegner war cf Dt **17**3 (Götzendienst ist soviel mie — babylonischer — Sterndienstj, dh aus dem siebenten Jahrhundert.

Ez 8₇—₁₂ wird ein merkmurdiger Cult beschrieben. Wenn man sich (lurch ein Loch in der Maner des inneren Vorhofs ‚durchzwängt' (Dies, nicht ‚durchgraben' ist die Redeutung von חתר. Das Wort mird gebraucht vom ‚durchzwängen' dnrch den ‚Mund' der Še'ol Am 9₂, vom Schiff, das sich durch die Wogen arbeitet Jon 1₁₃, technisch vom Diebe, der sich durch irgend ein Loch oder eine Spalte ins Haus ‚zwängt'; מחתרת = Einbrncb, Daher erledigen sich die Bedenken Cornills, warum sich Ezechiel durchgrabe, da doch schon ein Loch in der Wand sei.), kommt man an eine Thür, von da in ein dunkles Gemach, an dessen

Man glaubt daher guten Grund zu haben, die Ubernahme

Wänden Götzenbilder-Reliefs angebracht sind. Der Cult. sicher ausländisch, ist nach Analogie der folgenden (Tammuz, Šamaš) fur babylonisch zu halten; dazu stimmt die Sitte der Relief-abbildung Ez 23 14. Wer sind diese Gotzen? Charakteristisch ist, dass sie ‚im Dunkeln' verehrt werden, wohin ‚Jahve nicht sieht' 12 cf Amos 93 (עזב יהוה את־הארץ ist falsch erklarende Glosse); also Machte der Finsternis sind. Der Text nennt sie (רמש ובהמה om LXX, vielleicht Glosse Cornill) שקץ unreines Getier. Unreines Getier, Pinsterniswesen nnd babylonische Götter zugleich sind die Chaostiere = die מזלות.

So erklart sich auch, dass alle Wassertiere ohne Schuppen nnd Flossen ein Gräuel sind Dt 14 9f Lev 11 9—12; das sind Wesen, verwandt dem נחש des Meeres, a-:-~; die anderu Wassertiere, mit Schuppen und Flossen, sind דגים; dieselben sind erlaubt.

Ez 8 nennt an erster Stelle ‚das Eiferbild' 3 5, das bisher unerklärt ist. סמל heisst Bild, aber auch das Abgebildete, die Gestalt Dt 4 16. הקנאה 3 5 und המקנה 3 sind Varianten; LXX *τοῦ κτωμένου* הק[ו]נה; man lese סמל הקנה Schilf-Gestalt || חית הקנה Ψ 68 31. Demnach ist סמל הקנה ein Name des Chaostieres. Abbildungen des Chaostieres sind fur Babylonien bezeugt cf p 28. Das Chaostier hier zu finden, empfiehlt sich um so mehr, als das Folgende von dem Tierkreis handelt (5 ist zu lesen: und sieh nordlich vom Thore stand der Altar מזבח des Schilfswesens).

Einzelne Cultusriten werden genannt. Der babylonische Cultus. geschah auf den Dachern II Reg 23 12 Jer 19 13. Der Sonne waren Rosse und Wagen als Weihgeschenke aufgestcllt II Reg 23 11; man erinnere sich an Rosse und Wagen des Phoebus und vergleiche Henoch 725 37 753 4 5, bei den Mandäern Brandt Mand Schriften 189. Beim Gebete an die Sonnc richtete man sich nach Osten Ez 8 16. Der ‚Himmelskönigin' zu Ehren wurden Xuchen gebacken, die ihre Gestalt trugen Jer 7 18 44 19; sie wurde besonders von Weibern verehrt Jer 44 15ff. Den, Tammuz beklagten die Weiber Ez 8 14, cf die Tammuz-Beweinung durch Klageweiber am Schluss der ‚Höllenfahrt der Ištar'. Uber den Geheimdienst der Tierkreisbilder cf oben.

Ez 8 17 ‚dass sie den Reisigbundel an die Nase halten' wird herkommlich als Cultussitte aufgefasst und mit dem persischen Brauch, den baregma-Buschel beim Gebet an die Nase zu halten, in Verbindung gebracht. Solche Heranxiehung des Persischen zur Erklarung eines Capitels, das von Babylonisch-Israelitischem handelt, ist allerdings wenig methodisch. Der Zusammenhang legt ganz anderes nahe. Das Capitel schildert die babylonischen Greuel, einen immer noch schlimmer als den andern 6 13 15; zum Schlusse das Ärgste, dass sie Jahves Tempel den Riicken drehen, um die Sonne zu verehren! Das ist frecher Hohn!

der Schopfungsgeschichte in jene Zeit anzusetzen; dalvals, so wird behauptet, sei auch die Sintflutsage, deren babylonischer Ursprung allgelvein zugegeben wird, nach Israel gekommen. — Auch diese religionsgeschichtlichen Ansetzungen sind gegenwärtig mit literarkritischen Behauptungen verbunden. Budde hat [1]) in J eine altere Schicht J^1 constatiert, in der die Sintflutgeschichte fehlt, und daneben eine jiingere Quelle J^2, welche diese Erzahlung enthalt. Rudde vermutet, dass diese zweite Quelle, fur welche ‚die Anlehnung an die Sage des Zweistromlandes' charakteristisch ist, aus der Zeit ‚freundschaftlicher Beziehungen zu Assyrien', dh aus der Zeit des Ahas stamme [2]).

Es ist zuzugeben, dass in der gegenwartigen Noahtradition des Jahvisten zwei Sagengestalten zusammengeflossen sind: der Noah des J^1, der Ahnherr der Menschen und der Anfanger der Cultur Palastinas mit seinen drei Sohnen Seni Japhet Kanaan, und der Noah des J^2, der Heros der Sintflnt und der Ahnberr der neuen Menschheit niit seinen drei Sohnen Sem Ham Japhet. Nun folgt aus der Natur der Sache, dass die Sage voni palästinensischen Noah fruher in Palastina gewesen ist als die eingewanderte babylonische: dazu ist aus 9 20ff, wo Ham erst nachträglich eingefügt ist, deutlich, class in unserer Genesis der Bericht des J^1 auch literarisch deni des J^2 vorangeht.

Aber daraus darf man nicht etwa folgern, dass die Sintflutgeschichte zur Zeit des J^1 in Israel unbekannt gewesen ware. Wieviel uralte Sagen hat der jüngere E, die der altere J nicht bringt!

1st es ihnen zu wenig, alle diese (eben genannten) Greuel zu tun, die sie hier (im Heiligtnm) tun; class sie es wagen, mich offen zu verhohnen (indem sie mir den Rücken kehren)? So will auch ich sie nicht mehr ansehen! (17 כי מלאו את הארץ חמס ist falsch erklarende Glosse.) LXX *καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ ὡς μυκτηρίζοντες;* Peš Targ haben ganz richtig hier einen Gestus des Hohnes verstanden, den nian mit der Nase tut. Der Ausdruck war so stark, dass LXX nicht wörtlich ubersetzen. Für הזמורה las Targ ein Wort, das es nur durch בהתא zu umschreiben wagte, wol הזרמה Ez 23 20, hier Nasenschleim; fur על ist מעל zu lesen; ‚dass sie sich den Rotz aus der Nase schnauben'.

1) auf Wellhausens Quellenanalyse weiter bauend; die Ansichten der modernen Forscher iiber diese Fragen findet der Leser zusammengestellt bei Holzinger Hexateuch 138—160.

2) Budde **515.**

Ja selbst aus PC erfahren wir noch manche alten Züge, zB das Zeichen des Regenbogens 9 sff. Da die Schriftsteller J uiid E ihre Stoffe nicht erfunden, sondern nnr gesammelt und hochstens leise bearbeitet haben [1]), so ist im allgemeinen aus literarkritischen Beobachtungen für die Geschichte des Stoffes selbst nicht viel zu schliessen; die Sagen haben schon vor der literarischen Fixierung eiiie Geschichte in der mündlichen Tradition gehabt, und diese, schliesslich allein wichtige, Vorgeschichte ist durch keine Literarkritik zu erreichen.

Demnach ist uber die Zeit des Einströmens des babylonischen Materials aus der Beobachtung des Unterschiedes von J^1 nnd J^2 iiberhaupt nichts zu schliessen. Und übrigens ist auch J^1 keineswegs von Babylonischem frei; diese Quelle hat nach Budde von Nimrod erzahlt; der Ursitz der Menschheit ist bei J^1 Sinear cap **11,** nnd auch fiir seine Paradiesesgeschichte wie fur seine Urvaterliste [2]) darf man babylonische Herkunft vermuten. So sind wir fur die Beurteilung des Alters der Sintflutgeschichte doch wieder auf religionsgeschichtliche Erwagungen allein angewiesen.

Da wir den babylonischeu Sintflutbericht besitzen, so sind wir in der glucklichen Lage, ihn mit dem biblischen vergleichen zu können. Das Resultat dieses Vergleichs ist, dass bei aller Ähnlichkeit im Einzelnen doch eine unendliche Verschiedenheit zwischen beiden besteht; trotz inancher antiken Ziige wie 8 21 empfindet nian deutlich, dass die babylonische Hasisatrasage und der Mardukmythus ihrer Art nach ebenso zusammen gehoren wie die Noahsage und Gen **1.** Auch hier liegt der Gedanke an direkte Ubernahme ebenso mie bei Gen **1** ganz fern [3]); vielmehr muss eine Geschichte dazwischen liegen, in der das Poly-

---

1) Dieser Satz wird wol im Princip von niemandem bestritten werden, wird aber in praxi nicht selten unbeachtet gelassen, cf p **144 A 2.**

2) Die siebengliedrige Urvaterliste des J^1 (Gen **4)** ist der zehngliedrigen des PC (Gen **5***)* verwandt ; diese, wie es scheint, der Tradition von den zehn Urkönigen der Babylonier; cf weiter im Folgenden.

3) Die umgekehrte Annahme bei Holzinger **154,** der die ‚totale Verandernng der abenteuerlichen mythologisierenden babylonischen Vorlagen' nach literarkritischer Manier auf Rechnung des betreffenden Sehriftstellers (J^2) setzt.

theistische so ganz und gar verschwunden, und in der die Poesie zur prosaischen Erzahlung geworden ist [1]).

Dazu kommt, dass wir unsere Sagentradition aus der Hand von Prophetenschulern besitzen. Diese Männer haben zu einer Zeit [2]) geschrieben, wo die prophetische Bewegung stark und

1) Einzelnes uber die Sintflutgeschichte: Es fallt auf, dass bei PC Gott zuerst den Bau der Arche befiehlt 6 14—16 und dann erst die bevorstehende Flut offenbart 17. Dieselbe Reihenfolge hat auch J gehabt und — wie Bndde 256 geistvoll vermutet — wol durch eine Glaubensprobe Noahs motiviert: zuerst muss Noah das Schiff bauen, ohne zu wissen wozu; dann erst erfahrt er zum Lohne, dass es zur Rettung fur ihn und sein Haus bestimmt sei. Dein entspricht in der babylonischen Sage, das Ea dem Hasisatra iiberhsupt nichts von der Flut verrät, sondern nur den Bau des Schiffes befiehlt, indem er das Weitere der Klugheit seines Gunstlings überlässt; dieser Zug ist in der babylonischen Sage durch die Furcht des Ea motiviert, das Geheimnis der Gotter einem Menschen zu verraten. — Die babylonische Sage erzahlt zum Schlusse vom Aussenden dreier Tiere, einer Taube, einer Schwalbe and eines Raben. In J lesen wir von vier Tieren, einem Raben und drei Tauben (8s fehlt im gegenwärtigen Texte eine Zeitbestimmung: ‚nach sieben Tagen'). Hier sind zwei Varianten zusammengeflossen, von denen die eine vom dreimaligen Aussenden der Taube, die andere vom Aussenden dreier verschiedener Tiere redete cf Wellhausen Composition 15, Friedr Delitzsch Paradies 157f. Hierfur spricht die Zweckbestimmung ‚um zu sehen, ob sich die Wasser von der Erde verzogen hatten' 8, die nach der Natur der Sache an den Anfang der Episode gehört; die Steigernng, dass die Taube zuerst sofort zurückkehrt 9, zum zweiten Male erst am Abend und niit einem Ölzweige 11, zum dritten Male aber iiberhaupt nicht wieder kommt 12, — eine Klimax, die durch die vorausgestellte Geschichte vom Raben, der gleich am Anfange nicht mehr zuriickkehrt, gestört wird; schliesslich die Parallele der babylonischen Sage. — Die ganze Episode soll die Klugheit des ‚weisen' Noah illustrieren, der ohne auf die Erde sehen zu konnen, doch uber die Situation sich zu orientieren versteht. — Die Taube mit dem Ölzweige im Schnabel bedeutet irgend etwas, mas wir aus unsern Quellen nicht erkennen.

2) Die modernen Forscher behandeln vielfach die Sagenschriftsteller J und E als Urheber ihrer Stoffe — man vergleiche als Beispiel etwa die Behandlung der Geschichte vom Bradermorde Kains als einer vom Redactor gefertigten Klammer bei Budde 183 ff — und schwanken daher zwischen dem Eindrucke des hohen Altertums der Sagen und anderseits dem ebenso deutlichen Eindrucke der Beeinflussung der

selbstbewusst geworden, und wo die Erhabenheit Jnhves uber die Gotter der Völker klar erkannt war. Und diese Manner sollten einen babylonischen Mythus, der eben erst eingewandert war, iibernommen haben? Dass sie die alten herrlichen Erzählungen ihres Volkes sich nicht aus dem Herzen reissen Bonnten, so wenig dieselben auch manchmal mit den grossen prophetischen Idealen übereinstimmen mochten, ist begreiflich genug. Dass sie dieselbe Pietät fremden Mythen entgegengebracht hätten, mare vollig unverstandlich. Und Mythen, die mit dem Gotzendienste zusammen eingewandert waren! 1st es doch dieselbe Zeit, da die prophetische Partei gegen die eingedrungene babylonische Religion auf Leben und Tod gekampft hat. — Man wird nicht entgegnen diirfen, dass der babylonische Ursprung solcher Mythen sehr bald vergessen war. Sollen die dem Babylonischen offen stehenden Kreise zugleich eine so kräftige Jahvereligion besessen haben, dass das fremdartige Material in kurzem so stark amalgamiert war? Und ubrigens hat man allen Grund, von dem Feingefühl, mit dem nian in prophetischen Kreisen das urspriinglich-nicht-Jahvistiszhe erkannte, sehr hoch zu denken [1]).

Demnach ergiebt sich, dass der Satz Kuenens: ‚je später wir eine solche Entlehnung ansetzen, desto begreiflicher wird sie', nach literarkritischer Methode einen Schein des Rechtes haben mag — erst Ez **14**14 20 Jes 549 reden von Noah —; dass aber die religionsgeschichtliche Forschung das Umgekehrte behaupten muss.

Ähnliche Erwagungen wie fiir die Sintflutgeschichte gelten

Schriftsteller durch die Prophetie. Man schliesst zwischen beiden einen beiden gleichermassen ungenugenden Compromiss, indem nian J (resp J [1]) gewöhnlich etwa 850 ansetzt (die Ansichten daruber bei Holzinger 165 ff). Indess sind die Mehrzahl der Sagen viel alter, und die auf uns gekommene Niederschrift, in der z B die Masseben und Ašeren eliminiert sind, muss bedeutend jünger sein. Wenn ich demnach geneigt bin, den Abschluss der uns in J erhaltenen Sagenschriftstellerei in das siebente Jahrhundert zu setzen, so stelle ich daneben ausdrücklich die Behauptung, dass die Stoffe selbst und auch die mehrfachen fruheren Niederschriften, die unserer Sagensammlung J vorausgegangen sind, bei weitem älter sind.

1) cf Dt **12.**

fiir die Sagen von Nimrod, vom Paradies und vom babylonischen Turme.

Fur alle diese Sagen liegt die Annahme babylonischen Ursprungs sehr nahe.

Nimrod, der gewaltige Jagdriese und der erste mythische Konig von Babel und Ninive, ist der Natur der Sache nach eine babylonische Gestalt. Man [1]) hat ihn nicht ohne Grund [2]) mit dem babylonischen Nationalhelden Gilgameš (ideographisch Gišdubar) identificiert.

Auch in der Paradiesesgeschichte weist Einzelnes auf babylonischen Ursprung hin [3]): der Garten Eden im fernen Osten, ein Wohnsitz der Gottheit und ein Quellpunkt gewaltiger Strome, zu denen Euphrat und Tigris gehoren, ist sicher keine ursprünglich hebraische Vorstellung. Die Tradition, dass der Garten im Osten liege, und das Zusammentreffen mit eranischen Mythen [4]) machen babylonische Herkunft des Mythus mahrscheinlich [5]).

Die Keruben sind mahrscheinlich babylonische Gestalten [6]).

---

1) zuerst Smith-Delitzsch Chald Gen 150ff, nenerdings Alfr Jeremias Izdubar-Nimrod 1891.

2) Ein Beweis fur diese Gleichung ist aus der sgrischen (christlichen) Schrift ‚die Schatzhöhle' zu führen, die auch sonst mancherlei Mythisches erhalten hat — cf zB den Mythus von Be'el-šemin, Tamuz und Baltin p **37** (ed Bezold) —, und die p **33** von ‚Nimrod' Einzelnes erzahlt, was der biblischen Sage nicht entnommen ist und mit der babylonischen Gilgamelgeschichte iibereinstimmt.

3) Friedr Delitzsch Paradies 93; nenerdings Benzinger Hebr Archaologie **111** A **1.** **4)** Dillmann Genesis[6] 48f.

5) [Die Construction einer babylonischen Paradiesesvorstellung, wie sie Friedr Delitzsch ‚Wo lag das Paradies?' 1881 unternommen hat, muss als gescheitert gelten. Dagegen beruht die utopistische Anschauung von dem einen Paradieses-Strome, der sich in vier Strbme (Euphrat, Tigris, Nil und persischen Meerbusen(?)) teilt, wol sicher auf der habylonischen Vorstellung, dass der Ort der Gliickseligkeit (wohin zB Hasisatra versetzt wird), an der ‚Mündung der Strome' liegt, dh dort, wo sich Euphrat, Tigris und ferner wol Kercha und Karun in den einen als grossen Strom gedachten persischen Meerbusen ergiessen cf Jensen Kosmol 507ff; Hommel Neue kirchl Zeitschr 1891 p 881—902; Haupt American Oriental Society's Proceedings, March 1894 p 103ff.] Z.

6) cf Friedr Delitzsch Paradies 150ff.

Auf babylonischen Denkmalern sieht man haufig einen mythischen Baum abgebildet, der mol der Lebensbaum [1]) ist.

Die Erzahlung voni Turmbau spielt in Babylonien und hat mehrfach Babylonisches im Auge: die Art des Landes, das eigentümliche Baumaterial, die Vielsprachigkeit des Weltmarktes Jes 13 14 Jer 50 37, das Zusammenarbeiten ganzer Nationen an einem Bau Jer 51 58, vor alleiu ein uraltes babylonisches Bauwerk, dessen Entstehung die Sage erklaren will. Anderseits beweist die Deutung des Namens Babel, die in dem Ganzen der Sage ein wesentliches Stuck ist, und die Auffassung des Gebaudes, das eigentlich ein Tempel war, als eines zum ewigen Ruhme der Menschheit errichteten und daher gotteslasterlichen Turmes, dass die Sage nicht unter Babyloniern entstanden sein kann. Es ist zu vermuten, dass sie von Barbaren stammt, denen aber babylonische Dinge nicht unbekannt waren; aus der semitischen Etymologie ist zu schliessen, dass es Semiten waren; darnach raten wir auf Aramäer, die in der Nähe von Babylonien zelteten [2]).

Wann sind diese Sagen [3]) nach Israel gekommen?

Es erscheint nach dem Vorhergehenden ganz unmoglich, ihre Reception in die prophetische Periode zu setzen. Zugleich sprechen die Sagen selbst fur die These, dass sie in viel alterer Zeit in Israel eingewandert seien: Diese Erzahlnngen sind

---

1) cf Schrader KAT² 28, Jahrb prot Theol I 124 ff; Baudissin Stud II 189f; Lenorniant Orig 74f; Delitzsch Paradies 148f. Die haufig besprochene Abbildung eines Siegelcylinders ef Riehm HW 1406 sv Schlangen, wo zwei bekleidete, Gestalten, von denen die eine gehörnt ist, auf Stuhlcn neben dem Lebensbauni sitzen und ihre eine Hand nach ihm ausstrecken, und hinter der nicht gehdrnten Figur eine Schlange sich ringelt, kann sehr wol die babylonische Paradiesesgeschichte darstellen.

2) Diesen Schluss bestatigt der Umstand, dass der Name בבל deutlicher an das aramaische ܒܰܠܒܶܠ, als an das hebräische בלל ankliugt.

3) Zu diesen babylonischen Stoffen der Urgeschichte kommt vielleicht noch der Urstammbaum hinzu, dem die zehn altesten Könige Babels entsprechen wurden cf Lenormant Comm de Bérose 235ff; neuerdings Hommel ‚The ten patriarchs of Berosus', Proceedings of the Society of Biblical Archaeology March 1893 p 243—246. Es fragt sich natürlich, ob mit dem Angegebenen das babylonische Material in den srsten Capiteln der Genesis ersehopft ist.

sammtlich in einer mehr oder weniger verdunkelten Gestalt auf uns gekommen.

Von der Nimrodsage besitzen wir in der Genesis nnr einige letzte Nachklänge, Uberreste eines friiheren Reichtums.

Aber auch die Paradiesesgeschichte enthalt einzelne verdunkelte Züge: den Garten, der einst der Sitz der Gottheit, die Schlange, die einst eiii Dämon gewesen ist; das im gegenwartigen Zustande fast ganz unverstandlich gewordene ‚Protevangelium'.

Zudem haben wir noch zwei Anspielungen an eine altere Recension der Paradiesesgeschichte. Das ist zunachst Job 15 7f:

7 *Bist du als Erster der Menschen geboren*
und vor den Hugeln gekreisst?
8 *Durftest du in Gottes Rat zuhören*
und stahlest [1]) **dir** *Weisheit?*

Hier ist der Urmensch noch ein Heros, der vor den Hügeln gekreisst worden ist, den Gott gewürdigt hat, im gottlichen Rate Zuhörer zu sein, und der, iiicht zufrieden niit dem Grossen, was ihm beschieden war, noch tiefere ‚Weisheit' sich ‚unterschlagen' hat [2]).

Ebenso redet Ez 28 12ff von eineni halbgöttlichen Wesen, das im Paradiese unter prachtigen Steinen gewohnt hat; ohne Pehl war es am Tage seiner Geburt, herrlich an Schonheit und Weisheit, bis sein Frevel an ihm erfunden wurde, und Gott es aus dem Paradiese vertrieb.

Das sind Spuren einer alteren Recension des Paradiesesmythus, die weit mythologischer ist als die in Gen 2f erhaltene. Wir diirfen darnach, so antik Gen 2f uns auch klingen mag, doch auf einen ungeheuren Abstand der biblischen Erzahlung von dem ursprunglichen, wol babylonischen Mythus [3]) schliessen;

1) G Hoffmann zur Stelle.

2) Von hier aus fallt auch auf Phil 2 6 ein Licht.

3) [Der babylonische Adapa-Mythus (cf unten p **151)** ist — wie es scheint — dem vorauszusetzenden babylonischen Prototype der biblischen Erzahlung vom Urmenschen und seinem Verlust der Unsterblichkeit nahe verwandt. — Die Annahme, *class* Adapa als der erste Vertreter der Menschheit zu fassen sei, erhalt eine Stutze durch ein in der Bibliothek Asnrbanipals gefundenes, gleichfalls von Adapa handelndes Fragment (K **8214),** anf melches Sayce, Academy **23** July 1892 die Aufmerksamkeit gelenkt hat, und das neuerdings Proceedings of the Society

einen ahnlichen Abstand, wie wir ihn bei der Schopfungs- und der Sintfluts-Geschichte zwischen dem Original und den biblischen Recensionen constatiert haben.

Anch die Turmbausage weist mehrfache Verdunkelungen anf: 11 7 redet Jahve zu andern gottlichen Wesen, ohne dass gesagt wiirde, zu welchen; Vers 5 berichtet, dass Jahve zur Erde herabgestiegen sei, Vers 6f setzen dann voraus, dass Jahve wiederum ini Hinimel sei, ohne dass inzwischen erzahlt worden wäre, dass er dorthin wieder hinaufgefahren; auch die Art, wie Jahve dem Bau ein Ende gemacht hat, wird nicht berichtet.

So folgt, dass diese Ursagen sammtlich die Spuren einer langen Tradition an sich tragen; sie müssen schon geraume Zeit vor ihrer Niederschrift in Israel erzahlt worden sein.

Wenden wir diese Ergebnisse nun auf die Schopfungsgeschichte an. Die Reception des Schopfungsmythus in unsere prophetische Tradition ist nur erklarlich, wenn derselbe in viel alterer Zeit in Israel eingewandert ist, so dass sein babylonischer Ursprnng damals schon seit vielen Geschlechtern vergessen war. Diese durch den Gang der Religionsgeschichte geforderte These wird durch die Beobachtung gestutzt, dass die andern babyloiiischen Mythen der Urgeschichte sämmtlich in älterer Zeit von Israel recipiert worden sind.

So werden wir auch von hier nach vorwarts verwiesen, auf die Epoche nach der Einwanderung Israels in Kanaan und die altere Konigszeit. Wir haben zu fragen, ob die Annahme babylonischen Einflusses in jener Zeit moglich sei? sodann, ob man dem Schopfungsgedanken ein so hohes Alter in Israel zuschreiben diirfe?

Wenn man bisher von babylonischem Einflnss auf die alttestamentliche Religion sprach, so dachte man cler Natur der Sache nach an die Epochen, in denen wir direkte Beriihrung Israels mit Babel constatieren: an die exilische und nachexilische Zeit, an die Zeit der assyrischen Fremdherrschaft; die Dilettanten ergiengen sich gern in Tranmereien iiber die religionsgeschicht-

of Biblical Archeology June 1894 von Strong veröffentlicht worden ist.] Z

lichen Verhältnisse jener Urzeit, wo Abraham in Ur-Kasdim weilte. Jetzt aber ist unser Horizont durch einen gliicklichen Fund mächtig ermeitert. Vor sechs Jahren ist in Ägypten das Archiv Amenophis III. aufgefunden worden. Wir kennen seitdem Briefe, die die Konige von Babel, Assur und Mitanni mit dem Pharao gewechselt haben, und Berichte der palästinensischen Statthalter an ihren agyptischen Oberliern, alle diese Schriftstucke auf Thon, in Keilschrift, in babylonischer Sprache [1]).

Wir haben damit einen Blick getan in die Verhaltnisse Palastinas um 1400, dh zu einer Zeit, ehe es Hebraer in Kanaan gab. Damals war die Herrschaft der babylonischen Cultur in Kanaan schon völlig ausgeprägt; das Babylonische, nicht das Kanaanäische oder das Agyptische, ist sogar dem Pharao gegeniiber die officielle Sprache der Bewohner Kanaans.

[Das bedeutet aber nichts anderes, als dass man um diese Zeit in Palastina, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, Kenntnis von der babylonischen Literntur haben musste. Denn schon, um einen solchen babylonischen Brief schreiben zu konnen, wie wir sie in Menge aus Palastina besitzen, musste bei dem betreffenden Palastinenser eine nicht geringe Beschaftigung mit der babylonischen Schrift und Sprache vorausgegangen sein. Das Erlernen von mehreren hundert Eeilschriftzeichen nebst ihren Laut- und Sinn-Werten blieb einem solchen schriftbeflissenen Palastinenser ebensowenig erspart, wie einem jeden heutigen Junger der Assyriologie. Wie man es aber in jener Zeit angefangen hat, um als Ausländer ‚Assyrisch' zu lernen, konnen mir aus dem Tell-Amarna-Funde gleichfalls ersehen. Denn neben babylonischen Vocabularien, Zeichensammlungen nnd ahnlichen Hiilfsmitteln, deren man sich zur Erlernung des Babylonischen bediente, fanden sich in Tell-Amarna anch zwei grössere babylonische niythologische Texte, in denen ägyptische Schreiber durch rote und schwarze Punkte die Worttrennungen bezeichnet haben, die also offenbar als ‚assyrische Chrestomathie' gedient haben. Durch den Fund dieser beiden mythischen Texte

1) cf Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v Chr nach neuen Quellen ZDPV XIII (1891) p **133—47**; Winckler, Babyloniens herrschaft in Mesopotamien und seine eroberungen in Palastina im zweiten jahrtausend, in dessen ‚altorientalischen Forschungen' II (1894) 140—158.

ist urkundlich belegt, dass in jener Zeit mythische Traditionen von Babylonien in den Westen gewandert sind. Inhaltlich ist namentlich der eine der beiden Mythen, die Erzahlung von Adapa [1]), wie es scheint, dem Urmenschen, interessant. Die Pointe des Mythus ist, dass Adapa im kritischen Momente das ihm vom obersten Himmelsgotte dargebotene Lebensbrot und Lebenswasser nicht annimmt und cladurch die Unsterblichkeit — wir durfen wol hinzudenken: fur sich und sein Geschlecht — auf ewig verscherzt. Der Adapamythus ist also dem Mythus vom ‚Sündenfalle' ahnlich.] Z.

Durch den Tell-Amarna-Fund haben wir einen Eindruck von der gewaltigen Macht der babylonischen Cultur in diesen von Babel so weit entfernten Ländern bekommen. Wir durfen annehmen, dass die syrisch-phonicische Cnltur völlig von Babylonischem gesattigt war [2]).

Wenige Einzelheiten aus der Geschichte der Religion Kanaans und seiner nachsten Umgebung genügen jedoch, um das zu veranschaulichen.

Die Astarte der Kanaanaer und Philister (im Sabäischen 'Attar) ist identisch niit der babylonischen Ištar nnd ‚vielleicht rein babylonischen Ursprungs' [3]); und der Name ‚Berg Nebos' erinnert noch daran, dass dieser Berg einst dem babylonischen Nabû (= Mercur) heilig gewesen ist [4]).

Vieles von der alten Cultur Ranaans mird zu Grunde gegangen sein, als die hebraischen Barbaren das Land besetzten. Aber nicht Alles. Die Religionsgeschichte zeigt deutlich, dass die Hebraer in Kanaan sehr stark kanannisiert worden sind; sie haben nicht nur den Acker- und Wein-Bau, das Bauern- und Städte-Leben, sondern zugleich die Heiligtumer und den Cultus iibernommen. Wir diirfen verinuten, dass ein guter

---

1) Ubersetzt und besprochen von E T Harper Beiträge zur Assyriologie II 418—425.

2) Ed Meyer Gesch des Altertums I 237ff 252; Pietsehmann Geseh der Phönicier 144f; Benzinger Hebr Archaol 67.

3) Ed Meyer 251 f.

4) Man hat auch den philistaischen Dagon fur einen babylonischen Gott erklart; eine Vermutung, die indess nach Jensen Kosmol 449—456 sehr zmeifelhaft ist.

Teil der Genesissagen, namentlich clerer, die ursprünglich zu bestimmten heiligen Stätten gehorten, kanaanaischer Herkunft ist. Durch dieses Zusammenwachsen aber mit der fruheren Bevölkerung des Landes gerieten die Israeliten indirekt unter babylonischen Einfluss. Und auch in der Folgezeit wird das Babylonische, namentlich durch phonicische und aramaische Vermittlung, imrner wieder eingewirkt haben, besonders in den Zeiten des Wohlstandes, wo der Palastinenser die Früchte seines Bodens in den phonicischen Handelsstadten und in Damaskus gegen die Erzeugnisse der Weltcultur eintauschte; so unter Salomo, unter Ahab, in der Zeit der beginnenden schriftstellerischen Prophetie.

Einzelnes konnen wir noch aus unsern so diirftigen Quellen feststellen.

Der alte Israelit mass sein Korn und seinen Wein niit babylonischen Massen; er wog mit babylonischem Gewichte [1]); er berechnete Hohe nnd Breite seines Hauses nach der babylonischen ‚Rute' [2]). Wie der Babylonier [3]) führte auch er Stab uud Siegelring Gen 38 18; die charakteristisch-babylonische Sitte, jeden Vertrag zu untersiegeln, war von Babylonien her durch Aramäer und Kanaanaer nach Israel gekommen [4]). Auch Erzeugnisse babylonischer Bunstfertigkeit waren in Israel nicht unbekannt. Konig Ahas hat sich eine Sonnenuhr aufstellen lassen; die Sonnenuhren sind eine babylonische Erfindung [5]). Die Sage erzahlt von eineni ‚prächtigen Mantel aus Sinear', der die Habgier eines Israeliten reizte Josua 7 21. Der Prophet eifert gegen die neue Mode, in der Sophaecke zu sitzen [6]); wir wissen aus den Abbildungen [7]), dass dies babylonische Sitte war.

---

1) ‚Babylonisches Mass, Gewicht und Geld ist schon im 16 Jahrhundert v Chr in Syrien verbreitet'. ‚Für die hebraischen Hohlmasse lässt sich mit Sicherheit Babylonien als Heimat erschliessen'. ‚Auch das Gewichtsystem haben die Hebraer von den Babyloniern durch Vermittlung der Xanaaniter überkommen' Benzinger 67 181 185; cf auch Nowack Hebr Archaologie **I** 205 207. 2) קנה = babylonisch qanû Benzinger 181. **3)** Dies ist charakteristisch babylonisch nach Herndot **I** 195 Strabo 16 1 20 cf Nowack **I** 129. **4)** Benzinger 258 Nowack I 262 5) Herodot 2 109. 6) Amos 3 12.

7) cf zB das Marmorrelief ‚Asurbanipal mit der Königin in der Weinlaube', reproduciert bei Hommel Gesch Bab und Ass **697.**

Auch auf dem Gebiete der Religion konnen wir babylonische Reeinflnssung constatieren.

Die Israeliten, die zur Astarte abfielen, nahnien damit die Verehrung einer, wie es scheint, ursprunglich babylonischen Göttin an.

Aber auch in den Jnhvedienst ist zu jener Zeit Babylonisches gedrungen.

Der Tempel Salomos war durch phönicische Werkmeister erbaut worden; seine Construction und seine Ausstattung wird nach den damals gebrauchlicheii phonicischen Mustern geschehen sein. So stehen vor dem Tempel Jahves nicht anders als im Melkarttempel von Tyrus zmei Saulen [1]), jedenfalls kosmologischer Redeutung [2]); ebenso stammen aus dem Heidentum die mannigfachen Ornamente, mit denen das Gebaude geschniuckt war, ursprunglich Embleme der Naturreligion.

Unter diesen phonicischen Symbolen sind nun eine ganze Reihe solcher, die auch in Phonicien nicht zu Hause, sondern dorthin von Babylonien aus eingefiihrt worden waren.

Kosters [3]) hat vermutet, dass das eherne ‚Meer' eine ursprunglich babylonische Darstellung der Tehom sei [4]); diese Vermutung wird neuerdings durch babylonische Inschriften bestätigt [5]), wonach Urninâ, Konig von Lagaš, ein grosses und ein kleines ‚Weltmeer' (apsû) erbaut, und Agum neben einem ‚Drachen'-Bilde eiii ‚Meer' (tâmtu) aufgestellt hat. Auch die Porni des ‚Meeres' wird auf babylonische Vorbilder zuriickgehen und durch die Natur der mythologischen Anschauung, die es darstellte, motiviert sein. Die zwolf Rinder, die — wie ausdrücklich hinzugefügt wird — nach den Himmelsrichtungen aufgestellt waren, müssen irgendwelche Beziehung zu den zmolf Tierkreisbildern haben.

---

1) Nowack II **34.**

2) Das wird durch den Umstand, dass sie Namen tragen, bewiesen. Einfache Maṣṣeben oder gar nur techniseh notwendige Pfeiler sind es also nieht. **3) ThT 1879** p **445ff.**

4) Die Angabe II Chron 46, dass es ein Waschfass für die Priester gewesen sei, ist nach der Gestalt, der Ornamentik und dem Namen des ‚Meeres' eine spatere Zurechtlegung. Das ‚Meer' = das Urmeer cf Job **7 12 388** etc.

5) Schrader KB III **1** Halfte p **13 143;** ef oben p **27** f.

Ganz ebenso wie das Meer sind anch die zehn Tempelleuchter zu beurteilen ; auch diese sind eine cultische Darstellung einer kosmologischen Anschauung, und auch fiir diese ist babylonische Herkunft sehr wahrscheinlich [1]).

Schliesslich sind auch die Keruben des Tempels wahrscheinlich babylonische Fignren [2]).

So sehen wir also an der einzigen Stelle, wo uns althebraische Cultussymbole einmal genauer beschrieben werden, wie stark der Einflnss des Babylonischen auf das alte Israel gewesen ist.

Dabei ist zu beachten, dass unter den ubernomnienen Darstellungen mehrere Bosmologische Symbole auftreten; die babylonische Eosmologie muss demnach grossen Eindruck auf die vorderasiatische Welt gemacht haben.

Das lässt sich noch im Einzelnen zeigen: anch das alte Israel weiss von dem grossen Ocean, der die Lander umfliesst 3) und unter der Erde lagert [4]); auch in Israel redet man von dem Wasserbehalter iiber dem Himmel und von dem dunkeln Lande der Toten, der שׁאול. Das sind babylonische Vorstellungen 5); in Israel gehoren diese Gedanken zu den altesten Traditionen [6]). Wir werden sie nach dem Obigen fur entlehnt erachten.

---

1) Das oben (p **124—130)** gegebene Verstandnis des siebenarmigen Leuchters sowie die dort ansgesprochene Vermutung seines babylonischen Ursprungs mird durch die Parallele des ‚Meeres' aufs neue bestatigt.

2) Die eherne Schlange, die im Tempel stand und einen שׂרף darstellte, hat im Babylonischen ein Gegenstuck Schrader KB **111** 2 p **23 35,** besonders p **73** (wo die Schlangenbilder gleichfalls aus Bronze sind). Im Bnbylonischen stehen solche Bilder an den Tempeltoren: diese Schlangen sind also Wachter der Gottheit, ebenso wie die Sarafen von Jes **6.** 3) אפס הארץ cf oben p **46.**

4) תהום רבצת תחת Gen 49 25 cf Amos **74.**

5) [cf zum letzten Punkte **A** Jeremias die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode; menn anch (cf Jensen Kosmologie 215ff) der Name שׁאול für die Totenwelt im Assyrischen noch nicht mit Sicherheit nachzuweisen ist.] Z

6) Schilderungen der Še'ol sind uns hauptsachlich in spateren Schriften erhalten; daraus ist indess keinesmegs zu folgern, dass diese Anschanung erst spat in Israel bekaunt geworden sei. Eine Reihe von

Auch von eiuer hebraischen Cultusinstitution lässt sich babylonischer Ursprnng behaupten, von der siebentagigen Woche und dem Sabbath [1]). Die siebentagige Woche [2]) hat ihren Sitz in Babylonien. Und der Name ‚Sabbath' als Bezeichnung eines heiligen Tages ist bei den Babyloniern nachgewiesen [3]).

In dieser Zeit sind nun auch eine ganze Reihe von babylonischen Mythen übernommen worden, die Erzählungen vom Paracliese, von der Sintflut, voni Turmbau und von Nimrod. Ebenso muss der Mythus von der goldenen Zeit, den mir bei Jesaias gefunden haben, und dessen babylonischen Ursprung wir vermuten diirfen, damals zu Israel gekommen sein.

Demnach ist das Resultat: Schon in altester Zeit hat Israel unter babylonischem Einflusse gestanden; wir konnen Einwirkung aach babylonischer Religion constatieren; und grade die Übernahme von Urmythen ist in jene Periode anzusetzen. Von hier aus steht also der Annahme, dass der Schopfungsmythus in altester Zeit iibernommen sei, nichts im Wege.

---

alten Stellen spricht von der שאול zB Gen 3735 I Reg 26 I Sam 28 Amos 92 Jes 514 711 294 Hab 25; und diese Aussagen stimmen so sehr mit den aus spaterer Zeit erhaltenen überein, so dass wir nicht einmal das Recht haben, eine ‚altere und jüngere Auffassung der Scheol' zu unterscheiden (gegen Smend **549** Duhm Jesaia 94 f). Auch hier wird man sich vor Überschätzung des Literarkritischen zu hüten haben.

1) cf Lotz Quaestiones de historia sabbati nnd neuerdings Jensen Sunday School Times (Philadelphia) January 16, 1892.

2) Das wird dadurch nicht alteriert, dass die Babylonier die Woche eiii menig anders berechneten als die Hebraer : in Babylonien wurde jeder Monat in vier Wochen von sieben Tagen geteilt; bei den Hebräern gieng der Sabbath, unabhangig vom neuen Monatsanfang, seine eigenen Wege.

3) Šabattu wird erklärt als ûm nuḫ libbi dh Tag der Beruhigung des Herzens (der Götter). Dass der Sabbath im Babylonischen also ein Versohnungstag, im Hebraischen dagegen ein Ruhetag ist, beweist durchaus nicht gegen die ursprungliche Identitat der beiden; vielmehr lasst sich sehr wol ein religionsgeschirhtlicher Zusammenhang zwischen diesen beiden Auffassungen denken. Welcher Tag der babylonische Sabbath mar, steht noch dahin. — Übrigens hat man, menn man babylonische religiose Institutionen, die von Israel iibernommen sind, *untersuchen* mill, von vorne herein zu erwarten, dass die mit der Institution verbundenen Gedanken in Israel mesentlich andere geworden sind.

Die Frage, wann der Schopfungsmythus iibernoninien sei, ist ferner mit dem Alter des Schopfungsglaubens in Israel verkniipft.

Während man friiher fiir selbstverstandlich hielt, dass dieser Glaube zu den altesten Fundamentalgedanken der alttestamentlichen Religion gehore, ist man neuerdings geneigt, ihii der alteren Zeit abznsprechen; ja wol gar ihn fiir exilisch zu halten [1]).

Für die letztere Annahme scheinen allerdings starke Gründe zu sprechen.

Seit Deuterojesaias ist dieser Gedanke das erste Wort der judischen Religion; die nachexilischen Biicher sprechen ihn auf jeder Seite aus. Wer voni Judentum nun zu den vorexilischen Schriften komnit, ist überrascht, hier von der Schopfung so wenig zu horen. In den alten Sagen — abgesehen natiirlich von Gen 12f — spielt die Schopfungsidee keine Rolle; bei den Propheten ist sie jedenfatls kein Hauptgedanke; bei eineni Jesaias ist sie nicht belegt!

Noch gravierender ist, dass eine Reihe von Prophetenstellen, die sie enthalteii, mit grosserer oder geringerer Sicherheit als Glossen in Anspruch zu nehmen sind [2]); denn diese Glossen zeigen, dass die spatere Zeit bei den alten Propheten einen Mangel bemerkt hat, den sie zu erganzen bestrebt war.

Ferner ist sehr begreiflich, dass die modernen Forscher den Schopfungsglauben keineswegs als einen selbstverstandlichen Gedanken der alten Volksreligion betrachten. Von dem Gotte, der in dem Baume oder der Quelle wohnt, aber auch von dem Gotte, der Israels Heer-bann voran in den heiligen Krieg zieht, bis zu deni Gotte, der Hinimel nnd Erde geschaffen hat, ist gewiss ein weiter Schritt.

Trotzdem wurde der Schlnss, dass erst das Exil in Israel den Glauben an die Schopfung gezeitigt habe, zu vorschnell sein.

Unsere Quellen lehren uns, dass er erst damals ein Hauptgedanke der Religion geworden ist. Aber nicht mehr. Trotzdem kann er sehr wol friiher bestanden haben. Man mird gut

1) So leitet Stade ihn von Deuterojesaias ab, Geschichte des Volkes Israel II 73.

2) Es sind Amos 4 13 5sf 9 5f (Duhm), Jer 5 22b (Stade ZAW III 15f beanstandet 20—22; indess wird 22a und damit auch 20f durch den Gegensatz von 23ff als echt erwiesen. Uber diese Glosse cf unten p 161f.) 10 12f 31 35—37 32 17—23 (Stade).

tun, in einer so complicierten Religionsgeschichte wie der Israels, von der uns im Grunde so wenig bekannt ist, mit solchen complicierten Fällen zu rechnen. So ist auch der Gedanke, dass Gott im Himmel wohne, erst im Judentum stark hervorgetreten, als eine Versinnbildlichung der Transcendenz der Gottheit. Trotzdeni ist er aus der altesten Zeit belegt Gen 11 5 28 12 I Reg 22 19 cf Gen 19 24 etc; aber damals war er in seiner Wirkung beeintrachtigt durch den viel eindrucklicheren, dass Jahve ganz in der Nahe, mitten im Lande, in seinen heiligen Symbolen Wohnung aufgeschlagen habe. So hebt also der literarische Bestand, nach dem wir erst voni Exil ab haufiger von der Schopfiing horen, die Moglichkeit, dass dieser Glaube schon in viel alterer Zeit in Israel bekannt gewesen sei, nicht ohne weiteres auf.

Ferner ist gewiss, dass der Begriff des Schopfergottes von dem Volksgott und dem Gott der Natursymbole einigerniassen absticht. Aber dies ware nur dann eine uniiberwindliche Schwierigkeit, wenn die Religion Israels eine einfache Religion ware, die sich ganz aus sich selbst entwickelt hatte. In Wirklichkeit ist sie schon in der fur uns altesten Zeit das Product einer Geschichte; sie hat entscheidende Motive aus der Religion Kanaans aufgenonimen; sie ist deshalb schon zii der Zeit, wo unsere Quellen einsetzen, eine complicierte Erscheinung: auch der Jahve des Steins von Bethel und der Gewitter- und Schlachten-Jahve sind nicht einfach identisch.

Wenn hier also ein neuer Zug hinzukame, der von den ubrigen einigermassen absticht, so ware das nicht sonderbar: er ist eben aus der Fremde zu den andern hinzugekommen. —

Oder ist der Schopfungsgedanke fiir das alte Israel unerschwinglich gewesen?

Ich furchte kaum, dass man diese Behauptung wagen mochte. Wir finden ihn bei Babyloniern, Agyptern, Phoniciern, Griechen. Sollen wir uns das alte Israel etwa zur Zeit eines Elia so roh vorstellen, dass es einen solchen Gedanken nicht hatte fassen konnen?

Vielmehr sind wir noch im stande, die Punkte zu bezeichnen, an die sich in der alten Religion der Schopfiingsgedanke anschliessen konnte. Viele atiologische Sagen beweisen uns,

dass nian schon in sehr alter Zeit nach den Gründen der Dinge zu fragen liebte: woher kommt jener Baum, diese Quelle, jenes merkwürdige Gestein; moher die Sehnsucht des Mannes zum Weibe; woher das gegenwärtige Schicksal der Völker, und vieles andere mehr. Unter solchen Fragen treten nicht selten auch kosinologische anf; man fragte, woher die Quellen kommen, und spracli von eineni grossen Meere drunten; woher der Regen, nnd redete von mächtigen Wassern uber dem Himmel, von hininilischen Fenstern uiid Schleusen; oder nian fragte, wohin die Toten gehen, und antwortete: in die Še'ol; oder warum der Himmel so fest stehe, und antwortete, indein man von den Säulen des Himmels fabelte; oder mas das Gewitter sei; der Donner ist der Kampfesruf des Gottes, die Blitze seine Pfeile, der Regenbogen sein Kriegsbogen, den er nach deni Gewitter zur Seite stellt. Dass die letzte Frage, woher ‚dies Alles' nnd wir selbst stammen, in Israel unniogliclı gewesen ware, wird man darnach nicht behaupten konnen.

Auf eine solche Frage aber konnte im alten Israel keine andere Antwort gegeben werden, als diese, dass Jahve ‚dies Alles' gebildet habe. Auch diese Antwort liegt von deni sonstigen Denken des alten Israeliten durchaus iiicht weit ab. Jahve war es, der ‚über Sonne, Mond und Sterne gebot; er liess die Winde wehen, er liess es donnern, blitzen und regnen und verschloss den Himmel, wenn es ihni beliebte'[1]). Wer anders soll ‚dies Alles' gemacht haben, als Jahve? ‚Wenn nicht, wer denn?'[2])

So folgt, dass der Schopfungsgedanke deni alten Israel die selbstcerstandliche Antwort auf eine naheliegende Frage mar, und dass ein Mythus, der die Schopfung Himmels und der Erden durch die Gottheit berichtete, dem alten Israel verständlich und plausibel sein musste. —

Die Stimmung, niit der man sich einen solchen Mythus erzahlen mochte, konnen wir noch aus dem babylonischen Mythus ebenso wie aus den ‚poetischen Recensionen' im AT erkennen. Seiner Form nach war er ein Hymnus auf Jahve. Man citierte ihn in Bewunderung fur Jahves grosse Macht und

---

1) Smend 110. **2)** Eine ähnliche Argumentation bei Job 924.

Weisheit, zugleich in dankbarer Verehrung des guten Gottes, der aus Nacht und Graus des Chaos diese gute und schone Welt geschaffen. Dabei tritt aber nicht nur im babylonischen Mythus, sondern auch in den ‚poetischen Recensionen' die Überwindung des entsetzlichen Chaosungetunis stark in den Vordergrund. Man wird annehmen durfen, dass dies auch in alterer Zeit in Israel schon ebenso gewesen sei. Die Schilderung von Jahves Kampfe niit deni Ungeheuer war bei weitem anschaulicher und daher auch begeisternder als der xbstrakte Gedanke, dass Jahve der Schopfer sei.

Dass Gott die Welt geschaffen, ist nach niodernen Begriffen das Grosste, was die alte Religion*von Jahve zu sagen vermocht hat. Trotzdem wird nian gut tun, den Gedanken der Schopfung fiir die alte Zeit nicht niit zu grossem Pathos auszustatten. Das alte Volk, dessen Interesse ganz wesentlich auf Kanaan und seine nachste Nachbarschaft beschraiikt war, dachte, wenn es von der Schopfung von ‚Himmel und Land' horte, zunachst an das Land Kanaan und an Kanaans Himmel; die Sonne, die Jahve an den Himmel gestellt hat, ist die Sonne, die unsere Fluren bescheint. Und der Gedanke, dass Jahve dies Alles in der Urzeit gebildet hat, stand nicht so weit ab von dem, dass Jahve es ist, der den befruchtenden Regen uber den Acker schickt, nnd der niit seinem himmlischen Heere, den Sternen, Israels Kriegsschaaren zu Hulfe komnit. Dass Jahve, der Schopfer Himmels und der Erden, unendlich viel mehr sei als Jalive, der Gott Israels, war der Antike nicht deutlich.

Ferner wird man die Bedeutung des Schöpfungsglaubens innerhalb der alten Religion nicht iiberschatzen durfen. Es war jedenfalls nicht eiii Gedanke, von dem sie lebte; sonst wurde sein Pelilen in den alten Sagen ganz unerklärlich sein. Die Religion lebte iiberhaupt viel weniger in den Geschichten aus der Urzeit, als in der Gegenwart: die frohlichen Erntefeste, die grossen Jahvekriege, das sind Motive aus der alten Religion. Jener Schopfungsinythus aber war eine alte Geschichte, eine Geschichte neben den andern, die man sich erzahlte.

Hienach wurde also die religionsgeschichtliche Bedeutung des Schopfungsmythus ahnlich wie die der Paradiesesgeschichte zu benrteilen sein. Man hat auch die Bedeutung der letzteren

fur die alte Zeit bei weitem uberschatzt, indem man, der Sitte der Kirche folgend, im Znsanimenhange mit ihr die ganze alttestamentliche ‚Anthropologie' behandelt hat. Gegenwartig erkennt man, dass der Paradiesesmythus durchaus nicht ein Fundament der alttestamentlichen Frömmigkeit gewesen sei; das erste Citat findet man bei Ezechiel. Trotzdem ist diese Erzahlung uralt; nur dass sie in alter Zeit nicht die Bedentung besessen hat, die sie erst im spatesten Jndentum durch ein neues Aufleben der Adamspeculationen erhalten sollte.

So liesse also sich der Schopfungsgedanke sehr wol in der alten Zeit vorstellen, ohne dass dadurch das Bild der israelitischen Religion, wie es Wellhausen gezeichnet hat, wesentlich verandert wiirde.

Ebenso ist auch die Moglichkeit iiicht ausgeschlossen, an dem Alter des Schopfungsgedankens festzuhalten, trotzdem er sich bei den vorexilischen Propheten so selten [1]) constatieren lässt.

Zunachst ist festzustellen, dass es fehlerhafte Methode sein wiirde, aus den prophetischen Schriften ein Compendium des religiösen Stoffes ihrer Zeit zusammenzustellen. Denn die Propheten sind keine Theologen, sondern praktische, mitten im Leben stehende Prediger. Sie haben es zu tun mit ihrem Volke, dessen Siinden sie strafen, dessen Mut sie beleben; sie reden von den Ereignissen, die Jahve fur die nachste Zukunft beschlossen hat. Yon den Geschichten der Vergangenheit mogen sie gelegentlich sprechen, sofern sie daraus fur die Gegenwart eine Lehre ziehen konnen. Aber ex professo behandeln sie dergleichen Stoffe nicht. Dass wir von der Patriarchensage, von der Sintflut, vom Paradiese und auch von der Schopfung so wenig aus den alteren Propheten horen, beweist also nicht, dass sie diese Erzählungen nicht gekannt hatten.

Und was sollte die Schopfung lehren? — Die Schopfungsidee war ein Stück der Naturbetrachtung. Der Beruf der Propheten aber war es nicht, die Erscheinungen der Natur, sondern die Erlebnisse ihres Yolkes zu deuten; sie reden von dem Gott der Geschichte. Es ist daher kein Zufall, dass uns so

1) Fur gesichert halte ich nur Jer 27 5.

wenig von kosmologischem Stoffe bei den Propheten erhalten ist; und niit dieser Erscheinung zusammen ist auch das Fehlen des Schopfungsgedankens zu verstehen.

Nun fuhrt allerdings in der apateren Zeit eine Briicke von der Kosmologie zur Geschichtsbetrachtung; den Spateren ist es sogar das erste Dogma der Religion, dass der Gott Israels derselbe wie der Gott der Schopfung sei. Deinnach ist aus der seltenen Bezeugung der Schopfungsidee bei den älteren Propheten zu entnehmen, dass eben jene Briicke in der alteren Zeit gefehlt habe. Wir mogen uns vielleicht dariiber wundern : einem Manne wie Jesaias, dem die Grosse der Welt vollig dentlich war, der mit der ganzen Kraft seiner Seele an Jahve als den Herrn auch der fernsten und machtigsten Völker glaubte, ware der Schopfungsgedanke nach unsern Begriffen der Schlnssstein seines Gedankengebaudes gewesen; und trotzdern fehlt ex.

Man kann daraus lernen, dass die Verbindung der beiden, ihrer Natur nach getrennten Gebiete, der Kosmologie und der Geschichtsbetrachtung, nicht so selbstverstandlich ist, wie es uns erscheinen mag. Den alteren Propheten war die Schopfung ein weit entlegener Gedanke: wollte man Jahves Macht iiber Israel aus der Vergangenheit erweisen, so lag es viel näher, etwa auf die Auszugsgeschichte dh anf die Schopfung Israels hinzudeuten; und wollte man zu demselben Zwecke an Jahves Macht über die Natur erinnern, so gab es viel fasslichere und eindriicklichere Beispiele als die alte Erzahlung von der Schöpfung der Welt.

Ein hochst lehrreiches Beispiel fur diese Art der alten Prophetie ist Jer 5 20ff. Der Prophet droht, dass Jahve keinen Regen senden werde; ‚Israel ist ein Narrenvolk, ohne Verstand, wenn es den Gott nicht furchten will, der Macht hat iiber Früh- und Spatregen und die Zeiten der Ernte'. Solcher Verweis war eindrucklich genug; denn wenn es keinen Regen giebt, muss man hungern [1]). Erst die Spateren haben solchen Macht-

1) Daher ist die Drohung des Miswachses sehr haufig; zB Jes 1 19 f:
19 ‚Wenn ihr willfahrig seid und guten Rat annehmt,
sollt ihr das Land essen;
20 wenn ihr aber widerspenstig seid und euch weigert,
kriegt ihr Dürre zu essen.
(So ist nach den קינה-Versen abzuteilen; שמע מוב anf gute Worte

beweis Gottes nicht fur genügend befunden und den Hinweis auf die Schopfung des Meeres daneben gestellt [1]). Die altere Zeit hatte kaum gewusst, was Jahves Macht uber das Meer in solchem Zusammenhange besagen solle: was hat Israel von dem Meere zu fiirchten oder zu hoffen?

Von der Schopfung der Welt redet der alte Prophet höchstens, wenn er freinden Völkern im Namen Jahves verkiinden will, wem die Weltherrschaft gehore; dann heisst es: ich habe Erde, Menschen und Tiere geschaffen, und kraft der Vollrnacht, die ich iiber meine Geschopfe habe, hat es mir gefallen, alle Lander dem Könige von Babel zu verleihen. So gehorchet ihm, ihr Volker; denn ihm gehort die Welt [2]). So redet man zu Heiden ; Israel gegenüber kann man viel eindrucklicher sprechen; denn es ist Gott ganz anders verpflichtet und ganz anders in Gottes Hand.

Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass der Schopfungsgedanke damals in uralten Jahvehymnen seinen Sitx hatte, die wir uns nach Art der ‚poetischen Recensionen', nur vielleicht noch archaistischer, denken miissen. Diese Hymnen werden damals sehr stark mit Mythologie versetzt gewesen sein und ihren heidnischen Ursprung an der Stirn getragen haben: man denke nur an das ‚Wir' noch in Gen 1. Die Propheten waren gross genug, auch einmal einem solchen Stoff eine poetische Anschauung zum Zweck der Ausmalung einer Vision zu entnehmen; im iibrigen werden sie eine gewisse Scheu vor solchen heidnischen Geschichten gehabt haben. Diese Stimmung anderte sich erst, ais diese Mythen dnrch Volk und Prophetenschiiler stark hebraisiert vorlagen.

Im Exil hat der Schopfungsgedanke dann die gewaltige Bedeutung bekommen, die ihm von da an eignet. Wir vermogen die Grunde zu erraten: die Welt hatte sich den Menschen jener Zeit gewaltsam aufgetan; sie sassen jetzt selber in einem Lande, das ihnen bisher als Ende der Erde erschienen war. Israels Geschick war nun mit dem Schicksal der ganzen Welt untrennbar verbunden : Israels Befreiung musste zugieich der Sturz Babels, eine Erschutterung der Volker der Welt sein.

---

horen, wie sonst שמע עצה; das Land essen cf Gen 3 17 Jes 1 7; חֹרֶב Dürre, Miswachs). 1) Jer 5 22b ist spätere Glossse. 2) nach Jer 27 5—11.

Es geniigte nicht mehr, bei Jahve zunachst an den Herrn iiber Israel nnd Kanaan zu denken; er musste mehr sein, wenn man an ihm nicht verzweifeln sollte. Dazu kam, dass den Jnden in Babylonien eiiie Religion gegenuberstand, die als die Religion der Cultur und des Weltreiches einen gewaltigen Eindruck auf sie niachen musste, und dass diese Religion mit dem Anspruch auftrat: Marduk, Babels Gott, ist der Schöpfer der Welt.

In dieser Zeit hat ein Deuterojesaias — ich habe kein Bedenken, diesen heroischen Gedanken einem Heros zuzuschreiben — den alten Schopfungsgedanken aufs neue entdeckt. Tn brausenden Hymnen hat er den Gott gefeiert, der ‚alles dieses' gemacht hat und darum auch iiber alles dieses herrscht. Weil Jahve der Schopfer ist, ist er auch der Allmachtige; ihm darf man glauben, wenn er jetzt verheisst, sein Volk vor den Augen aller Welt herrlich zu verklaren. ‚Jahve der Schopfer' das ist der sichere Anker aller Hoffnung Israels, der herrliche Trost fur all sein Leid, der feste Punkt in dem Wandel alles Menschlichen. Und von nun an schallt es durch die Jahrhunderte: ich glaube an Gott, Allmächtigen, Schopfer Hinimels und der Erden.

Hiernach haben wir das Resultat gewonnen: Schon in der altesten palastinensischen Zeit Israels ist babylonischer Einfluss wirksam gewesen.

Man hat keinen Grund, den Schopfungsgedanken in Israel der älteren Zeit abzusprechen. —

Nachdem sonach die scheinbar entgegenstehenden Instanzen fortgeschafft sind, ist der Weg fur positive Beweisführungen gebahnt.

Die Existenz des Schopfungsgedankens wird fur die proghetische Zeit bewiesen durch Jer 27 [1]); fur die vorprophetische durch den Schopfungsmythus des J Gen 2 und durch den Tempelweihspruch I Reg 8 12 [2]):

Die Sonne hat er an den Himmel gestellt [3]),
Jahve selbst hat wohnen wollen im **Dunkeln.**

---

1) cf p 162. 2) sechsfüssig.
3) von Wellhausen nach LXX reconstruiert.

Ob der Vers von Salomo herriihrt, kann uns hier gleichgiiltig sein; jedenfalls gehoren die Worte, die nach LXX aus dem ספר השיר stammen, und nach denen Jahve im Dunkel des Adyton wohnt, in sehr friihe Zeit.

Das Alter des babylonischen Chaos-Schöpfungs-Mythus in Israel folgt einmal aus Jer 423—26 und Jes 1712—14, woselbst der Mythus schon in eschatologischer Wendung auftritt; sodann aus der Anspielung an den Mythus Jes 307, wo der Prophet Ägypten das ‚geschweigte Chaos' nennt; ausserdem aus der Existenz einer Reihe von mythologischen und kosmologischen Vorstellungen, die urspriinglich mit dem Chaosmythus zusammengehören: so redet Amos 93 von der Schlange im Meeresgrunde, iiber die selbst Jahve Macht hat; ganz geläufig sind dem alten Israel die Vorstellungen von den Wassern iiber der Feste [1]) uiid den Wassern unter der Erde [2]) gewesen. Wenn es dabei voii der Tehom heisst, dass sie drunten ‚lagere' [3]), so klingt noch die Anschauung, dass Tehom ein Ungetiim sei, nach; derselbe Ausdruck wird von dem ‚Drachen' Ez 293 gebraucht.

Ein chronologisches Datum fiir das Alter des Mythus gewinnen wir aus der Nachricht, dass Salomo im Tempel ein ‚Meer' aufgestellt habe. Im Vorhergehenden [4]) ist gezeigt worden, dass dies cultische Symbol babylonischer Herkuiift ist; die babylonischen Namen beweisen, dass es eine Darstellung des Urmeers war. In Babylonien wird ein solches ‚Meer' in dem Heiligtum des Marduk [5]) aufgestellt; man symbolisierte damit die Macht Marduks auch iiber Tiâmat. Der Kiinstler stellte also mit diesem Symbol denselben Gedanken dar, den der Schopfungsmythus in Worten ausspricht.

Demnach gehort das cultische Symbol des Meeres, die kosmologische Vorstellung vom Weltmeer und der Chaosmythus in Babylonien zusammen.

Nun kann man ein cultisches Symbol sehr wol besitzen oder iibernehmen, ohne den urspriinglichen Sinn desselben zu

---

1) zB Gen 711b (PC, aber uralter, noch poetischer Zug) Dt 2812 II Reg 72.

2) Amos 74 Gen 4925. 3) תהום רבצת תחת Gen 4925.

4) cf p 153.

5) cf Schrader KB III 1 p 143.

verstehen [1]). So mare aus dem ‚Meere' Salomos allein noch nicht die Existenz des Chaosinythus fiir Israel zu erschliessen. Anders aber liegt die Sache in diesem Palle, wo wir bereits aus anderen Quellen constatiert haben, dass die Anschauung vom Weltmeer dem altea Israel bekannt gewesen ist. Dazu kommt noch, dass eine religiose Betrachtung des ‚Meeres' einem Volke verstandlich sein musste, das gewohnt war, die Gottheit an den Quellen zu verehren, und das in eben diesen Quellen ‚den Segen der Tehom, die drunten lagert', Gen 49 25 erblickte. Ferner haben wir gesehen, dass das alte Israel auch die Erzahlung von der Besiegung des Meeres durch Jahve gekannt hat. Schliesslich beweist der technische Name ‚Meer' [2]), dass die israelitische Tradition ganz genau wusste, was das grosse, zu keinem praktischen Gebrauche verwendbare Wasserbecken vorstellen sollte. Demnach diirfen wir annehmen, dass man auch auf die Prage, weshalb nian in den Jahvetempel ein ‚Meer' stelle, eine Antwort wusste: weil Jahve in der Urzeit das ‚Meer' iiberwunden hat. Wir schliesen also, dass der Chaosmythus zu Salomos Zeit in Israel bekannt gewesen sei.

Eine, wenn auch nicht vollig sichere, Bestatigung konimt von anderer Seite. Auf dem Triumphbogen des Titus ist — wie bekannt — der siebenarmige Leuchter abgebildet [3]); auf dessen Postament sind in den sechs sichtbaren Peldern allerlei Wesen zu sehen; auf dem oberen Mittelfelde, wie es scheint, zwei Adler; auf den iibrigen Feldern sieben Ungeheuer mit gewundenen und in einen Pischschwanz ausgehenden Leibern.

Man hat behauptet, dass diese Tiergestalten die eigene Erfindung des romischen Künstlers seien [4]). Das ist an sich nicht wahrscheinlich: der Kiinstler wird dies hauptsachliche Beutestuck im allgemeinen treu wiedergegeben haben. Und zugleich redet laut fiir die Treue des Kiinstlers die ganze Form des Leuchters, die auch ein Laienauge wie das meinige als charakte-

---

1) Man denke nur an die ‚Orientierung' unserer Kirchen und Gräber, an den Hahn auf dem Kirchturm and vieles andere, dessen Bedeutung nnsere Gemeinde nicht kennt.

2) ‚Meer' ist der Name des Weltoceans cf p 83 ete.

3) cf Riehm Hw 902. 4) Riehm Hw 902.

ristisch orientalisch und ungriechisch erkennt. Nun haben wir noch ein Symptom, an dem wir die Treue der Abbildung controlieren konnen. Das ‚Blütenwerk', von dem wir schon bei den Leuchtern des salomonischen Tempels horen [1]), und das PC [2]) und Josephus [3]) beschreiben, zeigt auch der Leuchter des Triumphbogens. Hier sehen wir also an einein Beispiele, wie dies cultische Symbol, im ganzen unverandert, dnrch ein Jahrtausend geht. — Wenn dabei im Einzelnen kleinere Unterschiede zu constatieren sind — so stimmt die Beschreibung des Blütenwerks im PC mit der Titusabbildnng nicht ganz genau —, so hat nian sich zu erinnern, dass zwischen der letzteren und den Leuchtern des salomonischen Tempels drei Kunstler stehen: die beiden, die den Leuchter nach der Beschreibung wieder hergestellt haben — nach dem Exil und bei der maccabaischen Restauration —, und der romische, der ihn im Auftrage des Kaisers abgebildet hat. Aber solche Abweichungen, die der Kunstler sich erlaubte, werden geringfügige, unabsichtliche, vielleicht durch das Stilgefuhl gegebene gewesen sein.

So darf man annehnien, dass der Kunstler des Titusreliefs die Ungeheuer auf dem Postamente nicht selber erfunden, sondern hochstens ein wenig stilisiert habe. Dann aber ist weiter zu schliessen, dass weder in der Maccabaerzeit noch nach dem Exil jene Wesen auf den Leuchter gekommen seien Der jiidische Abscheu vor allem, was einem Gottesbilde auch nur entfernt ahnlich sah, macht den Gedanken, man habe damals aus selbststandiger Erfindung den Leuchter iiiit derartigen Figuren verziert, ganz unmöglich. Solche Abbildungen koiinte inan damals höchstens ertragen, wenn sie durch das Altertum und die Heiligkeit des Gegenstandes geheiligt waren, so wie inan die Keruben, Löwen und Stiere des Tempels, der Lade und des Meeres ertrug.

So folgt, dass jene Figuren schon auf den Lenchtern des salomonischen Tempels sich befunden haben werden [4]).

1) cf I Reg 749. 2) Ex 25 31 ff.
3) Ant III 67 § 145 (ed Niese).
4) Das Fehlen dieser Ungeheuer in den uns erhaltenen Beschrei-

Dazu kommt, dass diese Ornamente von den uns bekannten alttestamentlichen Vorstellungen aus begreiflich sind.

Diese Figuren stellen ‚Drachen' vor, dh Chaoswesen.

Sie tragen Fischschwanze; weil die ‚Drachen' Wesen des Wassers sind; auch die manichaische Tradition [1]) weiss von einem Fischschwanze des Tenfels; und Berossus kennt Chaoswesen mit Fischschwänzen [2]).

Weiter ist fiir diese Wesen die eigentiimliche Windung ihres Leibes charakteristisch; wir denken dabei an ‚Leviathan, die gewundene Schlange' [3]) und an die ‚Windungen' des Drachen in der babylonischen Ribbulegende [4]).

Anch dass diese Chaoswesen auf dem Postamente des siebenarmigen Leuchters abgebildet sind, hat seinen guten Sinn. Der grosse Planetenbaum, den jener Leuchter darstellt, ist aus der grossen Tiefe erwachsen:

Wasser brachte ihn hoch, *T'hom zog ihn gross,*
liess ihre Ströme fliessen *rings um seine Wurzeln* [5]).

So ist jener Leuchter zugleich eine Darsteltung des κόσμος: der Baum erstreckt sich von der Tiefe auf, wo die Chaosungetiinie weilen, bis hin zum Himmel, wo die Sterne glanzen.

Es ist fraglich, ob die Leuchter schon eine Stiftung Salomos seien [6]); jedenfalls gehoren sie in die altere Eonigszeit.

So kommen wir also zu Abbildungen der Chaosungeheuer aus der vorprophetischen Zeit; und wir sind im stande, uns ein ungefahres Bild zu niachen, mie dns alte Israel sich jene Drachen vorgestellt habe.

Freilich muss ich hinzufügen, dass dieser Schluss einstweilen noch nicht als sicher gelten darf. Unter den babylonischen Tiâmatabbildungen sind, soweit ich weiss, keine den Leuchter-Ungeheuern ahnliche iiberliefert [7]). — Herr Dr Wernicke ist so gütig, mich auf den auf einem pompejanischen Wandgemälde

bungen des Leuchters ist aus der jüdischen Scheu vor den Bildern völlig verständlich.

1) cf Flügel Mani 86. 2) cf p 18. 3) cf p 46f.
4) p 46 A 3. 5) Ez 315 nnch Cornill 375. Vierfüssige Verse.
6) Benzinger 387.
i) Doch ist zu warnen, daraus zu schliessen, dass jene Bilder iiberhaupt nichts mit Babylonischem zu tun hatten.

abgebildeten Drachen[1]) aufmerksam zu machen, der niit dein Drachen des unteren Mittelfeldes sehr grosse Ähnlichkeit besitzt: wie sich diese Ahnlichkeit erklht, vermag ich nicht zu sagen. Ich hoffe, dass diese Frage bald von einem Berufeneren wieder aufgenommen wird.

Aber auch von den Leuchter-Ungetiimen abgesehen, haben wir eine ganze Reihe von indirekten und direkten Beweisfiihrungen, die sämmtlich in dem Punkte zusammentreffen, dass der babylonische Schopfungsmythus in altester Zeit von Israel iibernommen ist.

Diirfen wir vielleicht in eine noch altere Zeit zurückgehen und an den Aufenthalt Abrahams in Ur-Kasdim erinnern?

Ich glaube nicht, dass das spate Auftreten dieser Tradition ein Grund ist, an ihrem Alter zu zweifeln; denn erfunden hat PC diesen Zug sicherlich nicht. Aber auch wenn kein Grnnd vorliegt, die Tradition selbst fur unhistorisch zu halten, scheint es trotzdem nicht geraten zu sein, den sicheren historischen Boden zu verlassen und uns in eine Zeitferne zu begeben, aus der die hebraische Tradition hochstens eine vereinzelte Notiz überliefert hat. Historisch beglaubigt ist, dass Israel bei seiner Einwanderung in Kanaan ein Land in Besitz nahm, das seit Jahrhunderten unter babylonischern Einfluss gestanden hatte; und nichts zwingt uns, die Übernahme des Schopfungsmythus in eine altere Zeit anzusetzen. Wie aber die Religion der Torfahren Israels so viele Jahrhunderte vor der Mosezeit beschaffen gewesen sei[2]), und ob diese ‚Väter' dem babylonischen Einfluss zugänglich gewesen seien, wer darf sich zutrauen, daruber etwas zu behaupten? [3])

1) Overbeck-Mau Pompeji 575.

2) Es ist dem Historiker nicht notig, zu bemeisen, dass die Schilderungen der Religion der Vater in den Genesissagen nicht die Religion der uralten Zeit, in der die Sagen spielen, sondern die der spateren Zeit, in der die Sagen erzahlt murden, wiedergeben.

3) Die Hypothese, class Gen 1 auf Uroffenbarung znruckgehe, die übrigens in Gen 1 selbst niit keinem Worte ausgesprochen wird, ist p 117 widerlegt worden.

Hiernach sind wir im stande, eine Geschichte des babylonisch-israelitischen Schopfungsmythus, wenn auch nur in Umrissen zu zeichnen, indem wir dieselbe in den Zusammenhang der grosseren Geschichte babylonischer Einwirkung auf die israelitische Religion einstellen.

Israel hat zu jeder Zeit unter dem Einflusse der babylonischen Cultur gestanden; doch haben fiir die Religionsgeschichte nur zwei Perioden Bedeutung: die vorprophetische, als Israels Eigenart in der Religion sich noch nicht befestigt hatte; und die nachprophetische Zeit, als die Religion zu erschlaffen begann, und das Judentum zugleich unter die unmittelbare Einwirknng des Babylonischen geriet. In der Mitte zwischen beiden Perioden liegt die Prophetie, auch der Bedeutung nach der eigentliche Mittelpunkt des AT; die Prophetie zeigt mol hie und da in den Bildern, aber nirgends — oder fast nirgends -- in der Sache babylonischen Einfluss. Die Zeit der Prophetie ist zugleich die Periode, in welcher die babylonische Religion Staatsreligion war, aber diese assyrische Periocle Judas war fiir die israelitische Religionsgeschichte nur eine Episode; da in einer darauf folgenden grossen Reaktion, der Reform des Josia, das Babylonische ausgerottet worden ist.

Der Schopfungsmythus von Gen 1 ist in der vorprophetischen Zeit nach Israel gekommen; die ‚poetischen' Recensionen lehren, dass er nach dem Exil nufs neue ins Judentum eingedrungen ist.

Das iibernommene Material besteht in der alteren Zeit aus kosmologischen Anschauungen und Symbolen, einer mit Mondverehrung zusammenhängenden Institution und Urmythen. Dass gerade diese Dinge eingewirkt haben, zeigt die Achtung der Israeliten fiir die uberlegene ‚Weisheit' Babels Jes 47 10 [1]). Man lernte von den Babyloniern, wie die Welt gestaltet und entstanden sei, und welchs älteste Geschichte sie gehabt habe. Alles dieses ist nur ein Wissen. Das Centrum der Religion beruhrt es nicht. Für die Religionsgeschichte Israels nnd damit fur uns ist dieser Stoff erst dadnrch wichtig geworden, dass er

1) ‚Weisheit' ist fur antike Begriffe auch die Kunst, kultische Geräte in Erz oder Gold zu bilden.

in Israel mit israelitischen religiosen Gedanken durchdrnngen wurde. So der Sabbath. So der Paradiesesmythus, der bis in die spateste Zeit wenig bedeutet, aber in der letzten Epoche des Judentums neu belebt wird. So auch die Schopfungsgeschichte. Das Übernommene daran ist das Wissen; das Wissen, in dem die alte Zeit eine grosse, geheime Offenbarung zu besitzen glaubte, und das jetzt besserer Naturerkenntnis hat Platz machen müssen. Die religiosen Gedanken aber, die in Israel zu diesem Stoffe hinzugekommen sind, machen den Mythus erst zu dem, was er für uns bedeutet. Das babylonische Wissen ist als Irrtum ermiesen; anf Israels Glauben aber ruht der unsrige.

In der nachprophetischen Zeit, als das Babylonische aufs neue einströmte, war die Religion doch schon so stabil geworden, dass von einer wesentlichen Beeinflussung durch das Babylonische nicht die Rede sein konnte. Das in jener Epoche Übernommene sind phantastische Bilder.

Darnals haben die Juden aufs neue begonnen, von Rahab uad Leviathan zu erzählen.

Der Schöpfungsmythus ist — wie es scheint — auch in einer eschatologischen Wendung nach Israel gekommen und hat den Propheten und Prophetenschiilern ein Bild des kommenden Qerichtes geboten. Wir haben aus spatester Zeit leise Spuren, dass er auch fur den Inhalt der Endhoffnung wichtig zu werden anfieng. Damit beginnt eine neue Epoche des babylonischen Einflusses.

Ap Joh 12.

1. Ap Joh 12 ist iiicht christlicheii Ursprungs.

Eberhard Vischer [1]) hat erkannt, dass Ap Joh 12 nicht-christlicher Herkunft ist. Diese Beobachtung, bei Vischer der Ausgangspunkt seiner Quellenscheidung in der Apokalypse, hat neben mancherlei Zustimmung [2]) auch eine Reihe von Bestreitungen [3]) erfahren und kann daher noch immer nicht als eine gesicherte Erkenntnis der Wissenschaft gelten. Es ist deshalb eine erneute Erwagung der Instanzen nicht überflüssig.

Das Capitel erzählt von den Nachstellungen, die der Christus, während er im Himmel geboren wird, durch eineu ungeheuren Drachen erfahrt, und von der Rettung des eben geborenen Kindes zu Gottes Throne; sodann von der Verfolgung und der glucklichen Plucht seiner Mutter.

Für den, dem die exegetische Tradition nicht bekannt ist, mochte die Frage kaum zu beantworten sein, auf welche Ereignisse aus der Geschichte Jesu diese Erzahlung uberhaupt bezogen werden könne; und er würde sich sehr wundern, wenn er horte, man deute das Capite1 herkonimlich [4]) auf Jesu Geburt und Himmelfahrt!

---

1) Offenbarung Johannis eine judische Apokalypse in christlicher Bearbeitung 19ff.

2) besonders Pfleiderer Urchristentum 331ff, Spitta Offenbarung des Johannes 125ff.

3) besonders Völter Offenbarung Johannis (Streitschrift) 9ff, Beyschlag Stud und Krit 1888 p 106ff, Hilgenfeld Ztschr f miss Theol 1890 p 441ff, Weizsacker Apost Zeitalter [2] 363f.

4) so zB Bleek Vorlesungen uber die Apokalypse **275,** de Wette Offenbarung Johannis [2] **119**f, Hengstenberg Offenbarung des heiligen Johannes **I** 607f, Ebrard Offenbarung Johannes 360, B Weiss Biblische

Aber Jesus ist nach der evangelischen Erzahlung nicht im Himmel, sondern auf Erden, in Bethlehem-Juda, geboren; und

---

Theologie[5] 557, Volter Streitschrift 13, Entstehnng der Apokalypse[2] 63, Hilgenfeld Einleitung in das NT **432,** Ztschr f wiss Theol 1891 p **446** und viele andere. — Eine andere Auslegung giebt Kliefoth Offenbarung des Johannes 9ff, der die Schilderung des Capitels als eine christliche Weissagung auf die Endzeit fasst: aus der ‚Christengemeinde des Endes' werde Christus, der Weltenrichter, geboren werden. Seine Geburt ist ‚sein Werden zum königlichen Richter uber die gottwidrige Welt, sein Regierungsantritt im eschatologischen Sinne' 24. Er wird von der Endgemeinde ‚geboren', das bedeutet: ‚dies Werden des Erlösers zum Endrichter der Welt ist abhangig davon, dass die christliche Kirche zu der reinen und heiligen Gemeinde der Letztzeit wird' 25. ‚Die Entrückung soll darstellen, wie, wenn der Herr im Begriff stehen wird als der Richter der Welt und Weltmacht hervorzutreten, es dem Satan ganz unmoglich wird, dies zu verhindern' 27. — Diese Erklarung scheitert daran, dass die christliche Gemeinde in keinem Sinne als Mutter Christi gedacht werden kann; auch sind die allegorischen Erklarangen der Geburt wie der Entrhckung Christi vollig willkiirlich erfunden. — Eine ahnliche Deutung bot schon Ewald Johannes' Apokalypse 239: der Seher hoffe, dass die christliche Gemeinde (seiner Zeit) aus schmerzlichem Ringen und Kampfen den Messias der Herrlichkeit gebaren wurde. Diese Deutung ist aus denselben Grunden abzuweisen. — Dusterdieck[4] 395f erkennt, dass hier nicht die wirkliche Geschichte Jesu erzahlt wird; der Seher wolle nicht Geschichte clarstellen, sondern vielmehr eine Idee illustrieren. Diese Idee soll ‚der tötliche Hass Satans gegen den Herrn und dabei die Unantastbarkeit des Herrn' sein. Die Nachstellung durch den Drachen und die Entraffung des Kindes seien Ausmalungen dieser Idee, denen kein historisches Faktum entspreche. — Eine eigentumliche Art jedenfalls, diese Idee, die doch Wahrheit sein soll, darzustellen durch eine erfundene Geschichte. Vielmehr musste der Seher, wenn er Jesu Unantastbarkeit illustrieren wollte, aus dem mirklichen Leben Jesu Beispiele dafiir beibringen; erdichtete Beispiele beweisen nichts. Dusterdieck nennt das sonderbare Verfahren des Apokalyptikers eine ‚ideale' Darstellung; richtiger wiirde man es eine unbegreiflich phantastische Darstellung nennen. — Volter, früher ein entschiedener Vertreter der herkommlichen Erklarung — ‚Tod und Auferstehung Jesu finden wir in dieser bildlichen Darstellung so deutlich als moglich ausgedrückt' Streitschrift **13** —, hat sich jetzt von den ‚unüberwindlichen Schwierigkeiten' dieser Deutung uberzeugt, Problem der Apokalypse 154. Gegenwartig erklart er cap **12** aus der Lehre Cerinths, nach welcher der Christus von oben her auf Jesum bei der Taufe in Gestalt einer Taube herniedergekommen sei, um ihn dann vor Jesu

nicht als neugeborenes Kind zu Gottes Thron entrafft, sondern nachdem er etwa dreissig Jahre anf Erden gelebt hatte, zu Gott erhoht. Was dies Capitel also von Christus sagt, passt auf den historischen Jesus in keiner Weise. — Noch gravierender ist, was es verschweigt: es findet sich darin keine einzige deutliche Anspielung auf die Geschichte Jesu; von seiner Wirksamkeit in Gottes Kraft und von seinem Kreuzestode horen wir nichts. Es folgt also, dass das Capitel sich nicht anf Jesus bezieht, und demnach nicht christlichen Ursprungs sein kann [1]).

Es ist nicht leicht zu begreifen, dass eine so einfache und schlagende Erwagung Widerspruch finden konnte; und dass man noch jetzt vielfach an der christlichen Deutung auf Jesu Geburt und Erhohnng festhalt.

Die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich dieser Exegese entgegenstellen, sucht man zu uberwinden, zunachst durch die Behauptung, dass Ap Joh 12 die Geburt des Christus nicht im Himmel, sondern anf Erden stattfinde[2]). Indess diese Behauptnng

---

Leiden wieder zu verlassen. Die ‚grosse und merkwurdige' Übereinstimmung zwischen Ap Joh 12 und der Anschauung Cerinths besteht nach Volter darin, dass bei beiden der Christus von oben komme, nur ganz kurze Zeit auf Erden sei, und den Gefahren, die ihn bedrohen, durch Aufnahme in den Himmel entzogen werde cf p 156 f. Völter halt nach solchen und ähnlichen Übereinstimmungen eine Abfassung des Stückes 12 1—10 durch Cerinth fur wahrscheinlich p **164.** Aber der Text sagt kein Wort davon, dass der Christus sich mit einem Menschen verbinde, kein Wort von Taufe und Taube, kein Wort von dem Leiden des Menschen, den der Christus verlassen hat; nicht einmal davon redet er, dass der Christus auf die Erde komme cf unten p 175 A 2. Man erkennt, Ap Joh **12** enthalt keinen Zug der Christologie Cerinths. Aber habe ich wirklich notig, eine so halsbrecherische Hypothese zu miderlegen?

1) Einige dieser Argumente bereits bei Methodius conviv X virg, orat 8 4 bei Vischer 133f (Harnack's Nachwort). Die Unmoglichkeit der herkommlichen Erklarung hat unter den Modernen vor Vischer besonders klar Kliefoth erkannt.

2) Erbes Offenbarong Johannis 6, Volter Entstehung [2] 62. — Volter Problem 151f hat sich schliesslich uberzeugt, dass es sich hier um Vorgange ‚am Himmel' handelt, versucht aber jetzt, wenigstens das herausznbekommen, dass der Messias ‚gleich nach seiner Geburt' auf

ist unrichtig. Von allen [1]) Ereignissen bis zum Sturz des Drachen 9 wird ausdriicklich gesagt oder stillschweigend vorausgesetzt, dass sie im oder am Himmel geschehen [2]): Das Weib erscheint am Himmel, mit himmlischen Insignien geschmückt; auch der Drache erscheint am Himmel; vor Wut wirft er ein Drittel der Sterne des Hinimels zu Boden; das Kind wird, sobald es geboren ist, zu Gottes Thron, der naturlich im Himmel zu denken ist, geflüchtet. Dann entbrennt im Himmel ein Kampf zwischen Michael und dem Drachen. Der Zusammenhang verlangt also, auch die Geburt des Christus im Himmel vorzustellen.

Damit aber ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, diese Schilderung mit dein historischen Jesus in Verbindung zu setzen [3]).

Weiter wird behauptet, dass **Ap** Joh 12 Jesu Predigt, Wirken und Tod als gleichgiiltig ubergangen wurden.

Man diirfe eine Erzahlung von diesen Dingen nicht in einer

Erden gewesen sei: ‚der zu Gebarende sei fur die Erde bestimmt, durch die Geburt solle er dahin kommen, und da die Geburt ungehindcrt von Statten gehe, werde er auch durch dieselbe auf die Erde gekommen sein' p 152. Diese Argumentation vergewaltigt den Text: ihre Voraussetzung, der Messias solle durch die Geburt auf die Erde kommen, ist eingetragen und falsch; denn nach dem Zusammenhange kommt der Messias nicht durch seine Geburt, sondern durch seine παρουσία 19 iiff auf die Erde. Wie soll man sich aber vorstellen, dass der Messias, der ‚am Himmel' geboren wird, durch die Geburt auf die Erde kommt! Und schliesslich, wenn der Schriftsteller sagen wollte, der Messias wurde nach seiner Geburt am Himmel auch kurze Zeit auf Erden sein, so hatte er das eben ausdrucklich sagen miissen.

1) Auszunehmen ist allerdings die Flacht des Weibes in die Wüste 6. Denn die Wuste ist naturlich kein ‚Ort am Himmel' (gegen Volter Problem 151). Aber dieser Vers ist auch aus anderen Grunden verdachtig cf im folgenden.

2) Dies hat xuerst Pfleiderer **331** richtig gesehen; darnach Spitta 127.

3) Hilgenfeld Zeitschr f wissschftl Theol 1890 p **444** erkennt an, dass Ap Joh 12 von einer uberirdischen Geburt des Messias spricht; aber er scheint nicht gesehen zu haben, dass dann dies Ereignis, bei christlicher Abfassung des Capitels, nur vor aller Zeit, am Anfange der Schöpfung, vor sich gegangen sein könnte; Christus ist ja doch ‚der Anfang der Schopfung' **314**. Dass aber die Apokalgpse hier nicht vorxeitliche Ereignisse schildern will, ist völlig deutlich.

Schrift erwarten, die es niit der Zukunft zu tun liabe und demnach die Hauptsache erst durch die Wiederkunft Christi sich verwirklichen sehe [1]; in solcher apoknlyptischen Betrachtung bliebe das lehrende Leben Jesu besser weg; auch Jesu Tod hatte hier keine Stelle, da er dem Apokalyptiker doch nur der Durchgangspunkt zur Erhohung des Herrn gewesen sei [2]. — Aber man ubersieht, dass hier mit dem Tode auch die Auferstehung Jesu ubergangen wird. Dies erste Wort aller uns bekannten urchristlichen Predigt soll hier einfach verschwiepen sein! Und auch das Wirken Jesu in Gottes Geist liess sich sehr wol in apokalyptischer Betrachtung, als ein Zeichen der Zeit, verwenden. Zum Überfluss beweist cap **11,** in dem die beiden Zeugen weissagen, Wunder tun, sterben nnd auferstehn, dass alles dies auch in einem apokalyptischen Gesichte gesagt sein konnte.

Oder inan sagt [3]), nach dem Zusammenhange des Capitels lage auf diesen Zügen durchaus kein Nachdruck. Aber eslasst sich kaum ein Zusammenhang denken, in dem bei einer Beschreibung der Schicksnle Jesu nur Geburt und Himmelfahrt erzahlt, und eine so harte und allgemein feststehende Tatsache der Tradition wie Jesu Tod vollstandig verfliichtigt ware. — Der Zusammenhang aber, den nian gewöhnlich [3]) als Grund dieser hochst auffallenden Erscheinung angiebt, liefert die Erklarung dafiir durchaus nicht. Die Erzahlung von den Schicksalen des Messias — sagt nian — sei nur Einleitung zu dem Folgenden; die Geburt und Erhohung des Christus werde nur berichtet als Vorbild des Schicksals Israels: wie es der romischen Weltmacht nicht gelungen sei, den Messias zu beseitigen, so werde jetzt auch die Gemeinde gerettet. — Aber in diesem Zusammenhange ware die Erzahlung von Jesu Tod nicht gleichgiiltig, sondern gradezu notwendig gewesen: Jesu Kreuzigung ist doch das eigentliche Attentat der Weltmacht gegen den Christus Gottes; und Jesu Auferstehung der eigentliche Machtbeweis des Gottes, der das Pneumatische nicht untergehen lasst. Nichts kann die

---

1) Erbes **4f.**

2) Weizsäcker Apost Zeitalter [2] **363;** so schon de Wette [2] 119*f*: Christi ‚Tod, da derselbe blos den Leib betraf, und er noch dazu mit diesem auferstand, mird fur nichts gerechnet'.

3) Weizsäcker [2] **363,** Völter Streitschr **13.**

Gemeinde so sehr in ihren eigenen Nöten trosten und festigen, als der Hinweis auf das Ausserste, was Christus erduldet hat, und auf die gottliche Tat der Auferweckung [1]).

Aber auch von alledem abgesehen, hätten Jesu Predigt und Tod hier der Deutlichkeit wegen erwahnt werden miissen. Wie konnte sonst der Leser wissen, dass er zwischen Geburt und Hinwègnahme dreissig Jahre einzuschieben habe, und dass der in den Himmel Eingehende kein Kind, sondern ein erwachsener Mann gewesen sei? dh wie konnte er ohne ausdrücklichen Hinweis auf die dazwischen liegende Zeit das Gesicht iiberhaupt auf den als Mann getoteten und auferstandenen Jesus beziehen?

Oder man stelle die Probe an nnd denke sich die Erwähnung von Jesu Predigt und Tod in unser Capitel eingestellt [2]). Der ganze Zusammenhang unmittelbar auf eiaander folgender Ereignisse wiirde dann gesprengt sein. — Der Drache steht vor dem schwangeren Weibe, um das Kind im Augenblicke der Geburt zu verschlingen. Als sie geboren hat, wird das Kind zu Gott ‚hinweggerafft', natürlich sofort nach der Geburt, ehe der Drache seinen Rachen offnen konnte. Es liegt also in der Natur der Erzahlung, dass zwischen Geburt und Hinwegnahme keine grössere Zeit verstrichen ist. Uberdies ist dasselbe in dem Ausdruck ἡρπάσθη gesagt, der die Eile bezeichnet, mit der das Kind vor den Nachstellungen gesichert wird [3]).

Dass der Christus als Kind in den Himmel aufgenommen wird, ist ferner durchaus nicht ein gleichgiiltiger Zug. Cap 12 ist seiner Natur nach nicht selbststandig, sondern auf eine Portsetzung [4]) angelegt, in der weiter erzahlt wird, wie der Christus, in cap **12** noch ein Knabe und mit Mühe vor dem Angriff des Drachen zu Gott gerettet, spater als Christus auftritt und in dem nun aufs neue sich entspinnenden Rampfe den

---

1) Vischer **23,** Kliefoth III **22.**

2) wie es zB Hengstenberg I607 verlangt: ‚vor dem: und ihr Kind ward entriickt, ist hinzuzudenken: und der Drache setzte seine Verfolgung fort, wie es nach der Evangelischen Geschichte von der Versuchung an geschah. bis zum Tode am Kreuze'.

3) Vischer **23.**

4) Diese Erkenntnis, ohne die das ganze Capitel unverstandlieh ist, fehlt bei Weizsacker [2] 490, Pfleiderer **332 351,** Dieterich Abraxas 118f.

Drachen iiberwindet. Diese Fortsetzung bietet cap 19 11 ff; die Zusammengehorigkeit beider Stiicke ist durch 12 5 19 15 deutlich gekennzeichnet: dies Rind, so horeo wir 125, soll einst die Heiden rnit eisernem Stabe weiden; und 19 15 sagt von dem erscheinenden Christus: der ist es, der die Heiden rnit eisernem Stabe weiden wird. Die Zeit zwischen cap 12 und 19 ist also ausgefiillt durch das Heranwachsen des Knaben zu einem gewaltigen, gottlichen Helden 1). Wenn demnach der Christus in cap 12 als ein Kind erscheint, so ist das keineswegs ein trügerischer Schein, der nur durch Weglassen einiger, nicht notwendiger Zuge aus dem Leben Jesu hervorgerufen wbe, sondern ein durch den Znsammenhang des Ganzen gefordertes, notwendiges Moment.

So ergiebt sich, dass Lehren und Tod Jesu hier nicht etwa als gleichgultig ubergangen sind, dass vielmehr der Zusammenhang ihre Ergänzung nicht erträgt.

Oder sollte die Rettung des Christusknaben zu Gott eine leicht verständliche Allegorie des Geschickes Jesu sein, ‚der kaum aufgetreten, noch ehe er die eigentlich messianische Aufgabe in Angriff nehmen konnte', getotet, aber zu Gott erhoht wurde? 2) Aber mie kann man behaupten, dass fiir einen Mann, der hingeht, ohne sein Werk ausgefuhrt zu haben, ein Kind, das der Erde entriickt mird, eine mogliche Allegorie sei! Bei einem früh sterbenden Jüngling liegt der Gedanke an die Hoffnungen, die mit ihm sterben, nahe; aber einem Kinde mutet

---

1) Dieser, im Zusammenhang notwendig zu erganzende, Zug ist, soweit ich sehe. bisher nicht bemerkt, zB Völter Problem 147.

2) so Völter Streitschrift 13, Entstehung ² 63, cf Beyschlag 110f, Weizsacker Th Ltztg 1890 p **470,** Hilgenfeld 446. Hilgenfeld nennt die Rettung des Christuskindes ein ‚himmlisches Urbild' der Himmelfahrt Jesu. Indess durch die Einführung der Anschauung vom ‚Urbild' an dieser Stelle wird eine nicht geringe Verwirrung hervorgerufen. Gegenstände, die ein himmlisches Urbild haben, existieren zweimal, im Himmel und auf Erden. Ist also Christus zweimal geboren, und zweimal vor dem Drachen gerettet? — Nur der Curiosität wegen erwahne ich, dass Erbes 6 bei der Darstellung des Messias als Kindes auch daran erinnert, ‚wie zB nach dem agyptischen Terminus der römische Xaiser, auch wenn er noch so alt mar, ‚der schöne Knabe' hiess'.

nieniand ein Werk zu, und niemand beklagt, wenn es unmittelbar nach der Geburt dahingeht, dass es sein Werk nicht ausgefiihrt habe. So ist also die Assumptio des Christuskindes unmoglich ein Symbol fur den vor Vollendung seines Werkes gekreuzigten Jesus [1]). Die Exegeten haben hier im Eifer des Deutens den Grundsatz ausser Acht gelassen, dass eine Allegorie, die als Allegorie voni Schriftsteller geineint ist, ihre Erklärung deutlich an der Stirn tragen miisse.

Aber auch davon abgesehen sind die Aufnahme des Kindes zu Gott und die Erhohung Jesu keineswegs einander sehr ähnlich. Jesu Auferstehung wird uberall im NT, so oft dabei an iibermenschliche Mächte gedacht wird, als ein herrlicher Triumph aufgefasst: Jesus ist der gottliche Held, der alle Machte und Gewalten siegreich iiberwindet und uber sie alle zur hochsten Hohe eniporsteigt [2]). Welcher Gegensatz zum Bilde des Christus von cap 12, des eben geborenen, vollig hülflosen Kindes, das durch Gottes wunderbares Eingreifen vor dem Drachen gerettet, dann durcli Michael und seine Engel verteidigt wird, aber selber an dem Kampfe nicht beteiligt ist. -- Und wieder ist dieser Zug der Hulflosigkeit des Rindes nicht zufallig, sondern in dem Zusamnienhange notwendig gegeben: er steht im Gegensatze zu dem einstigen Konimen des Christus in gottlicher Kraft und Herrlichkeit, und er begriindet, warum der Drache in der Zwischenzeit sein Schreckensregiment auf Erden ungehindert ausiiben konne: Noch ist der Heiland ein schwaches Kind, er selber iiiit Mühe vor dem Drachen beschützt; erst in der Zukunft wird er ein Mann, und erst dann wird Er König werden in der Welt. — Dies Bild des schwachen Knaben von cap 12 ist alles andere eher als eine Allegorie auf den als sieggekronten Triumphator zum Himmel fahrenden Jesus.

Immerhin mochte diese allegorische Deutung so lange wenigstens discutierbar erscheinen, so lange man glaubte, der Messias werde in cap 12 auf Erden geboren und dann zu Gott

---

1) Ich untersuche dabei nicht, ob die Nichtvollendung des Messiaswerkes durch Jesus überhaupt ein im NT moglicher Gedanke sei cf nber Joh 17 4 19 30.

2) Joh 12 31 Eph 1 20f Col 2 15 Hebr 2 14. Das Argument bei Kliefoth III 26.

dh in den Himmel gerettet; hier war doch wenigstens eine gemisse Ähnlichkeit mit der Himmelfahrt Jesu vorhanden. Aber wir haben gesehen[1]), dass der Messias von cap 12 im Himmel geboren wird, woselbst er bis zu seiner Erscheinung in der Endzeit 19 11ff bleibt. So fällt also jede Ahnlichkeit mit Jesu Himmelfahrt fort. Die Rettung des Kindes, die im Himmel geschieht -- von einem Orte des Himmels zum andern —, und die Empornahme Jesu von der Erde haben nichts mit einander gemein.

So muss es also bei der Vischerschen These bleiben, dass unter dem Christus von Ap Joh 12 unmoglich Jesus verstanden werden kann,

Ebenso grosse Schwierigkeiten niacht es, das Weib, die Mutter des Christus, christlich zu deuten.

Das Weib ist jedenfalls das himmlische Zion, ‚die (ideale) Femeinde'[2]). Ihre Verfolgung durch den Drachen 13—16 kann, wenn christliche Deutung uberhaupt gestattet ist, unnioglich etwas anderes als die Allegorie einer Christenverfolgung sein; denn es ist gemeinsame Überzeugung des NT, dass nur die an Jesus Flaubigen die wahren Kinder und Erben des oberen Jerusalem sind[3]). Nun soll aber dieselbe Gestalt, die im zweiten Teile des Capitels als Personifikation der christlichen Gemeinde erscheint, im ersten Teile die Mutter des Messias sein. So entsteht eine nicht geringe Verwirrung: die christliche Gemeinde hat doch den Herrn nicht aus sich geboren? Man beseitigt diese Verwirrung nicht durch die Behauptung, das Weib sei nicht nur die gläubige Messiasgemeinde, sondern zugleich auch die

---

1) cf p 176.

2) In dieser Auffassung stimmen fast alle Modernen iiberein; die Frage ist nur, ob das alttestamentliche Israel oder die christliche Kirche oder eine Verbindung von beiden darunter zu verstehen sei. Uber die verschiedenen Auffassungen referieren Kliefoth III **14** ff, Dusterdieck[4] **414** ff, Holtzmann Handcommentar IV[2] **339.**

3) Von einer Christenverfolgung (meist von der Verfolgung der Urgemeinde) verstehen das Gesicht Bleek Vorlesungen *275* f, de Wette Commentar[2] 120, Emald Johannes' Apokalypse **243,** Hengstenberg I **609** f, Hilgenfeld Einleitung **433,** Weiss bibl Theol[5] 540 **A 4,** Weizsäcker Apost Zeitalter[2] **363,** Erbes **7** etc etc.

alttestamentliche Theokratie [1]). Es bleibt die Unmöglichkeit bestehen, dass dieselbe Grosse in derselben Allegorie die Christenheit und die Mutter des Herrn zugleich bezeichnen soll [2]).

Noch grosser wird die Verwirrung, wenn man gezwungen ist, ‚die Ubrigen von ihrem Samen', gegen die sich der Drache wendet, als er von der Verfolgung des Weibes abstehen muss [3]), christlich zu deuten. Da bisher nur von einem Kinde des Weibes, namlich von dem Christus, die Rede war, so konnen ‚die Übrigen' nur die andern Söhne Zions, also im Gegensatz zu dem Messias, der im Himmel weilt, das irdische Gottesvolk sein [4]). In einer christlichen Schrift ist das Gottesvolk die Christenheit. So kommt also heraus: zuerst wird 13—16 in der Flucht des Weibes allegorisch dargestellt, wie der Drache die Christenheit verfolgt; dann als der Drache sieht, dass er ihnen nichts schaden könne, wendet er sich 17 — hier tritt in der Allegorie eine neue Figur auf — wieder gegen die Christen! Diese vollig unertragliche Wiederholung wird dadurch nicht gemildert, dass man unter dem Weibe die Christenheit im allgemeinen, unter ‚den Ubrigen' die einzelnen Christen versteht [5]); das Weib ist ja doch schliesslich nichts anderes als der Inbegriff ihrer Kinder. Gewohnlich unterscheidet mau beide Grossen so, dass man unter dem Weibe die judenchristliche Urgemeinde, unter den ‚Übrigen, die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesn haben', die Heidenchristen [6]) oder die Christen der Diaspora [7]) versteht.

---

1) so Weiss bibl Theol [5] **540** A **4** und die p 181 A 3 Genannten.

2) dies Argument bei Kliefoth III 14. 3) 17.

4) Die richtige Erkenntnis, dass ‚die Übrigen' im Gegensatze zum Messias stehen, bei Züllig Offenbarung Johannis II 215, Dusterdieck [4] 416.

5) Bleek 282, de Wette [2] **124,** Beyschlag Offenbarung Johannis 190, Kliefoth III 57.

6) Düsterdieck [4] 417, Ewald 247, Weiss Einleitung in das NT [2] 378, Ebrard 372.

7) Hilgenfeld Einleitung 433. — Erbes 7—10, der die Flucht des Weibes auf die Stephanns-Verfolgung deutet, versteht die ‚Übrigen' die ‚bisher noch nicht gläubigen' Juden! Sie haben das Zeugnis Jesu, bedeutet: sie haben es gehört. Solcher Exegese ist freilich alles miiglich. — Nach Volter Problem 160 164f stellt die Flucht des Weibes den Fall Jerusalem im Jnhre 70 dar — cf dagegen oben p 181 —, die ‚Übrigen' sollen dann die Christen sein 165 ff. Ubrigens eine merk-

Aber diese specielle Fassung der ‚Übrigen' ist durch nichts im Texte angedeutet, der sie einfach als Sohne Zions, die an Jesnm glauben, hinstellt. Wenn man sich entschliesst, den Text so zu nehmen, wie er ist, so wird nian dem Schlusse nicht entgehen konnen, dass diese Dinge iiberhaupt von christlichem Standpunkte nicht erklärt werden konnen.

Vollends unmoglich aber ist es, die so charakteristischen Einzelheiten in der Beschreibung der Flucht des Weibes christlich zu verstehen. Man deutet diese Schilderung gewohnlich [1]) auf die Flucht der jerusalemischen Christengemeinde nach Pella [2]) im Tituskriege. Das Tertium comparationis wiirde sein, dass bei beiden von einer Flucht die Rede ist, in der ein Strom eine Rolle spielt — Pella lag jenseit des Jordans. Diese Ahnlichkeit ist freilich nicht eben sehr auffallend; die Flucht iiber den Jordan hat sich in der Geschichte Israels mehrfach wiederholt [3]). Alles Übrige aber ist verschieden; und wenn die Apokalypse berichtet, dem Weibe seien zur Flucht in die Wiiste ‚die beiden Flügel des grossen Adlers' gegeben, der Drache habe, um das Weib hinwegzuschwemmen, einen Strom aus seinem Rachen gespieen, aber die Erde sei dem Weibe zu Hulfe gekommen und habe den Strom verschlungen, so sind diese so eigentiimlichen Ziige nicht mehr allegorisch, auf die Zeitgeschichte

---

würdige Art, die Belagerung Jerusalems allegorisch zu schildern; zu solchem ‚zeitgeschichtlichen Allegorisieren' cf p 183ff.

1) Herder *Μαραν αθα* Herders Werke ed Suphan IX 174, Ewald 247, Renan Antichrist 325, Hilgenfeld 433, Holtzmann Einleitung [3] 415, Weiss Einleitung [2] 378, Weizsacker Apost Zeitalter [2] 364 etc. — Daneben existiert unter den Modernen noch eine andere Deutung, die hier nicht Allegorieen, sondern eine rein ‚ideale' dh phantastische Darstellung sieht Bleek 280, de Wette' 120f, Düsterdieck [4] 412. — Diese Auffassung wird im Folgenden besprochen merden. Über Erbes und Volter cf p 182 A 7.

2) iiber dies von Euseb h e 35 berichtete Ereignis cf Schürer Gesch des jud Volkes I 519f.

3) zB bei Ischbaal II Sam 2s, David II Sam 1722, Ismael ben Nethanja Jer 41 10ff und I Macc 524: ‚und Judas der Maccabäer nnd sein Bruder Jonathan giengen uber den Jordan und zogen drei Tagemärsche in die Wüste'.

zu deuten [1]). Bei den andern aufgestellten [2]) Deutungen, auf die Flucht der Christen nach Lydisch Asien [3]) oder auf die Stephanusverfolgung oder auf die Tituseroberung ist nicht einmal der Strom mehr allegorisch zu nehmen.

Fragt man hochlichst erstaunt, wie denn solche phantastischen Ziige mitten in eine zeitgeschichtliche Allegorie kommen, so heisst es, das sei eben die eigentumliche ‚Bildersprache' [4]) der Apokalypse; in der apokalyptischen Vision erscheine der historische Stoff nicht einfach ubernommen, sondern dichterisch umgeformt [5]); solche, übrigens alttestamentliche Vorbilder nachahmende Poesie habe man als Poesie zu schätzen, aber nicht durch geschmacklose Einzelausdeutung in die Prosa herabzuziehen. — Es ist jedenfalls eine eigentiimliche Art von Poesie, die man hier in der Apokalypse zu finden glaubt. Die poetische Runstform, urn die es sich hier handeln wiirde, wo die Schicksale der Gemeinde iin Ronierkriege unter dem Bilde eines vor einem Drachen fliehenden Weibes sollen beschrieben sein, ist die Allegorie. Wenn man nun das Ideal einer Allegorie darin findet, dass alle einzelnen Aussagen sich auf die dargestellte Sache deuten lassen [6]), so müsste man die vorliegende, in der nehen den wenigen Vergleichungspunkten eine Fülle von Undeutbarem steht, fiir ziemlich verungluckt erklaren; durch eine fast unbegreifliche Hypertrophie der Yhantasie verleitet, habe der Kunstler die Sache vollig verdorben. Jedenfalls wird man die Bewunderung fiir solche ‚Poesie' aufzugeben haben; das ware nicht mehr ‚Poesie', sondern wüst und mirr ins Kraut geschossene Phantastik.

Man berufe sich fiir solche Allegorieen nicht auf das Judentum! Wir haben judische Allegorieen genug [7]), um wissen zu konnen, wie das Judentum sie zu bilden pflegte. Da gewahren

---

1) Es ist natiirlich nicht erlaubt, dabei etwa an ‚eine schmere Gefahr, melche der fliehenden Muttergemeinde am Jordan zustiess', die uns freilich nicht berichtet sei, zu denken Emald **247,** Renan 326; denn das hiesse Unbekanntes durch Unbekanntes erklaren.

2) cf p 182 A 7. 3) Züllig II **216.**

4) Volter Entstehung[2] 64. 5) Völter Entstehung[2] 83.

6) Julicher Gleichnisreden Jesu 59 85.

7) Man vergleiehe nls Beispiele Henoch 85—90 IV Esra **11f.**

wir nirgend, dass das Bild in diesem Übermasse iiber clie Linien der Deutung hinaus wucherte, sondern vielmehr das Umgekehrte: in das Bild dringen leicht, oft in einer für unser Gefühl unertraglichen Weise Zuge der Deutung ein[1]; die jüdischen Allegorieen leiden an einem Yorwiegen nicht der Phantasie, sondern des Verstandes.

Aber wenn man trotzdem diese phantastische Art von Allegorie den Apokalyptiker zutrauen will, so muss man dann wenigstens auf das Yerstandnis solcher wirren ‚Poesie' verzichten. Denn wenn hier wirklich Geschichtliches und Phantastisches neben einander steht, wer kann dann sicher sagen, wie weit das Geschichtliche, wie weit das Erdichtete gehe? Die einen[2]) behaupten: der Strom sei historisch, es sei der Jordan, aber die ubrigen Ziige seien erdichtet; die andern[3]) sagen: auch der Strom sei nicht mehr zu deuten; die dritten[4]): es sei iiberhaupt alles phantastisch. Wer mag sich anheischig machen, das zu entscheiden? Und wer wiirde aus der Schilderung der Apokalypse das geschichtliche Ereignis, auf das sie anspielen soll, herauslesen konnen, wenn diese Schrift unsere einzige Quelle dafur wäre? — Oder glaubt man, die Schwierigkeit der Deutung werde durch die Zeitferne bewirkt; die altesten Leser, die Zeitgenossen jener Ereignisse, hatten es besser gehabt als wir? Aber auch jene altesten Leser, die etwa die Flucht nach Pella oder die Stephanusverfolgung oder den Tituskrieg miterlebt hatten, konnten kaum auf den Gedanken kommen, diese so ganz andersartige Schilderung habe das, was sie erlebt hatten, zu bedeuten; auch um ihnen verstandlich zu merden, hätte der Verfasser doch ein wenig deutlicher reden müssen. —

So wiirde das Resultat sein: der Apokalyptiker hat vielleicht die Flucht nach Pella oder die Eroberung Jerusalems oder die

---

1) zB Henoch 86: Sterne fallen vom Himmel und weiden unter den Stieren, Kiihe werden von Sternen trachtig und gebaren Elephanten, Kamele und Esel; der Künstler wollte damit die Geschichte Gen 6 abbilden, dass die Engel mit den Menschentöchtern Riesen zeugten. Oder $9 10: Stiere erzeugen wilde Tiere und Vögel, das bedeutet ohne Allegorie: Noahs Nachkommen erzeugen die Völkerwelt etc.

2) so Herder, Ewald etc. 3) Volter Problem 160.

4) so Bleek, de Wette, Düsterdieck etc.

Stephanusverfolgung oder die Flucht der Christen nach Lydisch Asien oder irgend etwas anderes gemeint, hat aber das Zeitgeschichtliche so sehr niit erdichteteii Zügen vermischt, dass es unmoglich ist, das Historische wieder herauszufinden; dh eine sichere historische Dentung ist unmoglich.

So ist also auch fur diese Ziige die gebrauchliche Christliche Auffassung als gescheitert zu betrachten.

Schliesslich kommt hinzu, dass sich auch der Zweck des ganzen Capitels bei christlicher Abfassung schlechterdings nicht begreifen liesse. Die Dinge, die hier geschildert werden, wiirden nach gewöhnlicher Annahme in die Vergangenheit des Sehers fallen; selbstverständlich ist das fur Jesu Geburt und Himmelfahrt; aber auch in der Verfolgung des Weibes sehen die meisten eine allegorische Schilderung eines geschehenen Ereignisses [1]).

Was soll aber eine Schilderung vergangener Dinge in einer Apokalypse, deren Zweck es ist, die Zukunft zu enthiillen?

Man erinnert an Analogieen in anderen Apokalypsen [2]), wo solche Schilderungen nichts Seltenes seien. Es fragt sich, ob diese Analogieen wirklich zutreffend sind. Schilderungen vergangener Ereignisse haben in den jiidischen Apokalypsen fast regelmässig denselben, sehr verständlichen Zweck. Einem uralten Gottesmanne werden vom Schriftsteller Weissagungen in den Mund gelegt, die zunachst eine mysteriös gehaltene, aber fur den Kundigen durchsichtige, lang ausgefiihrte Schilderung der Zeit geben, die zwischen Seher und Verfasser liegt, um dann niit einer kurzen Darstellung der Hoffnungen des Verfassers zu schliessen. So vermag der Leser an der Hand der Geschichte die Weissagungen des alten Propheten zu controlieren; er erkennt, je weiter er liest, mit steigender Bewunderung, dass sie alle aufs punktlichste erfullt sind; und er schopft aus dieser Beglaubigung des alten Gottesmannes die sichere Uberzengung,

---

1) cf p 182 A 7, p 183 A 1. Weizsäcker Apost Zeitalter[2] 364 sieht hier eine Aufforderung an die Urgemeinde zur Flucht in die Wiiste.

2) Beispiele sind Dan 231 ff 7 8 11 f Henoch 85—90 91—93 IV Esra 11 f Ass Mosis 2ff Ap Bar 3 9 f, 53 56—74.

dass man ihm auch fiir die gegenwärtig noch unerfiillten Weissagungen Glauben schenken durfe [1]).

Diese Schilderungen der Vergangenheit sind also in Wirklichkeit gar keine Ausnahmen von dem allgemeinen Satze, dass die Apokalypse nur Znkiinftiges enthalt; denn nach der Fiction des Schriftstellers sind alle diese Ereignisse damals, als das Buch geschrieben wurde, zukünftig gewesen. Aber auch so haben sie in der Apokalypse nur deshalb eine Stelle, weil sie die eigentlichen Weissagungen, auf die es dem Schriftsteller letztlich allein ankomnit, beglaubigen.

Nun scheint es aber dennoch andere Palle zu geben, die wirklich Ausnahmen von jener Generalregel darstellen. Im Traum schaut Nebukadnezar seine gegenwartige Macht und die von Gott iiber ihn verhangte, zeitweilige Verstossung vom Throne im Bilde eines grossen Baumes, der abgehauen wird [2]). Und Henoch schildert im Anfange einer meltgeschichtlichen Allegorie die Zeit des ersten Menschenpaares [3]). Hier stehen also doch wirklich in der apokalyptischen Vision neben dem Zukiinftigen Dinge, die auch voni Standpunkte des Sehers gegenwärtig oder sogar vergangen sind? [4])

Auch hier sind zwei ganz verschiedene Palle zu unterscheiden. Eine Vision, die im allgemeinen von der Zukunft handelt, kann sehr wol im Anfange die Gegenwart des Sehers, aber nur soweit es zum Verstandnis des folgenden Zukunftsbildes unbedingt nötig ist, in wenig Ziigen darstellen. Eine solche Schilderung gegenwartiger Verhaltnisse ist zuweilen notig, urn das Snbjekt, dessen zukiinftige Schicksale in Betracht kommen, deutlich zu bezeichnen. Soll zB iiber Nebukadnezar irgend etwas geweissagt werden, so muss die Vision zuerst Nebokadnezar soweit beschreiben, dass deutlich mird, von ihm und keinern anderen solle das Folgende handeln. Ferner müssen die gegenwartigen Verhaltnisse des so bezeichneten Subjektes

---

1) Zu diesem oft, zB Hilgenfeld Einleitung in das NT 422 und in den neusten Danielcommentaren von Meinhold und Behrmann, iibersehenen Zmeck solcher Schilderungen cf Schurer II 610.

2) Dan 4. 3) Henoch 85.

4) Darauf hat sich Hilgenfeld Ztschr f wiss Theol 1890 p 444 berufen; cf auch Erbes 4.

so weit beschrieben werden, als ohne diese die Weissagung nicht verständlich sein murde. Wenn zB von Nebukadnezar geweissagt werden soll, man werde ihm das Reich nehmen, so muss eine Schilderung seiner gegenwartigen Herrschaft vorausgehn [1]); oder soll diesem Konige gezeigt werden, dass drei immer geringer werdende Reiche dem babylonischen folgen werden, so muss die Vision ein Bild geben, das dies Verhaltnis anschaulich macht, in dem also auch das gegenwärtige babylonische Reich vorkommt [2]). Es liegt in der Natur der Sache, dass solche die Gegenwart schildernden Ziige moglichst kurz abgemacht werden; denn die Hauptsache ist das Polgende, die Offenbarung dessen, was die Zukunft bringen soll.

Auch diese Falle sind also im letzten Grunde keine Ausnahmen; es bleibt dabei, dass der eigentliche Inhalt der Vision die Zukunft ist, und die Gegenwart darin nur so weit eine Stelle hat, als ohne diese ein Bild von der Zukunft nicht gegeben merden konnte.

Ganz nnders sind dagegen Stellen wie Dan 7 Hen 85ff zu beurteilen. Bei solchen pseudonymen Geschichtsmeissagungen sind zwei Interessen zusammengeflossen: einmal das oben besprochene, durch eine eklatant erfullte Weissagung den Seher zu beglaubigen; sodann das andere, dass durch eine umfassende Ubersicht iiber die Perioden der Weltgeschichte dem Leser die Moglichkeit gegeben werden sollte, zu berechnen, in welchem Zeitalter er gegenwartig lebe, und darnach die Nahe des Endes zu bestimmen [3]). Beiden Interessen entspricht es, dass der Schriftsteller solche Visionen durch einen Mann schauen lasst, der unmittelbar vor dem Anfange der in Betracht kommenden Geschichte gelebt hat. Aber mehrfach beobachten wir den Pall, dass hier eine Schwierigkeit entsteht, wenn jener Anfangstermin der Weltzeitberechnung und die Zeit des alten Sehers nicht ganz genau zusammenpassen. In solchem Conflict der Interessen hat der Apokalyptiker sich auf die Seite der Vollstandigkeit gestellt und daruber die Fiktion, dass dies zu einer ganz bestimmten

---

1) Dan 4 7—9. 2) Dan 2 32.

3) Der Inhalt einer ahnlichen Vision Ap Bar 53 wird 56 2 so angegeben: indicans indicavit tibi fortis rationes temporum (= Weltperioden).

Zeit geweissagt sei, niehr oder weniger stark verletzt. Verzeihlich mag es sein, wenn Daniel, unter einem babylonischen Konige lebend, in dem Gesichte von den vier Weltreichen [1]) auch das babylonische, fur ihn gegenwartige, weissagt; ein sehr grober und fast lacherlicher Verstoss aber ist es, wenn Henoch [2]) im Eingange einer Geschichtsvision die Geschichte von Adam bis auf seine Zeit und sogar sich selbst prophezeit! Solche Fehler mochte man nicht bemerken, weil der alte Seher soweit von der Gegenwart abstand, dass nian die geringe Differenz zwisclien seiner Zeit und dem Anfangstermiii seiner Visionen iibersehen konnte.

Die letzteren Fälle also, wo alte Seher Gegenwartiges oder gar Vergangenes ‚weissagen', sind Pehler der schriftstellerischen Einkleidnng. Es ist ein nicht geringes Misverstandnis, wenn man aus solchen Fehlern gegen die Regel eine neue Regel ableitet: der Apokalyptiker durfe in seinen Visionen auch beliebiges Gegenwartiges oder Vergangenes schauen. — Solange das Judentum noch die geringste Anschauung von dem, was Weissagen heisst, bewahrte, konnte niemals der selbstverständliche Grundsatz verdunkelt werden, dass der Prophet nur Zukünftiges prophezeie; denn Gegenwartiges oder Vergangenes prophezeien kann jederniann; und dass die Vision nur Dinge enthalte, die man ohne Vision nicht wissen konnte; sonst ware das Wunder der Vision uberfliissig [3]).

---

1) Dan **7.**

2) Henoch 85—88. Etwas anders ist die Geschichtsvision in Ap Bar 53 zu beurteilen, in der zwar viel Vergangenes enthalten ist, die aber ausgesprochener Massen allen Wert auf die Periodeneinteilung, nicht auf die einzelnen Ereignisse legt. Hier wird also nicht die, jedermann bekannte, Vergangenheit, sondern vielmehr das gottliche Geheimnis der **24** Weltperioden offenbart. — Wiedernm verschieden sind die Ruckblicke der Sibylle, der Gott auch die ‚Vorzeit' III 819 zu verkiinden aufgetragen hat; aber diese ‚Vorzeit' ist fur die Sibylle die Zeit von der Weltschopfung an bis auf Noah I 5—290, das ist also eiue Zeit, von der das gegenwartige Geschlecht nur durch gottliche Offenbarnng wissen kann. Ich glaube, im Obigen Henoch 85—88 gerecht beurteilt zu haben, indem ich ihm das zur Sibylle Benierkte nicht anrechne.

3) Dies die Antwort auf Spittas Frage 294: ‚Warum konnen sich nicht schon eingetretene historische Ereignisse in visionaren Er-

Wenden wir diese Erkenntnisse auf Ap Joh 12 an., Schilderungen der Vergangenheit haben in der Apokalgptik den Zweck, Beglaubigung der eigentlichen Weissagungen zu sein; sie erfullen diesen Zweck nur, wo sie als Woissagnngen aus uralter Zeit, also unter dem Pseudonym eines alten Propheten auftreten. Wenn also die Apokalypse behaupten wiirde, ein uralter Gottesmann habe diese Vision iiber Jesu Geburt nnd Hiinmelfahrt[1]) und die ersten Geschicke der christlichen Gemeinde geschaut, dann wiirde das Stiick einen wol verstandlichen Zweck haben: der Leser, von Bewunderung erfiillt, dass diese uralte Weissagung so genau eingetroffen sei, wiirde den übrigen Worten desselben Mannes gern Glanben schenken. — Aber solchen Anspruch erhebt das Capitel gar nicht; es will — so versichern die Verfechter seiner christlichen Herkunft — von einem Christen geschrieben sein[2]). Auch die altesten Leser sollen gewusst haben, dass hier ein Christ zu ihnen redet. Aber welchen Zweck soll dann das Capitel haben? Dass ein Christ von Jesu Schicksalen erzahlen kann, das reisst niemanden zur Bewunderung hin; das ist vollig selbstverstandlich. Eine Vision daruber wiirde dem Seher und den Lesern auf iibernatiirlichem Wege dasselbe noch einnial sagen, was sie auf naturlichem Wege schon wussten. Das ware keine ‚Offenbarung'. Und wie konnte der Verfasser fiir seine Behauptung Qlanben ermarten, er habe dies alles in der Vision gesehen, da doch jederniann musste, er kenne diese Dinge genau ebenso, wie jeder Zeitgenosse sie kannte.

Auch die allegorische Form solcher Schilderungen hat in den Apokalypsen guten Sinn; sie ist der Rest des Eindruckes, dass es dem Propheten gezieme, die Zukunft nicht mit prosaischer Deutlichkeit, sondern in dunkeln ‚Rätseln' zu weissagen. Aber welchen Zweck hatte es, Jesu Schicksale, die doch jedermann bekannt waren, so geheimnisvoll darzustellen, wenn der Verfasser gar nicht vorgab, sie zu prophezeien? Man vergleiche

---

lebnissen aufs neue und in neuem, bedeutungsvollem Zusammenhange zeigen?'

1) wie zB Jesaias in der Ascensio Jesaiae (ed Dillmann) cap **3f.**

2) Dabei ist es ganz gleichgultig, ob der Name Johannes Pseudonym ist oder nicht.

damit, wie in den sicher christlichen Stücken der Ap Joh von Jesu gesprochen wird; da werden seine Schicksale entweder einfach niit Namen genannt, oder mit den allgemein gebräuchlichen Metaphern der christlichen Erbaunngssprache bezeichnet[1]), aber nirgends wie hier kiinstlich verschleiert.

Oder sollte es erlaubt sein, das Capitel nach Analogie von Dan 2 32 47—9 als eine Einleitung zu dem folgenden Zukunftsgesichte zu betrachten? Aber wir haben gesehen, dass die Vision nicht irgend melche beliebigen Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart im Anfange darzustellen pflegt, sondern nur solche, ohne welche es unmöglich mare, die Zukunft in einer Vision darznstellen. Aber solchen Charakter tragt cap 12 keineswegs.

Im unmittelbar Folgenden setzen ganz neue Bilder ein; das ‚Weib' erscheint im Folgenden iiberhaupt nicht mehr. Wenn das Capitel den Zweck haben sollte, Jesus, von dem dann die Zukunftsvision weissagen wollte, zu bezeichnen, so musste es natürlich moglichst deutlich von ihm sprechen; das geschieht aber durchaus nicht. Der Natur der Sache nach sind solche einleitenden Ziige in einer Weissagung nur dann ertraglich, wenn sie Gegenwartiges oder unmittelbar vorher Vergangenes schildern; diese Schilderung von cap 12 aber wurde sich bei der herkömmlichen Ansicht sogar iiber die letzten siebzig Jahre erstrecken.

Das Capitel darf also nicht nach Analogie von Dan 2 32 47 — 9 erklart werden.

Oder sollte es schliesslich moglich sein, diese Schilderung des Lebens Jesu mit Stellen wie Henoch 85—87 zu vergleichen? Bei Henoch war es eine Ungeschicklichkeit des Schriftstellers, der gegen seine eigenen Fiktionen verstosst und aus Versehen seinen Seher Vergangenes prophezeien lasst. Das ist verständlich, wo es sich um Pseudonymie handelt. Aber davon ist hier keine Rede. Oder sollte wirklich der Verfasser von Ap Joh 12 einen Augenblick vergessen haben, dass er eigentlich schon nach Jesus lebe?[2])

---

1) **cf** die Beispiele in cap **12:** fur das erste ‚das Zeugnis Jesu' 17, fur das zweite ‚das Blut des Lammed 11.

2) Ebenso wenig kann man Ap Joh **12** mit dem ‚Perioden'-Gesichte

Das Resultat ist also: Nur bei oberflbhlicher Betrachtung kann die Geschichtserzahlnng, die Ap Joh 12 bei christlicher Abfassung geben wiirde, gewissen Partien judischer Apokalypsen ahnlich zu sein scheinen; sobald man ein wenig genauer znsieht nnd auch nach dem Sinn und Zweck dieser Stucke fragt, erkennt man, dass cap 12, als Erzahluiig aufgefasst, ohne jede Analogie in der Apokalyptik scin wiirde. Und das mit gutem Grunde. Denn eine solche Vision von vergangenen Dingen wiirde in sich durchaus unmoglich sein. Damit ist wiederum erwiesen, dass cap 12 nicht von Jesu handelt.

Sicher christlich sind in dem Capitel nur 11 und die Worte καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (resp Ἰησοῦ allein) 17[1]). Aber grade diese Stucke weisen sehr deutlich auf den nicht-christlichen Ursprung des Ubrigen hin.

Ein himmlischer Hymnus 10 12 feiert den Sturz des Drachen durch Michael: Jetzt hat Gott den Sieg davongetragen 10; darum wird der Himmel, den der Drache verlassen musste, zur Freude aufgefordert, aber iiber die Erde, zu der er jetzt herabkommt, Wehe gerufen 12. In diesen Hymnus sind die Worte eingeschoben: sie aber — unsere (der Engel) Briider dh die Glaubigen auf Erden — haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis zum Tode 11.

Vischer[2]) hat richtig gesehen, dass die Worte den Zusammenhang stören: διὰ τοῦτο 12 bezieht sich iiber 11 auf 10 zuriick; und dass sie von ganz anderen Voraussetzungen als das Vorhergehende und Nachfolgende ausgehen: dort ist der

---

Ap Bar 53 (cf p 189 **A** 2) vergleichen; von solcher Weltzeit-periodisierung ist ja in unserm Capitel gar keine Rede. — Auch mit den sibyllinischen Rückblicken auf die Urzeit hat unser Capitel nichts gemein; Jesu Geburt und Tod oder etwa die Flucht nach Pella sind keine ‚Offenbarung', wie es die Erzählung von der Schöpfung oder der Sintflut ist.

1) Spitta **131.** Vischer 61 scheidet in 17 allein Ἰησοῦ aus. Uber diese, wol nicht sehr wichtige Frage gebe ich keine Entscheidung.

2) p 28f. Schon de Wette[2] **123** nannte den Vers eine Abschweifung. Dieselbe Beobachtung und die Ausscheidung des Verses auch bei Volter Entstehung[2] 68, Problem 146; cf auch Spitta **130.**

Christns ein Kind, kurz nach seiner Geburt zu Gott geflüchtet, hier ‚das geschlachtete Lamm'; dort wird Wehe iiber die Erde gerufen, auf die der Drache jetzt herabkomint, um dann erst eine Verfolgung der Frommen zu beginnen 17, hier aber ist schoii von einem Siege, den die Gläubigen iiber ihn davon getragen haben, die Rede; dort wird der Drache durch Michael gestürzt, hier sind die Fronimeii die Sieger; dort ist der Drachensturz ein ausseres, ‚Mythologischem' [1]) ahnliches Geschehen, hier die Besiegung des Teufels, auch im Märtyrertode, ein grossartiger Ausdruck fiir die inneren Erfahrungen des christlichen Lebens.

Ebenso stort in 17 der Hinweis darauf, dass die Frommen das Zeugnis Jesu haben, den Zusanimenhang. Im Vorhergehenden war der Christus noch ein Kind; jetzt, wahrend der Drache hier unten seine Wut auslässt, wächst er in der Verborgenheit des Himmels heran; und erst am Ende der Dinge wird er auf Erden auftreten 19 11ff; wie kann da schon von dem ‚Zeugnis', das er abgelegt hatte, die Rede sein? Und wieder ist ein grosser Unterschied zwischen dem Weltherrscher und Drachentoter — das ist der Christus in cap 12 im Zusammenhange mit cap 19 — und zwischen dem ‚Zeugen' dh dem Propheten Jesus 17.

Der grosse Unterschied in der Haltung der beiden christlichen Stucke ‚verrät aufs augenscheinlichste nicht bloss die Verschiedenheit der Verfasser, sondern auch die priiicipielle Verschiedenheit ihrer religiosen Standpunkte' [2]). Die beiden Stücke, besonders deutlich 11, zeigen, wie ein christlicher Leser die Erzahlung, die er fertig vorfand, so gut es gieng, sich zurecht gelegt hat; er fasste den Stoff als Allegorie auf und deutete den oder jenen Zug, ziemlich unbekümmert um den Zusammenhang des Ganzen; aber seine christlichen Gedanken standen von dem fremdartigen Stoffe viel zu weit ab, als dass er — nicht anders wie seine Nachfolger von heute — seiner vollstandig hätte Herr werden können.

Ich habe bisher vermieden, aus der Stellung des Capitels in der Disposition der Apokalypse irgend ein Argument zu

I) Das Wort **gebrsucht** de Wette' 121.

2) Pfleiderer **332.**

nehmen und mich allein auf den durch die Natur des Stoffes gegebenen Zusammenhang beschrankt. Diese Zuriickhaltung ist durch den gegenwartigen Stand der literarkritischen Untersuchungen iiber die Apokalypse dringend geboten; noch immer ist die Composition des Buches eine offene Frage, die — wie ich glaube — ihre Lösung bisher nicht gefunden hat. Auch uber den Zusammenhang unsers Capitels existieren die mannigfachsten Anschauungen [1]); man streitet selbst daruber, ob es überhaupt die Portsetzung eines Vorhergehenden, oder' ob es ursprunglich als selbststandiges Stiick gedacht sei [2]).

Ausserdem wird 'durch eine Beobachtung uber die Art der Apokalypse diese Vorsicht dringend gefordert. Die Apokalypse bietet, so wie sie gegenwartig vorliegt, kein einheitliches, in fortlaufendem Zusammenhange verlaufendes Bild, sondern eine complicierte Zusammenstellung sehr vieler einzelner Visionen [3]). An sehr vielen Stellen ist deutlich erkennbar, dass diese Einzelvisionen ihrer Natur nach selbstständige Grossen und urspriinglich nicht auf einander angelegt sind [4]). Damit ist fur jede

---

1) eine Übersicht bei Völter Problem 133—145.

2) Erstere Meinung, natiirlich die traditionelle, wird unter den Quellenkritikern vertreten durch Vischer 19f, Spitta 122ff, P Schmidt 13f; letztere durch Weizsacker [2] 490 492, Volter Entstehung [2] 61f Problem 133f, Erbes 84f etc.

3) cf Weizsacker [2] 488 ff und Schleiermacher Einleitung in das NT 462: ‚Wenn man dies alles (die vielen Ungleichheiten in der Apokalypse) erwägt, so giebt es doch schwerlich einen andern Schlüssel dazu, als dass hier eine Menge einzelner Visionen zusammengestellt ist, die gar nicht urspriinglich als Eins gedacht sind'.

4) cf Weizsacker [2] 489 ff. Weizsackers Beobachtungen, die sich nur auf einzelne Teile der Apokalypse beziehen, lassen sich auf alle andern ausdehnen. So besteht in der sieben-Siegel-Vision ein innerer Zusammenhang nur zwischen den vier ersten Siegeln, die ein einheitheitliches Gesicht ‚von den vier Reitern' darstellen. Das fiinfte Siegel giebt eine ganz neue Scene, die Märtyrer unter dem Altar. Die neue Verfolgung die ihnen in Aussicht gestellt wird, und deren Schilderung wir im Folgenden erwarten, erfolgt indessen nicht. Vielmehr giebt das sechste Siegel dann wieder etwas ganz Neues, die Zeichen am Himmel. Wenn hier die Sterne vom Himmel fallen 613, so setzt die Trompetenvision voraus, dass sie noch am Himmel stehen 812. Die Versiegelung der Frommen 7_{1-8} im sechsten Siegel setzt voraus, dass bisher noch

Untersuchnng der Apokalypse die Methode bestimmt: Es ist stets zunachst der innere Zusammenhang des Stoffes festzustellen, die Grenzen der dem Stoff nach selbstständigen Einzelvision sind aufzusuchen, das Einzelne innerhalb der Vision ist, soweit es möglich ist, aus diesem Zusammenhange zu erklaren; und erst, nachdem diese Fragen beantwortet sind, ist es erlaubt, den gegenwartigen literarischen Zusammenhang zu untersuchen; dabei ist offen zu halten, dass derselbe erst spater hinzugekommen sei [1]).

In Befolgung dieser Methode [2]) haben wir cap 12 von Anfang an als ersten Teil einer Vision' erklart, deren schluss diejenigen Stucke von 19_{11}—20_3 darstellen, die von der Besiegung des Drachen reden. Dazu kommt in der Vision der sechsten Schale die Kriegsrustung des Drachen in 16_{12}—$_{16}$, ein passender Ubergang zu der Schlacht in 19_{11}ff. In beiden Schlussstucken werden neben dem Drachen zwei Tiere genannt, die in cap 13 ausführlich beschrieben werden. Da dieselben in cap 12 noch nicht auftreten, so liegt die Moglichkeit vor, dass sie ursprünglich

---

keine Plagen iiber die Erde gekommen sind, und steht also im Widerspruch zu den vier ersten Siegeln usw usw.

1) Hiermit ist noch keine literarkritische Theorie ausgesprochen; denn bei den Einzelvisionen ist mit der Möglichkeit, dass sie vor der Niederschrift in mündlicher Tradition existiert haben könnten, zu rechnen. Freilich muss jede wissenschaftliche, dh der Natnr ihres Gegenstandes gerecht werdende Quellenhypothese von den obigen fundamentalen Beobachtungen ausgehen. Nur dann, menn der Unterschied von literarisehem und stofflichem Zusammenhang festgehalten, and auf den letateren der' Hauptnachdruek gelegt wird, diirfen wir hoffen, aus der Verwirrung gliicklich herauszukommen, in der die fast nur nach literarisehen Zusammenhangen und ausserdem nach hiichst zweifelhaften chronologischen Ansetzungen suchende Quellenkritik der Apokalypse stecken geblieben ist.

2) Demnaeh ist es ein methodischer Fehler, wenn Vischer umgekehrt verfährt: ‚Es ist nur dann miiglich, die Bedeutung dieser Vision richtig zu verstehen, wenn man erkennt, welchen Platz dies Capitel in der Anlage der Sehrift einnimmt' 19. Ebenso ist es methodisch höchst bedenklich, etwa die Flucht des Weibes $_{13}$—$_{17}$ von dem Vorhergehenden abzutrennen; so Weizsäcker^2 **364,** Volter Problem 146ff, Pfleiderer **332** f. Das heisst, das organisch Zusammengehörige mit dem Messer aus einander schneiden.

nicht zu der Geschichte vom Drachen gehorten; diese Frage kann an dieser Stelle noch nicht beantwortet merden [1]).

Das im gegenwktigen literarischen Zusammenhange unmittelbar Vorhergehende, der Lobgesang der πρεσβύτεροι 11 15—18, der den Anbruch des Gottesreiches und des Gerichtes iiber die Volker verkundet, ist deutlich eine Einleitung fur die folgende Erzahlung von der Geburt und der Drachenbesiegung des Christus [2]). Aber anderseits gehoren 11 15ff nnd cap 12 keineswegs so eng zusammen, dass cap 12 etwa einen vorausgegangenen Abschnitt 11 15ff fordert; und 11 15ff konnte seiner Natur nach die Einleitung zu jeder Schilderung des letzten Gerichtes iiber die Volker sein. Ferner trägt cap 12 auch dem Vorhergehenden gegeniiber höchst originelle Ziige: von einem himmlischen Weibe, von einem Messias, der geboren wird, war bisher noch nicht die Rede; auch der Drache wird als eine neu auftretende Grosse beschrieben; die ganze Erzahlung setzt neu ein. Besonders stark unterscheidet sich cap 12 vom Vorhergehenden durch seine ganze ‚phantastische', an Mythologisches erinneriide Haltung.

Demnach ergiebt sich, dass den Stoff angesehen niit cap 12 ein Neues beginnt [3]), und dass die Einleitung 11 15ff erst spater hinzugekoninien ist. Wenn ich daher im Folgenden aus dem literarischen Zusamnienhange von cap 12 argumentiere, so

1) Genaueres im Folgenden.

2) Spitta 123 hat ausserdem noch einen Zusammenhang zwischen cap 12 und 11 19 in dem Erscheinen dor Bundeslade finden wollen, da nach rabbinischer Tradition haec arca futuro tempori adveniente Messia nostro manifestabitur (Abarbanel zu I Sam 44). Indess diese Vermendung der rabbinischen Stelle stützt sich auf ihren Wortlaat, nicht auf ihren Sinn. Die Erscheinung der Arche hat speciell mit dem Messias nichts zu tun; die Stelle will nur sagen, dass sie in der Endzeit erfolge; sie kbnnte ebenso gut sagen: ‚wenn Gott sein Volk sammelt und ihm mieder gnadig ist' II Macc 2 7. Falls also mirklich dies Zusammentreffen nicht zufällig ist — mas ich zu glauben geneigt bin —, so liegt doch jedenfalls nur ein sehr äusserlicher Zusammenhang vor. — Ebenso ist die Verwendung der Dreizahl 124‖ 8 7 8f 10 12 etc (Spitta 124) eine ganz lose Verbindung. Durch diese Beobachtungon wird also unsere Behauptung, dass cap 12 den Stoff nach neu sei, nicht betroffen.

3) Schon Bleek 116 und de Wette² 116f haben den neuen Anfang in cap 12 bemerkt.

mache ich ausdriicklich auf die Moglichkeit aufmerksam, dass sich der Sinn der Vision, als sie in diesen Zusanimenhang eingestellt wnrde, verschoben haben konnte [1]).

Gegenwartig steht cap 12 im Zusamnienhange der Posannenvision. Die Geburt des Christus wird berichtet nach der siebenten Posaune, von der es 10, ausdriicklich heisst, dass sie die letzte Vollendung bringe. Auch sind im Vorhergehen den schon lauter zukünftige Ereignisse geschildert. Demnach hat derjenige, der cap 12 diesem Zusaninienhang eingegliedert hat, auch die Gebnrt des Christns fiir ein Ereignis, das die Zukunft bringen solle, gehalten.

Dagegen hilft auch die herkonimliche Ansrede nicht, der Verfasser ergänze seine bisher ‚proleptische' Schildernng durcli eine ‚Nachholung'; denn es ist im Texte dnrch nichts angedentet, dass der Verfasser hier den nntiirlichen Faden der Aufeinanderfolge der Ereignisse abreisse nnd von den letzten Zeichen der Zeit auf einmal in die Vergangenheit zuriickspringe. Derjenige also, der diese Vision hinter die siebente Posaune gestellt hat, kann jedenfalls die Geburt des Christus nicht fiir ein Ereignis der Vergangenheit gehalten haben, kann also nicht Christ gewesen sein.

Vom Standpunkte des Judentunis aber ist es vollig begreiflich, dass die Geburt des Christns in einer Beschreibung der letzteii Dinge berichtet wird. So gewinnen wir das Resultat, dass auch die Einreihung des Capitels in den Zusamnienhang der Apokalypse jüdische Hand zeigt.

Man wendet gegen den jüdischen Ursprung unsers Stückes ein, class das Judentnm nicht von einer doppelten Erscheinung des Messias rede; dies sei vielniehr erst in der Christlichen Genieinde nioglich gewesen, die anf das irdische Leben ihres Herrn zurückgeblickt und sein Wiederkommen erwartet hat [2]). Diese Argumentation zählt die Geburt des Christus als seine erste Erscheinung auf Erden, wird also hinfallig, sobald man erkennt, dass der Christus von Ap Joh 12 nicht auf

1) cf darüber weiter am Schluese dieser Untersuchungen.

2) Völter Streitschr 12f Problem 154 Hilgenfeld **445** Erbes 5.

Erden, sondern im Himmel geboren wird [1]). Im Gegenteil, cap 12 und die mit ihm zusammenhängenden Stucke, die nur eine ‚Erscheinung' des Christus kennen, diejenige, bei der er den Drachen uberwinden wird, zeigen eben damit an, dass sie auf den Standpunkte des Judentums und nicht des Christentums stehen [2]).

Oder man behauptet, der geborene Messias meise auf christlichen Ursprung des Capitels hin [3]). Es ist nicht notig, die Voraussetzung dieses Schlusses, dass die Geburt des Messias Ap Joh 12 ein Ereignis der Vergangenheit sei, hier zu untersuchen. Denn auch wenn diese Voraussetzung richtig sein sollte, ist damit keineswegs die christliche Entstehung des Stuckes erwiesen. Dann wiirde das Capitel sagen: der Messias ist zwar schon geboren, aber bisher noch nicht aufgetreten; gegenwartig weilt er noch ‚irgendwo' in der Verborgenheit. Diese Anschauung vom Christus widerstreitet der christlichen, nach der Jesus schon einmal als Christus sich offenbart hat; sie ist aber aus dem Judentum mehrfach bezeugt [4]

Unter diesen jiidischen Parallelen ist besonders eine von grossem Werte, die allen Zweifeln daruber, ob Ap Joh 12 im Judentum miiglich sei, definitiv ein Ende macht. Schon Vischer hat auf Jer Berachot fol 5 cap 1 [5]) hingewiesen: der Messias sei

1) Ubrigens ware, auch wenn die Geburt des Christus Ap Joh 12 auf Erden stattfande, damit die judische Herkunft des Capitels noch keineswegs widerlegt; auch dann wiirde es sich hier nicht um eine doppelte ‚Erscheinung' handeln. Man hat unter einer ‚Erscheinung' Christi natiirlich seine Erscheinung als Christus dh eine Offenbarung seiner göttlichen Macht zu verstehen. Das Christentum redet von zwei ‚Erscheinungen' des Christus, einer provisorischen, wo er manches von seiner göttlichen Macht gezeigt hat, und einer definitiven, wo er sich vor aller Welt ganz offenbaren mird. — Dagegen ‚erscheint' Christus in der Tradition von Ap Joh 12 nur einmal cap 19, nachdem er vorher auf Erden geboren ist, aber ohne sich damals zu ‚offenbaren'. Es giebt keinen Grund, diesen Gedanken fur unjüdisch zu erklaren; jedenfalls ist er mit der christlichen Anschauung durchaus nicht identisch.

2) nach Spitta 127. 3) Weizsacker Theol Ltztg 1890 p 470.

4) Schurer II 447 f.

5) cf die lateinische Ubersetzung hei Lightfoot, Horae zu Mt 21.

an dem Tage, an dem der Tempel zerstort worden sei, geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entfiihrt. Diese Stelle ist allerdings Ap Joh 12 frappant ähnlich; das eigentiimlichste Moment in der Schilderung unsers Capitels, dass der Christus unmittelbar nach seiner Gebnrt zu Gott entrafft wird, findet hier ein Gegenstiick. Auch in der Zeitangabe sind beide parallel: in der Talmudstelle wird der Messias am Tage der Tempelzerstörung geboren; ahnlich ist es, wenn **Ap** Joh 12 unmittelbar auf die Geburt des Christus die Zeit folgt, wo der Drache auf Erden Gewalt hat. Dieser Umstand ist um so bedeutsamer, als in dem Zusammentreffen beider Ereignisse ursprunglich ein Gedanke niedergelegt war: der Tag, wo das Bose seine Herrschaft beginnt, ist zugleich der Tag, wo clas Gute geboren wird. Wenn also auch die feindliche Macht hier unten zu siegen scheint, seid getrost! Er ist schon vorhanden, der euch Hulfe bringen soll![1])

Die Talmudstelle tragt in ihrer eigentiirnlichen abrupten Art die Ziige halbverschollener Tradition; mohin und weshalb der Messias entfiihrt wird, wird nicht gesagt; wir konnen es aus dem Zusammenhange und aus **Ap** Joh 12 erganzen: die Feinde, die den Tempel zerstoren, miirden auch das Christuskindlein, das ihrer Herrschaft dereinst ein Ende inachen soll, am liebsten umbringen, wenn es nicht dahin entfuhrt wiirde, wohin ihre Hand nicht reicht.

Eine Reihe von Ziigen, melche die Talmudstelle von Ap Joh 12 unterscheiden, bemeisen, dass wir es im Talmud mit einer selbststandigen Tradition zu tun haben. Der Hauptunterschied ist, dass **Ap** Joh der Messias von eineni gottlicheii Weibe im Himmel, im Talniud von eineni nienschlichen Weibe auf Erden geboren wird. Damit ware, wenn die der Talmndstelle zu Grnnde liegende Tradition vollstandig erhalten wäre, ein durchgreifender Unterschied fiir den ganzen Aufriss beider Erzahlungen gegeben. Dass dieser Stoff deinnach in zwei, so unterschiedenen, Recensionen existiert hat, befremdet uns um so weniger, als mir wissen, dass das Messiasbild des Judentums

1) Dies ist ‚der eigentliche Grund' der Verknüpfung von Messiasgebort und Tempelzerstörung, gegen Baldensperger Zeitschr fiir Theol und Kirche IV 246 A 1.

zwischen einem irdischen Konige und einer Gestalt, die auf clen Wolken des Himrnels kommt, geschwankt hat.

Dazu kommen eine Reihe concreter Einzelziige. Im Talniud wird das Kind seiner Mutter durch einen Sturmwind entfiihrt; das ist jedenfalls ursprunglicher als das farblose ἡρπάσθη der Apokalypse. Von der Tempelzerstorung ist nur im Talmud die Rede; der Zug beweist, dass man sich nach der Katastrophe Jerusalems anno 70 mit dieser Erzahlung getrostet hat. Wenn schliesslich der Talmud als irdischen Geburtsort des Christus Bethlehem nennt, so kann man daraus durchaus nicht etma eine Ahhangigkeit von christlicher Tradition beweisen; diese Angabe ist bekanntlich im Judentume nach Micha 51 ein Stiick der messianischen Dogmatik.

Es entspricht dem literarkritischen Zuge der Zeit, dass man auch die Talmudstelle und Ap Joh in ein literarisches Abhangigkeitsverhaltnis zu setzen versucht hat[1]; ein stichhaltiger Beweis dafiir ist nicht erbracht.

Ich fasse das Resultat zusammen: die Taliiiudstelle stellt den Rest einer Ap Joh 12 verwandten, sonst ini Talmud verklungenen Tradition dar; sie beweist also, dass die in Ap Joh niedergelegte Uberlieferung einst im Judentum existiert hat.

Dazu kommt ein sprachlicher Beweis. Dass cap 12 sehr stark hehraisiere, hat man längst gesehen; aber es ist auch wahrscheinlich, dass es aus eineni semitischen Originale iibersetzt sei[2]. Demnach ist der Ort der Abfassung Palästina gewesen.

---

1) Volter Streitschrift 16 Problem 170f erklart die Talniadstelle sogar fiir eine ‚Verspottung' von Ap Joh 12: Der ursprüngliche Sinn der Legende sei, zu zeigen, class der christliche Messiasglaube ‚eitel Wind' sei! — Eine Widerlegung ist nicht notmendig.

2) Spuren ursprünglich hebraischer (aramaischer?) Abfassung in cap 12: Die Construction ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν 2 ist ganz hebraischartig cf I Sam 419 הרה ללדת (cf Siegfr-Stade Hebr Wb). — Der im Griechischen sonderbare Ausdruck υἱὸν ἄρσενα 5 erklart sich als wörtliche Übersetzung von זכר בן Jer 2015. Im Hebräischen bedeutet בן ‚Kind', ist also זכר nicht uberfliissig. — In ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον 6 14 ist ὅπου ..... ἐκεῖ Nachahmung eines hebraischen שם .....אשר. — Der Anfang von Vers 7 καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ

Als Resultat unserer bisherigen Ausfiihrnngen iiber Ap Joh 12 gewinnen wir also' eine Bestätigung der Vischerschen These: das Capitel ist nicht cliristlichen Ursprungs; denn voiii Standpunlit christlicher Abfassung ware es nicht zu verstehen, und die herkömmliche Erklärung auf Jesn Geburt und Himmelfahrt ist vollig unhaltbar.

καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος hat den Exegeten sehr grosse Schwierigkeiten bereitet. Die Lösung ist dem vom AT herkommenden und an ‚Auffüllungen' gewohnten Exegeten fast selbstverstandlich. *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* ist ein eingesetztes Subjekt. Uber den Zweck dieses Einsatzes wird im Polgenden gehandelt werden. Das iibrig bleibende *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος* ist ganz hebraisch gedacht ותהי מלחמה בשמים לחלחם בתנין ‚da ward Kampf im Himmel, dass man kampfte mit dem Drachen'. — In Vers 8 ist *καὶ οὐκ ἴσχυσεν* = ולא יכל ‚aber gewann nicht den Sieg' (cf Düsterdieck [4] 399) ein starker Hebraismus. — In Vers 10 *ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία xrci ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία rod θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* ist *σωτηρία* sehr schwierig (de Wette [2] 122). Der Satz mill sagen: Durch den Drachensturz hat Christus die Herrschaft, Gott die Macht und das Reich bekommen. Wie sonderbar *σωτηρία* in diesem Zusammenhange ist — Gott kann doch nicht ‚Heil' bekommen? —, kann man an der schwülstigen Erklärung Diisterdiecks [4] 402 sehen. Natiirlich ist *σωτηρία* Übersetzung eines hebraischon תשועה ישועה Heil, Sieg (so Ewald 245). Ebenso in den Parallelen. — *κατέβη* 12 || *ἐβλήθη* 9 13 erklart sich aus einem hebraischen ירד (aram נחת), das auch von unfreiwilligem Herabsinken gebraucht wird (Ewald 245). — *καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ* 14, muss naeh dem Zusammeiihang and nach den Berechnungen ‚drei uiid ein halb Zeiten' bedeuten. Wie kommt der Plural zu der Bedeutung ‚zwei Zeiten'? Dieselbe Phrase ist Dan 7 25 Übersetzung des aramäischen עדן ועדנין ופלג עדן, Dan 12 7 des hebraischen מועד מועדים וחצי; 'darin sind עדנין und מועדים nrspriinglich als Dual gedacht, der indess in der Consonantenschrift vom Plural nicht zu unterscheiden ist. Daher haben LXX Θ und auch die Punktation den Dual als Plural misverstanden; dies Versehen lag Dan 7 25 um so naher, als der Dual im spateren Aramäisch obsolet geworden ist. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass Ap Joh 12 Daniel gegenüber selbstständige Tradition enthalt. Das *καιροὺς* von Ap Joh geht also nicht auf Daniel, sondern auf einen den Misverstandnissen in Daniel parallelen Ubersetzungsfehler zuriick. — Aus dem starken Hebraisieren geht hervor, dass ein jüdisch denkender Mann das Capitel geschrieben; aus den Übersetzungsfehlern, dass es nrspriinglich hebraisch abgefasst war.

2. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap Joh 12.

Das Urteil iiber diese Erklarung mird weseiitlich gemildert, wenn man sie in dem Zusammenhange betrachtet, in den sie gehort: sie ist ein Beispiel der ‚zeitgeschichtlichen' Exegese. Anderseits würde es unmöglich sein, diese eine Erklarung an der Wurzel zu treffen, wenn man nicht zugleich die Methode widerlegt, deren legitimes Erzeugnis sie ist. Da die ‚zeitgeschichtliche' Xethode indess gegenwartig als eine unanfechtbare Errungenschaft der modernen Forschnng [1]) gilt und in der wissenschaftlichen Welt unbeschrankt zu herrschen scheint, so bin ich genötigt, hier etwas weiter auszuholen; ich denke, meine Auffassung von der Apokalypse, die ich in dieseni Zusammenhange nur skizzieren kann, an anderer Stelle ausfuhrlich darzulegen.

Nach der ‚zeitgeschichtlichen' Erklärung [2]) hat der Apokalyptiker in seiner Schrift die Ereignisse seiner Zeit und die Erwartungen, die sich ans der Zeitlage ergaben, in allerlei Bildern dargestellt. Demnach soll der eigentliche Inhalt der Apokalypse die Zeitgeschichte sein. Diese Auffassung stimmt also niit den iibrigen Methoden der Auslegung, dh niit der kirchengeschichtlichen Exegese und ihreii modernen Abschwächungen, in der Behauptung überein, dass in der Apokalypse eine Geschichte bildlich dargestellt sei. ‚Da dem Bildercyklus der Apk jedenfalls eine Geschichte entsprechen muss, hat man ini Grunde nur eine Wahl zwischen einer fiir den Verfasser in Vergangenheit oder Gegenwart und einer fiir ihn in der Zu-Bunft liegenden Geschichte [3]). Das Erstere ist die Anschauung der zeitgeschiclitlichen, das Letztere die der kirchengeschichtlichen Esegese. Die Aufgabe der zeitgeschichtlichen Erklarung

1) Völter, Entstehung [2] 1, Baldensperger Zeitschr fiir Theol und Kirche IV 246.

2) Der Name seit Auberlen Prophet Daniel etc 390.

3) Holtzmann Commentar [2] 288.

ware deninach, aus den bunten Bildern der Offenbarung die in ihnen kiinstlich versteckten geschichtlichen Erscheinungen wieder herauszufinden. Diese Auslegung findet ihre Stiitze narnentlich in gewissen Partieen judischer Apokalypsen; Stucke wie Daniel 7f Henoch 85ff IV Esra 11f Ap Bar 53ff sind deutlich zeitgeschichtliche Allegorieen. Auch in der Ap Joh sind einzelne Punkte sicher zeitgeschichtlich zu deuten. Das Tier cap 13 soll eine Allegorie auf das romische Reich sein, das Weib auf dem Tiere cap 17 die Stadt Rom bedeuten [1]). Es fragt sich aber, ob die ganze Apokalypse oder auch nur ein grosser Teil derselben so erklart werden darf.

Sieht man genauer zu, so erkennt man, dass auch schon in der Gegenwart die ‚zeitgeschichtliche' Exegese keineswegs Alleinherrscherin ist. Nicht alle Stiicke der Apokalypse werden gegenwartig auf Zeiterscheinungen gedeutet; sehr viele versteht man als ‚ideale' Bilder, dh als Erzeugnisse einer — iibrigens nicht vollig frei erfindenden, sondern durch prophetische und apokalyptische Vorbilder angeregten — Phantasie; so erklart man zB die Scene im Himmel cap 4f, das neue Jerusalem cap 21 9ff, vielfach auch die Heuschrecken cap 9 1ff, die sieben Schalen cap 16 usw. — Aber auch innerhalb der ‚zeitgeschichtlichen' Schilderungen selbst sollen neben den eigentlich ‚zeitgeschichtlichen' Ziigen eine Reihe rein phantastischer stehen, welche die andern sehr häufig iiberwiegen [2]). So soll zu dern Gesichte von dem fabelhaften Reiterheer cap 9 13ff nach der gewohnlichen Erklarung [3]) die Parthergefahr Anlass gegeben haben; aber das Gesicht selbst mit seinen vielen merkwurdigen Einzelzügen geht weit über diese vorausgesetzte Veranlassung hinaus.

So bietet schon die zeitgeschichtliche Exegese eines einzelnen Forschers ein buntes Bild: da findet man zeitgeschichtliche Allegorieen oder ideale Bilder, selten in reiner Form, um so haufiger in Mischungen: zeitgeschichtliche Stoffe, inehr oder weniger phantastisch ausgeschmückt, oder ideale Bilder mit mehr oder weniger zahlreichen zeitgeschichtlichen Ziigen. Alles dieses ohne erkennbare Regel bunt durch einander. Noch vielfarbiger

---

1) Weiteres uber diese Capitel in Abschnitt 4.

2) cf das Beispiel p 184. 3) cf im Folgenden p 211.

wird das Bild, wenn man die Erklärungen verschiedener Exegeten zusammenstellt. Denn wenn aucb alle in der Annahme ubereinstimmen, dass diese beiden Stoffarten vorhanden seien, so weichen sie doch dariiber, was im einzelnen als Phantasiebild, was auf gleicbzeitige Erscheinung zu denten sei, mannigfach von einander ab. Was der eine als Dichtung deutet, erklart der andere als zeitgeschichtliche Anspielung und umgekehrt. Trotzdem ist es bisher kaum zu einem eigentlichen Streite gekommen[1], viel weniger zu der so notwendigen principiellen Erörterung, woran denn eigentlich der zeitgeschichtliche Stoff und das Phantasiebild zu erkennen seien.

Während es also die herkömmliche ‚wissenschaftliche' Methode bisher zu einer principiellen Klarheit fiber sich selhst noch gar nicht gebracht hat, hat sich die Praxis der Exegese so gestellt, dass man, soweit es einigermassen geht, ‚zeitgeschichtlich' dentet und, was sich gegen diese Erklarung zu sträuben scheint, fiir ‚phantastisch' ausgiebt. Freilich, wo die Grenze des ‚zeitgeschichtlich' nicht mehr Ueutbaren beginnt, ist kanm zu sagen; und der Umfang des ‚Zeitgeschichtlichen' in der Apokalppse ist darum sehr schwankend. Während die Begriinder der gegenwartig herrschenden Nethode, Liicke[2], Bleek, de Wette, weniger Ewald, in der Einzeldentung sich grosser Zurückhaltung befleissigt haben — eine Tradition, die noch in der Gegenwart von Forschern wie Weizsacker, Holtzmann[3], B Weiss[4], Jiilicher[5] fortgesetzt wird —, steht die zeitgeschichtliche Erklärung bei den modernen Quellenkritikern Völter, Spitta, Erbes in voller Bliite, die damit in die zu Anfang des Jahrhunderts herrschende rationalistische Exegese wieder zuriickgefallen

---

1) Weizsacker[2] 495 marnt ausdrücklich davor, die zeitgeschichtliche Deutung anf Stoffe auszudehnen, die in Wirklichkeit der Phantasie oder der alttestamentlichen Prophetie entstammen.

2) Lücke Einleitung in die Offenbarnng des Johannes 825: ‚Bestimmtere chronologische Andeutungen finden wir nur cap XI, 1ff XIII, 3 XVII, 10. 11'.

3) Holtzmann versteht zeitgesehichtlich — abgesehen von cap 13 und 17 — die fünf ersten Posaunen, die in cap 11 bevorstehende Eroberung Jerusalems, die Flucht des Weibes 12 6 14 und den Partherzng 16 12.

4) Weiss Einleitung[2] 380 ff. 5) Jiilicher Einleitung 178 ff.

sind. Dennoch wird auch von den Letzteren, alles in allem, nur ein kleiner Teil des Buches ‚zeitgeschichtlich' verstanden; und die Hauptniasse soll auch nach ihnen aus Phantasiebildern bestehon.

Es mag deninach als eine mol aufxuwerfende Frage erscheinen, ob die gegenwartige Exegese der Apokalypse iiberhaupt noch den Namen einer ‚zeitgeschichtlichen' verdiene. Dass cliese Frage bisher nicht gestellt ist, erklärt sich einmal daraus, dass auf das zeitgeschichtlich zu erklärende Material, aus welchem die chronologische Datierung der Schrift zu gewinnen ware, ein besonclerer Accent gefallen ist. Die ‚zeitgeschichtliche' Exegese verrat also schon durch diesen von ihr acceptierten Namen ihr eiiiseitiges Interesse fur literarkritische Probleme; dasselbe tritt freilich noch starker bei den iibrigen Apokalypsen hervor, um dereii Inhalt die moderne Forschung sich meist nur soweit bekümmert hat, als er fur die Literarkritik in Betracht konimt.

Dazu kommt, dass bei den modernen Forschern mehrere verschiedene Definitionen des Wortes ‚zeitgeschichtlich' durcheinander gehen. Neben der oben [1]) erörterten, nach welcher in den Bildern der Apokalypse zeitgeschichtliche Ereignisse kunstvoll versteckt sind, steht eine andere, dass die Weissagung der Apokalypse — wie alle biblische Weissagung — durch die Zeitunistande und deren Reurteiluiig durch den Autor bestimmt, class daher der Horizont des Sehers durch die Zeitgeschichte beschränkt sei [2]). Ausserdem giebt es eine dritte Erklärung des Wortes, nach welcher die Apokalypse — wie jedes Buch — aus den Anschauungen ihrer Zeit zu erklaren sei [3]). Nun schliessen sich diese Definitionen zwar nicht notwendig aus; sie stimmen alle in dem Gegensatxe gegen die kirchengeschichtliche Erklarung iiberein. Anderseits sind sie deutlich von einander

---

1) cf p *202.*

2) Diese Definition zB Ewald 2 Düsterdieck [4] 50f Schmiedel Handcommentar II 1 [2] 39.

3) Es handelt sich hier also nicht um die Frage, ob die zmeite und dritte Erklarung eino für die Apokalypse brauchbare Nethode geben; dies ist ja fur die dritte selbstverstandlich; die zmeite soll im Folgenden kurz besprochen werden. Alle drei Erklarungen findet man nebeii einander Holtzmann Einleitung [3] **414.**

verschieden; die zweite ist viel allgenieiner als die erste, die dritte als die zweite; und wir werden nicht durch die Natur der Sache von der dritten zur zweiten oder von der zweiten zur ersten notwendig gefuhrt. Es ist daher nicht erlaubt, mit diesen verschiedenen Definitionen ad libitum abzuwechseln.

Will man die gegenwärtig in der Erklarung der Apokalypse herrschende Verwirrung uberwinden, so ist dringend geboten, dass man eine einheitliche Definition des Wortes befolge; auch Namen sind der Wissenschaft nicht gleichgiiltig; denn grade sie verewigen häufig den Irrtum friiherer Geschlechter[1]). Diese Definition kann nur die erste, von mir an die Spitxe dieser Erörterung gestellte, sein; denn sie allein wiirde etwas fur die Apokalypse und die Apokalyptik Charakteristisches aussagen.

Nun ist deutlich, dass der bei weitem grössere Teil der Apokalypse, der die ‚idealen' Rilder enthalt, in diesem Sinne des Wortes nicht zeitgeschichtlich verstanden wird. Der misbrauchliche gemeinsame Name darf also nicht dariiber tauschen, dass es sich in Wirklichkeit um zwei ganz verschiedene Methoden handelt, zwischen denen die gegenwartige ‚wissenschaftliche' Erklarung ohne erkennbare Regel abwechselt: die eine sucht nach versteckten zeitgeschichtlichen Ereignissen, die andere erklart den Stoff als eine phantasievolle Nachahmung alttestamentlicher Originale. In der Befolgung dieser beiden Methoden stimmen alle Forscher iiberein, so sehr sie auch in der Definition von ‚zeitgeschichtlich' variieren. Die zweite Methode soll nachher an eineni Beispiele ausfiihrlich besprochen werden.

Neben diesen beiden zeigen sich Ansatze zu einer dritten Erklarungsart. Man hat von Anfang an gesehen, dass das AT die Apokalypse nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt, dass es dem neutestamentlichen Seher nicht nur eine Fülle von Bildern und ‚Symbolen', sondern auch positive Erwartungen geliefert hat[2]). Neuerdings hat man in grosserem

1) So ist es zB eine Verewigung der Verwirrung, wenn man noch gegenwartig die eschatologische Hoffnung der Propheten, nachdem man langst eingesehen hat, dass der König Israels darin zwar ein Moment von nicht zu unterschatzender Bedeutung, aber doch nicht die Hauptsache sei, noch immer ‚messianische Hoffnung' nennt.

2) Holtzmann Commentar² 292.

Masse auch die jüdische Apokalyptik zur Erklärung herangezogen, deren Einfluss auf die **Ap** Joh ‚im Princip nie bestritten ist' [1]). Nun mag man vielfach noch geneigt sein, wo man deutliche Berührung zwischen der neutestamentlichen und den jüdischen Apokalypsen findet, sofort literarische Abhängigkeit anzunehmen [2]). Doch ist auch schon die bessere Erkenntnis ausgesprochen, dass es ein ‚gemeinsames apokalyptisches Material' giebt, an dem auch die Ap Joh participiert hat [3]). Spitta hat den Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung an einzelnen Stellen geführt [4]). Eine Reihe von Unebenheiten und Unverständlichkeiten der Apokalypse werden deutlich, wenn man erkennt, dass hier ‚eine originale Production von apokalyptischem Materiale nur in beschränkter Weise vorliegt', und ‚dass unsere Schriftsteller vielmehr aus festgeprägtem Materiale ihre Schriften hergestellt haben' [5]).

Damit ist im Princip eine neue Methode für die Exegese der Apokalypse gegeben; eine Methode, die sich von den beiden

---

1) Weiss Einleitung [2] 376.

2) So nimmt zB Völter Problem 460 literarische Beziehung zwischen Ap Joh 6[9]—11 und IV Esra 4[35]f an, obwol eine Berührung im Wortlaut nicht vorliegt, und obmol auch dem Sinne nach keine der beiden Stellen sich deutlich als abhängig von der andern ermeist, cf Spitta 298.

3) Spitta 301.

4) ZB die Vision von der Versiegelung der Knechte Gottes 7[1]—8 war ursprünglich auf eine Fortsetzung angelegt, in der die vier Winde, die bis zu der Versiegelung ‚gehalten' worden sind, jetzt, nachdem diese geschehen, über die Erde losgelassen werden. Diese notwendige Fortsetzung folgt gegenwärtig nicht; die folgenden Plagen kommen nicht von vier Winden, sondern von sieben blasenden Engeln. Die Versiegelung der Knechte Gottes ist also ein einzelnes, aus einem grösseren Zusammenhange herausgenommenes und hier aufgenommenes Stück, das freilich in dieser Isoliertheit gegenwärtig nicht mehr ganz verständlich ist, Spitta 315f. — Die tausend Jahre der Weltherrschaft der Gläubigen 20[4]ff hängen, wie bekannt, ursprünglich mit einer Weltära von siebentausend Jahren zusammen. Aber die Ap Joh selbst hat diesen Zusammenhang nicht bewahrt, sondern die Zahl ‚tausend Jahre' als eine abgerissene und für sich allein unverständliche Notiz überliefert. — Andere Beispiele Spitta 319 321 333 434, cf auch oben p 194 **A** 4 pnd im Folgenden.

5) Spitta 315 434.

bisher geübten so stark nnterscheiclen muss, als die Anschauung von dem Wesen der Stoffe, die ihnen zu Grunde liegt, bei beiden verschieden ist. Die beiden ersten Erklarungen stimmen darin iiberein, dass sie sich den oder die Verfasser der Apokalypse als Urheber ihrer Stoffe denken; darnach wäre eine solche apokalyptische Schrift das Werk eines einzelnen Mannes, aus der Situation einer bestimmten Zeit entstanden, eine rein literarische Grosse. Ganz andersartig aber sind Schriften, die ini wesentlichen Codificationen einer Tradition darstellen; der eigentliche Urheber des in ihnen niedergelegten Stoffes ist iiicht der Schriftsteller, sondern eine ganze Reihe von Geschlechtern; und der Stoff setzt in der Form, in der er gegenwartig existiert, eine vielleicht jahrhundertjahrige[1]) Geschichte voraus, in der auch rniindliche Tradition eine Rolle spielen mag. Darnach muss die Auslegung verschieden sein: nach den beiden ersten Methoden ware der Gegenstand der Porschung das in sich zusammenhangende Werk eines Schriftstellers, der aus seiner Gegenwart zu verstehen ist; bei einer codificierten Tradition besteht die Exegese darin, die vielleicht sehr complicierte und iiber einen langen Zeitraum sich erstreckende Vorgeschichte des Stoffes zu erforschen und daraus den gegenwartigen Zustand der Tradition zu erklaren. Zwischen beiden Erklarungsarten sind Ubergangsformen denkbar; denn wenn es möglich ist, dass der letzte Schriftsteller das Material, so wie er es empfangen hat, treu niederschrieb, so ist anderseits auch die Möglichkeit gegeben, dass er nicht Enecht, sondern Herr seines Stoffes war und mit grosserer oder geringerer geistiger Freiheit das Vorgefundene zu einem Neuen verarbeitete. Spitta nennt Fälle, in denen das Erstere geschehen ist [2]).

Es ist hier noch nicht der Ort, zu zeigen, wie weit diese ‚traditionsgeschichtliche' Methode in der Ap Joh anzuwenden sei, nur die Forderung ist sclion nach dem Obigen berechtigt, dass man diese Methode iiberall zu erproben habe. Es darf nicht als selbstverstandlich gelten, dass der Apokalyptiker seinen Stoff frei erfunden, nicht einmal, dass er rnit dem Vor-

1) Spitta **466.**

2) cf die oben p 207 **A 4** angeführten Beispiele.

gefundenen nach Belieben geschaltet habe; vielmehr ist bei jeder neuen Stoffmasse aufs neue die Frage zu erheben, ob sie sich nicht aus einer Geschichte der Tradition besser als aus dem Geiste eines Mannes erkläre. Dabei hat man vor allem auf die Unklarheiten des gegenwärtigen Textes zu achten; man hat zu untersuchen, ob eine mündliche apokalyptische Tradition anzunehmen ist [1]), und in weicher Form der apokalyptische Stoff seiner Natur nach existiert hat. ‚Zeitgeschichtliche' Erklärung aber ist nur da berechtigt, wo es sich um ein von dem Schriftsteller frei cornponiertes oder wenigstens umgearbeitetes Material handelt.

Man ist vielleicht geneigt, sich dariiber zu wundern, dass diese auf die Überlieferungsgeschichte achtende Xethode bisher so sehr zurückgetreten ist; bis man die Gesetzniassigkeit dieser Erscheinung erkennt. Auch diese ist in dem literarkritischen Zuge der modernen biblischen Esegese begriindet: man interessiert sich vorwiegend fur literarische Fragen: als ‚das Problem der Apokalypse' [2]) gilt gegenwärtig das literarkritische; ‚die biblische Urgeschichte' ist der Titel eines Werkes, das Untersuchungen über die Quellen der Urgeschichte bringt. Dabei hat man sich auch sonst niit der Geschichte der mündlichen Tradition weniger beschaftigt, als mit den Schriften, die solche Tradition buchen. Wir haben höchst complicierte Untersuchungen uber die synoptische Prage wie uber die Quellenschriften der Genesis, aber nur Ansätze zu einer Geschichte der urchristlichen Tradition von Jesus, und noch keine Geschichte der Entstehung und der Überlieferung der Vätersage. So haben wir auch in der Apokalypse eine Fülle von Quellenhypothesen, aber keine Geschichte der apokalyptischen Tradition [3]).

---

1) Diese Möglichkeit ist — soweit ieh sehe — iiberhaupt noeh nicht in Betracht gezogen; auch nicht von Spitta. der schliesslich auch nur eine apokalyptische Tradition ‚von Schrift zu Schrift' kennt p 301.

2) Der Titel von Voelters neuester Publikation.

3) Solche literarkritische Arbeiten haben natiirlich ihr gutes Recht; aber ihre Resultate werden meist nur dann gesichert merden, wenn sie, wie es bei Wellhausens Untersuchung iiber das Alter von PC geschehen ist, in den Rahmen religionsgeschichtlicher Betrachtung ein-

Es kani fur die Begriinder der wissenschaftlichen Exegese der Apokalypse hinzu, dass sie durch das Vorbild der alttestamentliclien Prophetie irregeführt wurden [1]; sie ubersahen, dass Propheten und Apokalyptiker sehr verschiedene Stellungen zu miindlicher Tradition einnehmen. Die Propheten sind gewaltige, durch und durch individuelle, iin Leben ihrer Zeit wurzelnde Personen, die aus ihrem Eigensten und fiir ihre Zeitgenossen reden. Ganz anders die Apokalyptiker, die von der hohen Originalitat der Propheten nichts wissen nnd nicht einmal ihren Namen zu nennen wagen. Bei der grossen Verschiedenheit beider Erscheinungen ist es daher sehr bedenklich, sie unter einen Gattungsnamen ‚biblische Weissagung' zusammenzufassen und die eine nach Analogie der andern zu erklaren.

Wenden wir uns nun zu den eigentlich ‚zeitgeschichtlichen' Erklarungen, so tritt uns wiederum eine iiberaus complicierte Erscheinung entgegen. Denn nicht nur soll der ‚zeitgeschichtlich' erklarte Stoff — wie wir oben sahen — in mancherlei Verbindungen mit Phantasieschopfungen existieren; sondern er selber soll gleichfalls hochst mannigfacher Natur sein. Einmal seiner Form nach: bald glaubt man in der Apokalypse Allegorieen zu finden; bald deutet man im eigentlichen Sinne, in dieseni E'alle gewohnlich so, dass man allgemeinere Schilderungen auf concrete geschichtliche Verhaltnisse bezieht. Ebenso ist auch der zeitgeschichtliche Stoff seinem Inhalt nach verschieden: bald sollen es Erzahlungen von vergangenen Ereignissen sein, bald Schil-

---

gestellt werden. Jedenfalls aber darf alle Literarkritik nur als Vorarbeit angesehen werden; sie hat nur so viel Wert, als sie zum historischen Verstandnis der betreffenden Schrift beitragt und dadurch an ihrem Teile die eigentliche Aufgabe aller biblischen Untersuchungen dh die Erkenntnis der Religionsgeschichte fordert. So hat man sich gegenwartig, wo die Quellenuntersuchung in der Genesis zu einem gewissen Abschlusse gekommen ist, darauf zu besinnen, dass damit fur die eigentliche Aufgabe der Genesisforschung, die Geschichte der Entstehung und der Tradition der Vatersagen, nur die Vorarbeit geleistet ist.

1) So hat Ewald den Apokalyptiker ganz nach der Art eines alttestamentlichen Propheten behandelt.

derungen der Gegenwart, bald Zukunftsbilder, die sich aus der geschichtlichen Lage ergaben. Die einzelnen ‚zeitgeschichtlichen' Erklarungen stellen die mannigfachsten Conibinationen zwischen diesen Erklarungsarten dar. Tielfach sind die zeitgeschichtlichen Erklarer unter sich uneinig, ob das einzelne Stuck nach der einen oder der andern Erklärungsart gedeutet werden müsse. Die einen [1]) erklaren die damonischen Heuschrecken 9₁–₁₁ allegorisch auf die Parther; die andern [2]) versichern, es seien wirkliche Heuschrecken, etwa die vom Jahre **62.** Oder die Flucht des Weibes cap 12, von der christlichen Exegese allegorisch verstanden, wird von den einen als ein Ereignis der Tergangenheit [3]), von den andern als ein Zukunftsbild aufgefasst [4]). Trotzdem ist es auch hier bisher nicht zu einer principiellen Erorterung dariiber gekomnien, woran man in der Apokalypse allegorische und eigentliche Redeweise, woran man Zukunftsbild und Erzahlung zu unterscheiden habe. Man beruhigt sich bei dem gemeinsamen Namen ‚der zeitgeschichtlichen' Methode, der alle diese hochst mannigfachen Erklarungsarten zu decken scheint. — Aber auch wo die Erklarungsart dieselbe oder menigstens eine ahnliche ist, besteht dann noch grosse Meinungsverschiedenheit, welche concrete geschichtliche Tatsache gemeint sei. Die Heuschreckenvision cap 9 ist nach Spitta [5]) aus der ungewöhnlichen Durre des Jahres 40 zu erklaren, nach Erbes [6]) aus der Heuschreckenplage vom Jahre *62* usw. Das furchtbare Heer 9_{13} ff sind nach den meisten Exegeten die Parther. Die Vision bezieht sich auf die Furcht eines Parthereinfalls, als Caligula befahl, die Halfte der Euphratarmee zurückzuziehen [7]), oder auf den Siegesritt der Parther im Jahre 62 [8]) oder auf die Erwartung eines Partherkrieges in den letzten Tagen Vespasians [9]). Die Schlangenschwanze dieses Heeres sind zu erklären aus dem Ausschlagen der parthischen Pferde nach hinten oder dem Schiessen beim Riickwartsfliehen der Reiter oder der Sitte, die Schwanzhaare der Pferde gegen Ende zusammenzubinden [10]) usw.

1) Hilgenfeld **427.** 2) Erbes 60f.
3) so die gewöhnliche Erklarung. **4)** Weizsäcker² 364.
5) Spitta 336 ff. 6) Erbes 61. 7) Spitta 338 ff.
8) Erbes **44.** 9) Mommsen Röm Gesch V 520 f.
10) Volkmar Haweis Spitta bei Holtzmann Comm² *335.*

Oder wenn man die Martyrer von 6 9—11 geschichtlich deutet, so denkt man dabei an die Opfer der neronischen Verfolgung [1]) oder an die altesten Christenverfolgungen durch die Juden [2]) oder irgend eine andere Verfolgung. Als Verfolger merden dabei gedacht Juden und Heiden [3]) oder Juden allein [4]) oder Heiden allein [5]); als Verfolgte Juden und Christen [6]) oder Juden allein [7]) oder Christen allein [8]).

Das grosse Schwanken in den Resultaten weist dnrauf hin, dass es einer Revision der Methode bedarf.

Prüfen wir die Methode also an einzelnen Hauptbeispielen.

Zunachst die Klasse der einzelnen historischen Zuge, die mitten in phantastischen Schilderungen stehen sollen.

Die beiden Zeugen, deren Leben, Tod und Auferstehung 11 3 ff beschrieben wird, nachdeni eben vorher eine Eroberung Jerusalem in Aussicht gestellt war, sollen auch nach Volter nicht zeitgeschichtliche [9]) Figuren sein; nur den einen Zug, dass ihre Leichname unbeerdigt liegen bleiben, erklärt Volter [10]) als eine Anspielung auf das Schicksal der beiden Hohenpriester Ananus und Jesus, die in den letzten Tagen Jerusalems getotet, und deren Leichen gleichfalls nicht begraben wurden. Nun liegt allerdings eine gewisse Ahnlichkeit zwischen dem historischen Ereignisse und dem apokalyptischcn Zuge vor. Viel grosser aber als die Ähnlichkeit ist die Verschiedenheit: die ‚Zeugen' sind nicht Hohepriester, und anderseits, was cap 11 von ihnen berichtet, dass sie drei und einen halben Tag auf der Strasse

---

1) Die gewöhnliche Meinung zB do Wette [2] 77 Renan Antichrist 308 Holtzmann Comm [2] 330 Weiss Einleitung [2] 382.

2) Spitta 300.

3) Völter Problem 58.

4) Spitta 300.

5) Die gewdhnliche Meinung.

6) Erbes 42 f.

7) Weyland Omwerkings- en Conipilitatie-Hypothesen 82.

8) Die gewohnliche Meinung.

9) Nach Renan Antichrist 322 sind es die beiden Jakobus odcr Johannes der Täufer und Jesus.

10) Entstehung [2] 58 f Problem 122, Pfleiderer 329; ebenso schon Wettstein, Eichhorn, Herder (bei Holtzmann Comm [2] *338).*

liegen, dass alle Völker sie sehen, dass man sich iiber ihren Tod freut, weil sie zu Lebzeiteii die Erde mit allerlei Plagen geschlageii haben, dass sie endlich nach drei und eineni halben Tage auferstehen und zum Himniel fahren, alles dieses hat in der Geschichte jener Hohenpriester kein Analogon. Aber noch mehr: zu dem Bilde von den zmei Zeugen, gegen die das Tier des Abgrundes Krieg führt, die nach ihrem Tode auferstehn, haben uberhaupt iiicht zeitgeschichtliche Personen gesessen; clas sind Erwartungen, die ihrer Natur nach niit zeitgeschichtlichen Vorgängen gar nichts zu tun haben[1]): in der Geschichte fuhrt Rom gegen Volker, nicht gegen zwei Propheten Krieg. Es ist aber im hohen Grade willkürlich, einen einzelnen Zug aus deni ganzen Bilde herauszunehmen und ihn zeitgeschichtlich zu deuten; vielmehr ist fiir das eine Moment ebenso wie fiir alle andern in diesem Zusammenhange anf eine allerdings sehr merkwürdige apokalyptische Tradition zuriickzuschliessen.

Noch weniger geht es an, die Idee von dem hollischen Loche, aus dem die Heuschrecken 9 1ff kommen, iiiit Erbes[2]) von einem Loche bei Hierapolis, das giftige Dämpfe hervorquellen liess, abzuleiten. Zunachst ist es sehr willkurlich, grade an jenes Loch von Hierapolis zu denken; warum nicht an irgend ein beliebiges andere?[3]) Ferner legt der Zusarnmenhang der Vision durchaus nicht nahe, dass hier ein bestimmtes, geographisch fixierbares Loch gedacht sei. Aus dem Loche bei Hierapolis kommen böse Dampfe, die man vielleicht als Ursache einer Pest denken mochte, aber nicht Heusclirecken niit Menschenantlitz, Weiberhaaren und Lowenzahnen. Die Hollenoffnung, aus der solche Wesen kommen, sucht man der Natur der Sache nach nicht in der Nahe; ebenso kommt auch das schreckliche Heer 9 14ff aus der Ferne, vom Euphrat. Und iiberdies mar es ganz unnotig, fur diesen ‚Brunnen der Abyssus' eine zeit-

---

1) Daher ist auch Weizsäckers (Apost Zeitalter [2] 360 f) Versuch, hier die Gedanken der judenchristlichen Gemeinde kurz vor dem Auszuge aus Jerusalem zu sehen, als gescheitert zu betrachten.

2) p 61, cf auch Holtzmann Comm [2] 334.

3) Erbes nennt zB noch ein Loch bei Selencia; warum nicht dieses oder die Solfatara bei Pnteoli, an die Renan Antichrist 316 denkt, oder jedes beliebige andere?

geschichtliche Erklarung zu suchen; wissen wir doch, dass schon im AT und im Judentuin der Hades den Namen ‚Brunnen' fuhrt, also auch wie ein Brunnen vorgestellt wird [1]). Die Anschauung aber, dass aus der geoffneten Holle Rauch hervorkomme, ist auch bei den Rabbinen bezeugt [2]). Wiederum also der Fehler, dass aus zufälligen, gleichzeitigen Anlassen erklart wird, was vielmehr als eine religiöse Uberlieferang des Judentums verstanden werden muss; hier noch dazu an eineni Punkte, wo das Letztere uns ausdriicklich bezeugt ist.

Ebenso willkiirlich ist es, in dem Namen Ἀπολλύων 9 11 ‚einen Stich auf den in Eleinasien viel verehrten Apollo' zu sehen [3]). אבדון ist schon im AT Name der Še'ol, und Ἀπολλύων ist nichts anderes als die wortliche Ubersetzung dieses Namens. Eine Anspielung auf Apollo diirfte man nur dann annehmen, wenn sie ganz anders deutlich hervorträte, und wenn sie — dies darf man doch zur Ehre des Apokalyptikers verlangen — irgend welchen Sinn gabe.

Christus giebt dem glaubigen Überwinder einen weissen Stein, auf dem ein geheimuisvoller neuer Name steht 2 17. Erbes [4]) vergleicht dazu die Kleider- und Speise-Marken, die Kaiser Titus bei Einweihung des Colosseums unter das Volk warf! Soll man nun wirklich glauben, dieser Vorgang habe im ganzen romischen Reiche so ungeheuren Eindruck gemacht und

---

1) בור ‖ שאול cf oben p **132** A 8; באר LXX φρέαρ Ψ 55 24 **6916.** Bei den Spateren sind בור und באר Namen fur die Hölle Erubin 19a bei Eisenmenger II **324.** Uber die Gleichsetzung der alttestamentlichen שאול und der apokalyptischen ἄβυσσος cf den Namen Abaddon Ap Joh 9 11, der im AT Name der שאול, in der Apokalypse Name des Abyssusengels ist. Die Vorstellung vom Hollenbrnnnen auch IV Esra 6 1 (Bensly): ‚et apparebit λάκκος tormenti', parallel ist das Bild vom κλίβανος (Bnckofen) IV Esra **61** clibanus geennae ostendetur cf auch Henoch **18 11.** Daher die Vorstellung von den ‚Schlüsseln des Todes und des Hades' Ap Joh **1 18**, vom Schlüssel der Abyssus Ap Joh 20 1, ebeiiso wie ‚Schlüssel des Brunnens der Abyssus' **Ap** Joh 9 1 cf Weber Altsyn Theol **352** ‚Schlüssel der Auferweekung der Toten'. Die Hölle wird einem Topfe, die Welt dem Deekel des Topfes vergliohen Weber **333.** fiber das Hollenloch, moraus Sammael mit seinen Teufeln znweilen herauskommt cf Eisenmenger II 336 f. 2) Eisenmenger II **348.** **3)** Erbes 60f.
4) Erbes 179.

solche unendliche Bemunderung auch unter den Christen erregt, dass man sofort das Bedürfnis empfand, auch von Christo etwas Ähnliches zu sagen! Vielmehr bedarf es fiir den Wissenden keines Beweises, dass sich religiose Anschauungen nicht auf solche geringfügige Veranlassungen hin zu bilden pflegen. Die religionsgeschichtliche Erklarung des ‚neuen Namens' liegt nicht fern: man hat die ahnliche Aussage iiber Christus 19$_{12}$ zu vergleichen und sich zu erinnern, dass die Gläubigen in der Endzeit zur Ahnlichkeit Christi verklart werden [1]).

Weniger unmethodisch ist es, wenn Holtzniann [2]) die Schlangenschwanze der Pferde in 9$_{13}$ff aus der Anschanung der Reliefs am Zeusaltar zu Pergamus erklart, wo die Giganten statt der Beine Schlangen haben. Beide Male handelt es sich ja um mythologische oder der Mythologie ahnliche Conceptionen; auch ist an sich nicht unmoglich, dass npokalyptische Beschreibungen von bildlichen Darstellungen abhangig seien. Aber dass griechische Eunst auf die Apokalypse eingewirkt habe, ist ohne Analogie und in sich durchaus unwahrscheinlich; und vollig unbeweisbar ist es, dass die Schlangenbeine der Giganten den Apokalyptiker bestimmt hatten, seinen Rossen Schlangenschwänze zu geben [3]). Auch hier ist die Voraussetzung der ‚zeitgeschichtlichen' Erklarung, dass der Verfasser den Zug frei concipiert habe, durchaus nicht selbstverstandlich. Vielmehr ist es das Gegebene, auch hier die Apokalypse aus einer von ihr aufgenoinmenen Tradition zu erklaren; nntersucht man aber den Ursprung dieser Tradition, so wird man auch jene Reliefs mitbesprechen miissen.

Will man aus der Sphare solcher, vielleicht geistvoller, aber willkürlicher Combinationen zu sicheren Resultaten gelangen, so wird man die Porderung einer strengeren Methode aufstellen miissen. Es genügt nicht, eine grössere oder geringere Ähn-

---

1) Die zweite Frage, weshalb dieser Name grade auf einem weissen Steine stehen solle, wage ich nicht zu beantworten; fur diese Anschauung fehlt es einstweilen an einer Parallele, die man indess nur auf dem Gebiete religiöser Vorstellungen und Riten wird suchen diirfen.

2) Comm^2 **335.**

3) Auf einer babylonischen Bronze hat ein Ungetüm einen Schlangenschwanz cf Perrot et Chipiez histoirc de l'art II 363.

lichkeit mit einer ganz disparaten zeitgeschichtlichen Erscheinung aufgewiesen zu haben. Vielmehr hat man, ehe man iiberhaupt an die Möglichkeit zeitgeschichtlicher Deutung eines einzelnen Zuges denkt, zu erwägen, ob er nicht ebenso wie der Zusammenhang, in dem er steht, dh aus der Geschichte der Tradition. zu erklaren ist Sodann diirfen Anspielungeii an zeitgeschichtliche Vorgänge nur dann angenonimen werden, wo sich nicht nur eine frappante Ubereinstimniung mit einem apokalyptischen Zuge zeigt, sondern wo es sich zngleich psychologisch verstehen lässt, wie grade dieser bestimmte Vorgang einen solchen Eindruck gemacht habe, dass er seinen Reflex in eine apokalyptische Vision werfen konnte; schliesslich muss ein zeitgeschichtlicher Zug, der mitten in einem phantastischen Bilde steht, sich aus dem Ubrigen deutlich herausheben. Wird die letzte Forderung nicht befolgt, so konimt man zu einem ‚wirren Durcheinander'[1]) von geschichtlichen Vorfällen und idealen Vorstellungen, das man der ‚Phantasie' des Apokalyptikers vielleicht zutrauen mag, bei dem man aber jedenfalls auf ein historisches Verstandnis vollig verzichten muss.

Diesen methodischen Forderungen entspricht — wie an den mitgeteilten Eeispielen gezeigt worden ist — keine der bisher aufgestellten Erklarungen.

Eine zweite Klasse zeitgeschichtlicher Deutungen findet phantastische Zukunftsschilderungen, die aus bestimmten geschichtlichen Anlassen entstanden sein sollen.

Das fabelhafte Reiterheer Ap Joh 9 13—21 wird, weil es vom Euphrat kommt, gewöhnlich [2]) auf die Parther bezogen. Aber was soll dann die phantastische Beschreibung der Rosse? Konnte man wirklich von den Parthern glauben, sie wiirden auf solchen Pferden reiten, die aus ihreii Löwenköpfen Feuer, Rauch und Schwefel speien und mit ihren Schlangenschwanzen die Menschen beissen? Diesen Glauben dem Seher zuschreiben,

1) Pfleiderer 329 uber das Gesicht von den beiden Zeugen: ‚Ich weiss hier keinen Rat als anzunehmen, dass dem Seher gesehiehtliche Vorfalle und ideale Vorstellungen in wirrem Dnrcheinander sich vermischten'.

2) Renan Antichrist 317, Spitta 338 ff, Pfleiderer **326,** Erbes **44,** Holtzmann Commentar[2] 335 usw.

das heisst, ein doch einigermassen befremdendes Überwuchern der Phantasie iiber die verstandige Überlegung bei ihni annehmen. — Auch tragt die Vision gar nicht die Ziige einer phantastischen Ausmalung einer Partherinvasion. Bei einer solchen Ausmalung miisste das Schreckliche, das die Parther in der geschichtlichen Wirklichkeit hatten, um einige Grade gesteigert wiederkehren. Man vergleiche zum Belege dafur die prophetischen Parallelen, zB Jes 5_{26-30} Jer 5_{15-17} Jes 13_{11}—is und die Schilderung eines Partherzuges Henoch 56 5 ff. Ganz andersartig aber als solche Schilderungen ist die apokalyptische Vision: da horen wir nichts von Mord und Raub und Verwüstung, iiberhanpt nichts von dem, was die Reiter tun, sondern nur von der Pnrchtbarkeit ihrer Rosse. — Dies Heer feuerspeiender Ungeheuer ist keine geschichtliche Grösse, sondern ein Stuck mythologisch-apokalyptischer Tradition. — Demnach ist bier nicht nur die Erklärung auf die Parther vollig verungliickt, sondern jede zeitgeschichtliche Erklarung unmoglich. Ganz willkiirlich aber ist es, die Vision sogar auf einen historischen Partherzug oder eine bestimmte Parthergefahr zu denten; der Text giebt von einer geschichtlichen Situation nicht den Schatten einer Andeutung [1]).

Das Gesicht von den furchtbaren Heuschrecken 9_{1-11} stammt nach Spitta [2]) aus dem Jahre 40, dessen ungewohnliche Durre die Besorgnis einer grossen Heuschreckennot fur das folgende Jahr nahe legte. Aber die Heuschrecken, die man damals fiirchten mochte, sind ganz andere als die Ap Joh **9** beschriebenen. Die kriechen nicht bei warmen Wetter aus Eiern aus, sondern sie gehen aus dem Ranche des geöffneten Hollenschlundes hervor; sie fressen nicht das Griin, sondern quälen die Menschen mit Bissen; sie sind Ungeheuer, pferde-

---

1) Als rein phantastisch ist die Vision aufgefasst von de Wette [2] **94,** Bleek 112, Beyschlag Offenbarung Johannis 187 usw, eine Auffassung iibrigens, die von der ‚zeitgeschichtlichen' Deutung nicht so verschieden ist, da auch bei der letzteren die meisten Ziige aus der Phantasie des Sehers stammen sollen. Beiden Erklärungen ist gemeinsam, dass sie die Vision als Erzeugnis des betreffenden Schriftstellers betrachten, ohne an eine Übernahme aus der Uberlieferung auch nur zu denken.

2) p 336 ff.

artig, mit Menschenkopfen, Weiberhaaren, Lowenzahnen und Skorpionschwänzen Diese damonischen Wesen, uber die Abaddon selbst Konig ist, haben also mit den Heuschrecken der Naturgeschichte nichts anders mehr gemein als den Namen. Die Furcht, solche Geschöpfe der Holle konnten iiber die Erde kommen, ist also nicht entstanden in einer bestimmten historischen Lage, in einem anffallend durren Jahre; vielmehr haben wir hier eine Tradition, die aus der Mythologie und nicht aus dem trocknen Wetter zu erklaren ist [1]).

Wenn 16 13 ff der Drache und die beiden Tiere froschgestaltete Dämonen aus ihrem Rachen entsenden, um die Konige der ganzen Welt zusammenzurufen, so hat das Spitta [2]) auf die drei ‚Heere' gedeutet, die man im Jahre 40 in Palästina erwarten konnte, das Heer des Petronius, die Halfte der Euphratarmee und das Gefolge des Kaisers Caligula. Aber sollte der Apokalyptiker wirklich geglaubt haben, diese drei Heere würden durch Frosche zusammengerufen werden? Vielmehr, Heere, die durch Frösche versammelt werden, sind nicht historische, sondern mythologische Heere. Dieser Zug hatte jede zeitgeschichtliche Erklarung vollig unmoglich machen sollen.

Auch hier also wird die ‚zeitgeschichtliche' Exegese den Tatsachen nicht gerecht. Sie muss, um den grossen Abstand der angenommenen historischen Veranlassung und des vorliegenden Zukunftsbildes zu erklaren, der durch alttestanientliche oder apokalyptische Vorbilder erregten Phantasie des Sehers einen grossen Spielraum lassen [3]). Aber grade bei dieser Gattung zeitgeschichtlicher Erklarung wird besonders deutlich. dass so ein unertraglicher oder wenigstens nnentwirrbarer Knauel von Geschichtlichem und Phantastischem entsteht. Denn welches Urteil müsste man uber einen Mann haben, der im Ernste glauben konnte, die Parther, die deiniiachst kommen, wiirden auf feuerspeienden Pferden reiten; die Heuschrecken des nachsten Jahres wiirden Menschenköpfe und Weiberhaare haben; die drei Romerheere wiirden durch Frosche zusammengeholt werden! Aber mag man

---

1) Ablehnung der zeitgeschichtlichen Erklärung bei de Wette [2] 97, Bleek 112 usw, auch hier indess ohne Rekurs auf eine Tradition.

2) p 400 f. 3) cf hiezu p **184.**

auch den Apokalyptiker darnach fur einen wirren Phantasten halten — und das ware wahrlich unter diesen Umstanden ein sehr gelindes Urteil! —, so kann doch jedenfalls von einer sicheren, methodischen Erklarung solchen Wirrwarres nicht mehr die Rede sein. Nachdem sich die zeitgeschiehtliche Erklarung in diese uniiberwindlichen Schwierigkeiten verwickelt hat, mag es an der Zeit sein, die von Anfang an nächstliegende Deutung, aus der Tradition, jetzt wenigstens einnial zu versuchen.

In einer dritten Gattung zeitgeschichtlicher Deutungen werden vorausgesetzte Situationen und dainit zusammenhangende Ermartungen, die in der Apokalypse selbst allgemein geschildert werden, auf concrete geschichtliche Verhältnisse und Erwartungen bezogen.

So werden zB die Seelen der Martyrer, die nach Rache schreien 6 9 ff, als Opfer einer bestimmten historischen Verfolgung bezeichnet. Wir wissen aus IV Esra 4 35, dass auch dies Gesicht zur apokalyptischen Uberlieferung gehort hat. Die Schilderung des Gesichtes selbst verrat uns nur, dass diese Seelen um Gottes willen geschlachtet sind, ohne dass irgend ein concreter Zug eine bestinimte Situation hervortreten liesse. Dass es sich grade um die nach dem Brande Roms im Jahre 64 hingeniordeten Christen handele — wie die gewohnliche [1]) Deutung will —, wird durch nichts deutlich gesagt. Ebensowenig ist irgend eine andere der aufgestellten Erklarungen zu beweisen.

Nicht anders ist das Gesicht 11 1 2 zu beurteilen : der Seher misst nach dern Torbilde Ezechiels den Tempel aus: der soll als ein heiliges Asyl unangetastet bleiben in der furchtbaren Zeit, da die Heiden Jerusalem zertreten. Die Erwartung, die hicr hervortritt, der Ansturm der Heiden in der letzten Zeit werde sich gegen Jerusalem richten, aber Gott werde in dieser Zeit ein Asyl bestehen lassen, gehort zu den von den Propheten ererbten eschatologischen Dogmen [2]). Die Verse erklaren sich also vollig als Ausdruck eines jüdischen Glaubens. Anderseits weist die Fassung des Gesichtes durchaus nicht auf eine historische Situation hin: die Feinde merden ganz allgemein ‚die Heiden' genannt; iiber die Art ihrer Belagerung und Eroberung

1) cf p 212. 2) zB Joel 35.

Jerusalems verlautet nichts Concretes, mit Ausnahme der beiden Züge, dass der Tempel von ihnen verschont mird, und dass sie zweiunclvierzig Monate die Stadt zertreten; beide Zuge sind indess sicher dem religiosen Glauben und nicht der politischen Berechnung entsprungen. Es ist deninach willkurlich, das Gesicht auf die Titusbelagerung [1]) oder auf die Befiirchtung eines Römerzuges gegen Jerusalem, etwa im Jahre 62 [2]) zu beziehen; vollig unmöglich freilich ist die Deutung auf die Eroberung Jerusalem durch Pompeius [3]), der ja Tempel und Stadt ‚zertreten' hat Ψ Sal 2 1—5.

Die ‚grosse Menge' aus allen Völkern, die vor dein Throne und dem Lamme in weissen Gewandern und mit Palmen in den Händen stehen 79—17, hat Weizsäcker [4]) auf die Martyrer der neronischen Verfolgung bezogen, und darnach das Gesicht chronologisch bestimmen wollen. Aber der Text schildert sie weder als Märtyrer noch spricht er in irgendwie deutlicher Weise von einer historischen Verfolgung; ‚die grosse Not', aus der sie kommen 14, ist nichts anderes als die bekannte, latzte grosse Not, die nach judisch-christlichem Glauben der hier geschilderten Endverklärung vorausgeht Mc **13**19 [5]).

In diesen Fällen handelt es sich also nicht um Gesichte, die der Seher bei Gelegenheit einer bestimmten Situation frei erfunden hatte, sondern um Anschaunngen, die schon längst vor ihni in der religiosen Überlieferung vorhanden waren. Nun ist an sich nicht unmoglich, dass derartige Traditionen zwecks Beleuchtung einer historischen Erscheinung aufgenommen wiirden. Indess ist diese Annahme nur dann gestattet, wenn entweder der Stoff selbst deutliche Hinweise auf historische Situationen enthalt — was, wie wir sahen, bei obigen Beispielen nicht der Pall ist —, oder wenn aus dem deutlich erkennbaren Zusammenhange der Vision eine sichere chronologische Ansetzung gegeben ist; auch diese Argumentation kann einstmeilen, so lange uber

1) Die geaohnliche Meinung Ldcke 825 ff, Renan 319, Hilgenfeld Einleitung 447, Weiss Einleitung[2] 384, Völter Entstehung[2] 58, Pfleiderer 328, Julicher Einleitung 179 usw.

2) so Erbes 82. 3) Spitta 422 f.

4) Ap Zeitalter[2] 359. *5)* ‚Die Not' ‚ἀνάγκη' Henoch 1 1.

die Composition der Apokalypse so viel Schwanken herrscht, gar nicht oder nnr niit grosster Vorsicht angewandt werden.

Ebenso pflegt man auch den ἄνομος und den κατέχων II Thess 2 3ff aaf bestimmte historische Personen zu deuten.

In Wirklichlkeit miissen die Andeutungen cles zweiten Thessalonicherbriefes als Anspielungen auf jiidisch-christliche apokalyptische Tradition verstandeii werden.

Dass das Judentum einen grossen allgemeinen Abfall fur die letzte Zeit ermartete, ist bekannt. Seit Daniel [1]) heisst es, dass diese Vollendung der Bosheit sich in eineni Menschen verkorpern wiirde, der alles Heilige, selbst den Tempel Gottes in Jerusalem frech antastet [2]). Wir wissen, dass solche Gedanken noch in nachchristlicher Zeit das Judentum beschaftigt haben cf Schürer II 448. Auch die übrigen Ziige des Bildes vom ἄνομος, die uns sonst in unsern mehr als dürftigen judischen Quellen nicht cntgegentreten, sind sehr wol als Weiterausfiihrungen dieser Tradition zu denken [3]). Wenn der ἄνομος sich selbst im Tempel Gottes als Qott proclamiert, so ist diese Vergotterung eines Menschen die lctzte Sünde, die das Judentum den Königen der Heiden zutraut cf Dan 6 Judith 3 8 Act 12 21ff und schon Jes 14 13ff Ferner, wenn der ἄνομος kaum wie ein politischcr Konig erscheint, sonderii mehr als die verkörperte Macht des Bosen und der Verführung, so tritt clarin eine Spiritualisierung des Politischen hervor, die wir auch sonst im Judentum der Zeit häufig genug benierken; ich erinnere zB an die parallele Entwicklung des Messiasbildes cf Schiirer II 444 f.

Die ἄνομος-Erwartung des II Thessalonicherbriefes ist also nicht die willkürliche Erfindung eines Einzelnen, sondern nur der Ausdruck eines in langer Geschichte gewordenen und damals allgemein verbreiteten Glaubens. Eine erwiinschte Bestätigung geben die beiden Parallelen aus alt-christlicher Literatur: in

1) 11 36. 2) cf auch III Macc 1, Ψ Sal 1.

3) Schmiedels (Handcommentar II 1² 39) Argumentation: Die Stelle sei Daniel gegenuber in vielem unabhängig, also zeitgeschiehtlich zu verstehen, zeigt, wie sehr den modernen ‚kritischen' Forschern der Gedanke der mündlichen Tradition abhanden gekommen ist.

den Johannesbriefen [1]) finden wir Anspielungen an dieselbe Tradition; dort wird vom ἀντίχριστος, vom πλάνος, vom πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου als bekannten Dingen geredet; verwandt ist ferner die Schilderung der beiden Tiere Ap Joh 13, wo wir von der Vergotterung des ersten Tieres und der satanischen Verfuhrungsmacbt des zweiten hijren. Diese drei neutestamentlichen Stellen voni Antichrist sind indess unter einander so charakteristisch verschieden [2]) und zeigen im Wortlaut so wenig Berührung, dass es vollig unmethodisch sein wiirde, an literarische Abbangigkeit zu denken; wir haben die drei Äusserungen vielmehr fur Varianten derselben Tradition zu halten. — Dazu konimt, dass diese Stellen durchaus nicht die Form momentaner, ad ho, erfundener Bilder, sondern vielmehr die Form der feststehenden Tradition tragen: man beachte vor allem, dass II Thess wie I Joh fur diesen letzten grossen Frevler schon fest ausgepragte und, wie voransgesetzt wird, allgemein verständliche Namen gebrauchen. — Und um alle Unsicherheit abzuschneiden, wird II Thess 25 I Joh 43 ausdrucklich gesagt, dass die Tradition vom ἀντίχριστος ein Stiick der christlichen Lehre gewesen sei.

So sicher es also anch ist, dass bei der Entstehung nnd bei der späteren Geschichte dieser Erwartnng politische Sitnationen mitgewirkt haben — die Beurteilung der heidnischen Weltreiche durch das Jndentum klingt in dem Bilde des ἄνομος nach —, nnd dass diese Erwartungen in rijmischer Zeit durch den Eindruck des romischen Imperiums wachgebalten wurden, in dem man damals den Anfang der Erfullung dieser Weissagung mit Grausen gewahren mochte; so ist doch anderseits die ἄνομος-Erwartung älter als das romische Weltreich: keiner der Ziige in diesem Bilde erinnert charakteristisch an dasselbe, die Vergotterung der Herrscher war langst vor dem Cäsarencult im Orient zu Hause. Dazu sehen wir grade im II Thessalonicherbriefe eine Form der Tradition vom Antichrist, die sich deutlich von dem politischen Ausgange dieses eschatologischen Bildes abwendet.

Nun ist auch bier die Moglichkeit offen zu halten, dass solche

---

1) I Joh 2 18 22 43 II 7.

2) Ap Joh 13 redet von zwei Wesen, die beiden andern Stellen von einem; I Joh hat den Namen ὁ ἀντίχριστος, II Thess ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἄνομος ete.

Tradition durch einzelne grosse zeitgeschichtliche Ereignisse aufs neue belebt und in ihrer Form alteriert worden sei. Diese Annahme ist indcss methodischer Weise nur dann statthaft, menn wirklich deutliche Anspielungen an bestimmte Ereignisse oder Personen im vorliegenden Text hervorträten. Davon kann aber nicht die Rede sein. Weder auf Caligula [1]), der daran dacbte, sein Bild im Tempel aufzustellen [2]), aber nicht in eigener Person sich in den Tempel zu setzen, noch anf den wiederkehrenden Nero [3]) finden sich irgendwie sichere Andeutungen. Demnach sind die ‚zeitgeschichtlichen' Deutungen [4]) des ἄνομος vollig verfehlt.

Wir haben hier ein jiidisch-christliches Dogma, das aus der Geschichte der religiosen Reflexion zu verstehen ist, und sehr mittelbar aus der Geschichte der Casaren.

Auch das Neue, das die Thessalonicher jetzt durch den Brief erfahren [6], macht keineswegs zeitgeschichtliche Deutung notwendig.

Die Vorstellung von κατέχων und κατέχον ist uns sonst nicht bezeugt. Indess besitzen wir einige nahere und entferntere Parallelen. Die himmlischen oder hollischen Machte, die in der Endzeit auftreten sollen, sind nach jüdischem Glauben schon jetzt vorhanden; auf die Prage, warum sie dann aber in der Gegenwart noch nicht ‚sich offenbarten', antwortet die Reflexion, es müsse irgend etwas da sein, was sie einstweilen zuruckhielte.

Die furchtbaren Heuschrecken Abaddons sind schon gegenwartig vorhanden, in der Abyssus; aber sie konnen nicht heraus, denn der Schlund der Abyssus ist verschlossen; und erst, wenn er aufgeschlossen wird, kommen sie uber die Erde Ap Joh 9 1f. Oder die vier Engel, die ein Drittel der Menschen töten sollen, sind schon ‚bereit', am grossen Strome Euphrat; aber sie

---

1) Spitta **497** ff, Zahn Apok Stud in Zeitsch für kirchl Wissschft 1885 p **572.** **2)** Schiirer **I** 421 ff.

3) Schmiedel **41f.** In παρουσία 8 liegt naturlich nicht, wie Schmiedel will, ein ‚Wiederkommen' angedeutet; παρουσία ist nur dann ein **W**iederscheinen. wenn im Zusammenhange (etwa wie bei Ap Joh **178)** von einem friiheren Erscheinen die Rede war; das ist hier indess nicht der Fall.

4) Solche zeitgeschichtliche Erklarungen bei Schmiedel **39** ff.

sind gebunden. Wenn aber die Zeit erfiillt ist, werden ihre Bande gelöst Ap Joh 9 13ff. Ebenso werden die vier Winde, die in der letzten Zeit iiber Land und Meer Unheil blasen sollen, durch vier Engel ‚gehalten' Ap Joh 7 1ff. ‚In der Pistis Sophin sind an die Pforten der Holle Engel gesetzt, dainit der Drache der Finsternis die Ordnung der Schopfang störe' [1]). Man darf auch auf die dunkele und abgerissene Tradition von den beiden Zeugen Ap Joh 11 verweiseii: das Tier kann erst — das scheint der Sinn von 7 zu sein — aus deni Abgrund kommen, wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben.

Dieselbe Anschauung gilt fiir die letzten ‚1000 Jahre'. Der Drache wird in der Abyssus gebnnden, verschlossen und versiegelt, bis er nach Verlauf der 1000 Jahre wieder losgelassen wird Ap Joh 20 3.

Parallel sind ferner die Antworten auf die oft sehnsiichtig aufgeworfene Prage: ‚warum konimt der Messias noch nicht?' [2]). Mannigfache Aufschlüsse belehren iiber das retardievende Moment: Gottes Langmut oder sein Zorn über die Siinde Israels, oder anderes.

Ganz ähnlich ist die Betrachtnng, die II Thess zu Grunde liegt: Die letzte Bosheit, der grosse Bösewicht ist vorhanden, aber noch nicht vollig offenbar geworden. Warum? Es giebt eine Macht, die sich ihnen in den Weg stellt; erst wenn diese beseitigt ist, kann ‚der Abfall' kommen. Es wird durch den Namen ὁ κατέχων angedeutet, dass auch diese Macht mie die Bosheit selbst sich in einer Person darstelle. Weiteres erfahren wir freilich in dieser Stelle nicht, die von den grossen Geheimnissen der Endzeit, ἐν μυστηρίῳ -- so wie es sich gehort — redet. Selbstverstandlich weiss der Verfasser ganz genau, wer dieser κατέχων sei. Die natürliche Annahnie, dass er dieses Wissen durch eine Tradition von κατέχων erhalten hatte, wird gesichert, wenn man beachtet, dass auch 6 κατέχων als geprägter Name auftritt. Weiter diirfen wir vermuten, dass wie der ἄνομος kaum noch wie ein Mensch auftritt, so auch der κατέχων wol ein hininilisches Wesen sein wird; wir lionnten uns dann das

---

1) Dieterich Abraxas 113. 2) II Pt 3 9, Weber altsynagogale Theologie 335, Eisenmenger II 670 ff.

κατέχειν nach Art des Kampfes Michaels gegen den Engel von Yersien denken cf Dan 10 13. Schliesslich ist daran zu erinnern, dass die beiden Zeugen von Ap Joh 11 in vielem eine ahnliche Stelle wie der κατέχων einnehmen; sie gehen der Erscheinung Christi voraus, und sie führen mit dem Tiere einen Krieg, in dem sie besiegt und getotet werden; auch in dem Zusammenhange von Ap Joh 11 folgt auf ihren Tod eine Zeit, wo das Tier auf Erden herrscht? bis Gott dein ein Ende macht. In Ap Joh 11 haben wir also eine sehr nahe verwandte Tradition; wir dürften clarnach den κατέχων ‚Elias' nennen [1]).

Jedeiifalls ist der κατέχων keine geschichtliche Person; weder Aristobul, Bruder des Ronigs Agrippa I, oder Agrippa selbst, die bei Caligula gegen die Errichtnng seines Bildes vorstellig wurden [2]), noch der romische Staat oder Kaiser Galba [3] der die Wiederkunft Neros aufgehalten haben soll. Aristobul oder Herodes Agrippa sind doch ein wenig zu winzig, um den Antichrist hemmen zu können, den nachher Christus vernichtet! Und Galba hemmt nicht die Wiederkunft, die ‚Offenbarung' Neros; er würde hochstens mit ihm kämpfen, nachdem Nero wiederum aufgetreten ist. Diese ‚zeitgeschichtlichen' Esegesen, die so willkürlich sind, dass sie sich beinahe der Widerlegung entziehen, kann man nur unter der Bedingung entschuldigen, dass eine ‚zeitgeschichtliche' Deutung die einzige Moglichkeit einer Erklärung zu sein schien [4]); sie fallen sofort, sobald ein anderer Weg der Lösung gezeigt wird, Damit sind auch alle literarkritischen Resultate [5]), die man aus solchen Deutungen gezogen hat oder ziehen könnte, ohne weiteres widerlegt.

Ich komme zu einer neuen Gattung: man findet Ereignisse der letzten Vergangenheit in allgernein gehaltenen oder phantastisch ansgeschmiickten Visionen.

---

1) Hiermit ist natiirlich nur die Art, wie man sich den κατέχων zu denken habe, erklart; aber noch nicht der Ursprung dieser Vorstellung aufgehellt. Auch diese Vorstellung wird im letzten Grnnde aus der Mythologie kommen.

2) Spitta 499. 3) Schmiedel 42f.

4) Schmiedel 39: ‚Nur die zeitgeschichtliche Deutung hat wissenschaftliches Recht'. 5) Schmiedel 10, Spitta 500.

So bezieht man die vier apokalyptischen Reiter cap 6 gewohnlich [1] auf bestimmte, bereits geschehene Kriege, Hungersnote und Pestilenzen [2]. Nun ist der Ursprung der Vision deutlich; es sind die vier Reiter des Sacharia [3], die hier eschatologisch aufgefasst werden: sie sind bestimmt, die letzten schweren Note iiber die Erde zu bringen. Die Farbe ihrer Rosse ist, so gut es gieng, mit den bestimmten Plagen cornbiniert, die eine andere Tradition [4] an die Hand gab. So ist das Gesicht als eine Combination zweier apokalyptischer Stoffe zu verstehen. Wenn dabei Einzelheiten fiir uns vielleicht unklar bleiben, zB Vers a in seiner gegenwartigen Gestalt und die bestimmte Angabe 6c, so ist auf eine Vorgeschichte der Vision zuriickzuschliessen, aus der sich das gegenwartig Zusaiiimenhangslose oder Unverstandliche erklärt [5]. — Die ‚zeitgeschichtliche' Exegese hat es an dieser Stelle recht bequem gehabt: die Schilderung der Plagen ist allgemein genug; und es durfte so leicht keine Zeit geben, in der nicht irgendwo im weiten römischen Reiche ein Krieg, eine Pest oder eine Hungersnot gewesen ware. Will man also die Vision vielleicht auf die Zeit des Claudius [6] oder vielleicht die des Nero [7] ocler irgend eine andere beziehen, so wird man bei einigem Suchen in den Historikern die notwendigen Kriege, Pestilenzen und Hungersnote sicherlich finden. Es war zB zwischen 40 und 50 ein Miswachs [8], aber auch eine Teuerung

1) Renan Antichrist **307 f**, Erbes **39 ff**, Völter Entstehung[2] **55 ff**, Problem **94,** Holtzmann Comm[2] **328 f.**

2) Sehr abweichend sind die Meinungen uber den ersten Reiter; eine methodische Untersuchung wird davon anszugehen haben, dass derselbe nach dem Zusammenhang die erste Plage nber die Erde bringt, eine Plage, die den folgenden naturlich analog zu denken ist, und dass er ebenso wie die übrigen Reiter, die Engel des Krieges und der Teuerung, Tod und Hades nicht eine geschichtliche Grösse, sondern ein himmlisches Wesen darstellt. Wenn sich von hier aus keine klare Deutung aller Züge des Bildes gewinnen lasst, so ist die Möglichkeit zu erwagen, ob der gegenwartige Text schon nicht mehr ganz einfach sei, sondern durch irgend welche Geschichte die gegenwartige complicierte Gestalt erhalten habe.

3) Isff 61ff. **4)** Jer **217 1412** etc.

5) Die zeitgeschichtliche Erklarung wird abgelehnt de Wette[2] **70 ff**, Bleek 112, Ewald 170 ff, Pfleiderer 325. **6)** Spitta 294 ff.

7) die gewohnliche Meinung. 8) Völter Entstehung' **42 ff.**

in der zweiten Halfte der Regierung Neros [1]), ‚ausserordentlich gross' war die Teuerung im Jahre 68 [2]); man kann auch daran denken, dass 61/62 in Britannien eine Hungersnot herrschte, oder dass die Reiter der Parther 62 wegen einer vorangegnngenen Heuschreckennot Mangel litten, oder dass die jiidischen Priester, denen der Hohepriester Ananus die Zehnten niit Gewalt wegnahm, hungern mussten [3]). — Eine Pest war in Asien 60/61 [4]), in Rom 65 [5]); mill inan das Gesicht auf die Zeit des Claudius beziehen, so macht die Pest auch keine Schwierigkeit [6]). — Kriege sind ja eigeiitlich immer geführt, Partherkriege, oder der grosse britannische Aufstand 61 oder die jiiclische Erhebung [7]) oder eine gefurchtete Rebellion Galliens orler Asiens [8]) oder, was nian sonst will. Schliesslich sind ja auch bei dem Sikariermesen in Palästina Menscheii durch das Schwert umgekommen [8]). Solche Erklärungen schliesseii einander natürlich nicht aus; sie treten im Gegenteil gewöhnlich combiniert auf. — Einige Schwierigkeit machen nur die wilden Tiere s. Völter [9]) deutet sie auf die Restien der Arena; Erbes [10]) halt eine allegorische Erklärung für moglich: vierhundert unschuldige Sklaven cles Pedanius Secundus murden 62 in Rom abgeschlachtet: Italien erzog nicht mehr Menschen, sondern wilde Tiere! — Alle diese Erklärungen unterscheiden sich von einander nur in deni Grade der Willkür [11]); ein wirklicher Beweis, der sich natiirlich auf eine dentliche und charakteristische Ähnlichkeit zwischen bestinimten Zeitereignissen und der Schilderung des Gesichtes stiitzen müsste, ist von niemandem gegeben und bei keiner der Erklarungen moglich. Demnach ist die zeitgeschichtliche Erklarung der vier Reiter als gescheitert zu betrachten.

Während bei diesen Erklarungen der Fehler darin bestand, dass man sich erlaubt hat, ohne Beweis unbestimmte Schilderungen auf bestimmte Ereignisse zu deuten, so entsteht ein

---

1) Volter Entstehung[2] 55ff. 2) Renan 308. 3) Erbes 40. 4) Erbes 41. 5) Volter Entstehung[2] 55ff. 6) Spitta 294ff. 7) Renan 307. 8) Erbes 39ff. 9) Entstehung[2] 55ff. 10) 41.

11) Besonders millkurlich ist die zeitgeschichtliche Deutung der wilden Tiere, die nach den prophetischen Vorbildern selbstverständlich als eine Lanclplage gedacht sind.

andersartiger Fehler, wenn man so stark phantastische, ganz concret lautende Stücke wie das Gesicht von den sieben Schalen ‚zeitgeschichtlich' versteht. Da soll sich die Verfinsterung des Reiches des Tieres 16io auf den die Sonne verdunkelnden Aschenregen beim Ausbruch des Vesuv 79 beziehen [1]). Aber der Text redet von einer Verfinsterung im ganzen romischen Reiche, dagegen sagt er nichts von einem Vulcan oder einem Aschenregen. Oder das Sterben der Fische im Meere 16 3 wird auf dasselbe Ereignis gedeutet; aber 16 3 sterben ja die Fische, weil das Meer zu Rlut wird usw. Man darf sich, auch wenn nian auf die Genauigkeit zeitgeschichtlicher Exegesen nicht viel hält, doch darüber wundern, dass solche Deutungen iiberhaupt nioglich sind.

Bei diesen Erklärungen ist die stillschweigende Voraussetzung, die, soweit ich sehe, von allen Forschern geteilt wird, class in der Ap Joh überhaupt Tatsachen der letzten Vergangenheit oder der Gegenwart nicht nur vorkomnien lionnten, sondern nach der Analogie des Daniel auch vorkommen müssten. Dem sind aber die Beobachtungen entgegenzuhalten, die oben [2]) fur einen concreten Pall angestellt worden sind und hier verallgemeinert werden miissen. Die Vision enthält ihrer Natur nach nur Unbekanntes; die Prophezeiung nur Zukünftiges; Gegenwartiges nur, soweit es zum Verstandnis des Zukunftsbildes schlechterdings unerlasslich ist.

Wenn der Seher — wie nian es sich gevvohnlich [3]) vorstellt — mit diesen Schilderungen die Absicht verband, aus den Zeichen der Zeit die Nahe des Endes zu beweisen, so musste er entweder auf altere, bekannte Weissagungen hinweisen und dann seinerseits die Argumentation hinzufügen: so erkennet ihr denn, dass der erste Teil jener Weissagungeii erfüllt *ist;* ihr aber, die ihr alles dieses sehet, hebet eure Haupter empor und wisset: eure Erlösung steht vor der Thur [4]). So hat der Apolialyptiker jedenfalls nicht geschrieben. — Oder, wenn er das

---

1) Erbes 179.

2) p 186—192. **3)** Holtzmann Commentar[2] 295, Einleitung[3] **414,** Tolter Entstehung[2] 2 usw. **4)** nach Luc 21 31 Mt 24 33.

schon Erfüllte noch einmal als Weissagung aussprechen wollte, so musste er fingieren, ans einer friiheren Zeit, ehe alles dies erfiillt war, zu schreiben, dh er musste seiner Schrift den Nanien eines alten Gottesniannes geben. Denn dass ein Zeitgenosse Vergangenes prophezeit, ist ebenso unerhört wie vollig zmecklos: wie darf Der Glauben erwarten, der Dinge weissagt, die jedermann kennt! Die Forscher also, die in der Ap Joh solche Schilderungen der Vergangenheit annehmen, hätten zugleich die Forderung aufstellen müssen, dass jene ‚Weissagungen' urspriinglich unter einem alten Pseudonym geschrieben seien; dazu ist von niemanden der Versuch gemacht. Man hat sich bei dem sehr oberflächlich betrachteten Beispiele des Daniel beruhigt, ohne darauf zu achten, dass Daniel und Ap Joh hier geracle in dein charakteristischen Punkte anseinandergehen, dass in jener Schrift ein alter Seher, in der Apokalypse aber ein christlicher Zeitgenosse reden will.

Hieraus ergiebt sich also, dass es in der Ap Joh iiberhaupt keine Schilderungen der Vergangenheit geben kann, sofern nian nicht von dem betreffenden Stiicke annehmen darf, dass es aus eineu, ihrerseits unter einem alten Pseudonym geschriebenen Apokalypse in unser neutestarnentliches Buch gekommeii sei.

Sehr sparsam ist in der ‚zeitgeschichtlichen' Erklarung eine fünfte Klasse vertreten, welche die apokalyptische Schilderung oder einen einzelnen Zug darin allegorisch auslegt. Diese Seltenheit allegorischer Erklarungen erklart sich aus dem allgemeinen Zuge evangelisclzer historischer Wissenschaft, die auch im AT die allegorische Deutnng bis anf wenige, schwachliche und wol bald verschwindende Reste — die sogenannten ‚typischen' Erklarungen — ausgerottet hat und speciell in der Ap Joh von Anfang an im bewnssten Gegensatz gegen die bisherige ‚kirchliche', allegorisch deutende Erklarung aufgetreten ist [1]). Principielle Klarheit ist freilich auch hier fur die Ap Joh noch immer nicht erreicht. Das beweisen einzelne allegorische Erklarungen, die noch immer wieder auftreten.

So werden zB die Zeichen des sechsten Siegels — die Erde

1) cf nber auch p 234.

erbebt, Sonne und Mond verlieren ihr Licht, die Sterne fallen vom Himmel, der Himmel rollt auf — als eine allegorische Beschreibung der ‚im Jahre 68 mit Neros Untergang uber das Romerreich hereingebrochenen, anscheiaend totlichen Krise' [1]) aufgefasst. Solche Erklarung verstösst gegeu den ausserhalb der Ap Joh allgemein anerkannten Grundsatz historischer Exegese, dass nur dasjenige Schriftstiick allegoriscli ausgelegt werden darf, welches diese Erklarung deutlich selber fordert. Da nun die Hungersnot, der Erieg, die Pest der ersten Siegel im eigentlichen Sinne genommen werden müssen und auch von allen Modernen so genommen werden, so ist es unerlaubt, beim sechsten Siegel plotzlich die allegorische Erklarung anzuwenden [2]). Dazu wissen wir ausdrucklich, dass solche Zeichen am Himmel nach jiidisch-christlicher Eschntologie dem Ende vorausgehen zB Luc 21 25. Schliesslich ist die Deutung grade auf Neros Tod durch nichts im Texte nahegelegt.

Noch willkurlicher ist es natiirlich, wenn man aus einer ganzen Schilderung nur einen einzigen Zug herausnimmt und allegorisch versteht; so die oben [3]) mitgeteilte Deutung der wilden Tiere 6 s auf das vertierte romische Volk. So, wenn man den ersten der vier Reiter als den Partherkonig Vologaeses erklart [4]).

Innerhalb der Ap Joh nehmen cap 13 und cap 17 (nebst ihren stofflichen Zusammenhangen) eine besondere Stellung ein; sie erfüllen die oben aufgestellte Bedingung, denn sie wollen Allegorieen geben und zwar Allegorieen auf die (Gegenwart nnd) Zukunft einer geschichtlichen Grösse. Das erste Tier cap 13 ist das roinische Reich, das Weib auf dem Tiere cap 17

---

1) Beyschlag Stud und Krit 1888 p **133.**

2) Wenn moderne Exegeten die Engel der Teuerung, des Krieges usw als ‚allegorische Figuren' (Düsterdieck [4] **250)** fassen, so verraten sie dadurch nur, dass sie den jüdisch-christlichen Glauben, solche Plagen wurden durch Engel bewirkt, nicht mehr verstehen : in Wirklichkeit ist der Engel des Krieges ebensowenig eine ‚allegorische Figur' wie der Engel des Abgrundes 9 11, der Engel des Feuers 14 18 etc etc.

3) p **227.**

4) Tolter Entstehung [2] 55 Problem 92, Erbes 38 f, Holtzmann Comm [2] **329, cf** oben **p 226** A **2.**

die Stadt Rom. Hier also ist die zeitgeschichtliche und zwar die allegorische Erklarung notwendig gefordert ebenso wie in Dan 7 f Henoch 85ff IV Esra 11f etc.

Diese Capitel, die fiir den Zusammenhang dieser Untersnchnngen iiicht nur aus Griinden der Methode, sondern zugleich ihrem Inhalt nach wertvoll sind, werden nachher ausfuhrlich behandelt werden. Ich rede deninach hier nur iiber die Art, sie zu erklaren. Damit, dass in ihnen allegorisch-zeitgeschichtliche Deutung gefordert wird, darf naturlich nicht der Willkur, die alles in allem finden kann, Thur und Thor geoffnet sein. Vielmehr ist die Aufgabe historischer Exegese auch hier keine andere als die, den urspriinglichen Intentionen des Verfassers gerecht zu werden; wenn derselbe seine Gedanken also nicht mit klaren Worten ausgesprochen, sondern vielniehr in Allegorieen versteckt hat, so hat sich der Exeget bei der Deutung ganz besonderer Vorsicht zu befleissigen. Nun ist zB fur cap **13** unbestreitbar, dass ein Teil desselben — fur den Verfasser natiirlich die Hauptsache — von der Znkunft handelt, ond dass es stark von apokalyptischer Tradition abhängig ist. Damit ist gegeben, dass nicht clas ganze Capitel, sondern nur einzelne Ziige desselben auf Zeitereignisse gedeutet werden diirfen.

Das Aufsteigen des ersten Tieres aus den Meere ist ein auch irn Buche Daniel auftretender Zug [1]). Zeitgeschichtliche Deutung ist hier also zur Erklarung des Ursprunges des Zuges nicht notwendig, sicherlich aber nur dann erlaubt, wenn wirklich eine schlagende Ähnlichkeit constatiert werden kann. Volter [2]) sah in dem aus dein Meere anfsteigenden Tiere eine Allegorie auf Kaiser Hadrian: in dem Nanien Hadrian habe man eine Beziehung auf das Adriameer gefunden Orac Sib 5_{47} 8_{52} 10_{163}ff — aber von solchen Wortspiel ist doch hier schlechterdings keine Rede —; ferner sei der Kaiser auf seiner Reise 129 vom Meer her nach Kleinasien gekommen — aber die Apokalypse

1) Dan 7_2 ef auch IV Esra 11_1.

2) Entstehung[2] 72f. In der ersten Auflage p *23* fand Volter darin eine Anspielung auf Antoninus Pius, der als Kaiser auch den Namen Hadrian fuhrte. Jetet, Problem 205ff, deutet er das Tier auf Domitian, wobei er die Anspielung auf die Adria aufgegeben hat.

sagt kein Wort davon, dass das Tier anf Reisen sei, nnd wenn man das Tier iiberhaupt von einein roniischen Kaiser, nicht von dem romisclien Weltreich, deutet, so darf man in seineiii Heraufsteigen aus dem Meere nur die Art seiner Thronbesteigung und nicht ein beliebiges Ereignis aus seiner Regierung abgebildet sehen.

Spitta [1]) sieht in dem Tiere eine Allegorie auf Caligula und erklärt so die 13 2a beschriebene Gestalt: ‚jene groteske Zusammenschweissung von Teilen des Pardels, Bären und Löwen zu einem Ungelzeuer passe in cler Tat auf keinen der fraglichen Herrscher besser als auf Caligula', den anch Sueton ein monstrum neniie. Aber wenii man die wahnsinnige Bizarrerie eines Herrschers allegorisch schildern will, ist es dann auch nur einigermassen verständlich geredet, wenn man von ihm sagt: er habe Bärenfüsse und Lowenrachen gehabt und sei im iibrigeii eineni Pardel ahnlich gewesen? Spitta weiss natürlich anch, dass diese Ziig-e im Daniel ein Analogon haben; aber warum dann annehmen, dass sie etwas anders siiid als ein Stuck apokalyptischer Tradition?

Es mag sein, dass zu der Schilderung von dein Stempel, den die Anbeter des Tieres auf Hand und Stirn iiehmen, irgend ein Ärgernis, das damals die Gemüter der Fronimen aufregte, Anlass gegeben hat. Aber wie darf nian behaupten, es sei damit die jiidische Kopfsteuer gemeint, und da Domitian dieselbe zum ersten Male hart und grausam eingetrieben habe, so sei das Orakel unter Domitian zu setzen [2])? 1st es denn wirklich fur das Bezahlen einer Steuer ein dentliches Bild, dass man einen Stempel auf Hand und Stirii bekommt? Und iibrigens ist ja die Kopfsteuer den Juden schon von Vespasian auferlegt.

So lange die Erklarer dieses Capitels nicht strengere Methoden befolgen, wird auch die gegenwärtige Situation dauern, dass man das Capite1 auf die Zeit bald des Caligula, bald des Nero, bald des Galba, bald des Vespasian, bald des Domitian, bald des Trajan, bald des Hadrian, bald des Antoninus Pius [3]) deutet, wobei

---

1) p 368.

2) P Schmidt Composition der Offenbarnng Joh **47.**

3) cf die Übersichten bei Holtzmann Einleitung [3] 416, Commentar [2] 299 f **303** und im Folgenden.

eigentlich alle Erklarungen ungefähr niit derselben ‚Methode' arbeiten und daher auch nngefiihr denselben Wert haben.

Ziehen wir das Facit: gegeniiber der vielgestaltigen, iiberall aber an Willkür und Ungenauigkeit sich gleichbleibenden herkömmlichen Erklärungsart ist dringend die Forderung grösserer Accuratesse und strengerer Nethode zu erheben. Wircl diese Forderung erfiillt, so ergiebt sich: abgesehen von einzelnen Stiicken in cap 13 nnd 17 (und ihren Zusammenhängen) bewahrt sich keine einzige zeitgeschichtliche Exegese. Das bedentet: die zeitgeschichtliche Erklarung ist bankerott, der weit iiberwiegenden Summe der Passiva stehen als Activa nnr gewisse Stiicke in cap 13 und 17 gegenuber. Damit ist gegeben, dass alle chronologischen Ansetzungen und Quellenhypothesen, die sich auf solche ‚zeitgeschichtlichen' Erklärungen stiitzen, so weit sie nicht durch die obigen Ausfuhrnngen ohne weiteres hinfallen, jedenfalls einer neuen methoclischen Durchsicht bedurfen. Denn von Scheidung und chronologischer Pixierung der Quellen kann natürlich erst dann geredet werden, wenn die Methode, die zu untersuchende Schrift zu verstehen, einigermassen gesichert ist. An vielen Stellen unserer Untersuchungen hat sich uns als beiläufiges Resultat ergeben, dass die traditionsgeschichtliche Erklärung berufen ist, die zeitgeschichtliche in Zukunft zu ersetzen; die Anwendung dieser neuen Erklärung auf die Apokalypse behalte ich mir fur eine andere Stelle vor.

Anderseits erscheint es mir als eine Pflicht der Pietät, ausdrücklich hinzuzufügen, dass die zeitgeschichtliche Exegese das grosse Verdienst hat, mit den bis dahin lierrschenden kirchlichen Erklärungen endgültig gebrochen und damit ein künftiges historisches Verstandnis der Apokalypse vorbereitet zu haben. Diese Exegese hat einmal wirklich das Recht besessen, sich als ‚die wissenschaftliche' Exegese der Apokalypse zu bezeichnen und wird eine bedeutende Stelle in der Geschichte der evangelischen Porschung behalten, auch wenn sie sich nicht als ihr letztes Wort erweisen sollte.

Während die ‚zeitgeschichtliche' Exegese sich dem Inhalte nach, den sie in der Apokalypse findet, von der bis dahin herrschenden kirchengeschichtlichen stark unterscheidet, hat sie sich anderseits in der Form der Erklärung von derselben nicht

deutlich losgemacht: vielniehr hat nian hiiben wie driiben den Eindruck, dass die Apokalypse uiieigentlich rede, und dass ihre Visionen nicht, so wie sie lauten, genommen, sondern irgendwie gedeutet werden mussten. In dieser Beziehung ist die ‚zeitgeschichtliche' Nethode als letzte Nachwirkung der kirchlichen allegorischen Erklarung aufzufassen; es liegt eine ununterbrochene Kette von exegetischer Tradition bis auf den heutigen Tag vor. Diese Erwägung dient dazu, die Existenz einer so veralteten Methode zu begreifen, zugleich aber, die Uninoglichkeit derselben fur die gegenwartige historische Porschung zu erweisen.

In diesen Zusammenhang cler ‚zeitgeschichtlichen' Exegese muss man auch die oben besprochene christliche Exegese von Ap Joh 12 stellen, um sie zu verstehen und dann um so sicherer zu widerlegen.

Sie ist eine zeitgeschichtliche Exegese: sie deutet das Capitel auf Ereignisse der Zeit des Sehers, Geburt und Himmelfahrt Christi und die Flucht nach Pella; genauer ist sie eine zeitgeschichtlich-allegorische Erklarung, gehort also zu einer seltener vertretenen Gattung dieser Exegese.

Alle die oben nachgewiesenen Fehler, die bei Aufstellung dieser Exegese gemacht sind, haben in der niethodologischen Auseinaiidersetzung eine Fülle von Parallelen erhalten. Das Vorurteil, die Ap Joh konne auch — nicht pseudonyme — Schildernngen der Vergangenheit enthalten, bestimnit nicht nur die Exegese von cap 12, sondern auch andere Abschnitte. Dass die Vision selbst und das zeitgeschichtliche Ereignis, das dazu in irgend einem Verhältnis stehen soll, durchaus nicht gut zusammenstimmen, sondern höchstens gewisse ausserliche Ahnlichkeit haben, ist ebenso wie an cap 12 auch an allen andern Beispielen gezeigt worden.

Ebenso ist die vollig unstatthafte, weil ganz uncontrolierbare Vermischung des Zeitgeschichtlichen und des ‚Phantastischen', die cap 12 besonders bei der Flucht des Weibes hervortritt, in der zeitgeschichtlichen Exegese fast die Regel.

Alle diese Einzelfehler waren von dein priiicipiellen Pehler jener Erklarung abzuleiten, dass sie als Werk eines einzelnen Schriftstellers aufgefasst hat, was in Wirklichkeit aus einer Ge-

schichte der Tradition zu verstehen war. Ebenso steht es auch Ap Joh 12. Einen Stoff, den der christliche Verfasser aus der jiidischen Literatur genommen, und dem er nur wenige Worte hinzugefhgt hat, hat man als sein originelles Werk behandelt.

In einzelnen finde ich nicht, dass die christliche Deutung von Ap Joh 12 methodisch verwerflicher ware, als irgend eine andere der oben besprochenen oder der sonst aufgestellten. Vielmehr hat diese wenigstens die Entschnldigung fiir sich, dass sie — so lange christliche Abfassung des Capitels nls selbstverstandlich galt — die einzig inogliche Deutung zu sein schien, und dass sie in den allegorisierenden Zusätzen des christlichen Uberarbeiters einen Rechtstitel zu haben glaubte.

3. Ap Joh 12 ist iiicht jüdischen Ursprungs.

Eine andere Erklarung dafur, dass noch gegenwartig eine christliche Dentung des Capitels nioglich ist, liegt darin, dass es auch unter der Voraussetzung jiidischen Ursprunges nicht begriffen werden kann.

Zwar eine Reihe der oben besprochenen Schwierigkeiten, die uns die Annahme christlicher Entstehung des Capitels unnioglich machten, fallen dann ohne weiteres fort: vom Standpunkt des Judentums ist es vollig begreiflich, dass die Geburt des Messias nach der siebenten Posaune erwartet wird [1]); und auch das Ubrige, was auf christlichem Boden einfach undenkbar mar: dass der Christus im Himmel geboren, dass er als Kind vor dem Drachen zu Gottes Thron gerettet wird, um erst als erwachsener Mann auf Erden zu erscheinen [2]), alles dieses ist auf jüdischem Standpunkt wenigstens nicht unmöglich. Aber damit ist das Capitel noch keineswegs erklart; es erhebt sich nun die Anfgabe, den Ursprung der ganzen Conception, auch dieses Messiasbildes, und die vielen so merkwiirdigen Einzelheiten des Capitels von jiidischen Voraussetzungen aus zu verstehen [3]).

---

1) cf p 197. 2) cf p 173—181.

3) Uberall da, wo man die Unzulänglichkeit einer Tradition er-

Die Vertreter jiidischer Abfassung haben dieser Aufgabe, mehr oder weniger vollstandig, nachzukommen versucht. Vischer und Pfleiderer geben eine Erklärung einzelner Hauptpunkte, Spitta eine systematische Exegese; dabei constatiert Vischer niit einer Nüchternheit, die dem glücklichen Entdecker jiidischer Bestandteile in der Apokalypse zum besondern Ruhme gereicht, class sich einzelne Ziige des Capitels auch jetzt noch der Dentung entziehen [1]), wahrencl Spitta und Pfleiderer niit der Aiinnhnie jiidischen Ursprungs alle Schwierigkeiten iiberwunden zu haben glauben [2]).

Alle drei Erklärer stimmen in der Behauptung iiberein, dass cler Abschnitt nicht ‚zeitgeschichtlich' verstanden werden dürfe [3]). Natürlich; das Capitel handelt von lauter himmlischen, aussermenschlichen Grössen und Vorgängen — ein Umstand, der von Anfang an jede zeitgeschichtliche Erklärung hätte ausschliessen sollen; ausgenommen ist dabei nur die Verfolgung der ‚Übrigen' 17, die vielleicht eiiie historische Begebenheit oder Situation andeuten Bonnte.

Da nun die Einzelexegesen, die von den drei Genanntea gegeben werden, zum grössten Teile dieselben sind, die auch anf dem Standpunkte christlicher Abfassung auftreten, jedenfalls aber dieselbe Methode der Erklärung auf beiden Seiten herrscht, so ist es erlaubt, ihre Erklarnngen als Beispiele dafiir anzusehen, wie nian gegenwiirtig die nicht ‚zeitgeschichtlich' zu verstehenden Abschnitte zu deuten pflegt. Ich lasse mich daher

---

kannt hat, entsteht die von jedermann in der Theorie anerkannte, aber in der Praxis durchaus nicht immer ins Ange gefasste Aufgabe, ein Richtigeres an die Stelle der Tradition zu setzen, und dies neu erkannte Positive in den geschichtlichen Zusammenhang, in den es gehört, einaureihen. Wer zB die Erzahlungen cler Genesis fur Sagen oder auch nur für sagenhaft halt. hat die Pflicht, der Entstehung der Sagen oder sagenhaften Züge nachzugehen dh die Geschichte der Genesissagen zu untersuchen. Wenn die Kritik, dh die Prüfung der Tradition, nicht vielfach auf die Bestreitung der Tradition sich beschränkt hätte, würde sie sich den Namen der ‚negativen' Kritik nicht, oder wenigstens nicht mit Recht, zngezogen haben.

1) p 30. 2) Pfleiderer 332.

3) Pfleiderer 331: ‚nur ideale Bilder ohne geschichtlichen Grund' cf Spitta 361.

zugleich clurch ein allgemeineres Interesse leiten und ergänze die oben gegebenen methodologischen Erorterungen, wenn ich einige dieser Erklärungen uiid besonders ihre Methode ausführlicher bespreche.

Das Capitel wird — das scheint der gegenwartigen Forschnng das Natiirliche zu sein — als eine freie Composition des Verfassers aufgefasst. Da zu derselben aber nicht zeitgeschichtliche Ereignisse die Veranlassung gegeben haben sollen, und anderseits die Bilder der Apokalypse doch nicht eiiifach aus der Luft gegriffen sein konnen, so sacht und findet man die Anregung, clurch welche die Phnntasie des Verfassers in Bewegung gesetzt worden sei, im AT: in ‚Anlehnung' an das AT seien die apokalyptischen Bilder entstanclen. Demnach besteht die Erklarung solcher Partieen der Apokalypse gewohnlich darin, dass man die alttestamentlichen Stellen nachweist, an welche der Apokalyptiker im einzelneii Falle ‚angeknüpft' habe. Dabei halt man offeii, dass der Verfasser das so gewonnene ‚phantastische' Material zur Illustration von Gedanken verwandt habe, die man aus ihrer bunten Einkleiclnng herauszulesen versucht. Nach dieser ‚Anlehnungs'-Methode werden von der modernen Exegese alle nicht zeitgeschichlich gedeuteten Abschnitte verstanden. Dieselbe Methode herrscht freilich noch auf viel weiterem Gebiete: in der Auslegung der Apokalypse ist sie anch auf ‚kirchlichem' Standpunkte gebräuchlich [1]); auch im iibrigen NT wird sie vielfach zur Erklärung einzelner Stellen uiid ganzer Gedankenreihen verwandt.

Hiernach stellt man sich also die Eiitstehung von Ap Joh 12 so vor: der Verfasser habe eine Fülle von einzelnen Bildern im AT vorgefunden, seine eigene Arbeit aber habe darin bestanden, dies Ubernomniene phantastisch weiterzuführen uiid zu einem seine Ideen illustrierenden Mosaikbilde zusammenzustellen [2]).

1) Kliefoth uiid Hengstenberg legen in dieser Beziehung nicht wesentlich anders aus als etwa de Wette, Diisterdieck oder Holtzmann cf die unten angeführten Beispiele.

2) Nach derselben Methode hat Dillmann das Buch Henoch erklart. Dillmann ist uberzeugt, ‚dass alle ‚die Lehren der Weisheit', melche er [Heuoch] in seinem Buche giebt, auf exegetischen Forschungen in den Bibelbuchern rahen' XIV cf p XV.

Nun bedarf die hohe Bedentung des AT für das nachkanonische Judentum wie fiir das alteste Christentum, speciell fiir die Apokalyptik keiner Untersuchung; ist doch die Apokalyptik uberhaupt nur unter der Voraussetzung, dass die Prophetie vorangegangen, zu begreifen, und auch im einzeliien leuchten bei sehr vielen apokalyptischen Bildern die prophetischen Originale, nach denen sie angelegt sind, dentlich genug hindnrch. Dabei ist der Fall nicht selten, dass in einer apolcalyptischen Vision eine Fülle von alttestamentlichen Reminiscenzen zusammengewoben erscheinen; lehrreiche Beispiele solcher Schriftstellerei sind Ap Joh 4, die Scene im Himmel, und cap 18, das Gericht iiber die grosse Hure.

So sicher nun auch dieser Einfluss des AT auf die Apokalypse ist, so fragt es sich doch, wie weit er auf die einzelnen Teile clerselben sich erstreckt, und wie er psychologisch vorzustellen ist.

Man ist vielfach geneigt, alles in der Apokalypse als alttestamentlichen Nachklang zu erklaren und fiir jede apokalyptische Aussage die alttestamentliche Urstelle zu suchen, wie man denn iiberhaupt den Einfluss des AT auf das Jndentum und das Urchristentum vielfach — soweit ich sehen kann — sehr uberschatzt. Diesem Irrtum, der seinen protestantischen Ursprung nicht verleugnen kann, ist entgegenznhalten, dass selbstverstandlicher Weise das alteste Christentum, aber auch das Jndentum lebendige Religionen sind, iiiit selbststandigen religiosen Bediirfnissen, in denen ein Buch zwar viel, aber nicht alles bedeutet. Grade das Lebenskraftige, geschichtlich-Wirksame, dh das Bedeutsame in ihnen, so sehr es auch durch die Lektiire der ‚Schrift' genährt oder wenigstens beeinflusst sein mag, hat seinen letzten Grund nie in dem Buche, sondern in den Personen, ihren Erfahrungen und Erlebnissen, und in der Geschichte, in der sie wnrzeln. So ist auch die jiidisch-christliche Apokalyptik niehr als nur eine Alttestamentliches fortsetzende Epigonenbewegung. Der Hinweis auf den jiidischen Glauben an die Auferstehung, an die Holle, an ein ewiges Leben im Himmel, — Überzeugungen, die nicht alttestamentlich, aber auch nicht einmal aus deni AT organisch hervorgewachsen sind[1]) -- genügt, um zu zeigen, dass in der judischen Apokalyptik neben deni aus

1) cf im Folgenden.

dem AT Ererhten eschatologische Anschauungen stehen, clie dem AT gegeniiber von hoher Originalität sind. Es folgt fur die Methode der Apokalypsenerklärung, dass es durchaus nicht geboten ist, die Einzelheiten überall aus dem AT zu verstehen, sondern dass wir mit der Möglichkeit eigentiimlich-jiidischer, dem AT gegeniiber selbststandigen Traditionen zu rechnen haben.

Aber auch da, wo sicher alttestamentlicher Einfluss vorliegt, ist es notmendig, iiber die Art, wie clas AT gewirkt hat, klar zu sehen. Dem Gelehrten unserer Zeit scheint vielleicht das Natiirliche zu sein, den Apokalyptiker sich nach seineni eigenen Vorbilde so vorzustellen, dass er neben seinen Manuscript die Bibel liegen gehabt habe, um in ihr nach Bedürfnis hin und her zu blattern; mobei man vielleicht die Moglichkeit, dass er aus deiii Gedächtnis citiert habe, zugeben mag. Schoii in diesen] Falle direkter Abhangigkeit vom AT hat man zwischen mannigfachen Arten zu unterscheiden: dem wortlichen Citat, der Übernahme des Gedankens, der Benutzung des Motivs, der Anspielung, der Exegese, der Weiterausfiihrung, der Combination mit andern Stellen usw. Dazu konimt noch die Moglichkeit, dass das AT an einzelnen Stellen nur indirekt eingewirkt habe: der Schriftsteller kann von einer Tradition, die ihrerseits aus dem AT entstanden mar, abhangig sein. Die herkömmliche Exegese redet; — auch ausserhalb der Apokalypse — in solchen Fallen ganz gewohnlich von ‚Anlehnung' oder ‚Anknüpfung' [1]), dh sie begnügt sich mit der Beobachtung alttestamentlichen Einflusses, ohne die Art desselben sich genauer zu vorzustellen. — Ton diesen Arten direkter oder indirekter Abhangigkeit vom AT hat man deutlich die Falle zu unterscheiden, in denen der Verfasser eine schon im AT auftretende Uberlieferung niederschreibt, ohne desshalb vom AT abhangig zu sein. Jedenfalls muss gefordert werden, dass da, wo die Herkunft eines apokalyptischen Zuges aus einer bestimmten alttestamentlichen Stelle behauptet wird, wirklich, wenn nicht deutliche Beriihrung im Wortlaut, so doch wenigstens frappante Übereinstimmung im Gedanken vorliegt,

1) Der gegenwärtig in der neutestamentlichen Theologie ausgedehnte Gebrauch dieser Worte ist gefährlich, weil er der Oberflachlichkeit in der Beobachtnng Vorschub leistet; er ware darnach am besten ganz aufzugeben.

nnd dass solche Entstehung des apolialyptischen Bildes aus Nachahmung des AT innerlich wahrscheinlich erscheint [1]).

Priifen wir nach diesen Forderungen die von Spitta, Pfleiderer und Vischer zu cap 12 aufgestellten Exegesen.

Die Worte des Verses 2, das Weib schreie in den Schmerzen der Geburt, sollen nach Spitta [2]) eine ‚Anlehnung an den Ausdruck Micha 4 10' [3]) sein, wo ja auch wirklich voni Geschrei des gebärenden Israel gesprochen wird [4]). Aber die Geburtaschnierzen Israels sind in der Michastelle bildlich gemeint: wie eine Gebarerin soll Israel schreien. Das Schreien der Gebarerin ist ein Bild fiir die angstlichen Rufe, die der durch plotzliches Unglück Uberfallene ausstosst. Dernnach ist zwischen der Michastelle, clie Zions Angst mit Geburtsschnierzen vergleicht, und der Apokalypse, nach der das Weib wirklich in den Wehen liegt, ein grosser Unterschied. Wie kommt man nun zu der Behaoptung, dass grade diese Michastelle der Ap Joh zu Grunde liege? 1st das Bild von den Wehen so selten, dass dadurch die beiden Stellen als innerlich zusammengehörig erscheinen? Durchaus nicht; dies Bild ist im AT sehr gelaufig. — Oder ist vielleicht die Anwendung dieses Bildes auf Israel fiir Micha 4 10 charakteristisch? Auch Jer 4 31 *22* 23 LXX sprechen, natiirlich bildlich, von Wehen Israels. — Oder ist der Ausdruck in beiden Stellen frappant ahnlich? Eine irgendwie charakteristische Ähnlichkeit tritt nicht hervor. — So entbehrt also die Beziehung auf Micha 4 10 jeglicher Begrundung.

---

1) Wie oberflachlich es oft niit den ‚Anknüpfungen' genommen wird, zeigt Völters Beispiel, der Entstehung [2] 109ff 138f 160f 176 die alttestamentlichen Stellen nennt, die in der Apokalypse ‚benützt' 161 seien; in den ‚Zusätzen und Berichtigungen' aber eingesteht, dass er in die Stellenverzeichnisse nicht bloss solche aufgenominen habe, von denen die Apokalypse abhangig sei, sondern auch solche, in denen irgend eine Ahnlichkeit mit der Apokalypse zu constatieren sei. Diese Verwechselung von ‚Anknüpfungspunkten' und Parallelen findet man in den Commentaren zu Ap Joh nicht selten. **2)** Spitta 352.

3) Micha 4 9: Weshalb schreist du denn so laut? . . . . . Wehen haben dich erfasst wie bei der Gebarerin. 10 Winde dich und kreisse, Tochter Zion, wie die Gebarerin.

4) ebenso schon Hengstenberg I 598, Völter Entstehung [2] *62,* Problem 149f, Holtzmann Commentar [2] 339, Erbes 4.

Ausser Micha 4 10 soll hier ‚Anknüpfung' an Stellen wie Jes 54 1ff [1]) vorliegen, wo von dem Kreissen und Gebaren Israels die Rede ist. Die Stelle ist besonders ungluecklich gewählt, denn hier heisst es ja: dass Israel zahlreiche Sohne bekomnien werde, obwol sie nicht geboren und gekreisst habe! Ubrigens erscheint die Auffassung von Ländern und Städten als Müttern ihrer Einwohner — so dass die Poesie ihnen ein Kreissen und Gebaren zuschreiben mag — im AT als so selbstverstandlich, und ist noch in spater Zeit so gelaufig [2]), dass es vergebens aufgewandte Mühe sein wiirde, die bestimmte alttestamentliche Stelle zu suchen, aus welcher der Apokalyptiker diese Vorstellung geschopft habe. Schliesslich aber komrnt hinzu, dass in der Ap Joh eine ganz andersartige Vorstellung vorliegt: das himmlische Zion konimt Ap Joh 12 2 nicht als Mutter der Israeliten, sondern als Mutter des Christus in Betracht [3]).

Man mag zugeben, dass die citierten Stellen eine gewisse Ähnlichkeit mit **Ap** Joh 12 2 haben; aber keine grössere Ähnlichkeit, als die vielen anderen Stellen, auf die andere Exegeten geraten haben. Redet doch auch Jes 66 7—9 [4]) von Zions Kreissen und Gebaren, freilich nicht von der Geburt des Christus. Oder Micha 5 1ff [5]) und — was hier zu bestreiten nicht der Ort ist — auch Jes 7 14 [6]) mögen von der Geburt des verheissenen Konigs handeln, nennen aber jedenfalls nicht Zion als seine Mutter. Oder Jer 4 31 30 6 49 24 Hos **13** 13 [7]) Jes 26 17 [8]) verwenden das Bild der Geburtswehen, wahrend in **Ap** Joh 12 die Wehen nicht als Bild, sondern als wirkliche Tatsache auftreten. Die meiste Ähnlichkeit bietet noch das von Volter [9]) herangezogene Protevangelium, Gen 3 14—16, wo ‚von den Geburtsnoten des Weibes, weiter von

1) ebenso Düsterdieck [4] **416.** *2)* Gal 4 26.

3) Spitta citiert eine dritte Stelle aus Sohar zu Ex 21 22, ‚wo das schwangere Weib auf Israel gedeutet wird, der Mann, weleher das Weib stösst, so dsss ihre Frucht abgeht, auf Sammael und die abgegangene Frncht auf die Gemeinde des Exils' 352. Aber diese Allegorie redet nicht vom Messias, ist also nicht eine Parallele zu **Ap** Joh 12.

4) Dusterdieck [4] 416, Viilter .Problem 480, Holtzmanii Handcomm [2] 339. Erbes 4. 5) Dusterdieek [4] 416.

6) Viilter Problem 480. **7)** Hengstenberg **I** 598.

8) Hengstenberg **I** 598, Holtzmann Handcornmentar [2] **339,** Volter Problem 480. 9) Problem 150.

ihrem Sainen, namentlich aber von der Schlange und der tötlichen Feindschaft, die zwischen ihr und dem Weibe nnd ihrem Samen bestehen soll, die Rede' ist. Aber wer darf sich unterfangen, zu behaupten, der Verfasser habe die Genesisstelle wirklich vor Augen gehabt! Denn grosser als die Ahnlichkeiten sind doch die Unterschiede [1]). In allen diesen Stellen, die iibrigens mit Leichtigkeit noch vermehrt werden konnten, bleibt die fur die Ap Joh charakteristische Zusammenstellung des himmlischen Zions und des Christus als Mutter und Kind ohne jede Analogie. Und die Frage, warum dem Weibe grade in diesem Zusammenhange besonders qualvolle Wehen zugeschrieben werden, kann aus alttestamentlicher Ankniipfung nicht beantwortet werden. Sollte also wirklich eine der genannten Stellen dem Verfasser von Ap Joh 12 vorgeschwebt haben, so hatte doch seine Phantasie sie so charakteristisch verändert wiedergegeben, dass es fiir uns eine durchaus unlosbare Aufgabe ware, den Ausgangspunkt fiir den vollig uncontrolierbaren Plug seiner Phantasie zu bestimmen. Es entsteht also hier eine Schwierigkeit, ganz verwandt derjenigen, die wir fur die eigentlich zeitgeschichtlichen Erklarungen gefunden haben, bei denen auch schliesslich der Hauptaccent auf die Phantasie des Schriftstellers fallen musste [2]).

Der Drache, der vor dem schwangeren Weibe steht, wirft mit seineni Schwanze ein Drittel der Sterne vom Himmel auf die Erde. Dieser Zug ist als ganzer und in seinen Einzelheiten in der biblischen Literatur so eigentumlich, dass er besonderer Erwagung bedarf. Spitta bringt zur Erklarung desselben einen ganzen Schwarm alttestamentlicher Stellen heran [3]). Das Herab-

---

1) Dort ein himmlisches Weib, hier die Stammmutter der Menschheit; dort Feindschaft des Drachen gegen das Kind, hier Kampf zwischen Schlangensamen und Weibessamen ; der Drache ein Ungeheuer der Tiefe, der נחש dagegen im gegenwartigen Berichte der Ahnherr des Schlangengeschlechts usw usw.

2) cf p 183f ***203*** 216.

3) Die Haufung solcher ‚Anknüpfungspunkte' ist uberhaupt fur die ganze Methode eharakteristisch. Man wiirde nicht auf so viele Stellen hin und her raten, wenn man mit strengerer Methode nicht nach etwelchen Parallelen, sondern nach der die Sache zureichend erklarenden Grundstelle suchte. Völter Entstehung [2] erklärte das Capitel aus alttestament-

fallen der Sterne erscheine auch sonst, neben anderen Himmelserscheinungen, als ein Zeichen des Endes Jes 34 4 Joel 2 10 3s Ani 8 9 [1]); indess hier kommt es sicher nicht als ‚Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Parusie' in Betracht, der Christus ist ja noch nicht einmal geboren. Ap Joh 12 4 hat also mit solchen σημεῖα τοῦ αἰῶνος nichts gemein. — Spitta fügt hinzu, dass jenes ‚Herabwerfen der Sterne vom Himmel vielleicht seinen nachsten Anlass in Dan 8 10 habe, wo das kleine Horn bis an den Himmel wachst und Sterne herabstosst' [2]). Die Verwandtschaft beider Stellen ist deutlich; aber die Schilderung der Ap Joh, der Drache habe die Sterne mit dem Schwanze heruntergezogen, ist so viel anschaulicher als die fast unvorstellbare des Daniel, dass es methodisch sehr bedenklich erscheint, Ap Joh hierin als das Secundare anzusehen [3]). — Schliesslich bringt Spitta noch eine dritte Torstellung herbei, die ‚sicher mit zu dem Zustandekommen des visionären Bildes beigetragen' habe; es ist die vom Leviathan, dem Drachen, der nach Spitta Sonnen- und Mondfinsternis bemirkt Job 3 8 26 13 Jes 27 1, der δράκων nnd ὄφις heisst, und dem auch Ψ 74 14 mehrere Haupter zugeschrieben werden [4]). Wiederum ist die Verwandtschaft des apokalyptischen Drachen mit solchen Wesen des Volksglaubens [5]) anzuerkennen; damit aber ist noch Beineswegs erwiesen, dass

---

lichen Nachklangen und ein wenig Zeitgeschichte, ohne dass ihm eine Lücke in der Erklarung zu bleiben schien; in seiner neuesten Publikation nimmt er die Christologie Cerinths hinzu; nachtraglich ist er dann durch Dieterich noch auf den ähnlichen Apollomythus aufmerksam geworden, den er nun zu allen andern Erklarungen unbefangen hinzufugt, ohne zu sehen, dass sie sich unter eincnder ausschliessen. In diesen Dingen macht es die Menge nicht.

1) Spitta 302.

2) so auch Bleek 274 Ewald 243 Ziillig II 209 Hengstenberg I 604 Holtzmanu Handcomm [2] 340. Volter Problem 480 fügt noch Jes 14 13 f hinzu.

3) Diese Art der Betrachtung mag allerdinga den Literarkritikern einigermassen ketzerisch klingen; Ap Joh ist doch literarisch um vieles jünger als Daniel, also, wenn verwandt, doch jedenfalls von Daniel abhangig? Die Frage wird im Folgenden beantwortet werden.

4) Zullig II 194 210 erinnert noch an Jer 51 34 Ez 29 3 5 Jes 51 9; Hengstenberg I 602 citiert Ψ 74 13 f Jes 27 i Jer 51 34 Ez 29 3 f; andere anderes.

5) Dass Leviathan auch Job 38 nichts mit Sonnenfinsternis zu tun hat, ist oben p 59 A **1** gezeigt worden.

der Verfasser der Ap Joh jene volkstumlichen Vorstellnngen aufgenommen und fur seine Zwecke verwandt habe, noch weniger freilich, dass er sie einfach aus dem Buche Job — so scheint sich Spitta [1]) den Hergang vorzustellen — abgeschrieben habe. Denn weder lassen sich die Einzelheiten des Verses wirklich als Weiterausfiihrungen jener alttestamentlichen Vorstellung erklaren — wie kam der Verfasser auf die so merkwurdigen Ziige, dass der Drache ein Drittel der Sterne niit dem Schwanze heruntergepeitscht habe? —, noch ist die Einordnung des Zuges in den Zusamnienhang aus dem AT begreiflich — dass der Teufel den Christus verschlingen will, versteht man ja; aber was haben ihm die Sterne getan? [2]) und war es denn fur den Apokalyptiker so selbstverstandlich, den Satan und den alten ‚Sonnenfinsternisdrachen' gleichzusetzen? Auf diese Fragen giebt es wie oben p 242 keine andere Antwort als die Zuflucht zu der unberechenbaren Phantasie [3]) des Apokalyptikers. Man gestehe also lieber ein, dass man, obwol nian gewisse verwandte Vorstellungeii aufweisen konne, doch eine ausreichende Erklarung des Verses nicht zu bieten vermoge.

Dass dem Auftreten des Messias seine Geburt und seine sofortige Flüchtung zu Gott voraufgehen, soll sich nach Vischer [4]) aus gelehrter Combination verschiedener Schriftstellen erklaren: nach den einen werde der Messias aus Davids Geschlecht, also auf Erden geboren, nach den anderen werde seine Ankunft als eine plötzliche vorgestellt; nach Daniel erscheine der Menschensohn, den nian auf den Messias bezogen habe, auf den Wolken

---

1) Spitta *353* Z 9—11 von unten.

2) Man darf nicht mit Spitta **354** 169, um die Foindschaft des Drachen gegen die Sterne begreiflich zu machen, ‚die Heere im Himmel', die den Christus bei seiner Parusie begleiten 19 14, den Sternen gleichsetzen und die Schilderung als eine Nachahmung von Jud 5 20 ansehen. Die himmlischen Krieger 19 **14** auf weissen Rossen habon, wenigstens fur den Apokalyptiker, nichts mit Sternen gemein.

3) so findet Düsterdieck [4] **393** in dem Texte nicht einen ‚bestimmt bezdglichen prophetischen Gedanken', sondern ‚nur den sprechenden Zug eines poetischen Gemaldes'. Man glaube doeh nicht, mit dem Wort ‚poetisch' alle Fragen erledigt zu haben.

4) p 26

des Himmels, komme also vom Himmel her. Alle diese Vorstellungen seien hier zu einem Gesammtbilde vereinigt, wonach der Messias zuerst auf Erden geboren, dann in die Verborgenheit und zwar die des Himmels entrückt werde, um schliesslich vom Hinimel her plotzlich hervorzutreten.

Diese Construction setzt fur Ap Joh 12 die Gebnrt des Christus auf Erden voraus, fallt also, nachdem diese Voraussetzung als falsch erwiesen ist [1]). Aber auch abgesehen von diesem Irrtum in einer Einzelheit ist die ganze Construction methodisch verfehlt. Denn einerseits ware die Behauptung, dieser Teil des Capitels rnhe auf combinierten Bibelstellen, nur dann berechtigt, wenn der Text erkennbare Hindeutungen auf solche Stellen enthielte; von solchen Anspielnngen ist aber keine Rede. Vielmehr widerspricht der Text dem Sinne der angenommenen Bibelstellen durchaus: die Geburt des Christus aus Davids Geschlecht wird weder ausdrücklich angegeben noch auch stillschweigend vorausgesetzt, auch ist die Mutter des Christus kein irdisches, sondern ein himmlisches Weib. Anderseits müsste der Text, wenn er wirklich auf die angegebene Weise entstanden ware, die Spuren gelehrter Reflexion an sich tragen; aber auch diese unerlässliche Forderung wird keineswegs erfullt. Der an charakteristischen Einzelheiten so überaus reiche Text ist sicherlich kein Product grubelnder Schriftgelehrsamkeit; und der Zweck des Abschnittes ist nicht der theoretische, verschiedene christologische Dogmen zu combinieren, sondern der praktische, zur Hoffnung nnd zur Geduld zu ermahnen [2]). — Demnach ist Vischers Vermutnng vollig haltlos; und die Frage, wie der so eigentumliche Glaube entstanden sei, dass der Christus sofort nach seiner Geburt vor des Drachen Nachstellung zu Gott entruckt werde, bleibt nach wie vor ohne Antwort.

Der Kampf Michaels mit dem Drachen Ap Joh 12$_7$ soll nach Spitta [3]) ‚Anknüpfungspunkte' in volkstumlichen Vorstellungen haben; als Beweis werden Stellen angeführt, wo als Vorzeichen grosser Ereignisse und auch des Weltendes unter anderen portenta auch Scharen kampfender Manner in den

---

1) p **176.** **2)** cf p 180.
3) p 358f, darnach Holtzinann [2] **340.**

Wolken erscheinen [1]). Aber niit solchen Vorzeichen hat der Streit Michaels nur den einen Zug gemein, dass es sich auch bei ihni um einen Kampf im Himniel handelt; alles Ubrige ist verschieden. Demnach vermag man ebensowenig zu beweisen, class der Apokalyptiker solche portenta im Auge gehabt habe, wie dass er an den Dan 12 1 angedeuteten Kampf Michaels [2]) oder an den Streit Satans und Michaels um die Leiche Mosis [3]) oder etwa an Sach 3 [4]) oder an den Sturz der abgefallenen Engel [5]) gedacht habe.

Auch die merkmurdige Schilderung von der Plucht des Weibes 12 13—16 macht dieser ‚Anlehnungs'methode keine Schwierigkeiten. Nach Spitta [6]) soll der Verfasser Ziige benutzen, ‚die offenbar der Errettung Israels aus Agypten entnomnien sind' [7]).

Wie dem Weibe die Flügel des grossen Adlers zur Flucht in die Wiiste gegeben wurden 14, so sei auch Israel nach Ex 19 4 Dt 32 11 durch die Wuste auf Adlersfittigen getragen [8]). Aber

---

1) zB Orac Sib III 804 *ἐν νεφελῇ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων.* 2) de Wette [2] 121. **3)** Ewald 244.

4) Ziillig II 211 combiniert Dan 121 und Sach 3, Volter Problem 480f nimmt zu beiden noch Henoch 40 7 54 6 hinzu. — Dagegen ist das merkwurdige Wort Lnc 10 18, das Ewald 244 und Hengstenberg I 620 citieren, wirklich der apokalyptischen Darstellung nahe vorwandt, ohne dass freilich die Art der Verwandtschaft deutlich ware.

5) Dusterdieck [4] 401. 6) p 361.

7) so die meisten modernen Exegeten, zB Kliefoth II 47, Düsterdieck [4] 410, Ziillig II 210. Bleek 276 erinnert an die Wüstenwanderung Israels und fiigt noch die Eliasgeschichte I Reg 17 5 ff und die Flucht der Mutter des Herrn nach Ägypten hinzu. De Wette [2] 120 acceptiert alle drei Erklarungen und bringt seinerseits hinzu : es sei nicht ganz unangemessen, an die Znruckgezagenheit von der Welt und die Weltentsagung oder an die Herzenseinsamkeit und Seelenruhe oder an die Wallfahrt durch die Wuste des Lebens zu denken. Hengstenberg I 609f citiert die Exodus- und die Eliasgeschichte wie die obigen, dazu Weissagungen wie Hos 2 14 Ez 20 34—38 Jer 31 1 2, ferner die ‚Wüstenführung' Jesu (bei der Versuchungsgeschichte) und schliesslich noch die Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten. Auch die zeitgeschichtlichen Erklarer wie Ewald 246 nehmen fiir Einzelheiten das Hereinspielen alttestamentlicher Nachklange an cf p 184.

8) so fast nlle modernen Exegeten, von denen einige ausserdem

der Ausdruck ‚die beiden Fliigel des grossen Adlers wurden dem Weibe gegeben' ist sicherlich nicht Anspielung an eine alttestamentliche Stelle, in der etwa Jahve mit einem Adler verglichen wiirde, sondern setzt vielmehr eine ganz bestimmte, dem Leser bekannte Torstellung vom ‚grossen Adler' voraus [1]), eine Torstellung, die vielleicht in Ap Joh 8 13, aber sicher in keiner der citierten Stellen des AT wiederkehrt.

Ferner wie Israel nach Ψ 78 24 105 40 mit Hinimelsbrot gespeist worden, so werde auch das Weib in der Wiiste, offenbar durch Engel, ernahrt [2]). Indess da in der Wiiste nichts Essbares wachst, so hat jeder Erzähler, der seinen Helden in die Wiiste gehen lasst, die Pflicht, hinzuzufiigen, wovon derselbe sich dort genährt habe zB Mt 3 4 bei Johannes dein Taufer, II Sam 16 2 17 27 ff bei David cf auch Mt 4 ii (Versuchung Jesu), 15 33 (Speisungswunder). Die Sagen erzählen gern von wnnderbarer Speisung und Trankung in der Wuste Gen 21 (Ismael), I Reg 17 2 ff 19 6 (Elias). Dem israelitischen Bauern ist das Wunderbarste am Wiistenzuge, dass Jahve ein so grosses Volk in der unfruchtbaren Steppe erhalten habe zB Jer 3 6; daher das altisraelitische Interesse an den Erzahlnngen von den Wachteln und dem Manna. Wenn demnach hier ausdriicklich von der Ernährung des Weibes geredet wird, so ist das ein Zug, den der sachkundige Leser in diesem Zusammenhange erwartet, und der sich also aus der Natur der Dinge und nicht aus der Benutzung bestiminter Bibelstellen erklart.

Ferner wie sich bei Israels Flucht das rote Meer hindernd in den Weg gelegt habe, so speie die Schlange, um das Weib zu ertranken, dernselben einen Wasserstrom nach; uncl wie das Meer wunderbar ansgetrocknet sei, so verschlinge hier die barmherzige Erde den Wasserstroin des Drachen [3]). Aber es erfor-

noch auf Ψ 36 8 (Kliefoth II **47** Dusterdieck [4] **409)** Jes 40 31 (Holtzmann Comm [2] **341** Völter Problem **494)** oder Ez 17 37 (Hengstenberg I **627)** verweisen.

1) so schon Bleek **281,** der aber — wie es bei einem Literarkritiker selbstverstandlich ist — auf ein in einer alteren Schrift gebrauchtes Bild schliesst.

2) so auch Holtzniann Conim [2] **340.**

3) Spitta **361; so** Bleek **280** Ewald **246** de Wette [2] **124.** — Diejenigen, melche die Bezugnahme auf den Durchgang durchs rote Meer ab-

dert doch ein wenig guten Willen, diese Ähnlichkeit zu sehen. In der Auszugsgeschichte handelt es sich um ein Meer, in der Apokalypse um einen Strom; dort wird das Meer gespalten, hier der Strom von der Erde verschlnngen. Das Charakteristische der Exodusgeschichte, dass die Kinder Israel trocknen Fusses hindurchzogen, Pharao aber und sein Heer im Meere umkam, fehlt in der **Ap** Joh. Anderseits das höchst Eigentiimliche der Ap Joh, was der ganzen Schilderung die merkwürdige, dem Nythologischen ahnliche Färbung giebt, dass der Drache einen Strom aus seinem Rachen gespieen habe, aber die Erde dem Weibe zu Hulfe gekonimen sei, hat in der Auszugserzahlung nichts Entsprechendes. Ubrig bleibt demnach nur, dass bei einer Flucht in die Wiiste dem Verfolgten Wasser entgegentritt, ohne ihn indess definitiv zu hemmen. Diese Ähnlichkeit aber ist kaum charakteristisch genug, um darauf den Schluss, der Apokalyptiker habe die Exodusgeschichte nachgeahmt, bauen zu konnen.

So zerrinnen fast alle Ahnlichkeiten, die man gefunden zu haben glaubt, unter der Hand; und auch da, wo sich innere Verwandtschaft mit alttestanientlichen Stellen wahrscheinlich

---

lehnen (Dusterdieck" 412 Kliefoth II **54)** oder wenigstens — wie fast alle tun – irgendwie erganzen, denken ihrerseits etwa an Hosea 5 10, wo Wasserflnten den göttlichen Zorn (Holtzmann [2] 341), oder an Stellen, wo sie die Invasion feindlicher Völker (Holtamann [2] 341), oder an solche wie Ψ 18 5 17 32 6 42 8 124 4, wo sie andringende Gefahren (Dusterdieck [4] 412) darstellen. Kliefoth **I1 54** erinnert an die vom Gewitterregen in der Wuste plötzlich entstehenden Strome, die indess vom trocknen Lande bald wieder eingesogen werden; Zullig II 215 meint, dass ‚der Dichter bei dieser seiner Erfindung' das Wasserauswerfen des Walfisches vor Augen gehabt haben moge ; Beck 221 denkt an die Seeschlangen, welche auf voriiberfahrende Schiffe oft eine grosse Menge Wasser ergiessen. Oder man erinnert an die Vorstellung vom Leviathan als Wasserungeheuer Ez 29 3ff 32 2ff Ψ 74 14 (so auch Spitta 361 Holtzmann [2] **341** Volter Problem 494) oder an Jes 43 1 f (de Wette [2] 124 Ziillig II 215). — Für das Offnen des Erdenmundes citiert man Gen 4 11 (Zullig II 214 f) oder Num 16 31 f (Ewald 246 Dusterdieck [4] 411 Holtzmann [2] 341) oder Jes 513 (Ewald **246)** usw usw. — Man sieht, an der Menge fehlt es auch hier nicht, um so mehr an der Stringenz des Beweises, dass der Apokalyptiker auch nur eine einzige der genannten Stellen oder Anschauungen wirklich im Auge gehabt habe.

machen liess, war diese nicht derartig, dass eine literarische Abhangigkeit des Apokalyptikers von ihnen erwiesen werden konnte. Dieser dnrchgehende Dissensus aber, in dem wir uns den besprochenen Aufstellungen gegeniiber befanden, hat seine letzte Ursache in einer Meinungsverschiedenheit iiber die anzuwendende Methode. Wahrend es die herkommliche Exegese fur erlaubt halt, jede mehr oder weniger ahnliche alttestamentliche Parallele eines apokalyptischen Zuges ohne weiteres als dessen Grundstelle aufzufassen, wonach man niit Leichtigkeit jeden beliebigen orientalischen Text, zB jede synoptische Erzahlung als eine Ausspinnung alttestamentlicher Motive erklaren konnte, haben wir die Porderung strengerer Methode erhoben [1]) nnd gefunden, dass die herkömmlichen Erklärungen, nach dieser Methode beurteilt, sammtlich ungeniigend sind. So ist also das Resultat, dass die Einzelheiten des Capitels nicht aus dem AT verstanden werden konnen.

Ebenso protestiert gegen solche Erklärung aus dem AT der Charakter des ganzen Abschnitts. Derartige, aus Anspielungen nnd Nachklangen zusammengesetzte Capitel tragen der Natur der Sache nach ihren Mosaikcharakter deutlich an der Stirn. Man vergleiche die Beispiele cap 4 und cap 18; in beiden Capiteln stehen die einzelnen iibernommenen Stucke, Punkt fiir Punkt, neben einander. So ist es auch nicht zufallig, dass beide Capitel nicht Erzahlungen, sondern Schilderungen sind; denn der Stil der Erzahlung erfordert straffere Geschlossenheit' als der der Schilderung; aus ubernommenen Einzelheiten eine Schilderung zu bilden ist nicht schwer, aus ihnen eine Erzahlung zit gestalten fast unmoglich, jedenfalls sehr schwierig. Ganz andersartig aber als cap 4 und 18 ist cap 12: hier haben wir eine im ganzen wol zusammenhängende Erzählung, die also viel mehr wie eine einheitliche Conception, als mie eine Znsammensetzung aus vielen von hier und dort herbeigeholten Einzelheiten aussieht.

Nun glaubt man freilich, orgnnisierende Momente, durch welche die Einzelheiten zur Einheit geworden seien, im Capitel

1) ebenso gegenuber der zeitgeschichtlichen Erklarung cf p 216. Die ‚strengere' Methode ist oben p 239 f skizziert worden.

nachweisen zu konnen. Man beliauptet hier und in ahnlichen Fallen, der Verfasser habe das aus dem AT geschopfte Material zur Illustration von ‚Gedanken' benutzt. Es ist freilich auffallend, wie selten die Exegeten der Gegenmart solche ‚Ideen' erwähnen, von denen man doch bei den Vertretern der alteren Generation, zB Bleek, Diisterdieck und Beyschlag noch nianches lesen konnte; die Neueren begniigen sich gewohnlich, alttestanientliche Parallelen anfzusuchen, und glauben, damit alles Nötige getan zu haben. So Spitta zu unserm Capitel. Pfleiderer hat wenigstens in der Flucht des Weibes die Darstellung eines Gedankens gefunden: ‚die Herrlichkeit der unverganglichen Thaokratie sei zwar fur kurze Zeit verschwunden, aber doch nur verborgen, um bald wieder zur siegreichen Erscleinung zu komnien' [1]). Zugegeben, dass nian sich bei jener Erzählung dies oder ahnliches auf jiidischem Standpunkte zu denken vermoge und auch wol gedacht habe; aber eine ganz andere Frage ist, ob sie von Anfang an als Illustration dieser Idee gemeint sei. Diese Frage diirfte iu solchen oder ähnlichen Fallen nnr dann bejaht werden, wenn sich die Einzelheiten der Erzahlung unschwer als eine Allegorie des angegebenen Gedanken begreifen liessen. Das ist hier indess keineswegs der Fall. Hätte der Apokalyptiker wirklich jene Idee darstellen wollen, so hatte er vielleicht auf das Bild eines in die Wiiste fliehenden Weibes komnien konnen; aber die iibrigen so charakteristischen Einzelzüge haben zu dem Gedanken, den das Ganze ausdriicken soll, gar keine Beziehung [2]).

Der niethodische Fehler, der auch hier wieder im Hintergrunde liegt, ist nicht so selten. Nicht anders ist es, wenn Bleek [3]) von den Plagen cap 6—11 und cap 16 meint, sie seien durchaus nicht ‚als Ankündigung von einzelnen Ereignissen gemeint, welche sich in dieser Reihenfolge begeben wiirden, sondern nur niehr als allgemeine Bilder zur Bezeichnung der schwersten Zeiten fiir die Welt' vor der Wiederknnft des Herrn;

---

1) Pfleiderer 331 f. ‚Die Erhaltung der Kirche unter dem Kreuze' Hengstenberg I 609, ähnlich Bleek 280 etc.

2) Dies mird ausclrdcklich eugegeben von Bleek 280: das Einzelne in dieser Schilderung sei nicht .als besondere Gedanken ausdrückend zu urgieren'.

3) Bleek 107.

indess wenn der Apokalyptiker nicht mehr zu sagen hatte, als dass vor dem jiingsten Gerichte noch einige sehr schwere Plagen, unbestimmt melche, koinmen wiirden, so hatte er das vielleicht ein weniger einfacher ausdriicken konnen. Ebenso sieht Beyschlag [1]) in dem Sturze des Drachen die Uberwindung des Bosen durch die ‚Siegesmacht der ewigen Liebe, wie sie sich im Blnte Christi offenbart hat'; aber ist wirklich Michael die gegebene Personifikation fiir die ‚ewige Liebesmacht', und warum schweigt der Verfasser von deni, was doch die Macht der Liebe viel besser darstellt, von Christi Kreuze? So steht eine Exegese, die ohne die notwendige Vorsicht nach den ‚Gedanken' des Apokalyptikers sucht, in der dringenden Gefahr, aus seinen Bildern ‚Ideen' herauszulesen, die entweder in ihrer abstrakten Gedankenblasse in so schreiender Discrepanz zu der bunten Fülle des apokalyptischen Bildes stehen oder jedenfalls von so andersartiger Haltung sind, dass sich schwer begreifen lasst, wie der Apokalyptiker, um diese Ideen auszumalen, gerade zu solchen Schilderangen gekonimen sei.

Noch entschiedener aber spricht gegen solche Anffassungen des Capitels die innere Unmoglichkeit des Bildes, das man dann consequenter Weise von der Schriftstellcrei des Verfassers' entwerfen musste. Denn wenn der Apokalyptiker wirklich ein Stiick wie cap 12 aus alttestanientlichen Reminiscenzen, vielleicht zur Illustration gewisser ‚Wahrheiten' componiert hätte, so wiirde — das bedarf bei dem grossen Abstande jener alttestamentlichen Stellen und jener Ideen von dem Capitel selbst keines Beweises — das eigentliche schopferische Moment, das diese Darstellung hervorgebracht hat, die Phantasie des Verfassers gewesen sein; er hatte in vollig selbststandiger Weise, indeni er seiner Phantasie aufs freieste die Zügel schiessen liess, ein letztlich doch vollkoninien Neues geschaffen. Wir haben bereits mehrfach fur die ‚zeitgeschichtlichen' Stiicke dasselbe Resultat gefunden [2]), ein

---

1) Stud und Krit 1888 p 111, ähnlich Dusterdieck [4] 400: ‚Überwindung des Satans durch Christum',

2) Oben ist ausgeführt, dass diejenigen Forscher, welche der Phantasie des Apokalyptikers einen so weiten Spielraum zu lassen gezmungen

Resnltat, das auch von der modernen Exegese ohne Bedenken anerkannt mird. Man hort sehr viel von der ‚Phantasie' des ‚Dichters' [1]) reden, von seiner ‚geistigen Freiheit' [2]), von der ‚grossen Selbststandigkeit' [3]), mit der er die alttestamentlichen Stellen und die zeitgeschichtlichen Verhaltnisse umgedichtet habe; man vergleicht die ‚visionäre Phantasie' des Apokalyptikers mit einein Spiegel, in dem das durch AT und Geschichte Gegebene eigentümlich verandert wiedererscheine [4]); nian verlangt fiir die ‚poetische Schönheit' [5]) des Buches, das ein ‚Epos der urchristlichen Hoffnung' [6]) genannt werden Bonne, asthetische Schatzung: mit ‚poetischem Takte' inusse man dies Buch lesen, damit man nicht die ‚Dichtersprache des Propheten als nuchterne Prosa' auffasse [7]). In solche Urteile stimmen auch Porscher ein, welche — entgegen dem Strome der modernen Exegese — wirkliche Visionen bei dem Apokalyptiker annehmen; auch Diisterdieck redet (bei den Heuschrecken 91ff!) von dem ‚schönen Spiele seiner geheiligten Phantasie' [8]), und Spittas Exegese unterscheidet sich trotz jener Annahme in nichts von der allgemein herrschenden.

Aber nian scheint zu iibersehen, wie gefährlich der Boden ist, auf den nian sich init dieser starken Betonung des Xoments der dichterischen Phantasie begeben hat. Denn sobald man zugegeben hat, dass der Apokalyptiker in einer ‚sehr poetischen' [9]) Weise ‚phantasiere' [10]), hat man den Glauben, er habe es mit solchen Visionen ‚ernst' [11]) gemeint, aufgegeben. Denn wie soll man es sich psychologisch begreiflich machen, dass ein Mann, der ein Stuck wie cap 12 ‚gedichtet' hat, sich selbst habe einreden konnen, der Messias werde so und nicht anders geboren, und seine Mutter werde so und nicht anders gerettet werden? So wiirde als ein vollig unausweichlicher Schlnss folgen, der Apokalyptiker habe eigentlich an die Wahrheit seiner Worte selbst nicht

---

sind, conseyuenter Weise auf eine verniinftige Exegese solcher ‚Phantasmagorieen' (Holtzmann Comm ² 343) verzichten müssten cf p 184f 216 etc.

1) Beyschlag Stud und Krit 1888 p 117 Ziillig II 211.
2) Ewald 24. 3) P Schmidt 22. 4) Holtzmann Comm ² 294.
5) Beyschlag Offenbarung 195. 6) id 194.
7) Beyschlag Stud u Krit 1888 p 117.
8) Düsterdieck ⁴ 327; ebenso Beyschlag Offenbarung 181.
9) Bleek 276. 10) de Wette ² 11. 11) id 11.

geglaubt. Wirklich haben Manner wie Bleek de Wette Diisterdieck Beyschlag mehr oder weniger deutlich diese Consequenz gezogen: grosse Partieen der Apokalypse, so horen wir bei ihnen, seien iiberhaupt nicht als Ankiindigungen von einzelnen Ereignissen [1]), ‚als wirklich zu erfullende Weissagungen' [2]) gemeint; sie seien vielmehr ‚reine Gebilde der poetischen Phantasie' [3]), ‚in freier Phantastik' dargestellt [4]), mit denen es im Griinde nicht ‚Ernst' gewesen sei [5]).

Damit aber hat man — so furchte ich — das Verständnis der Apokalypse in einem entscheidenden Punkte verloren. Denn das ist ja wol in der Apokalypse das Gewisseste des Gewissen, dass sie ‚Offenbarung' geben und eine treue Bezeugung der Wahrheit sein will: ‚diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig' [6]). Eine Auffassung der Apokalypse, welche dasjenige als ‚visionäre Phantasmagorieen' [7]), als ‚Spiel der Phantasie' [8]) auffasst, was seinerseits mit allem Ernst als Wahrheit auftritt, hat sich eben damit selber gerichtet. So komnien wir also zu dem Schluss: die Apokalypse will Wahrheit geben; sie kann daher nicht zu einem grossen Teile Schopfungen der Phantasie ihres Verfassers enthalten.

Es ist nicht die Meinung dieser Argumentation, jede Selbsttatigkeit der Apokalyptiker auszuschliessen; die Apokalyptiker mögen durch Interpretation, durch Weiterausfiihrung, durch Combination und Disposition den iiberlieferten Stoff iin einzelnen mannigfach vermehrt und verandert haben [9]); aber solche Selbst-

---

1) Bleek 107. 2) Dusterdieck [4] 412 cf 327.

3) de Wette [2] 11. 4) Beyschlag Offenbarung 187.

5) de Wette [2] 11. Selbst ein Theologe wie Hengstenberg I 441 hat nicht davor zuriickgescheut, dern Apokalyptiker eine Willkür zuzutrauen, nach der er den Erzengeln 8 2 die Zahl 7 oder etwa die Zahl 10 geben konnte, ganz wie es ihm passte. Er ‚schaute' sieben Engel vor Gottes Thron, weil er sie fur die folgenden sieben Posaunen brauchte. ‚Wären xehn Posaunen erforderlich, so wurde ohne Zweifel der zehn Engel gedacht werden, welche vor Gott stehen'. Wie sich das mit der Behauptung Hengstenbergs vertragen mag, dass die Apokalypse wirkliche Visionen wiedergebe, vermag ich nicht zu sagen.

6) ὁ μάρτυς ὁ πιστός Ap Joh 15; 19 9 21 5 22 6

7) Holtzmann Comm [2] 343. 8) Dusterclieek [4] 327.

9) In den Geschichtsvisionen zB ist die allegorisehe Einkleidung

tätigkeit ist stets in denjenigen Greiizen zu denken, in denen der Glaube des Schriftstellers an die Wahrheit seiner Worte nicht unmöglich gemacht wird. Der eigentliche Xtoff der Zukunftserwartungen, an denen sich der glaubige Leser in allen Nöten der Zeit in Hoffnung und Geduld festhalten soll, kann von den Apokalyptilrern nicht willkürlich erdichtet sein.

Man wird vielleicht gegen diese Beweisführung das Beispiel der Propheten [1]) einmenden, die doch auch zugleich ‚Dichter' gewesen seien. Nun scheint niir diese Vergleichung der Apokalyptik niit der Prophetie und die beliebte Zusammenfassung beider unter dem Namen der ‚biblischen Weissagung' nicht ungefahrlich zu sein a), da es sich doch bei beiden im Grunde um sehr verschiedene Dinge handelt, — wo fände sich zB bei einem Jesaias oder selbst bei einein Ezechiel ein Capitel, das nur von ferne Ap Joh 12 ähnlich ware? Aber in dem Punkte stininien doch Apokalyptiker und Propheten überein, dass sie beide den Anspruch erheben, Wahrheit zu bringen; man soll ihren Worten glauben, und zwar ohne Abzug glauben. Mag auch die Form der Prophetenreden eine dichterische sein, niemals wurde ein Prophet eine Auffassung seiner Worte gebilligt haben, welche einen Teil davon als Dichtnng, die gar nicht auf Glauben berechnet sei, eliniiniert hätte [3]); geschweige, dass ein solches Uberwuchern der Phantasie, wie es die Exegeten in Ap Joh 12 finden, bei den Propheten Analogieen hatte.

Schliesslich gilt die obige Argumentation auch fiir diejenigen, die den Namen, den die neutestamentliche Apokalypse trägt, und die Form der Zukunftsbilder als Visionen fiir fingiert halten und daher gegen Schlüsse, die von der unbedingten Wahrhaftigkeit des Apokalyptikers ausgehen, einigermassen mistrauisch sind. Denn hier handelt es sich nicht um die Wahr-

---

meistens selbstständige Zutat des Apokalyptikers; dagegen ist die Schilderung der Vergangenheit durch die geschichtliche Tradition, die der Zukunft durch die eschatologische Uberlieferung gegeben.

1) zB Bleek 142 Beyschlag Offenbarung 181 und oft.

2) cf p 210.

3) ebensowenig etws wie die Psalmen, obwol Gedichte, deshalb Wahres und Erdiehtetes neben einander enthalten.

haftigkeit des Schriftstellers, sondern darum, die Absicht seiner Schrift zu verstehen. Es mag sein, dass der vorangesetzte Name und die Form der Vision Fiktionen sind, die deni Verfasser selbstverstandlich und verhaltnismassig unschuldig zu sein schienen; aber diese Fiktionen lassen sich psychologisch erklaren : er wunschte diesen Bildern, an die er selbst glanbte, auch in clen Augeo seiner Leser Autoritat zu geben. Viel eiiischneidender aber ist die Prage: woher schopft er diesen Glauben an den Inhalt seiner ‚Gedichte', menn er ihn selber frei erfunden hatte? Auf diese Frage giebt es keine Antwort.

Demnach existieren nur zwei Möglichkeiten : die Zukunftsbilder der Apokalypse sind entweder eine referierende Beschreibung des Gesehenen nnd Gehörten [1]). Hat man aber aus der Art dieser ‚Gesichte' Bedenken geschöpft, an die Wirklichkeit solcher Visionen zu glauben [2]) — nnd weitaus die nieisten modernen Forscher werdeii diese Bedeiiken teilen —, so muss man sich nach einer andern Autoritat umsehen, die den Apokalyptiker der Wahrheit seiner Bilder versicherte. Diese Autoritat kann keiiie andere sein als — die Tradition.

So erhalten wir das Resultat: Die bisher aufgestellten Erklarungen, die Ap Joh 12 vom judischen Standpunkt aus alttestamentlichen Reminiscenzen deuten wollten, sind als gescheitert zu betrachten. Damit aber ist zugleich ein positiver Satz gegeben. Die Voraussetzung jener Exegeten war, dass das Capitel eiue freie Composition des Verfassers sei [3]); wir haben gesehen, dass es von dieser Voraussetzung aus iiicht verstanden werden kann. So ergiebt sich der Schluss, dass diese Voraussetzung aufzugeben ist. Ap Joh 12 ist also ein Stuck der jüdisch-apokalyptischen Tradition. Der Schluss gilt zugleich fur eiiie grosse Zahl anderer Stucke in der Apokalypse.

Zu demselben Resultat fuhrt eine andere Argumentation.

Es giebt gewisse Symptome, an denen man die Codifikation einer Tradition und das selbststandige Werk eines Schriftstellers unterscheiden kann [4]). Die Geschichte, welche ein überlieferter

1) Kliefoth **1137.** 2) Weizsacker Apost Zeitalter [2] 488. 3) cf p 237.
4) Über diese Dinge ist bereits in der Kürze im Vorhergehenden

Stoff bereits erfahren hat, ehe er uns in der Schrift begegnet, hat ganz gewohnlich Spuren hinterlassen, die dem geiibten Auge diese seine Vorgeschichte verraten. Es liegt in der Natur der iniindlichen Tradition, aenn sie auch noch so zahe von Geschlecht zu Geschlecht geht, dass sie gewissen Qeranderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusatze, Qerschiebungen, welche spatere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Codifikation dadurch, dass der Zusammenhang der Erzahlung, der einst liickenlos gewesen ist, gegenwartig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder dass einzelne Ziige, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten konnen, und daher sonderbar abrupt und unverstandlich aussehen. Wie man das Alter eines Gemaldes an der Nachdunkelung erkennt, so erkennt man das Alter einer Tradition an solchen ‚Verdunkelungen'. Bei jeder Untersuchung einer Uberlieferung ist bei diesen Verdunkelungen einzusetzen; das letzte Ziel der Forschung aber ist, den ursprunglichen Zusammenhang zu reconstraieren nnd die Griinde seiner Veranderung anzugebeu, dh die Geschichte der Tradition zu schreiben.

Beispiele bietet in reicher Fiille die Genesis. In der iiberlieferten Paradiesesgeschichte ist die Schlange ein Tier, von der das gegenwartige Schlangengeschlecht abstammt; aber ibre Feindschaft gegen Gott und ihr geheimes Wissen lasst darauf schliessen, dass sie einst mehr als ein Tier gewesen [1]) und — bei der im Monotheismus wurzelnden Abneigung der israelitischen Religion gegen das Mythologische — aus einem Dämon oder einer bosen Gottheit zum Tiere degradiert sei. — In welcher Beziehung der Garten Eden zu Jahve stehe, sagt die gegenwartige Erzahlung nicht, aber die Art, wie Jahves Erscheinen im Garten als selbstverstandlich erzahlt wird, legt den Schluss nahe, dass dieser Garten in früheren Recensionen Jahves Wohnung gewesen sei, eine Anschauung, an der eine spatere Zeit Anstoss nehmen inusste. — Oder die Erzahlung von Abrahams Zug

p 6 gehandelt worden. Die dort gegebene Behandlung von Gen 1 p **6—14** diene zugleich als Beispiel fiir die hier auseinandergesetzte Methode.

1) cf hieruber p 148.

nach Ägypten Gen 12 10ff berichtet uns nicht, wodurch Pharao eigentlich erfahren habe, welche Sunde er begangen habe; wir haben Parallelen genug, um zu wissen, was ausgefallen ist. Es ist ein Orakel der agyptischen Zauberer [1]), das die spatere Zeit, die in den heidnischen Gottesmannern nur Betrüger sah, ausgelassen hat. — Reich an Beispielen solcher Verdunkelungen ist Genesis 1.

Untersuchen wir daraufhin Ap Joh 12.

Zunachst einige Fälle, in denen der Zusammenhang gestort ist.

Nachdem der Christusknabe zu Gott gerettet ist, ‚entsteht ein Kampf im Himmel, dass man kanipfte init dem Drachen' 7. Welchen Zusammenhang diese beiden Ereignisse haben, wird im Texte nicht gesagt; trotzdem ist es, auch wenn man keine grossen Anforderungen an eine solche Erzahlung stellen will, fast unumgänglich, dass zwischen beiden einmal eine Verbindung gewesen sei; man wird sich dieselbe so zu denken haben, dass der Drache dem Kinde nachstürzt, dass aber ein himmlisches Heer, um den Knaben zu schutzen, dem Drachen entgegentritt. Der Erfolg des Kampfes ist dann, dass nicht nur der Knabe gerettet, sondern dass der Drache sogar aus dem Himmel, in dem er also bisher machtig war, hinausgeworfen wird. So ist deutlich ein Fortschritt der Handlung gegeben. — Dieser ganze Zusammenhang lasst sich aus dem Texte sehr wol noch erraten, aber auch nur erraten.

Nun ist der Drache gesturzt; trotzdem beginnt er jetzt auf Erden seine schreckliche Herrschaft. Warum geschieht seine Überwindung, auch auf der Erde, nicht sofort durch das himmlische Heer, das ihn herabgeworfen hat, sondern erst nach geraumer Zeit — nach dreiundeinhalb Zeiten — durch den Christus? Diese Fragen, im Zusammenhang der Erzahlung notwendig aufzuwerfen, sind um so wichtiger, als die Gläubigen, unter der Herrschaft des Drachen schmachtend, sicherlich nach himmlischer Erlosung sehnsuchtig ausschauen. Auch hier giebt der Text nicht deutlich eine Antwort; aber wieder liegt die Lösung nicht weit. Das himmlische Heer vermochte den Drachen zu sturzen, aber nicht, ihn auf Erden zu bezwingen. Nur

1) ganz analog I Sam 6 2—9.

der Christns ist stark genug, ihn hier eiidgiiltig zu bändigen. Warum aber die Zwischenzeit dreiundeinhalb? warum kommt er nicht sogleich? Es muss zwischen cap 12 und 19 etwas geschehen sein, wodurch der Christus die Kraft zum Drachenkampfe bekommt. Da nun cap 12 den Christus als ein schwaches Kind schildert, cap 19 dagegen als einen siegreichen Helclen, so ist vorauszusetzen, dass er in der Zwischenzeit zum Manne aufgewachsen sei. Die Erlosung vom Drachen kann erst kommen, wenn der Christus erwachsen ist. — Man beachte, dass diese das Einzelne verbindenden Gedanken, so sicher sie auch der Erzahlung nrspriinglich zu Grunde liegen, doch im Texte weder ausdrücklich ausgesprochen noch auch nur angedeutet sind.

Das Weib flieht vor dem Drachen in die Wuste 6 13. Warum in die Wiiste? Der Text lasst nichts dariiber verlauten. Trotzdem ist es uns moglich, den Zug zu deuten: fiir die Wüste ist charakteristisch, dass sie wasserlos ist, das Weib aber flieht natiirlich dorthin, wo sie sich vor dein Verfolger sicher fiihlt; air schliessen also, dass das eigentliche Element des Drachen, in deni er machtig ist, das Wasser sei. — Diese Combination wird durch die folgende merkwürdige Erzahlung, dass der Drache aus seinem Rachen einen Strom ansgespieen habe, den aber die Erde, zur rechten Zeit hiilfreich eintretend, verschlungen habe, vollig bestatigt. — Dazu stimmt schliesslich, dass der Drache 20 3 in der Abyssus, dh dem Uroceaii (תהום) gebunden nnd versiegelt wird; der Zug soll beschreiben, dass er dorthin wieder zurückgebracht wird, wohin er gehort. Seine Herrschaft über die Erde, geschweige denn im Himmel, war widerrechtlich angemasst. — Im Hintergrunde dieser Züge liegt also die Anschauung, dass der Drache ein Wasserungeheuer sei; aber diese Anschauung ist in der Ap Joh selbst nicht mehr enthalten.

Ein zweiter Aufschluss über die Natur des Drachen lasst sich daraus entnehmen, dass er Sterne vom Himmel herunterwirft 4. Dass seine Wut sich grade gegen die Sterne richtet, muss in seineni Wesen hegriindet sein: er muss ein Ungeheuer der Finsternis sein, das dem Lichte feindlich ist; dazu passt einmal, dass er nach 20 3 zur ἄβυσσος gehort, mit der die Vorstellung von Pinsternis — wie bekannt — verbunden ist, anderseits, dass das ihn überwindende Heer vom Himmel auf weissen

Pferden, in weissen Gewandern erscheint 19 13 f [1]) — Weiss ist die Farbe cles Lichts.

Demnach ist der Drache ursprünglich ein Wesen der finsteren Wassertiefe gewesen, ohne dass aber diese seine Natur in unserm Texte irgendwie deutlich hervortrate.

Besonders ist der Znsammenhang im Anfange des Capitels lückenhaft. Der erste Teil des Capitels erzahlt die vergeblichen Versuche des Drachen, das Kind des Weibes zu verschlingen. Aber der Gruncl, weshalb cler Drache grade diesem Kinde nach dem Leben steht, mird weder ausdriicklich angegeben noch deutlich vorausgesetzt. Dennoch kann auch hier der Zusammenhang aus den zerstreuten Einzelheiten noch init Sicherheit reconstruiert werden: der Knabe ist bestinimt, dereinst Konig der Welt zu werden 12 5 16 14 19 12 15 16; gegenwärtig aber herrscht der Drache weit iiber die Abyssus hinaus: er gebietet iiber die Könige der ganzen Erde 16 14 19 19 20 3; er hat, als das Kind geboren wird, sogar Macht im Himmel; demnach bekämpft der Drache in dem Kinde den, der ihn einst von Thron und Reich verdrängen soll. Dieses Motiv ist also durch den Zusammenhang gefordert, wird aber im Texte nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen.

Völlig fehlt eine Andeutung dariiber, woher der Drache von dieser Bestiinmung des Kindes schon vor seiner Gebnrt wisse? Dies Wissen ist keineswegs selbstverstandlich; oder vermögen die Himmlischen so wenig, ihre Geheimnisse zu verbergen? cf I Kor 2 6—8. Hier ist also eine Lücke; wir vermissen eine Einleitung, die erzählt haben muss, wie der Drache zu diesem Wissen gekommen ist.

Ebenso sincl die, wie es scheint, besonders qnalvollen und langwierigen, Geburtsschmerzen des Weibes 2 im Zusammenhange nicht motiviert; zwar mag man ihren Zweck fiir das Folgende erraten: das Schreien der Gebärerin sollte den Drachen anlocken, die lange Dauer der Wehen ihm Zeit, herbeizukommen, geben. Damit ist indess die Ursache dieser besonders schmerzvollen Wehen nicht erklart.

Ebenso, menn ein Leser sich dariiber verwundern wiirde,

1) Ob clieser Zug zu unserer Tradition oder zu der — im Folgenden zu behandelnden — Uberliefernng von cap 13 gehdrt, ist nicht auszuinachen, fur die Sache freilich gleichgiiltig; cf weiter im Folgenden.

dass das himmlische Heer seinen kunftigen König so wenig beschutzt, dass es Mutter und Kind den Attentaten des Drachen aussetzt, so konnte auch hier aus dem Texte keine Antwort gegeben werden.

Das Herunterwerfen der Sterne scheint die Herrschaft des Drachen im Himmel malen zu sollen, ist also der spateren Beschreibung seiner Herrschaft auf Erden 13ff parallel; aber auch dieser Zug entbehrt der deutlichen Motivierung: warum dieser Angriff gegen die Sterne, grade bei der Geburt des Christus? Es scheint, als ob dieser Zug ursprunglich einer anderen Scene der Erzahlung angehort habe.

Demnach setzt unser Capitel uberhaupt eigentümlich abrupt ein: ein Drache steht vor einem schwangeren Weibe, um ihr Kind im Augenblick der Geburt zu verschlingen. Wir erfahren dabei nicht recht, wer dies Weib sei — erst aus einer Conibination von 5 und 17 konnte man vermuten, dass der judische Redactor sich darunter Zion vorgestellt habe —, ebensowenig horen wir, wer der Drache sei — erst 9 giebt der Redactor daruber eine ausdruckliche Erklarung. Das Weib ist schwanger; wir horen nicht, von wem. Der Drache befehdet ihr Kind; es wird nicht gesagt, weshalb. Er reisst dabei Sterne vom Himmel; wir erfahren nicht, waruni grade bei dieser Gelegenheit. Mutter und Kind sind dabei in grosster Gefahr; wir horen nicht, wie sie in dieselbe komnien konnten. — Das ist nicht die Exposition einer planmassig angelegten, vernunftigen Erzahlung; vielmehr beginnt das gegenwartige Capite1 mit einer Scene, die in diesem Zusammenhange ursprunglich nicht die erste gewesen sein kann. Der ursprungliche Anfang ist verloren [1]).

1) Dazu kommt noch das merkwürdige Verhaltnis, in dem die Aussagen iiber das Weib am Anfanga und Schlusse des Capitels zu einander stehen. Am Anfange erscheint das Weib am Himmel, mit Stern-Insignien geschmiickt; im zweiten Teile flieht sie iiber die Erde hin. Es wird nicht erzahlt, wie sie auf die Erde gekommen sei; auch kann man sich unmöglich vorstellen, dass diese Flucht in die Wiiste im Sonnenkleide geschehen sei. Die erstere Schwierigkeit ist wiederum nur durch Annahme einer Lücke zu heben; die Lösung der zweiten wird man schon in der urspriinglichen Relation, die bei der Schilderung 121 ein Cnltusbild vor Augen hatte cf im Folgenden p **273,** zu suchen haben.

Wir beobachten demnach in diesem Capitel fast durchweg, dass der Zusammenhang der Erzahlung, obwol zum grossen Teile fiir uns noch erkennbar, doch stark verdunkelt ist. Derjenige, der dieses Capitel niedergeschrieben hat, kann selbst keine klare Anschauung von dem ganzen Organismus dieser Erzahlung gehabt haben.

Zu clieser Beobachtung stimmen die beiden weiteren, scheinbar sich widersprechenden, dass in dem Capitel ganz abgeblasste und daneben höchst concrete Ziige stehen.

Das Kind wurde entrafft 5; durch wen? oder wodurch? auf welche Weise? Man beachte das unbestimmte Passiv.

‚Es entstaiid ein Kampf im Himmel, dass man kampfte niit dem Drachen' 7 [1]); wer sind die, die gegen den Drachen zu Pelde zogen?

Der Drache wurde geworfen 9, von wem? Wieder das Passiv.

‚An ihrem Orte' wird das Weib dreiundeinhalb Zeiten ernahrt; von wem? auf welche Weise? wiederum das Passiv 14. Der Zusamnienhang verlangte nicht, den Platz, wo das Weib in der Wiiste geborgen wurde, naher zu bezeichnen; wenn inan aber einmal von diesem Orte spricht, so tut man das doch nur, weil man irgend etwas von ihm zu sagen weiss. Was soll also das blasse ‚an ihrem Orte'?

Ganz nnanschaulich ist es, wenn es heisst: der Knabe sei gerettet zu Gott und zu seinem Throne 5 — ist ein koniglicher Thron der Ort, wo ein Kind aufgezogen wird? —; und wenn dem Weibe die beiden Flügel des grossen Adlers gegeben werden 14 — nochmal dies Passiv; nnd wie soll man sich das vorstellen? Das der Anschauung Nachstliegende, dass ‚der grosse Adler' sie auf seine Fliigel genommen habe, ist durch den Text ausgeschlossen; der vielmehr zu verlangen scheint, dass das Weib plotzlich geflügelt geworden sei. Aber das ist kaum mehr eine mogliche Anschauung.

Wir constatieren also eine Reihe von Fallen, in denen die Erzählung so eigentuinlich unanschaulich berichtet, dass die Verniutung unabweisbar erscheint, sie sei einst concreter gewesen, und dorch denselben Umstand, durch den der Zusammenhang des Ganzen verwischt sei, seien auch die hellen Parben des Details blasser geworden.

1) *cf* oben p 200 **A 2.**

Diese Vermutung wird sicher, wenn inan bemerkt, dass neben diesen Zugen andere hochst concrete stehen, die gegenwartig von jenen unanschaulichen hochst merkwürdig abstechen.

So, wenn die Erscheinung des Weibes beschrieben wird: sie war bekleidet mit der Sonne, sie hatte den Mond zu ihren Füssen und auf ihrein Haupte einen Kranz von zwolf Sternen 1. Man erklärt dieses Bild nicht durch Erinnerung an den Josephtraum Gen 37 9f [1]), in dem zwar Sonne, Mond und die zwolf Sterne (des Tierkreises) als ein Bild der Urvaterfamilie erscheinen; aber doch das Charakteristische unserer Stelle, dass die Sterne Kleid und Schmuck des ‚Weibes' sind, völlig fehlt. Gestehen wir also, dass dieser Zug aus dein Zusammenhange sowol wie aus den uns beliannten Traditionen Israels nicht zu deuten ist.

Ebenso die rote Farbe des Drachen 3, ein Zug, der auch sonst in verwandter Tradition wiederkehrt 173, den man nicht deutet, indem man irgend etwas Beliebiges, was auch rot ist, etwa das Blut [2]) oder den roten Imperatorenmantel [3]) oder das Feuer [4]) oder etwas anderes danebenstellt. Da der Drache die Verkorperung des bösen Princips ist, so darf inan Jes 1 18 vergleichen, wo Rot die Farbe der Sünde ist, eiiie Angabe freilich, die ihrerseits wiederum uns undeutlich bleibt.

Ein Drittel der Sterne reisst der Drache herunter 4. Warum ein Drittel? Wiederum ist der Hinweis etwa auf eine unverstandliche Vorliebe des Verfassers fur die Zahl ‚ein Drittel' [5]) keine Erklarung. Man darf dem Capitel, in dem so inanches steht, was wir entweder gar nicht oder wenigstens nicht auf den ersten Blick verstehen, schon zutrauen, dass auch diese Angabe urspriinglich einen guten Sinn besessen habe, und dass nur die gegenwartige Gestalt der Tradition daran schuld ist, wenn der Zug sinnlos zu sein scheint.

Ebenso ist die Vorstellung von ‚dem grossen Adler' 14 uns sonst unbekannt und aus dein Capitel nicht deutlich.

Ebenso, dass als Boten an die Könige der Erde aus dem Rachen des Drachen Frosche hervorgehen 16 13.

---

1) de Wette [2] 118, Bleek **273,** Holtzmann [2] **339** etc. 2) Spitta 352 f, de Wette [2] 118 etc. 3) Volkmar, beides zur Auswahl bei Holtzmanii [2] 340. **4)** Ebrard 356. 5) Spitta 124.

Der Christus tragt, wenn er zum Drachenkampfe vom Himmel herunterkommt, den Namen des Herrn der Welt [1]) nicht etwa an der Stirn oder am Diadem, sondern auf seinem Gewand und auf seiner Hiifte 19 16 [2]) -- hochst eigenartige und uns zunachst ganz dunkele Anschaunngen.

Allen diesen Ziigen ist das gemeinsam, dass sie durch den Znsammenhang ebensowenig Licht enipfangen, wie sie auch in dem uns sonst bekannten apokalyptischen Stoffe wenige oder gar keine Parallelen haben. Man kann diese Erscheinung nur so erklaren, dass es sich hier um die letzten Reste einer urspriinglich hochst originellen, gegenwartig aber halbverschollenen Tradition handelt. Dabei fragt es sich sehr, ob der Verfasser von cap 12 von der Tradition, clie er gebucht, also doch fur mertvoll gehalten hat, mesentlich mehr verstanden hat als wir, die Leser des neunzehnten Jahrhundert.

Diese vielleicht ein wenig befremdliche Behauptung mögen zwei Beispiele erhärten.

Der Ort, wo der Drache die Seinen zusarnrnenfuhrt, und wo also auch wol die Schlacht stattfindet, heisst *Αρμαγεδων* 16 16. Die herkonimliche Exegese ist auch hier wie sonst mit Erklarungen rasch bei der Hand. Man sagt: das Wort bedeute ‚Berg Megiddo' [3]),

---

1) Die Zugehörigkeit dieses Zuges zu unserer Tradition ist nicht sicher cf im Folgenden.

2) Der Sinn ist naturlich, class der Name zweimal **1)** auf seinem Gewande **2)** auf seiner Hufte steht, nicht etwn: ‚auf dem Gewande und zwar an der Stelle, wo die Hiifte ist', ‚also wol am Gürtel'(!) Düsterdieck [4] 535 Holtzinann [2] 354. Eine ähnliche moderne Verblassung des Textes ist es, wenn die rote Farbe des Tiers 17 3 ‚weniger' auf das Tier selbst, als ‚wohl' auf die Decke, die auf dein Tiere liegen mag, bezogen wird Holtzinann Handcomm [2] 349, Züllig II 315, de Wette [2] 152, Spitta 447.

3) Dies ist seit Beza die gewijhnliche Erklarong. Eine andere Deutung מגדו ■ Stadt Megiddo mird von Hilgenfeld Einleitung 440 vertreten; auch gegen diese gilt der im Folgenden ausgeführte Grund, dass eine innere Beziehung zwischen der Stadt Megiddo und der letzten Schlacht nicht nachznweisen ist. — Die von x in Stades ZAW 1887 p 170 **A 1** geausserte Vermutung *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς . . . . . Αρμαγεδων* sei Ubersetxung von וּרכנסם אל הר מגדו ‚und er wird sie auf Seinem kostbaren Berge (= Kanaan) zusammenbringen' scheitert daran, dass unsere Tradition *Αρμαγεδων* als Namen fasst, und wir gar keinen Grnrd

der Name sei eine Anspielung an die Schlachten der Debora und des Josia. Indess fragt es sich, ob es iiberhaupt einen ‚Berg Megiddo' gegeben hat; sonst wird nach Megiddo ein Wasser und eine Ebene genannt; in der Ebene Megiddo haben auch die genannten Kampfe stattgefunden; der Megiddo nachst liegende grössere Berg ist der Karmel, warum aber nicht dieser Name, wenn er wirklich genieint war? Aber auch wenn ein ‚Berg Megiddo' existiert hatte, ware doch kein Grund abzusehen, warum grade an diesem Orte die Entscheidungsschlacht uber die Weltherrschaft stattfinden sollte. Man darf doch annehmen, dass dieser Name nicht nur eine müssige Spielerei ist, sondern irgend welchen Sinn hat; aber welchen inneren Zusammenhang soll man finden zwischen jenen Kämpfen aus Israels Vorzeit und dieser eschatologischen Schlacht?[1]).

Man hatte, ehe man voreilig zu irgend einer beliebigen Erklarung griff, zunachst die Natnr eines solchen Namens ins Auge fassen sollen, um fur das Weitere Anhalt und Richtung zu haben. — Dieser Name — wie hinzugesetzt wird, ‚hebräischer' Herkunft —, dem griechischen Leser jedenfalls nicht verstandlich, wird in einer griechischen Schrift mitgeteilt, ohne dass eine Erklarung hinzugefiigt murde. Man bedenke, was das bedeutet. Der Name gilt, als solcher, selbst wenn seine Bedeutung gar nicht verstanden wird und auch gar nicht verstanden werden kann, als eine wertvolle, der Mitteilung und Kenntnis würdige Sache. Man kann an diesem einen Beispiele die eigentümliche Stimmung, in der das Judentum seine apokalyptischen Traditionen

---

haben, dieser Tradition zu mistrauen. — Noch gezwungener ist die Erklarung Enalds **294** ארמגדון = **304** = רומה הגדומה; — da musste sich der Apokalyptiker allerdings seine Leser als ‚gute Denker und Rechner' gedacht haben! -- Hommels Herleitung aus הַר מוֹעֵד Neue kirchl Zeitschr 1890 p **406** A **3** ist sprachlich unhaltbar, usw usw.

1) Spitta **403** versucht auch hier ‚zeitgeschichtliche' Erklarung: unter Caligula konnte man hier in einem bestimmten Momente die Vereinigung dreier Romerheere erwarten cf oben p 218. Aber solche durch Frosche zusammengerufenen Heere bestehen sicherlich nicht aus römischen Soldaten. — Nach Spitta kommt zur Erklarung von Armagedon zusammen **1)** jene Situation, 2) die Erinnerung an die Deboraschlacht, *3)* Stellen wie Ez 388 21 392 4 17; zur Beurteilung solcher Häufung von Erklarungen cf oben p **242** A **3.**

sich erzählt hat, vollig geniigend erkennen. Man hat bei diesen Aufschliissen uber die Zukunft den Eindruck gehabt, dass es sich bei ihnen um unendlich tiefe ‚Geheimnisse' handele cf 13 18 17 6f 9; in diesen Biichern fliesst ‚die Quelle der Einsicht, der Brunnen der Weisheit und der Strom der Erkenntnis' IV Esra 14 47; ein ‚Mann des Wolgefallens' Dan 9 23 10 11, ‚selig vor vielen', wem sie offenbart sind, IV Esra 10 57; aber doch, wer diese Offenbarung bekommt, erschrickt Ap Bar 53 12, verwundert sich hochlichst Ap Joh 17 6. Nicht jedem darf nian sie offenbaren, nicht dem Volke, sondern nur den ‚Weisen' IV Esra 14 45f, nicht den Unmiindigen, sondern nur den Reifen I Kor 2 6f; denn nur der ‚Wissende' Dan 12 10, ‚wer Verstand hat' Ap Joh 13 18, ‚Augen zum Sehen' und ‚Ohren zum Hören' 3 13, mag sie verstehen. Bei dieser Stimmung, hier vor grossen wunderbaren Geheininissen zu stehen, verlangte man naturlich nicht, dass solche geheime Weisheit prosaisch leicht verstandlich sei; im Gegenteil ‚im Finstern sind Mysterien zu Hans'. Auch fiir das, was er niit klaren Worten hatte sagen konnen, wahlt der Apokalyptiker gerne die allegorische Einkleidnng, um dem Stoffe die Form des Geheininisses zu geben. So konnten auch Dinge, die man eigentlich nicht verstand, mit weiter uberliefert werden; man schatzte sie wegen ihrer Dunkelheit nicht gering, im Gegenteil, man war geneigt, grade deshalb in ihnen ein tiefes gottliches Geheimnis zu ahnen; und man niochte sich im iibrigen trösten, dass Gott seiner Zeit, in den Tagen, wo dies alles geschieht, ihren Sinn offenbaren werde. Die Kenntnis dieser eigentumlich scheuen Stimmung gegeniiber der Tradition ist wichtig zum Verstandnis eines grossen Teils der Apokalyptik, auch der Ap Joh.

So muss man es demnach auffassen, wenn Ap Joh 16 16 der geheime und fur den Griechen vollig unverstandliche Name Armagedon mitgeteilt wird. Hiernach ist auch die Frage nicht mehr abzuweisen, ob der Schriftsteller selbst, der diese Tradition gebucht hat, den Namen verstanden habe. Man hat Grund dafiir, das nach Analogie sonstiger apokalyptischer Geheimnamen fur sehr unwahrscheinlich zu halten. Und wenn er die Dentung des Wortes kannte, warum teilte er sie nicht mit? In anderen Fallen wird doch die ‚Erklärung' hinzugefiigt, zB bei Abaddon 9 11 [1]).

1) Apokalyptische Geheimnamen sind Taxo Ass Mos 9 1; Arzareth

So gewinnen wir das Resultat, dass ‚Armagedon' ein Stiick apokalyptischer Geheimtradition ist, wahrscheinlich dem apokalyptischen Schriftsteller, sicher den griechischen Lesern unverständlich. Der moderne Forscher hat also nur dann ein Recht, seinerseits eine Deutung zu versuchen, wenn er die Herkunft der Tradition kennt, und dann aus dem Zusammenhange der urspriinglichen Überlieferung eine Erklärung sich ergiebt. Darf man a priori raten, so wiirde man etwa annehmen, dass der Name mit der Natur des Drachen irgendmie zusammenhange: das Ungetüm versammelt sein Heer an dem Punkte, wo es sich ani mächtigsten fiihlt, und der vorn Himmel herabkommende Christus greift es, um es endgiiltig zu besiegen, in seinem eigenen Reiche an. Wenn aber auch schliesslich keine Deutung mehr fiir uns moglich ware, so scheint es mir wertvoller, dies zu constatieren und den Grund des Manquos einzusehen, als mit irgend einer vollig haltlosen ‚Erklärung' sich zu beruhigen.

Ganz ähnlich ist das Resultat iiber die geheimnisvolle Zahl dreinndeinhalb Ap Joh 12$_{14}$ c.

Woher kommt sie?

Der Chor der Exegeten antwortet: aus Daniel [1]).

Und was bedeutet sie?

Die neutestamentlichen Porscher erwidern: dreiundeinhalb sei als ‚die gebrochene Sieben' die Unglückszahl. Der schauerliche Elang des Namens ‚gebrochene Sieben' scheint die Forscher ein wenig hypnotisiert zu haben, so dass sie nicht gesehen haben, dass dieser Name in Wirklichkeit etmas sehr Gemohnliches besagt — brechen heisst ‚teilen', man erinnere sich an das Wort

---

(= ארץ אחרת Schurer II 452) IVEsra 13$_{45}$ Sg; Esau IVEsra 6$_8$, Edom oder Babel fur Rom: ארמילוס (= Romulus ZDMG Bd **39** p **343)** als Name des Antichrists Schürer II 448 etc. Anfange schon im AT, zB ‚Rahab', ‚Leviathan' (cf im Vorhergehenden p **38** 45ff), die אתבש-Sprachen etc. Sehr viele Geheimnamen finden sich im Henoch zB das Schöpfungswort Bêqâ (Variante Akbe') 69$_{13}$ $_{15}$. Eine Geheimtradition, die man im neutestamentlichen Zeitalter sicher nicht mehr verstand, ist das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Mc 13$_{14}$ etc etc.

1) Dan 7$_{25}$ 9$_{27}$ 12$_7$ cf **8**$_{14}$ 12$_{11}$f.

‚Bruch‘ —, uncl sehr unschuldig ist — oder ist es wirklich etwas so Schreckliches, die Zahl Sieben zu halbieren? [1]).

In der alttestamentlichen Porschung ist es gebräuchlich, diese Zahl, die im Daniel die Dauer der frevelhafteii Herrschaft des elften Hornes bezeichnet, ‚zeitgeschichtlich‘ zu erklaren; man behauptet, so lange habe die Religionsnot unter Antiochus gedauert. Es sind eine grosse Menge verschiedener Berechnungen aufgestellt; aber keiner derselben ist es gelungen, die Zahl dreiundeinhalb wirklich in der Geschichte nachzuweisen [2]). — Alle cliese Versuche sind gescheitert, weil sie von Anfang an falsch angelegt waren.

Die Voraussetzung dieser Berechnungen, dass diese Zahl eine ‚zeitgeschichtliche‘ sei, ist nach dern Zusammenhange des Daniel selbst deutlich eiii Irrtum. Es ist die Zahl der Unterdrückung der Gemeinde und des Attentats gegen die Religion; wenn sie verflossen ist, folgt nnniittelbar das Gericht, in dem die Herrschaft des Antiochus nnd das Reich Javan zerstort wird, und das Regiment uber die Welt an die Heiligen komnit 7_{25}ff. Demnach ist nur der Anfangstermin dieser Zahl historiscli zu fixieren, es ist der Beginn der Religionsnot unter Antiochus; aber der Endtermin liegt in der Zukunft, das ist der Beginn der letzten, seligen Zeit 9_{26} 10_{14}, wo die Toten auferstehen 12if. Die Zahl dreiundeinhalb wird also den Zeitgenossen des Buches

---

1) Die ‚Heiligkeit‘ der Zahlen liegt urspriinglich nicht an ihnen selbor, sondern stets daran, dass sie für bestimmte heilige Gegenstande charakteristisch sind. Sieben ist ursprunglich deshalb heilig, meil inan sieben Planeten zahlte, die man als Gotter verehrte; zwölf, weil der Tierkreis aus zwölf Sternen besteht, usm. Von da an sind diese Zahlen im Laufc einer langen Geschichte auch auf andere Objekte, zuerst solche, die ihrer Natur nach dnrch sie bestimmt sind — so die sieben Wochentage, die zwölf Monate —, übertragen; schliesslich ist der Ursprnng der Zahlcn vergessen, und die Zahlen selber heilig gomorden. Will man also den Ursprung der Zahl dreiundeinhalb bestimmen, so muss man erforschen, für melches Objekt diese Zahl charakteristisch ist.

2) Eine Übersicht gegebener Erklarungen bei Meinhold Daniel **304;** dazu komnien noch die Eerechnungen Cornills Theol Stud und Skizzen aus Ostpreussen II 26ff und Behrmanns Daniel **50 55.** Meinhold **304** schliesst niit ‚non liquet', aber chne die Ursache des Scheiterns der Berechnungen einzusehen.

Daniel zum Troste vorgehalten: die letzte Drangsal wird nach Gottes Rat nicht langer dauern. Die Leser sollten, da der Anfang gegeben war, ausrechnen, wie lange das Ende noch verziehen wiirde. Der moderne Porscher aber, der diese Zahl ‚zeitgeschichtlich' berechnen will, hat die Natur der Zahl und das eigentuinliche Pathos, niit dem sie im Daniel ausgesprochen wird cf 12 5ff, nicht verstanden.

Eine andere Erklarung der geheimnisvollen Zahl etwa aus dem Zusammenhange des Daniel, ist nicht abzusehen. Aus Daniel lässt sich iiber diese Zahl nur sagen, dass sie die Dauer der letzten Herrschaft des Bosen ausdrücke, welche dem Reiche Gottes unmittelbar vorhergehen würde[1]); warum aber das Bose

---

1) Ausser im Daniel findet sich die Zahl noch fur die Zertretung Jerusalems Ap Joh 11 2 (zweiundvierzig Monate) und die Predigt der beiden Zeugen 11 3 (eintansendzweihundertundsechzigTage); fiir die Dauer ihres Todeszustandes Ap Joh 11 9 (dreiundeinhalb Tage); fiir die Herrschaft cles Tieres Ap Joh 13 5 (zweiundvierzig Monate); fiir die Dauer der Hungersnot zur Zeit des Elias Luc 4 25 Jak 5 17 (drei Jahre sechs Monate). IVEsra 14 11f [die Zahlen 11 und 12 differieren; Vers 12 scheint nach Acth zuverlässiger zu sein: superant eius duae prae (zu lesen praeter) medium decimae partis (Am Sg)] giebt eine Weltberechnung, monach noch dreinndeinhalb Weltzeiten bevorstehen. Die dreiundeinhalb Tage bis zur Auferstehung Ap Joh 11 9 erinnern an die drei Tage des Jonas 2 1 und an die Auferstehung ‚nach dreien Tagen' in der evangelischen Tradition. Zu diesem Materiale gehören schliesslich noch die καιροὶ ἐθνῶν Luc 21 24 und das μέτρον ἡλικίας τοῦ Χριστοῦ (cf daruber im Folgenden) Eph 4 13. — In den meisten dieser Fälle bezeichnet die Zahl wie im Daniel die Dauer der Schreckensherrschaft des Bösen, der καιροὶ ἐθνῶν. Wie es kommt, dass dieselbe Zahl zugleich auf die Predigt der Zeugen and auf die Zeit bis zu ihrer Auferstehung angemandt wird, wird aus unserer Uberlieferung nicht deutlich. — In der alttestamentlichcn Eliasgeschichte kommt die Zahl urspriinglich nicht vor; die Hungersnot, die Elias verkiindet hat, nirnmt nach dem alttestamentlichen Berichte im dritten Jahre ein Ende I Reg 18 1. Die Zahl dreiundeinhalb ist also hier aus der eschatologischen Uherlieferung nachtraglich in die geschichtliche eingedrungen. Der Grund solcher Übertragung ist darin zu suchen, dass man sieh das Auftreten des Elias in der letzten Zeit nach clem Muster seiner Wirlrsamkeit unter Ahab dachte und daher auch umgekehrt die Erzahlung von Elias nach den eschatologischen Überlieferungen modelte. Sonach gewinnen wir durch Riickschlnss aus Luc 4 25 Jak 5 17 eine apokalyptische Tradition, class

grade dreiundeinhalb ‚Zeiten' daure [1]), ist aus Daniel vollig unerklärlich.

Da nun der Verfasser des Daniel selbst an diese Zahl glaubt, so ist nicht anzunehinen, dass er sie willkiirlich erfunden habe; auch für ihn wird die Zahl dreiundeinhalb schon eine Tradition gewesen sein. Irgendwo, in irgend welchem Zusammenhange muss die Zahl einen guten Sinn gehabt haben; es gilt, diesen Zusanimenhang zu suchen.

In Ap Joh 12 14 konimt die Zahl nun in einem Zusammenhange vor. So lange wird das Weib bewahrt. Anderseits herrscht so lange der Drache. Die Dauer dieser Herrschaft aber — so haben wir gesehen [2]) — ist zugleich die Zeit, in welcher der Christus zum Manne aufwachst: bei Christi Geburt hat das Schreckensregiment der Drachen auf Erden begonnen

---

Elias einst in der Endzeit wiederkoinmen und dreinndeinhalb Zeiten predigen wiirde; eine Tradition, die mit der von Ap Joh 11 3 vermandt ist.

1) Die Tradition hat die Zeiten als Weltperioden oder als Jahre oder als Tage aufgefasst. Auch die dreiundeinhalb Jahre sind verschieden berechnet, Ap Joh 11 3 12 6 als eintausendzweihundertundsechzig Tage; im Daniel liegen drei Berechnungen vor: auf eintausendeinhundertnndfunfzig Tage 8 14, auf eintausendzmeihundertundnennzig Tage 12 11, auf eintausenddreihundertfünfunddreissig Tago 12 12. Dass es iiberhaupt verschiedene Berechnungen dieser Zahl geben lronnte, ist in der Unsicherheit des jiidischen Kalenders — Einzelnes gehort nicht hierher —, dass es sie in Wirklichkeit gegeben hat, in der, je nach versehiedener Zeitlage verschiedenen eschatologischen Rechnung begründet. — Die drei Rechnungen im Daniel stainnien demnach aus versehiedenen Zeiten: 11 und 12 sind Glossen von verschiedenen Handen. In diesen Glossen ist eine ganzc Geschichte niedergelegt: Die Zeit der Erfüllung verzog; aber der Glauhe wankte nicht. Man schloss, dass es eine andere Rechnung der Verheissungszahl geben müsse, die die Wahrheit sei. Man setzte nach neuer Rechnnng einen neuen Termin an, in dem nun doch endlich ‚das Gericht' kommen miisse. Diese beiden Glossen sind also eiii Denkmal der Enttäuschung und des unwandelbaren Glaubens der maccabaischen Zeit. Nicht ohne Rührung kann man sehen, wie kurz die Termine sind, in denen man damals das Ende zu hoffen wagte. Denn ursprunglich merden die ‚Tage' wirkliche Tage gemesen sein; erst eino spatere Zeit mochte dann wieder die Tage deuten, um grössere Zeiträume zu gewinnen.

2) cf oben p 258.

12 12; am Tage seiner Mannbarkeit, dh am ersten Tage, wo er helfen kann, wird es vernichtet; dürfen wir doch erwarten, dass der Gott ebensosehr begehrt, Hülfe zu bringen, als die Menschen begehren, sie zu erlangen. Nach der im Hymnus 1272 hinzugefiigten Erklärung ist diese ‚kurze Zeit: auch dem Drachen wol bekannt. Nun ist zwar ans dern Zusammenhange fiir uns zunachst nicht klar, warum diese Zeit des Aufwachsens Christi gerade dreinndeinhalb ist. Aber man erinnere sich, wie viele dunkle, undeutbare und doch sicher nralte Ziige mir bereits in dieser Tradition gefnnden haben. Wir haben daher keinen Grund, den einzigen Weg, den wir seheii, zu verschmähen und zu vermuten, dass in der ganzen, merkwiirdig treu erhaltenen Überlieferung clieser eine Zug willkürlich aus Daniel eingesetzt sei. Dazu kommt, dass die in Ap Joh 12$_6$ angegebene Berechnung auf 1260 Tage mit keiner der danielischen Berechnnngen iibereinstimmt, also auch iiicht aus Daniel abgeschriebeii sein kann. Deinnach ist anzunehmen, dass auch diese geheimnisvolle Zahl, ebenso wie der Name Armagedon, urspriinglich zu der Tradition von Ap Joh 12 gehort und daselbst urspriinglich in gutem, aber gegenwartig verdunkelteni Zusammenhang gestanden habe. Und wiederum ist im hohen Grade unwahrscheinlich, dass der Schriftsteller von Ap Joh 12 den urspriinglichen Sinn dieses Zuges noch durchschant habe. Eine Lösung auch dieses Ratsels kann nur gefunden werden, wenn man den Ursprung der ganzen Tradition kennt, und weiss, fiir welche gottliche Gestalt es charakteristisch ist, class sie in dreiuncleinhalb Zeiten aufwachst.

So tragt das Capitel selber alle Spuren, an denen die Uberlieferung im Unterschiede von dem Werke eines Schriftstellers zu unterscheiden ist.

Ein Beweis, dass Ap Joh 12 Tradition enthält, ist ferner aus den Anspielungen an diesen Stoff und aus den Entlehnnngen aus demselben zu fiihren.

Solche Anspielungen sind:

Bei Daniel die Zahl dreiundeinhnlb. Die Tradition dreiundeinhalb wird im Daniel ohne Zusammenhang, dagegen Ap Joh 12 in einem Zusammenhange mitgeteilt; so folgt, dass Daniel eine unserm Capitel verwandte Überlieferung benutzt hat.

Perner ist oben[1]) gezeigt worden, class das Herunterwerfen der Sterne Dan 8 10 inerkwiirdig unvorstellbar, dagegen Rp Joh 12 3 hochst anschaulich erzählt wird, dass also Daniel auch hierin von der Tradition der Ap Joh abhängig ist.

Wenn man dem Christus nach Ap Joh 12 einen Namen geben mollte, so müsste er ‚Sohn des Weibes' heissen. Diesen Namen führt der Christus bei Henoch 62 5, ein Name, der jedenfalls nicht aus Gen 3 15 — wonach er ‚Weibessame' lauten müsste — entlehnt ist.

Die jiidische Eschatologie nennt die dem Ende vorausgehenden Drangsale ‚Christuswehen'. Das Bild von Wehen als der Trauer, die zur Preude verwandelt wird Joh 16 20f, ist deutlich; aber bei dem Ausdruck ‚Christuswehen' bleibt unklar, wer dabei als die Gebärerin vorgestellt werde. Demnach ist zu vermuten, dass der Terminus nicht ad hoc gepragt, sondern vielmehr aus anderem Zusammenhange ubernommen und erst nachträglich auf die letzten Note gedeutet ist. Ap Joh 12, wo die Wehen, in denen der Christus geboren wird, eine bedeutsame Rolle spielen, bieten einen Zusamnienhang, wie man ihn zur Erklarung des Ausdrucks ‚Christuswehen' gebraucht.

Eph 4 13 gilt als Ziel der Christen, *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* zu gelangen. Dem Worte ist es parallel, wenn die Christen in und niit Christo auferweckt und erhöht Eph 2 5, wenn sie mit ihm besclinitten, mit ihm begraben sind Col 2 11; solche Aussagen iiber die Christen setzen Christi Auferweckung, Erhohung, Beschneidung, Begrabnis als Ausgangspunkte der Speculation voraus. Wir wurden aus solchen Stellen darauf schliessen, dass man von Christus selbst dergleichen erzahlt habe, auch wenn wir keinen weiteren Bericht daruber hätten. Ebenso ist ein Wort wie Eph 4 13 nur zu denken, wenn es damals eine Lehre iiber die *ἡλικία* Christi selbst bereits gegeben hat. Die *ἡλικία* Christi muss in des Ap Joh 12 zu Grunde liegenden Tradition eine grosse Rolle gespielt haben.

Demnach erkennt man noch an manchen Spuren, dass die Tradition von Ap Joh 12 einst beliebt gewesen ist. Apokalyptische Termini wie Messiaswehen, Weibessohn sind daraus entnommen. Eschatologische Speculationen iiber die Frage, wann das Ende

1) p **243.**

der Welt komme, sind dadurch angeregt; auf solche Frage hat man aus unserer Tradition die Antwort genommen: wann die dreiundeinhalb erfullt sind, und hat darnach die Zahl berechnen wollen. Auch die Speculation von Eph 4 13, so ganz andersartig sie auch ist, hat doch dieses eschatologische Interesse an der ἡλικία Christi zum Ausgangspunkt.

Hierniit ist freilich das Capite1 noch keinesweqs erklart; vielmehr ist dadurch seine Erklarung nur zuruckgeschoben. Denn aus der Behauptung, ein Stuck sei Tradition, folgt fur die Exegese nur, dass es nicht aus dem Gedankenkreise des Schriftstellers, sondern aus einer vor ihm liegenden Periode zu verstehen sei.

Aus welcher Zeit ist cap 12 zu deuten?

Zur Beantwortung dieser Prage ist es zunachst geboten, die ursprungliche Form der Uberlieferung, soweit es noch moglich ist, zu reconstruieren.

Wir haben in der vorhergehenden Untersuchung das Nebeneinander von hochst concreten und ganz blassen Zugen beobachtet und in den ersteren die gut erhaltenen Reste der alten Tradition erkannt. Da wir als selbstverständlich annehmen durfen, dass die ursprungliche Recension — wie alles Ursprüngliche — einheitlichen Stil besessen habe, so ergiebt sich, dass wir uns diese nach Art der concreten Züge zu denken haben.

Welcher Art sind nun diese coiicreten Ziige?

Fur sie alle ist ein gewisses brennendes Colorit, das Symptom einer leidenschaftlich erregten Phantasie, charakteristisch.

Überlässt man sich diesem ästhetischen Eindrucke, und fragt weiter, wo man zu diesen Ziigen Analogieen zu suchen habe, so muss die Antwort lauten: in der Mythologie.

Der Drache, der das göttliche Kind verschlingen will, der mit dem Schwanze Sterne vom Himmel herunterpeitscht, der einen Strom aus seinem Rachen speit, den dann der Mund der Erde verschlingt; die Frosche, die aus den Rachen des Untiers hervorgehen, um Botschaft zu verkunden; der grosse Adler; das Himmelsheer auf weissen Rossen; der Name ‚Weltherr' auf Hufte und Kleid des gottlichen Helden; die Versiegelung des Drachen

in der Abyssus, und alles andere, was in dieser Erzahlung anschaulich ist, tragt unverkennbar niythologischen Charakter. Auch das Weib erscheint nach seinen merkwiirdigen Insignien wie eine himmlische Göttin, Parallelen zu diesem Bilde müssten wir in cultischen Darstellungen solcher Gottinnen suchen [1]).

Wenn wir nun ein Recht haben, die ursprungliche Gestalt der gegenwärtig nicht mehr deutlichen Zuge uns nach Art der erhaltenen zu denken, so müssen wir behaupten, dass die Erzahlung urspriinglich noch weit farbiger, mythologischer gewesen sei, als sie es gegenwartig ist. Die gegenwktig verdunkelten Zusammenhänge und abgeblassten Einzelzüge sind urspriinglich mythologischer Natur gewesen; und eben in dieser ihrer Natur erkennen wir nun auch den Grund, weshalb sie uns in solchem abgeschwachten Zustande erhalten sind.

Derselbe Schluss ergiebt sich, wenn wir jene in der uns vorliegenden Tradition nicht oder nur halb erhaltenen Züge selbst beobachten. Zunächst diejenigen, welche, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, gegenwärtig ausgelassen, aber — mit grosserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit — aus dem Zusamnienhange zu erganzen sind.

Da ist der Drache ein Ungetiim der finsteren, lichtfeindlichen Wassertiefe, der sich aber die Herrschaft auf Erden und sogar im Himmel angemasst hat. Das ist eine aus orientalischer Mythologie uns wolbekannte Anschauung. Ganz mythologisch ist es, wenn die Hininilischen ihm gegenuber keineswegs allmächtig sind; am Anfange der Erzahlung sind sie sogar im Himmel selber vor dem Drachen nicht sicher; ihren kunftigen König geben sie den Angriffen des Feindes preis, und nur durcb ein dazwischen Tretendes wird er gerettet; der Drache kann es sogar wagen, dem Knaben bis zum Orte seiner Bergung zu folgen; und auch, nachdem sie ihn glücklich vom Himmel gestiirzt haben, sind sie unvermogend, seine Herrschaft auf Erden zu brechen. In demselben Tone redet die Tradition von Christus: eben geboren ist er — nicht anders wie jedes andere Kind — schwach und hulflos; er bedarf einer bestimmten Zeit zum Wachsen, die man eben in Geduld abwarten muss, ebenso wie

1) zB Leto tragt einen Sternenschleier Dieterich Abraxss 120 A 4.

bei allen andern Kindern menschlichen und gottlichen Geschlechts. Seine Bestimmung kennt der Drache — man konnte sich etwa denken: durch einen Orakelsprnch, der uber die Frucht des Weibes ausgesprochen war; seine Geburt ist besonders qualvoll — vielleicht durch einen Pluch, der auf seiner Mutter lag. Man darf auch voraussetzen, dass die ursprungliche Recension nicht nur von seiner gottlichen Mutter, sondern auch von seinem gottlichen Vater geredet hat [1]).

Ebenso mythologisch sind die gegenwartig abgeblassten Ziige zu denken: das Kind wird gerettet, dann verteidigt, der Drache wird gestiirzt, seine Mutter versorgt durch himmlische Wesen [2]). Eins derselben. wird genannt: es ist ‚der grosse Adler'. Ebenso sind die Orte, wo der Christus geborgen wird, und wohin das Weib flieht, mythologische Orte, nicht anders als der einzige, der genannt wird: Armagedon.

Alle diese Ziige sind mythologischer Natur; der Grund ihrer Ausmerzung oder Abblassung ist ganz deutlich: es ist die Scheu des monotheistischen Judentunis vor der Mythologie.

Dasselbe Motiv sehen wir auch in einem andern Umstande wirken. Die Plucht und Rettung des Weibes wird in cap 12 zweimal berichtet, 6 vor dem Drachensturze, in aller Eiirze; sodann 13—16, nach dem Drachensturze, in grosserer Breite. Nun ist von vorneherein wenig wahrscheinlich, dass in einem einheitlichen Berichte dasselbe Ereignis zweinial erzahlt mird; auch ist die Stellung eines Zuges im Zusammenhange durchaus nicht

1) Vielleicht — ich bitte dies ganz bescheidene ‚Vielleicht' nicht zu ubersehen — steht auch die Tradition, die dem Christus eine ‚Braut' zuschreibt, die ihm nach Besiegung des Drachen zugefiihrt wird **212** cf 21 9, mit der von uns verfolgten Tradition im Zusammenhange; man durfte damit vielleicht den Namen auf der ‚Hüfte' verbinden. — Sicher ist, dass der Gott-Uberwinder, obwol der Weltherrscher, in der Uberlieferung als ein spat geborener Gott erscheint.

2) Bei den himmlischen Wesen, die den Drachen bekampfen 7, lassen sich noch drei Stadien erkennen: die urspriingliche Tradition nannte bestimmte gottliche Wesen; das Judentum hatte dieselben zunachst ausgelassen, spater aber kamen die specifisch jüdischen Grössen ‚Michael und seine Engel' hinein. Die altere, treuere Uberlieferung lässt das Anstössige aus; eine spatere, weniger treue bringt specifisch Jüdisches hinein.

gleichgiiltig, besteht doch der Hauptreiz einer guten antiken Erzahlung darin, dass sie zeigt, wie eins aus dem andern gekommen ist.

Dass der zweite Bericht der ursprunglichere sei, entscheidet der Zusammenhang: der Drachenkampf 7 ist — wie wir oben p 257 gesehen haben — in der vorauszusetzenden mythischen Tradition die unmittelbare Fortsetzung der Erzahlung von der Rettung des Knaben 5 gewesen.

So gewinnen wir deutlich für das Ganze eine Steigerung der Wut des Drachen: sein eigentlicher Peind ist der Knabe, der ihm einst gefahrlich werden wird; ihn will er bei seiner Geburt verschlingen, ihm stiirzt er, als er entrafft wird, nach. Als nun der Xnabe definitiv seiner Macht entriickt ist, wendet er sieh in blinder Wut gegen die Mutter, obwol ihm von dieser keine Gefahr droht. Als auch diese gerettet ist, bekriegt er wenigstens die iibrigen, ihm ganz ungefahrlichen Einder des Weibes.

Demnach ist der zweite Bericht der urspriinglichere. Dafiir zeugt awh die Betrachtung seiner Art: der erste 6 ist abgeblasst und ganz kurz, der zweite 13—16 ist weitläufiger und hat viele mythologische Ziige.

Damit ist auch das Verständnis fur den Grund dieser merkwürdigen Wiederholung gegeben. Wer 6 hinzustellte, wollte damit das ganze Stück beschliessen — 6 kommt in der Erzählung des Ganzen so weit wie 16 —; er kiirzte also nicht nnr die mythologische Erzahlung von der Plucht des Weibes, sondern liess zugleich den ganzen Bericht iiber den Sturz des Drachen aus, der ebenso mythologischen Charakter tragt; es schien ihm genügend zu sein, von der Rettung des Kindes und seiner Mutter erzahlt zu haben.

Wir haben demnaeh in unserm Texte zwei Varianten, 6 und 7—16 [1]), von denen die erstere aus dem Motiv der Scheu vor dem

1) Dies der richtigere Ausdruck; dass ‚v 6 und 14 Doppelganger' sind Dieterich Abrexas 118 A 2, ist nicht unrichtig, aber ungenau. — Die Schwierigkeit hat Spitta 133 durch Auslassung von 6 heben wollen, ohne indess eine zureichende Erklarung fur die Einsetzung dieses Verses angeben zu können. Weizsäcker[2] 490, Pfleiderer 332f, Völter Problem 146f wollen durch Abschneiden des ganzen zweiten Teils 13ff resp 11ff

Mythologischen die Erzahlung erheblich verkürzt hat. Dass zwei Varianten im Texte neben einander uberliefert sind, ist keine merkwurdige Erscheinung: im AT finden wir nicht selten zwei Lesarten desselben Wortes neben einander, in der LXX zmei und mehr Ubersetzungen desselben hebraischen Textes; grösseren Umfanges sind die Varianten der Erzahlungen in der Genesis, die doppelte Uberlieferung iiber Sauls Konigswahl usw.

Deinnach ist Ap Joh 12 eine Tradition mythologischer Art. Nun hat aber das Judentum zwar allerlei mythologische Uberlieferungen anderer Volker übernommen und umgebildet, aber nicht selbststandig Mythen erzeugt; ferner tragt das Capitel selbst — wie wir gesehen haben [1]) -— nicht die Spuren eines originell erzeugten Stuckes, sondern die einer stark abgeblassten Tradition. Sobald daher der mythologische Charakter der Uber-

helfen, indem sie den Drachensturz als die letzte oder vorletzte Scene des Ganzen auffassen: hierbei wird indess ubersehen, dass der Sturz des Drachen auf die Erde ohne Mitwirkung des Christus noch nicht die eigentliche Uberwindung des Drachcn ist, dass vielmehr auf die Erzahlnng von der Geburt des Christus ein weiterer Bericht von seinem definitiven Sieg uber den Drachen folgen musste; schlicsslich dass die Reihenfolge: Verfolgung des Kindes, der Mutter, der Ubrigen eine woliiberlegte Steigerung enthalt. — Noch gewaltsamer verfahrt Dieterich 118, indem er aus dcm ‚mystischen Wirrwarr' ‚dieser geflissentlich unklaren Offenbarung' — nach dem Muster des griechischen Apollomythus — als urspriingliche Reihenfolge 1—4 14—16 5 (6 17 12b ?) 7—12a heräusbringt. Diese Reconstruction unterliegt denselben Bedenken wie das kritische Experiment Weizsäckers, Pfleiderers, Völters. Dazu reisst die Umsetzung von 14—16 die Verfolgung 4 und die Rettung 5 des Kindes auseinander. Zu solcher Verrenkung des Textes ware Dieterich nicht gekommen, wcnn er nicht voreilig Ap Joh 12 nach Muster des griechischen Mythus umgemodelt hatte, ferner wenn cr die Möglichkeit der ‚Corruption' durch Tradition erwogen hatte, und wenn er — das ist ein Punkt, der nicht ganz verschwiegen werdeu darf — mit etwas mehr Respekt an die Apokalppse herangegangen ware. Eine Forschung, die die Verwirrung des Capitels auf die ‚jeder klaren Gestaltung ausweiehcnden Gedankensprunge' des Apokalpptikers zurückführt, mag dadurch der Notwendigkeit enthoben sein, iiber die Grunde der ‚Corruption' genaue Rechenschaft zu geben cf p 120 A **3,** musste aber zugleich auf dio Erklärung eines solchen Schriftstiickes verzichten.

1) cf p *257—263.*

lieferung constatiert ist, ist zugleich der ausserjiidische Ursprung derselben gegeben.

Nun giebt es zwar in dem Capitel eine Reihe von Einzelheiten, die sicher jüdischer Herkunft sind. Untersuchen wir, welche das sind, und dann, in welchem Verhaltnis sie zu der mythologischen Tradition stehen.

Da werden einige Personen des Mythus jüdisch gedentet: das gottliche Kind ist der Christus; das wird durch ein Citat aus Ψ 2 9 ausdriicklich gesagt 12 5 19 15; Einzelheiten aus der Beschreibung seiner Erscheinung 19 11 ff stanimen aus dem christologischen Dogma des Judentunis, zB das blutbefleckte Kleid 13 [1]).

Der Drache wird 12 9 20 2 als der sogenannte ‚Teufel und Satan' gedeutet cf 12 12; 10b heisst er mit anderem Namen Qategor, der die Frommen vor Gott verklagt.

Sicher tritt auch judische Dentung hervor, wenn dein Drachen 12 3 sieben Köpfe und zehn Hörner und auf seinen Köpfen sieben Kronen zugeschrieben werden.

Dieser Zug ist nach Dan 7 6ff Ap Joh 13 1 zu verstehen, wo die Häupter [2]) oder die Homer [3]) Könige bedeuten. Dass auch hier die sieben Haupter sieben Konige vorstellen, wird ausdrücklich dadurch angedeutet, dass die sieben Kopfe sieben Kronen tragen [4]). Demnach wird hier der Drache als Personifikation des Weltreiches verstanden, iiber welches sieben Konige herrschen sollen [5]).

Das himnilische Heer, das den gottlichen Knaben verteidigt, soll ‚Michael und seine Engel' sein 12 7.

Die ‚Übrigen von ihrem Samen' werden durch den Zu-

---

1) Aus Jes 63 1—3. — In dieser Beschreibung 19 11 ff ist das Übernommene und das hinzugefiigte Jüdische nicht sicher abzugrenzen; ausserdem fliesst hier noch eine andere, der ersten verwandte mythologische Tradition ein cf hierüber im Folgenden.

2) so Dan 7 8 cf 11 2. 3) so Dan 7 7 cf 24 Ap Joh 13 1.

4) Anders zB Ap Joh 5 6, wo das Lamm zwei Hörner hat, aber keine Kronen darauf, oder 19 12, wo Christus ‚viele Diademe' tragt — der Zug soll bedeuten, dass er ‚König der Könige' sei v is —, aber die Zahl der Diademe nicht angegeben wird.

5) weiter uber diese Symbole bei der Untersuchung uber Ap Joh 13 17.

satz ‚die Gottes Gebote bewahren' als die fromnien Juden gedeutet 12 17.

Die Bindung des Drachen am Schlusse der Erzahlung erfolgt durch einen Engel, der vom Himmel berabkommt 20 1 [1]).

Durch diese Deutung der handelnden Yersonen ist auch die judische Auffassung einzelner Ereignisse des Capitels ausgedruckt.

Darnach hat man die Besiegung des Drachen durch den jungen gottlichen Helden als die Besiegung des Teufels durch den Christus verstanden; die Fortsetzung der mythologischen Überlieferung bilden im Judentum die tausend Jahre der Herrschaft des Christus, der letzte Angriff durch Gog und Magog etc, das sind vom Mythus ursprunglich unabhangige eschatologische Traditionen. Die ersten Verse des Cap 12 schildern nach judischeni Verstandnis naturlich die Geburt Christi, der vorletzte die Verfolgung der Juden durch das Weltreich 12 17. Ausdrücklich wird die judische Deutung für den Sturz des Drachen ausgesprochen; derselbe wird als die Besiegung des Teufels, der bisher Gott die Macht im Himmel streitig machte 10a, und als die Entfernung des Anklagers aus Gottes Umgebung 10b durch eineii Hymnus gefeiert, zugleich aber als der Beginn der Leiden der Erdenbewohner bezeichnet 12.

Hiermit ist aber keineswegs der ganze Stoff in judische Deutung aufgegangen; es fehlt vor allem eine ausdrückliche Deutung des Weibes und dessen, was von ihrer Flucht erzahlt wird.

Man erklart herkommlich das Weib als das himmlische Zion; und wirklich ist nicht einzusehen, wie das Jndentum, wenn es diese Grosse uberhaupt deutete, sie anders hatte auffassen sollen. Trotxdem leidet diese Erklarung an grossen Schwierigkeiten.

Das Judentum hat an die Stadt Zion im Himmel als eine reale Grosse geglaubt; aber als ‚Weib' vorgestellt ist Zion eine Allegorie [2]). Nun hat aber diese allegorische Gestalt einen Sohn, der den Christus, also eine wirkliche Person darstellen soll. So

---

1) Im ursprünglichen Mythus wird es der Gott selber getan haben.
2) eine ‚personificierte Idee' Pfleiderer **331.**

entsteht, namentlich im Polgenden, wo die Schicksale der Mutter und des Kindes durcheinander spielen, eine sonderbare Verwirrung von Allegorischem und Wirklichem, die man — wofern man sie iiberhaupt annehmen will — jedenfalls nicht mehr als die ursprungliche Conception eines Schriftstellers begreifen kann[1]). Harnack [2]) hat diese Schwierigkeit fiir die christliche Deutung gesehen, freilich ohne zu erkennen, dass sie seine eigene — jiidische — ebenso betrifft.

Ebenso dauert die fur die christliche Dentung vollig unübermindliche Schwierigkeit [3]), was die Verfolgung der ‚Übrigen' nach der Flucht des Weibes bedeuten soll, auch auf jüdischem Boden fort [4]). Wenn diese Flucht mehr sein soll als eine inhaltslose Phantasmagorie — was man doch wol erwarten darf —, kann sie nichts anderes als das himmlische Abbild einer Verfolgung Israels darstellen; anderseits müssen aber auch die ‚Übrigen' die Juden sein; aber dann wird ja zmeimal — nur unter verschiedenen Bildern — von der Verfolgung des Gottesvolkes gesprochen.

In solche Schwierigkeiten verwickelt man sich, wenn man nicht streng die Methode [5]) befolgt, Deutungen nur da zu geben, wo sie entweder in der Natur der Sache liegen oder vom Schriftsteller ausdrucklich angegeben sind. Vielmehr ist zu sagen, dass der Verfasser wahrscheinlich das Weib, sicher ihre Flucht nicht gedeutet hat, weil er sie nicht deuten konnte.

---

1) Die christliche *συζυγία* von *Χριστὸς* und *ἐκκλησία* dh die Zusammenstellung einer göttlichen Person und einer — urspriinglich — als Allegorie gedachten Grosse ist kein Grund gegen die obige Argumentation, sondern ist auf einem ganz parallelen Wege zu etande gekommen. 2) im Nachwort zu Vischer 134. 3) cf oben p 182f.

4) Daher auch dieselben unmöglichen Deutungen, hier wie dort. Vischer 30 deutet das Weib und die Ubrigen auf Gesammtisrael und die einzelnen Juden cf dagegen oben p 182. Nach Spitta 129f beschreibt die Flucht des Weibes die Schicksale des himmlischen Gottesvolkes, die Verfolgung der ‚Übrigen' die des empirischen Israels, wodurch aber die Aussagen uber das Weib ein frei in der Luft schwebendes, phantastisches Gemalde ohne Bedeutung und Zweck werden. Pfleiderer 332 hilft durch Abtrennung des zweiten Teils des Capitels cf p 275 A 1, wodurch aber das inhaltlich Zusammengehörige auseinander gerissen wird.

5) Zur Methode 73f und im Folgenden.

Ebenso lässt sich kaum sagen, was er sich eigentlich unter der Verfolgnng und Rettung des Kindes gedacht habe. Ein Stiick, das von Anfang an allegorisch gemeint ist, wiirde natiirlich die Deutung, fur die es berechnet ist, in allen Hauptpunkten deutlich zeigen müssen. So folgt also, dass die jiidische allegorische Erklkung, von der aus das Qanze nicht verstanden werden kann, nicht urspriinglich zu unserer Tradition gehört, sondern erst nachtraglich hinzugekomnien ist.

Derselbe Schluss ergiebt sich, wenn man auf das Verhältnis der gegebenen Deutungen zu einander und zu dem Zusammenhange der Tradition achtet.

Die Naherbestimniung ‚der alle Volker weiden soll mit eisernem Stabe' 5 gehort ebenso wie die andere ‚die Gottes Gebote bewahren' 17 nicht zu dem Zusammenhange des Ganzen; nach welchem vielmehr der Drache das Kind verfolgt, weil es ihn stiirzen soll, und seine Briider aus ohnmachtiger Wut, weil sie seine Briider sind, drangsaliert.

‚Michael und seine Engel' 7 erweist sich auch literarisch angesehen als spaterer Zusatz [1]).

Die beiden Erklarnngen, die fiir den Drachen gegeben werden: Satan und Qategor und anderseits das Weltreich, Rom [2]), schliessen einander zwar nicht so aus, dass sie etwa von verschiedenen Händen stammen müssten; es ist auf jiidischsni Standpunkte nicht so unmoglich, den ‚Engel des Abgrundes' nnd den Engel Roms zu identificieren [3]); vielmehr glaubte der jiidische Erklarer, niit dieser Gleichsetzung das eigentliche Wesen Roms erkannt zu haben. Anderseits hat der Erklarer diese Doppeldeutung nicht auf das Detail anznwenden vermocht, sondern das Einzelne verschieden, bald auf den Teufel, bald auf

---

1) cf p 200 **A 1.** 2) p 277.

3) Man erinnere sich an den jiidischen Glauben an Engel als ‚Völkerherren' Dan 10 13 etc und vergleiche besonders Ψ 6831 cf oben p 66 ff und die Doppelbedeutung von Rahab: ‚Ägypten' Jes 30 7 und ‚Götzen' Ψ 40 5 cf oben p **39f.** Auch Eisenmenger II 805 citiert jüdische Traditionen (Jalkut chadasch fol 80 col 4 num 20), wonach Sammael (der Tenfel) zugleich der ‚Fürst' שר von Edom dh der מלכות הרשעה (Rom) ist.

Rom gedeutet. Der Krieg des Drachen gegen die ‚Übrigen' ist als der Krieg Roms gegen die Juden verstanden; aber das Wesen, dessen Fall 10 12 besingen, ist sicher nicht Rom.

Auch fiir den Drachensturz werden zwei Deutungen vorgetragen: in 10a und 12 ist der Drache der machtige Gegiier Gottes, der bisher Gottes Macht selbst im Hiinmel in Prage gestellt hat; die Polge seines Sturzes ist, dass jetzt Gott die Macht bekommt. Dagegen in 10b ist der Drache der Qategor, der verklngend vor Gottes Thron stand, und dessen Sturz die Polge hat, dass Gott nun nicht mehr ziirnt. Es ist moglich, dass 10b jiidische Glosse von zweiter Hand ist, aber nicht notwendig: ein wenig Verworrenheit ist dem Manne, der anderseits auch Rom und den Teufel identificiert hat, schon zuzutrauen.

Das aber ist nicht mehr eine organische Deutung, wie wir sie in einer vom Schriftsteller verfertigten Allegorie erwarten, in der natiirlich dieselbe Grosse immer nur dasselbe bezeichnen kann.

Besonders deutlich ist der einzige grossere Passus, den der judische Redaktor eingeschobeii hat, als Zusatz zu erkennen; das ist der Hymnus iiber den Drachensturz 10 12. Der Hymnus redet von der Macht, die Christus jetzt bekoinmen hat; aber der Christus ist an diesem Punkte der Erzahlung noch ein Knabe, der noch keine Herrschaft ausiiben kann, und dessen Reich, das er als Mann einst antreten wird, auch nicht auf jenen Drachensturz, sondern auf seinen eigenen Sieg iiber das Ungetüm gegrundet sein wird. Ferner deutet der Hymnus den Sturz des Drachen als die Entfernung des Qategors; aber daniit werden zwei Anschauungen einander gleichgesetzt, die ihrem eigentlichen Wesen nach ganz verschiedenartig sind[1]: der Drache war im Himmel machtig durch die Gewalt seines ungeheuren Leibes — ein Beispiel solcher Gewalt war es, dass er die Sterne mit dem Schwanze vom Himmel herunterwarf; der Qategor aber war

1) Dusterdieck[4] 403 hat gesehen, class der fiberwundene Widersacher durch die Benennung κατήγωρ ‚von einer neuen, in v 3ff gar nicht berhhrten und jener Darstellung auch ganz fremdartigen Seite' bezeichnet wird, ohne indess den Grund einer so auffallenden Tatsache zu untersuchen.

machtig, weil er die E'rommen vor Gott niit giftigen Reden verlaumdete; deninach sind Qategor und Drache zwei vollig verschiedene Gestalten : clieser ein Ungetüm mit Rachen und Schweif, niit Hörnern und Kopfen, jener aber ein boser Geist, der neben andern Engeln vor Gottes Thron steht [1]).

So ergiebt sich, dass die jiidischen Deutungen nicht zum urspriinglichen Zusammenhange gehören, sondern erst nachtraglich hinzugekomineii sind. Zugleich sehen wir, in welcher Weise das Judentum sich eines solchen Materiales bemachtigt hat. Das moderne Bestreben, in solchem Stoffe alles moglichst auf dieselbe Weise zu deuten [2]), ist damals unbekannt. Man deutet, was man versteht; das Übrige, das deshalb noch nicht fiir mertlos gehalten wird, lasst man ruhig steheii [3]). Und man deutet von Fall zu Fall, ziemlich unbekümmert um den Zusammenhang der Dentung und des Stoffes.

Demnach ist das Resultat, dass **Ap** Joh 12 ein ausserhalb des Judentums entstandener, aber vom Judentum ubernoniniener Mythus ist.

4. Babylonische Stoffe im spateren Jndentum.

Damit crhebt sich die E'rage, in welchem Volke dieser Mythus urspsiinglich zu Hause sei.

Bei solcheii Untersuchungen ist die grosste Vorsicht von Nöten. Es wiirde nicht geniigen, einen beliebigen Mythus aus irgend einer uns bekannten Mythologie, der etwa grossere oder

---

1) Man beachte, dass der Jude *κατήγωρ*, *διάβολος* oder *σατανᾶς* sagt 12 9 10 12 202, wahrend die Tradition vom *δράκων* oder vom *ὄφις* spricht. Damit haben wir einen sprachlichen Beweis dafiir, dass das tansendjahrige Reich und Gog und Magog cf 20 7 10 nicht mehr zu unserer Tradition gehoren.

2) Man vergleiche die Commentare.

3) Charakteristisch fiir das eklektische Verfahren des judischen Deuters ist. dass die Deutung auf den Teufel erst 9 erfolgt, um dann 202 wiederholt zu werden. Wenn die Erklarung systematisch ware, wiirde diese Deutung natürlich schon 3 gegeben sein. hber der Verfasser deutet, was ihn interessiert.

geringere Ähnlichkeiten mit Ap Joh 12 hätte, herauszugreifen und ihn für das Original von Ap Joh 12 auszugeben. Vielmehr wird eine methodische Untersuchung die Übernahme des einen Stückes aus fremder Religion nur dann behaupten, wenn sie dasselbe für andere, ähnliche Traditionen des Judentums und besonders des apokalyptischen Judentums wahrscheinlich machen kann; und wenn sie ferner im stande ist, die Einwirkung dieser fremden Religion auf die jüdische geschichtlich zu verstehen.

Dieterich [1]) hat auf die Ähnlichkeit von Ap Joh 12 mit dem griechischen Mythus von Apollos Geburt [2]) hingewiesen, der nachweisbar in Kleinasien und grade in Ephesus im zweiten Jahrhundert bekannt gewesen ist, und daran die Behauptung geknüpft, der in Ephesus schreibende hellenistisch-christliche Verfasser habe den Leto-Apollo-Mythus gekannt und in seinem Sinne auf den wunderbaren Knaben von Bethlehem ausgedeutet.

Die von Dieterich constatierte Ähnlichkeit ist ohne Zweifel höchst frappant und war auch dem Verfasser dieser Zeilen bereits vor der Lektüre des ‚Abraxas' aufgefallen. Es scheint auch mir unzweifelhaft, dass das Zusammenstimmen beider Mythen nicht zufällig sein kann, sondern in einem geschichtlichen Zusammenhange begründet ist. Dennoch halte ich die von Dieterich gegebene Lösung für einen, nicht ganz geringen, Irrtum.

Die Voraussetzungen, von denen Dieterich ausgeht, sind unrichtig. Man darf nicht von einem ‚hellenistischen Christen' [3]) als dem Verfasser des Stückes reden. Das Capitel ist vielmehr, wie wir gesehen haben, jüdischer, nicht christlicher [4]) Herkunft; es stammt nicht aus der Diaspora, sondern aus Palästina; und schliesslich ist es nicht das Werk eines Mannes, sondern die Codifikation einer Tradition. Demnach dürfte man sich nicht vorstellen, dass etwa ein einzelner Mann im zweiten Jahrhundert in Kleinasien den Mythus übernommen hätte; sondern man

1) Abraxas 117 ff Nekyia 217 A 3.

2) Hygin fab 140 bei Dieterich Abraxas 117.

3) Dieterich Abraxas 118.

4) Dieterich Abraxas 122 A 2 hat zu seinem eigenen Schaden die Vischersche Hypothese zu gering taxiert.

müsste annehmen, dass der griechische Mythus etwn im letzten Jahrhundert vor Christus in Palastina eingedrungen ware.

Auch diese Annahme miirde Dieterich vielleicht wagen; wiil er doch selbst im Buche Henoch griechischen Einfluss constatieren [1]). Aber solchen Vermutungen stehen die grössten Bedenken entgegen.

Dass das palastinensische apokalyptische Judentum einen griechischen Mythus übernommen haben sollte, ist in hohem Grade unmahrscheinlich. Das palastinensische Judentum ist viel weniger als das der Diaspora griechischem Wesen gegeniiber aufgeschlossen gewesen; hatte es doch seine Religion gegen einen griechischen Despoten auf Tod und Leben verteidigen niussen. Aber anch da, wo man sich von griechischer Cultur imponieren liess, war es nicht die Religion, sondern vielmehr die Philosophie der Hellenen, der man nicht ganz widerstehen konnte. Das Judentum Palastinas verachtete die Gotter Javans riel zu sehr, als dass es ihre Mythen übernommen hatte [2]). Ani wenigsten aber war diejenige Richtung des palastinensischen Judentnms, welche Biicher wie den Henoch gezeitigt hat, und aus der auch der Grundstock der Ap Joh stammt, disponiert, griechische Gottergeschichten nachiuahmen. Man lese die Worte dieser Apokalypsen iiber den Gotzendienst. Die Gotter der Heiden sind nichts als Gold und Silber, Holz und Steine, oder es sind bose Dämonen Ap Joh 9_{20} Henoch 997. Wehe denen, die das ewige Erbteil ihrer Väter verachten und ihre Seelen an die Gotzen hängen! Die haben an der kommenden ‚Ruhe' keinen Teil Henoch 99_{14}. Draussen bleiben die Hunde und Giftmischer und Hurer und Mörder und Gotzendiener uncl alle, welche die Luge lieben und tun Ap Joh 22_{15} cf 21_8. Wehe dem, der auch nur vom Fleisch des Gotzenopfers isst oder dazu die Leute

---

1) Nekyia 218ff cf im Folgenden p 286 A 1.

2) Auch in dem hellenistischen Judentum sind mir von Mythenreception nur solcbe Falle bekannt, wo die Götter als Menschen aufgefasst, und ihre Geschichten als Menschengeschichten gedeutet werden; so erscheinen Kronos, Titan. Japetos etc als ‚Könige' der Menschen Or Sib III 110ff; ‚Hermes' ist nach Artapanus ein Beiname des Moses; die Herculessage wird bei Malchus mit der Abrahamgeschichte verbunden etc cf Schurer II 735 738.

verfiihrt! Ap Joh 2 20. — Dies Judentum ist demnach durchaus nicht synkretistisch gestimmt; vielmehr ergeht die Mahnung auch an die Heiden: Furchtet Gott allein! Ap Joh 14 7—11. — Dass dieselben Manner, die so von den Göttern reden, zugleich bereit waren, heidnische Mythen, deren heidnischen Ursprung sie kannten, zu iibernehmen, wird man fur ganz undenkbar halten niussen [1]).

Dieterich [2]) hat sich gegen den Vorwurf, seine Identificierung von Ap Joh 12 und des Apollomythus sei ein ‚wildes Verfahren', zu verteidigen gesucht. Man wird ihn doch von dem Vorwurf, hier religionsgeschichtlich einigermasseii unmethodisch verfahren zu sein, nicht freisprechen konnen. Theologen aber, die Dieterichs Behauptung wiederholen, sollten vorher den Charakter der Ap Joh genauer erwägen.

Auch im Einzelnen hat Dieterich vielfach das Verstandnis von Ap Joh 12 verfehlt. Er hat in den ‚mystischen Wirrwarr' des Capitels Luft und Licht bringen wollen, indeni er es nach dein Vorbilde des Letomythus zurechtstellte. Er ist dabei mit Umstellungen [3]), Weglassungen [4]) und Umdeutungen [5]) recht energisch zu Werke gegangen; dieser Versuch, der in Wirklichkeit eine Mishandlung der Ap Joh ist, lehrt, dass Ap Joh 12 und der Apollomythus starke Verschiedenheiten besitzen, die man iiicht iibersehen darf. Es sind verschiedene Mythus-Recensionen.

Mit diesen Bemerkungen soll die Ähnlichkeit beider Stoffe nicht geleugnet, und Dieterichs Verdienst, auf dieses Zusammentreffen zum ersten Male hingemiesen zu haben, nicht geschmälert werden. Die Frage, die er aufgeworfen und allzu schnell beantwortet hat, bleibt bestehen. Es ist hier nicht der Ort, dies Problem, das nur in einem anderen Zusammenhange besprochen werden konnte, zu entscheiden; nach welcher Seite hin ich ge-

---

1) Dies Argument gilt gegen Dieterich, auch fur den Fall, dass Ap Joh 12 — wie er glaubt — von einem Hellenisten herruhrte.

2) Nekyia 217 **A 3.** **3)** cf oben p 275 **A 1.**

4) So versichert er zu 9: ‚εἰς τὴν γῆν hat keinen Sinn' p 120 **A 1** und lasst demnach dies Wort und 12b aus etc.

5) So identificiert er das gerettete Kind uncl den Michael 7, der dem Drachen entgegentritt! p 119 A 2.

neigt bin, die Antwort zu suchen, wird der Kundige leicht erkennen [1]).

Wollen wir solche Irrwege vermeiden, so ist es geboten, uns zunachst nach ahnlichen Stoffen in der apokalyptischen Literatur unizusehen.

Wir haben für Ap Joh 12 eine eigentiiniliche phantastische, groteske Haltung charakteristisch gefunden. Dieselbe Färbung tritt uns in nicht wenigen Stiicken der Ap Joh entgegen.

Da sind Himmel und Erde mit phantastischen Gestalten erfiillt. Der Brunnen des Abgrunds öffnet sich, und aus seineni Rauche kommen merkwürdige Heuschrecken hervor; es sind Rosse mit Menschengesicht und Weiberhaaren, zugleich mit Lowenziihnen nnd Skorpionschwiinzen 9_{1-12}. Oder ein entsetzliches Reiterheer sturint vom Euphrat her auf die Menschen

---

1) Ganz ahnlich liegt die Sache in einem anderen Falle. Dieterich Nekyia hat die urchristliche Anschauung von Holle und Paradies mit den griechischen orphisch-pythagoreischen Anschauungen verglichen und dabei eine ganze Reihe von hochst eigentümlichen und frappierenden Parallelen constatiert. Uberlasst man sich dem Eindrucke der von Dieterich gezogenen Parallelen und der vielen anderen, die zwischen dem von ihm gesammelten Material und der jüdisch-christlichen Eschatologie gezogen werden konnen, so kann man kaom bezweifeln, dass auch hier ein geschichtlicher Zusammeiihang vorliegt. Dagegen scheint mir Dieteriehs Schluss, dass demnach die urchristliche Torstellung von Paradies und Holle durch Griechisches stark beeinflusst sei, sehr zweifelhaft zu sein. Fur das Judentum wenigstens halte ich Dieteriehs Versuch für vollig gescheitert. Die Flüsse des Totenreiches Henoch 17 6, die Dieterich Nekyia 218f fur griechischer Herkunft halt, findet man schon im Psalter cf נחלי בליעל Ψ 18 5; eine babylonische Abbildung des Hadesflusses bieten Perrot et Chipiez histoire de l'art II **364.** Die Strafe der Gestirne, die auf bestimmte Zeit im Kerker gebunden merden Henoch 18_{12-16} 21, ist nicht Nachahmung griechischer Anschauungen Nekyia 219f, vielmehr liest man dasselbe schon Jes 24_{21}f. Was Henoch 9s 15 von den Riesen (*τιτᾶνες* 99 *γίγαντες* 15 8) erzahlt, ist nicht ‚hellenistisch', sondern die Fortsetzung von Gen 6; ‚Titanen', ‚Giganten' ist das griechische Aquivalent fur גבורים und נפלים Gen 6 4 (cf Henoch 15 11 *νεφελας,* corrumpierte Transscription von נפלים). Die von Dieterich gezogenen Parallelen bleiben bestehen; aber ihre Erklarung ist auf anderem Wege zu suchen.

ein; die Pferde haben feuerspeiende Lowenkopfe, und ihre Schwanze gehen in Schlangenkopfe aus 9 13—21. Vom Himmel fallt ein feuriger Berg, der ein Drittel des Meeres — in Blut, oder ein brennender Stern, der ein Drittel der Flüsse — in Wermnt verwandelt 8 8 iof. Ein Adler fliegt am Mittelhimmel und ruft mit lauter Stimme ‚Wehe' iiber die Menschen 813. Aus der Tiefe des Meeres steigen Wesen von wunderbarer Gestalt und wunderbarem Geschick: dem einen wird eins seiner Haupter abgeschlagen, aber die Todeswunde heilt 13 1—3. Das andere mit Lammeshornern und Drachensprache verfuhrt alle Welt durch gewaltige Zeichen, ein Bild des ersten Tieres anzubeten und sich seinen Stempel auf Hand und Stirn anznbringen 13 11—17. Mit dem Tiere fiihren zwei merkwürdige ‚Zeugen' Krieg; sie werden getotet, aber nach drei nnd einem halben Tage steigen sie ‚in der Wolke' zum Himmel auf cap 11. Die Tiere versammeln durch Frösche, die sie als Boten aussenden, die Konige der Welt 16 12—16; sie enden im ‚Feuersee' 19 20, in dem schliesslich auch die Gottlosen sammt Tod nnd Teufel umkommen 20 14f. Der Himmel aber tut sich auf und eine wunderbare Stadt fahrt auf die Erde herab: diese Stadt ist gestaltet wie — ein Cubus; ihre Mauer aus Jaspis, die Stadt von reinein Gold; die Grundsteine der Maner Edelsteine; die Tore Perlen; ein Stroni von Lebenswasser mitten in ihrer Gasse, hiiben und driiben Lebensbäume 21 9—22 5. Im selben Stile wird auch Gottes Erscheinung iin Himmel beschrieben: er selber gleicht einem Jaspis und sardischem Steine; vor seinem Throne sieben Peuerfackeln, vierundzwanzig Mitthronende und wunderbare gefliigelte Wesen cap 4. So geht es durch die ganze Apokalypse.

Um den Eindruck dieses Stoffes lebhaft zu empfinden, vergleiche man ihn mit andern Erzeugnissen des spateren Judenturns, etwa mit Jesus Sirach oder den Psalnien Salomos. Während in diesen trotz der poetischen Form alles prosaisch einfach ist, weht uns hier die heisse Luft einer bis aufs hochste erhitzten Phantasie entgegen; und wahrend wir dort das Meiste leicht verstehen, treffeii wir hier eine Fiille von Dingen, die uns weder aus dem Zusammenhange noch etwa aus dem AT verstandlich sind. Dieser eigentumliche Stoff ist es, welcher der Ap Joh ihre besondere Farbe verleiht; den zu deuten, die Exegeten sich hin

und her bemüht haben. Das Verstandnis dieses Materials uncl die Erklarung seiner Entstehung ist das eigentliche ‚Problem' der Apokalypse, ein Problem, das bisher nicht gelost, ja — trotz aller gelehrten Arbeit — noch nicht methodisch in Angriff genommen ist.

Zu diesem Stoffe gehort auch cap 12; nicht nur seiner ganzen Haltung nach; in vielen Einzelheiten finden sich zwischen diesem Capitel uiid einigen anderen Parallelen [1]). Nur im Zusainmenhange mit diesem ganzen Material lasst sich eine Antwort iiber den Ursprung von cap 12 finden.

Wenn wir von Ap Joh rückwärts gehen, um uns nach ahnlichen Stoffen umzusehen, so fallt zunachst Henoch ins Auge.

Da werden die grossen Geheimnisse der Schopfung beschrieben: der Eingang zur Unterwelt im fernen Westen, wo die grossen Ströme in der Tiefe münden cap 17; da liegt der Ort der Toten, wo sie, nach Gerechten und Sundern getrannt, auf das Weltgericht harren 22 1—14; die sieben Berge aus Edelsteinen im Süden, wo der Thron Gottes aus Sapphir steht 18 6—8; oder die tiefe Kluft ausserhalb des Himinels und der Erden, wo die sieben ungehorsamen Sterne bis auf das Jahr des Geheimnisses gebunden sind, da ihre Schuld gesühnt sein wird 18 11—16. Dann der entsetzliche Ort voll lodernden Feuers, das Gefangnis der abtriinnigen Engel 21 7—10. Anderswo liegt bei sieben prächtigen Bergen das Paradies, daselbst steht der Lebensbaum, dessen Geruch in die Gebeine dringt cap 24f 32. Weiter werden geoffenbart die Geheimnisse der Gestirne, wie sie aus den Himmelsthoren herauskommen und in die gegeniiberliegenden eingehen cap 33 etc; die Geheimnisse des Hagels, Reifs, Regens, Thaus and Schnees und der Winde cap 34ff 41. Der Wohnsitz Gottes im Himmel wird ahnlich wie in Ap Joh beschrieben cap 14. Geschichten aus der Urzeit merden erzahlt, besonders die von Gen 6, aber in weit ausgefiihrterer and hochst phantastischer Gestalt cap 6ff; oder wie einmal der bose Kesbeêl dem heiligen Michael den nnaussprechlichen Namen, durch den Hinimel und Erde geschaffen sind, gernubt hatte 69 13—23. Dazu haufig wunderbare Offenbarungen iiber die Zu-

1) Es sind cap 13 und 17; iiber beide handle ich ausführlich im Folgenden.

kunft, da der Sohn des Weibes auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen und alle Welt richten wird cap 62; eine Fülle von Engelnamen und vieles andere mehr.

Wer dieses Buch zum ersten Male dnrchliest, den schaut hier alles so merkwürdig-unverständlich an, als ob er in eine neue Welt kame.

Henoch mag in manchem von der Apokalypse stark verschieden sein: dem Inhalt nach überwiegt in ihm das Kosmologische, in der Apokalypse das Eschatologische; der Form nach fehlt im Henoch eine letzte organisierende Composition, das Buch ist ein wüstes Durcheinander verschiedener Traditionen. Aber bei aller Verschiedenheit gehoren doch die beiden Biicher ihrem Colorit nach zusammen. Auch in Einzelheiten stimmen sie iiberein: Leviathan tritt in der Enclzeit im Henoch auf cap 60, ebenso wie in der Ap Joh die schrecklicheii Tiere der Tiefe cap 11 12 13; der Feuersee ist hier wie da der Ort des Gerichtes Henoch 21 usw.

Wie ist die Entstehung so nierkwurdiger Gesichte zu begreifen? Die Erklarung, die uns bisher bei der Ap Joh begegnet war, wonach hier phantastische Weiterausfiihriingen biblischer Traditionen vorliegen, ist auch im Henocli versucht worden [1]). Sie mag im Einzelnen das Richtige getroffen haben; aber sie ist — ebenso wie in der Ap Joh — nicht im stande, das Ganze zu verstehen [2]). An sehr vielen Stellen ist aus der eigentümlich abgerissenen, dunklen Art, in der von diesen Dingen gesprochen wird, deutlich, dass es sich hier um Traditionen handelt, clie die Verfasser selbst zum grossen Teile nicht mehr verstanden haben [3]).

Noch weiter xuruckgehend konimen wir zu Daniel, in dessen Traumgesichten Ahnliches, wenn auch weniger deutlich und

---

1) Dillmann Buch Henoch cf oben p 237 A 2.

2) Für Einzelheiten hat auch schon Dillmann Henoch XV auf Tradition erkannt.

3) Man lese etwa cap 42 oder die kosmologischen Capitel 17 ff; man achte auf die vielen Namen und termini technici, auf die mancherlei Varianten, in denen derselbe Stoff im Henoch überliefert ist usw usw.

iiberall allegorisiert, vorkommt: ein gewaltiges Bild von Gold, Silber, Eisen, Erz und Thon, das durch einen Stein ohne Menschenhande zerschmettert wird cap 2; ein Baum, der mitten aus der Erde bis zum Hiinmel emporwächst: ein Heiliger haut ihn ab und zerstreut seine Fruchte, aber in Banden von Erz und Eisen bleibt seine Wurzel in der Erde fest cap 4; dann die wunderbaren Tiere des Wassers, die auf Erden herrschen und Gott lästern cap 7; ein Widder nnd ein Ziegenbock, die zusammen um die Weltherrschaft kampfen cap 8.

Auch hier ist trotz der nachtraglich daraufgetragenen Allegorie noch deutlich, dass diese Stoffe einstmals selbststandige Existenz besessen haben [1]). Diese Stoffe sind ihrer Natur nach denen von Henoch und Ap Joh verwandt; einige derselben sind durch alle drei Biicher zu verfolgen: ich nenne wiederum als Beispiel den ‚Feuerbrand' als Stätte der Qual 711 und die Wesen, die aus dem Meere steigen.

Eine grossere Gruppe von ähnlichem Material gewahren wir in alterer Zeit im Buche Sacharia, woruber im Obigen schon gehandelt worden ist [2]).

So finden wir eine Terwandtschaft zwischen Sacharia Daniel Henoch Ap Joh. Man hat die Zusammengehorigkeit dieser Schriften langst empfunden und sie daher mit dem gemeinsamen Namen ‚Apokalypsen' genannt; freilich ohne recht sagen zu konnen, was denn eigentlich ‚apokalyptisch' sei. Das Eigentiimliche dieser ‚Apokalypsen' [3]) besteht darin, dass sie alle an einem ganz eigentiimlichen Material participieren. Charakteristisch für dasselbe ist der Form nach die von dem Anderen im AT so abstechende phantastische Haltung; dem Inhalte nach besteht der Stoff aus Kosmologie und Eschatologie; besonders eigentumlich sind dabei die Engelspeculationen. Die schriftstellerische Einkleidung, in der dies Material mitgeteilt wird, ist ständig die

1) So sind die Bande von Erz und Eisen ‚im Grase des Feldes' nicht in die Allegorie aufgegangen Dan 4 12. 2) cf oben p 122—131.

3) Wie weit diese Beobachtungen auch fur die andern sogenannten Apokalypsen gelten, oder ob das eigentliche ‚Apokalyptische' in ihnen mit andersartigem Material gemischt ist, gehört nicht hierher, wo nur die Grundzüge gegeben werden sollen.

Vision. — Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung dieses Stoffes fur die Geschichte des Judentnms und fur das Urchristentum abznschatzen [1]); auch ist wol die Zeit dafiir noch nicht gekommen. Aber schon jetzt ist die Warnung berechtigt, dies Material, so fremdartig es uns scheinen mag, in so verworrener Gestalt es anch meist auf uns gekommen ist, ja nicht zu gering **zu** schatzen. Gehort doch zu diesem Stoffe auch der Glaube an Himmel und Hölle als Stätten der Belohnung und Bestrafnng nach dem Tode und der Glaube an die Auferstehung [2]).

Woher stammen diese merkwurdigen Traditionen?

Die Beantwortung dieser Frage ist fiir die alttestamentliche wie fiir die neutestamentliohe Forschung eine der wichtigsten Obliegenheiten.

Mit Sicherheit durfen wir sagen: nicht aus dem Judentum.

Das, was wir fur Sacharia und Ap Joh 12 bereits gesehen haben, lasst sich fiir die anderen ahnlichen Stoffe verallgemeinern.

---

1) Ich verfolge daher die Geschichte des Stoffes, so weit das im Vorhergehenden nicht schon geschehen ist, nicht in die Prophetie zurück, wo er sich freilich nur in geringen Ansatzen und nicht in breiter Masse findet; und ich untersuche nicht, welche Bedeutung das ‚Apokalyptische' fur das übrige NT hat; nur das Eine halte ich fiir Pflicht, sogleich festzustellen, dass die Gedanken des Evangeliums im allgemeinen von diesen Dingen weit abliegen, nnd dass, soweit ich sehe, nur Ein gemeinsames Gebiet zwischen beiden existiert: das sind einzelne Stucke der Eschatologie, vor allem der Glaube an die Auferstehung, an das ‚Paradies' und die Hölle.

2) Der Glaube an die Auferstehung ist weder aus der prophetischen Eschatologie entstanden noch aus der Friimmigkeit der Psalmisten. Die Propheten predigten eine Hoffnung fur das Volk, nicht fur das Individuum; und die Psalmisten glaubten an einen Gott, den man nur im ‚Lande der Lebendigen' preisen kann. Wir sehen den Auferstehungsglauben nirgends, weder im AT noch im nachkanonischen Judentum, entstehen; sondern wir beobachten ihn nur da, wo er vollständig fertig und sicher ist. Sicherlich ist er nicht aus ‚Ahnungen' hervorgegangen; denn so entsteht iiberhaupt kein Glaube. Sicher ist auch, dass er nicht religiöser Reflerion entstammt; das zeigt deutlich eine Vorstellung wie die von der Hölle, die nicht durch verstandiges Nachdenken erzeugt, sondern ganz andersartiger Herkunft ist. Demnach ist dieser Glaube dem Alttestamentler ein sehr schwieriges Rätsel. Die Lösung ist oben angedeutet. Eine genauere Auseinandersetzang verspare ich mir fur spater.

Wir können einen Teil der Richtungen des Judentums aus dem AT entstehen sehen: die Psalmen Salomos bieten die Fortsetzung der kanonischen Psalmendichtung; Jesus Sirach schliesst sich an die Proverbien an; die gesetzliche Richtung liegt auf der Linie des PC; aber die Apokalyptik ist nur zum Teile die Fortsetzung der Prophetie. Traditionen wie die von den beiden Zeugen, von dem Reiterheer und den Heuschrecken der Ap Joh, die kosmologischen Theorieen des Henoch stammen nicht aus dem AT. Und anderseits selber erdichtet hat sie das Judentum sicherlich nicht. Das beweist auch dem, der an solche Möglichkeit iiberhaupt glaaben konnte, die abrupte Porm, in der diese Traditionen so haufig anftreten, eine Form, die auf eine Vorgeschichte des Stoffes hinweist.

Dazu kommt, dass vielfach ein mythologischer Hintergrund hindurchschimmert. Wir haben das fur Ap Joh 12, fiir einige andere Traditionen der Ap Joh [1]) und fiir Sacharia [2]) bereits gesehen. Im Henoch wird auch ein angeubtes Auge das Mythologische an vielen Stellen erkennen [3]).

So erhalten wir folgendes Geschichtsbild. Dies Judentum, das wir uns, den Eindruck des PC verallgenieinernd, so gern völlig von allem ‚Heidentum' abgeschlossen denken, sehen wir seit dem Exil, je langer je mehr, einer fremden Religion erliegen. Unaufhaltsani ist der frenide Stoff eingeströmt, zuerst allegorisiert und gedeutet, dann, so wie er war, recipiert.

Höchst eigentumlich muss diese frenide Religion geweseii sein. Sie besass eine wunderbar phantastische Kosmologie und Eschatologie, Stoffe, die iiberall als Geheiniwissen auftreten. Dabei ist das Merkwürdige, dass dies selbstbewnsste Judentnm von einer heidnischen Keligion iiberhaupt so viel ubernehmen konnte. Wir durfen zur Erklärung dieser iiberraschenden Tatsache darauf hinweisen, dass sich unter deni recipierten Stoff — soweit ich sehe — gar keine Gotternamen befinden; das Judentuni, das alles dies iibernahm, hatte jedenfalls dabei nicht die Empfindung, von deni wahren Gotte abzufallen. So ist zu schliessen, dass in den fremden Traditionen schon vor ihrer Reception uberhaupt keine Gotternainen mehr vorkamen, oder dass weiiigstens diese Namen leicht abzustreifen waren.

1) cf oben p 272 ff. 2) cf oben p 123 ff. 3) cf die von Dillmann Henoch XV citierten Stellen.

Welche Religion war das?

Dass wir nicht im stande sind, diese Frage ohne weiteres zu beantworten, zeigt uns aufs deutlichste, wie wenig wir von dem geistigen Leben des Orients jener Zeit wissen. Man wird gut tun, dieser traurigen Tatsache bei Gelegenheit zu gedenken [1]).

Sicher ist zunächst, dass wir nicht an Griechisches denken diirfen. Das ist schon daraus deutlich, dass das ‚Apokalyptische' bereits bei Sacharia und in einzelnen Ansatzen noch friiher hervortritt. Dazu konimen die vielen zum Stoff gehorigen Namen, die jedenfalls nicht griechischer Herkunft sind: in der Tradition von Ap Joh 12 der Name Armagedon.

So bleibt also nur etwa Babylonisches oder Persisches oder beides gemischt übrig

Fiir beide Religionen ist die Frage wegen des Zustands unserer Quellen [2]) überaus schwierig.

Es ist nicht der Zweck dieser Zeilen, die Frage fur das gesammte Material, um das es sich hier handelt, ausxuniachen. Diese Frage ist, so weit ich sehen kann, einstweilen bei weitem noch nicht spruchreif. Für unsern Zweck, die Herkunft von Ap Joh 12 zu bestimmen, geniigt es, nachznweisen, dass für einzelne ‚apokalyptische' Traditionen der babylonische Ursprung wahrscheinlich ist [3]).

Zunächst die Frage, ob bahylonischer Einfluss fiir so spate Zeit angenommen werden darf. ‚Ist denn uberhaupt möglich,

1) Ich denke an die Theorieen iiber die Herkunft des Essener. Das Nächstliegende ist, dass diese, aus dem AT nicht zu erklarende Selrte durch orientalischen Einfluss entstanden ist, ein Einfluss. der — wie wir gesehen haben —· in jener Zeit so gewaltig auf das Judentum gewirkt hat. Dass wir den fremden Faktor einstweilen nicht nachweisen können, beweist nach dem Obigen nicht, dass er nicht existiert hat.

2) Uber die (sehr complicierte) Kritik des ‚Avesta' cf Ed Meyer Gesch des Altertums I 504—509. — [Unser Wissen von babylonischer Religion grundet sich hauptsachlich auf die uns aus der Bibliothek des Asurbanipal bewahrten Schätze und bezieht sich daher vorwiegend auf die altere babylonische Zeit. Die Entwicklung der babylonischen Religion in der spateren Zeit ist uns einstweilen fast ganz eine terra incognita.] Z

3) Ich schliesse demnach den persischen Ursprung fur andere Teile des apokalyptischen Stoffes — wie ich ausdriicklich betone — nicht aus.

dass babylonische Schriften und babylonische Kultur damals so stark eingedrungen waren'? [1])

Wir durfen diese Frage niit Zuversicht bejahen. Je mehr das Babylonische uns in der Gegenwart bekannt wird, je deutlicher sehen wir zugleich, dass es bis in sehr spate nachchristliche Zeit kraftig gewirkt hat: man findet babylonische Elemente in dem Griechentum der hellenistischen Zeit; der Gnosticismus, spater der Manichaeismus und der Mandaismus haben ursprünglich-babylonische Traditionen zT in reicher Fiille bewahrt [2]).

Wenn sich demnach im spateren Judentum Babylonisches finden sollte, so ware das keine fur sich allein stehende und deshalb sonderbare Tatsache; sondern nur ein Glied in der grossen Kette der Geschichte babylonischer Einwirkung auf die vorderasiatische Welt.

Ich setze ein bei gewissen Stern- und Zahlen-Speculationen, da in denselben das Babylonische am deutlichsten zu erkennen ist.

Zunächst einige Grossen der Ap Joh, fur welche die Zahl Sieben charakteristisch ist.

Sieben Geister sind vor Gottes Thron 1_4. Sieben Engel stehen vor Gott 8_2. Sieben Feuerfackeln brennen vor dem Throne, das sind die sieben Geister Gottes 45. Das Lamm hat sieben Augen, das sind die sieben Geister Gottes, die ausgesandt sind in alle Welt 5_6. Christus erscheint in mitten von sieben goldenen Leuchtern 1_{12} und hat sieben Sterne in (auf 20) seiner Hand 1_{16}.

Auch hier hat man, von der Voraussetzung ausgehend, dass diese Dinge Erfindungen des Schriftstellers seien [3]), fur Einzelheiten Vorbilder aus dem AT finden wollen.

Pur die sieben Geister sei Jes 11_2 die Originalstelle [4]). Dort heisst es: auf dem Sprossling Isai's werde ruhen

---

1) Dieterich Nekyia **219.** 2) Dieterich Abraxas **43f,** Kessler Mani **I** XII, Brandt Mand Rel **182ff.**

3) Diese Anschauung ist fur die sieben Engel am deutlichsten von Hengstenberg **I 441** ausgesprochen.

4) so Bleek **151**f, Renan Antichrist **304,** Spitta **238f,** Holtzmann[2] **317.**

Geist Jahve's :
Geist von Weisheit und Verstand,
Geist von Rat und Heldenkraft,
Geist von Jahve-Erkenntnis und -Furcht.

Hier erscheint also das Licht des einen Geistes in dreifacher [1] — allenfalls konnte man sagen: in sechsfacher — Ausstralung; aber natiirlich ist es nicht erlaubt, die Stralen und das Licht selber zu addieren. Demnach ist hier von einem Spiritus septiformis gar keine Rede [2]. Ebensowenig haben Ψ Sal 17 42 und Henoch 493 [3], die Jes 11 benutzen, die Siebenteilung. Darnach sind ‚die sieben Geister' eine von Jes 11 unabhangige Vorstellung; wenn also diese Stelle in spaterer Zeit der locus classicus fur ‚den siebenfaltigen Gottesgeist' geworden ist, so ist sie dazu durch nachtragliche Eintragung gestempelt worden, ebenso wie Jes 7 zum locus classicus der Jungfrauengeburt.

Noch weniger kann Sach 4 10 die Grundstelle fiir ‚die sieben Geister' sein [4]; denn hier wird zwar von sieben Lampen und sieben Jahveaugen, aber nicht von sieben Geistern gesprochen.

Naher liegt es scheinbar, die sieben Leuchter als Nachahmnng des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters aufzufassen [5]; indess, wenn der Schriftsteller dies alte Symbol vor Augen gehabt hat, warum hat er es dann verandert und aus einem Schaft mit sieben Armen sieben neben einander stehende Lenchter gemacht? So muss auch hier wenigstens die Moglichkeit, dass nicht Nachahmung, sondern verwandte Tradition vorliege, anerkannt werden.

Für den ganzen Complex dieser zusammengehorigen apokalyptischen Vorstellungen kommen also nur wenige alttestamentliche Vorbilder in Frage, die mehr oder minder zweifelhaft und

---

1) nach den drei Obliegenheiten des Herrschers : Gericht (I Reg 3 12, illustriert 16—28), Krieg (Jes **365)** Gottesdienst.

2) Dillmann Jesaia **117.**

3) Wie Spitta **239,** Holtzmann [2] **317** die Stelle Henoch **493,** aus der man die Siebenzahl mit keiner Kunst herauslesen kann, als eine Grundstelle des siebenfaches Geistes citieren können, ist mir unerfindlich.

4) so Hengstenberg I **89,** Düsterdieck [4] **113.**

5) Bleek **162,** Spitta **34,** Holtzmann [2] **319.**

zur Erklarung des Ganzen sicherlich unzureichend sind. Die Erklärung aus dem AT ist also gescheitert.

Wir schliessen, dass hier wiederuni auf Tradition zu erkennen ist. Das ist noch an manchen Symptomen festzustellen.

Der Apokalyptiker redet von ‚den sieben Geistern Gottes' 1 4 3 1 4 5 5 6 als einer seinen Lesern wolbekannten Sache. Ebenso wird von ‚den sieben Engeln, die vor Gott stehen' gesprochen 8 2; von diesen sieben Engeln — sie heissen sonst Erzengel — horen wir iiberdies auch an anderen Stellen [1]). Die sieben Leuchter und die sieben Sterne sind vom Apokalyptiker auf die sieben Gemeinden und ihre Engel gedeutet; indess stimmen diese beiden Symbole so wenig zu einander — wenn die sieben Geineinden durch Leuchter abgebildet waren, so lag es nahe genug, ihre Engel etwa durch die Lichter daran darzustellen, aber doch nicht durch Sterne! —, dass man schliessen muss, diese Symbole seien alter als die christliche Deutung [2]); anch klingt andere Auffassung — wie es scheint: der Leachter — nach, wenn Christo 31 ‚die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne' zugeschrieben werden.

Ferner lasst das eigentümliche Verhaltnis, in dem die genannten apokalyptischen Aussagen zu einander stehen, auf Tradition schliessen.

‚Die sieben Geister' und ‚die sieben Engel' tragen das sie charakterisierende Attribut, dass sie ‚vor Gott stehen (sind)' [3]). Der Sinn dieses Wortes ist nach Luc 1 19 Tob 12 15, dass sie das

---

1) Tob **12 15** ‚die sieben heiligen Engel, welche die Gebete der Heiligen überbringen und Zutritt zu der Herrlichkeit des Heiligen haben' cf Luc **1 19 26** = *ἀρχάγγελοι* **I** Thess **416** Judae 9 = שרים הראשנים Dan 10 13. Uber die Namen dieser Engel eine Reihe verschiedener Traditionen cf Weber Altsyn Theol **164.** Vielleicht liegt schon Ez 92ff eine erste Anspielung an die Lehre von den sieben Erzengeln vor; nach dem Folgenden ist indess Ez 9 nicht als ‚Keim' dieser Lehre zu betrachten, gegen Smend Ezechiel **56.**

2) Auf ahnliche Beobachtungen stiitzt Spitta **32** die Behauptung, dass *20* eine Hinzufügung eines R sei, eine literarkritische These, die durch 2 5 widerlegt wird, und niit der man die obige Aufstellung nicht verwechseln möge.

3) Man beachte, dass dieses Attribut Ap Joh **1 4 8 2 45** Luc 1 19 Tob **12 15**, also niit grosser Regelmässigkeit wiederkehrt.

Vorrecht haben, vor die Herrlichkeit des thronenden Gottes treten zu diirfen, wahrend alle aiideren Wesen nur durch ihre Vermittlung mit dem Hochsten verkehren konnen [1]), ein Vorrecht, das der Natur der Sache nach — die Vorstellung ist gebildet nach deni Muster des irdischeii Ronigs, bei dem nur die höchsten Beamten Zutritt haben — nur der obersten Engelklasse gegeben ist. Die Sieben ‚stehen vor Gott', bedeutet also zugleich, dass sie die oberste Klasse der Engel sind. Diese Deutung des Attributes wird bestatigt durch die Stellung der sieben Geister sogar vor Christo 1 4 und durcli den Namen ἀρχάγγελοι (Oberengel) = שרים הראשנים; auch in der rabbinischen Uberlieferung sind die sieben Engel, die vor Gottes Angesicht stehen, die ‚Fürsten der Engel' [2]). Das Praedicat: vor Gott stehen, ist also exclusiver Natur [3]). So folgt, dass ‚die sieben Geister' und ‚die sieben Engel' urspriinglich dieselbe Grosse gewesen sind. Die Verschiedenheit des Namens beweist dagegen nichts: dieselben Wesen konnten urspriinglich wegen ihrer Geist-Natur [4]) ‚Geister' nnd nach ihrer dienenden Stellung Gott gegenüber ‚Engel' genannt werden. Anderseits treten die sieben Engel 8 2, nachdem vorher mehrfach von den siebeii Geistern gesprochen ist, als eine neue Grosse auf. Der Apokalyptiker hat also die ursprüngliche Identität beider Namen nicht gekannt, jedenfalls nicht beachtet. Das bedentet, dass wir hier zwei Traditionen vor uns haben, die

---

1) cf Tob 1215.

2) Weber Altsyn Theol **164.**

3) Wenn in cap 4 ausser den Fackeln noch die vierundzmanzig Presbyter und die vierundzmanzig Tiere vor Gottes Thron stehen, so erklart sich das daraus, dass hier versehiedene, urspriinglich nicht auf einander berechnete Traditionen zusammengekommen sind.

4) Der Name ‚Geister' fur übermenschliche Wesen im Himmel und auf Erden ist namentlich im Buche Henoch haufig. — Dagegen darf man nicht einmenden. dass die Engel im Sprachgebrauch der Offenbarung nie den Namen ‚Geister' fiihren Hengstenberg I 92; es ist methodisch verkehrt, bei einer Schrift wie Ap Joh, die mancherlei verschiedene Traditionen zusammentragt, durch Beduction der einzelnen Aussagen auf einander eine Gesammtanschaunng der ganzen Schrift gewinnen zu wollen; die Anwendnng dieser falschen Methode hat eine richtige Auffassung der sieben Geister bisher verhindert zB auch bei Bleek 151 f, Düsterdieck [4] 113, Kliefoth I 120 f, Hengstenberg I 88—92.

aus einer Wurzel herkommen, aber im Laufe einer Geschichte sich gespalten haben.

Ganz ahnlich steht es mit den Symbolen: den sieben Fackeln, sieben Sternen, sieben Leuchtern. Dieselben bedeuten urspriinglich sämmtlich dasselbe : sieben Geister oder Engel. Das wird von den sieben Fackeln ausdriicklich gesagt 4$_5$; von den sieben Leuchtern und den sieben Sternen ist noch dem christlichen Apokalyptiker bekannt, dass sie ein ‚Geheimnis' dh einen geheimen (allegorischen) Sinn [1]) haben 120; nach 3$_1$ ist zu schliessen, dass die Leuchter die sieben Geister darstellten; fur die Sterne weiss der Apokalyptiker, dass sie sieben Engel abbilden sollen 120. Alle diese Symbole sind auch ihrer Art nach rerwandt: leuchtende Körper sollen Geistwesen veranschaulichen. — Auch die auf den ersten Blick so sonderbare Gleichung 4$_5$, sieben Augen = sieben Geister, kann durch Einordnung dieses Symbols in die Reihe der andern verstanden werden : Augen sind mythologische Bilder von Sternen [2]), und Sterne erscheinen im Vorhergehenden mit Geistern zusamniengestellt. Alle diese Symbole sind also mit einander nach Inhalt und Form verwandt. Trotzdem nehmen sie auf einander in unserer Apokalypse keine Riicksicht, sondern schliessen sich zT gradezu aus: dieselbe Grosse kann nicht in demselben Gesicht durch Leuchter und Sterne bezeichnet werden cap 1, noch weniger durch Fackeln cap 4 und Augen des Lammes cap 5. Ebenso schliessen sich die Fackeln cap 4 und die sieben Engel 8 2 aus. — Demnach ist niehr als wahrscheinlich, dass allen Symbolen dieselbe Anschauung zu Grunde liegt, die aber in der Ap Joh sehr verdunkelt ist.

Diese Anschauung kann, um allen diesen Symbolen zu geniigen, keine andere als die von sieben Sternen sein. Sterne, im Altertum beseelt gedacht, bei anderen Völker Götter, sind im Judentum nur ‚Geister' oder ‚Engel' [3]). Ihre Darstellung durch Fackeln oder Leuchter wiirde als Cultusbild verstandlich sein: die Phantasie versetzt solche Symbole, wie man sie im irdischen Heiligtum mit Augen schaut, in das Adyton des

---

1) Das — und nichts Weiteres — ist die Bedeutung des Wortes *μυστήριον* cf 17$_5$ Eph 532, gegen Düsterdieck[4] **133,** Hengstenberg I 148, Holtzmann[2] **319.** 2) cf oben p 125.

3) Eisenmenger II **384** ff.

Himmels. Die mythologische Anschauung denkt Sterne als Augen der Gottheit [1]).

Hier hätten wir also eine Grundanschauung, von der sicb die Entstehung der einzelnen Namen und Symbole aufs beste begreifen liesse. Für die Richtigkeit dieser Vermutung spricht noch eine Reihe von anderen Ermagungen.

Der Gedanke an Sterne liegt im Zusammenhange dieser Traditionen sehr nahe; eine Tradition hat das Wort ‚Sterne' ausdriicklich festgehalten 1_{16} 3_1.

Die sieben Leuchter sind offenbar dem siebenarmigen Leuchter verwandt, dessen Sinn — wie wir oben p 125 gesehen haben — geweseii ist, Sterne abzubilden. Der Unterschied des alttestamentlichen und des in der Apokalypse vorausgesetzten cultischen Symbols ist, dass bei jenem die Mächte des Himmels als Einheit, als Organismus, hier dagegen als selbststandige Grossen aufgefasst sind.

Bei den Augen des Lammes, die Geister darstellen 5_6, ist eine andere Deutung als die auf Sterngeister iiberhaupt nicht moglich. Sach 4_{10}, woran die Apokalypse hier anklingt, redet sicher von sieben Sterngeistern cf oben p 125; wenngleich man kaum glauben kann, dass der Apokalyptiker den ursprunglichen Sinn der Gleichung Augen = Geister und der alttestamentlichen Stelle wirklich noch gekannt habe.

Fragen wir nun nach dem Ursprung ‚der sieben Geister', so ist derselbe nicht im Judentume zu suchen. Dass die Sterne beseelt, dass sie machtige Geister, dass sie die Augen der Gottheit seien, sind Gedanken, die das Judentum nicht produciert, sondern iibernommen hat. Zudem sahen wir cultische Symbole nachwirken, die im judischen Gottesdienste keine Stelle haben.

Welche Religion hat dem Judentum ‚die sieben Sterngotter' gebracht? Zur Beantwortung dieser Frage muss zunächst dasjenige Material zusammengestellt werden, das durch Ruckschluss aus der Apokalypse gewonnen werden kann.

---

1) Da sonach ein Zug im Bilde des ‚Lammes' mit grosser Wahrscheinlichkeit als mythologischer Herkunft nachgewiesen werden kann, so darf man die weitere Frage aufwerfen, ob nicht diese Gestalt des ‚Lammes' schon eine Vorgeschichte vor dem Christentum gehabt habe.

Fiir diese Sterngotter ist die Zahl sieben charalrteristisch; in allen Traditionen mird diese Zahl festgehalten, offenbar, weil sie urspriinglich etwas bedeutet hat.

Zugleich ergiebt der Zusammenhang, in dem diese Wesen genannt werden, dass sie in der von nns gesuchten Religion Gotter ersten Ranges gewesen sein müssen. Das Judentum, das diese Wesen in unmittelbare Nahe seines Gottes setzt, erkennt ihnen daniit die hochste Stelle unter den Engeln zu und preist zugleich die Macht dessen, dem selbst diese gewaltigen Sterngeister zu Diensten stehen. Derselbe Gedanke wird abgebildet, wenn sieben Fackeln vor dem Throne brennen, und menn Christus zwischen den Leuchtern erscheint. Ahnlich ist es, wenn Christus die sieben Sterne auf der Hand tragt; es soll bedeuten, er sei Herr und Gebieter auch dieser Sieben 3 1 [1]). Die Wiederholung dieses Gedankens in allerlei Symbolen beweist seinen Wert. Es hat also einnial eine Zeit gegeben, in der es etwas Grosses war, die Macht Qottes uber die sieben Sterngeister zu behaupten. Im Grusse der Schrift 1 4 werden die sieben Geister sogar vor Christo genannt.

Fur die babylonische Religion ist die Verehrung der Sterne charakteristisch. Unter allen Sterngottheiten sind den ‚Chaldäern' die Planeten die ‚grossen Gotter'. Ihre Zahl ist sieben.

Die so nahegelegte Identificierung der sieben Geister mit den sieben Planeten wird durch eine Reihe von Beobachtangen gestiitzt. Wo Babylonisches uberhaupt eingewirkt hat, horen wir auch von ‚chaldäischer' Astrologie, besonders haufig aber von den sieben Sternen, so bei den Orphikern, den Gnostikern, den Zabiern, den Mandaern usw usw [2]). Fur das Judentum aber wird uns ausdriicklich berichtet, dass die Namen der Engel aus Babel gekommen seien [3]). Den Einfluss babylonischer Sternkunde kann

---

1) Diese Auffassung passt vorzüglich in den Zusammenhang der Vision von cap **1,** in welcher Christus lauter Attribute seiner Macht und Herrlichkeit bekommt cf Spitta **32.** Spittas eigene Dentung p **35,** Jesus halte die Sterne, um die Nacht damit zu erleuchten, wobei die Zahl der Sterne gleichgiiltig sei, ist unzulanglich.

2) Dieterich Abraxas 44 f, KAT [2] 21, Brandt Mand Schriften 19.

3) jer Rosch baschana, Bereschith rabba c 48 (bei Delitzsch in Riehms HW **381).**

man zudem iiiit Sicherheit im Bnche Henoch erkennen: auch die zwolf Tierkreisbilder komnien im Henoch 82 11—20 als Engel vor; die Bedeutung dieser zwolf fur die Jahresteilung ist noch bekannt; und Henoch weiss noch, dass die ‚Sünder' diese Sterne fur ‚Götter' halten 80 7. Sind also die babylonischen ‚zwölf Sterne' im Judentuni belegt, so diirfen wir uns nicht verwundern, wenn wir nunmehr auch die ‚sieben Sterne' daselbst wiederfinden.

Dazu kommt hier noch die Parallele des siebenarmigen Leuchters, der init dem Synibol der sieben Leuchter verwandt ist [1]) und seinerseits ursprunglich die sieben Planeten darstellt; schliesslich die Tradition [2]), dass von den sieben Erzengeln jeder die Aufsicht iiber einen Wochentag fiihre. Das Letztere anlangend ist bekannt, dass die babylonische Astrononiie die sieben Tage der Woche nach den sieben Planeten benannt hat, — Naiiien, die bis auf den heutigeii Tag fortdauern [3]). Die Juden, so horen wir hier, haben die Woche nach den sieben Erzengeln genannt. Damit gewinnen wir also aufs neue die Gleichung Erzengel = Planeten [4]).

Wir erkennen hiernach folgenden religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Das Judentuni hat sich mit der babylonischen Sternreligion auseinandergesetzt. Es kann die Macht der babylonischen sieben Planetargeister nicht leugnen, aber es behauptet mit Pathos, dass diese Geister dem einen Gotte Himmels und der Erden untertan seien. Zuni Ausdracke dieses Gedankens sind, wie es scheint, Symbole des babylonischen Cultus benutzt. Wir durfen uns die Herübernahme dieser Symbole so vorstellen,

---

1) cf oben p 125. 2) bei Weber Altsyn Theol **164.**

3)

Šamaš	dies Solis	Sonntag	Raphael
Sin	Lunae	Montag	Gabriel
Nergal	Martis	Mardi	Sammael
Nabû	Mercurii	Nercredi	Michael
Marduk	Jovis	Donnerstag	Izidkiel
Ištar	Veneris	Freitag	Hanael
Ninib	Saturni	Saturday	Kepharel

4) Jiidisch-babylonische Zaubertexte , deren Kenntnis ich Herrn Dr. Stube verdanke, reden von ‚den sieben Engeln, die gehen und umkreisen Himmel und Erde und Sterne und Tierkreis und Mond und Meer'; die Kabbala kennt sieben iiber die Planeten gesetzten Engel USW.

dass solche Darstellungen der sieben Planeten in den Tempeln eines hochsten babylonischen Gottes standen, und dass das Jndentum an stelle dieses Gottes seinen eigenen setzte.

In der Apokalypse ist von diesem Wettstreit mit der babylonischen Religion keine Rede mehr. Nur sein Ertrag, die Tradition, dass es sieben höchste vor Gott stehende Geister giebt, ist erhalten, wahrend man den Ursprung dieser Tradition nicht mehr versteht. Die Bilder, die einst der Ausdruck der Identificierung eines hochsten babylonischen Gottes und des Gottes Israels gewesen sind, siiid jetzt nur noch Bilder der Erhabenheit Gottes und Christi [1]).

In der grossen Einleitungsvision cap 4 erscheinen vierundzwanzig πρεσβύτεροι, rings um den göttlichen Thron auf Thronen sitzend, in weissen Gewandern, goldene Kronen auf den Häuptern 44. In derselben Vision heisst es von ihnen, dass sie vor cleni Thronenden anbeten, ihre Kronen vor seinem Throne niederwerfen und ihm, dem Schopfer der Welt, die Ehre geben 49—11. — Im meiteren Verlaufe der Ap fallen sie, ebenso wie die vier ‚Wesen', vor dem Lamme nieder, eine Cither und goldene Weihrauchschalen in den Händen, und singen ihm zum Preise ein neues Lied 58f. Die Anbetung Gottes wiederholen sie 514 1116ff 194. Einer der πρεσβύτεροι dient dem Seher einmal als angelns interpres 713.

Fiir das Resultat einer Untersnchung dariiber, wer diese vielgecleuteten Gestalten seien, ist der Ausgangspunkt wichtig. Da man von vorneherein annehmen darf, dass die πρεσβύτεροι ebenso wie das Bild des Thrones und des Thronenden, das glaserne Meer, die sieben Fackeln und die vier Tiere eine apokalyptische Tradition darstellen [2]), und da anderseits diese Tradi-

---

1) Dabei ist die Möglichkeit offen zu halten, dass die babylonischen Torstellungen und Symbole durch persische Vermittlung zu den Juden gekommen sind; aueh die persische Religion kennt sieben höchste Geister (Amesha-çpenta), die man langst mit den sieben Erzengeln verglichen hat cf Kohut Jüdische Angelologie und Damonologie (Abhandlungen fur die Kunds des Morgenlandes IV p 24ff), die aber ihrerseits von den sieben Planetargottern der Babylonier sicherlich nicht unabhangig sind.

2) Spitta 277.

tion in deni Nainen nnd in der grundlegenden Beschreibung der πρεσβύτεροι von cap 4 sicherer zu suchen ist als in der Art, wie der Apokalyptiker diese Gestalten fur seine Zwecke gelegentlich verwendet, so hat man in cap 4 den Busgangspunkt fur die Untersuchung zu nehmen. Dazu kommt, dass die Aussagen der spateren Capite1 iiber sie: dass sie, Cither und Weihrauchschalen in der Hand, anbeten, nnd dass einer von ihnen dern Seher einmal das Geschaute deutet, nicht fiir sie charakterjstisch sind, — ersteres haben sie mit den vier ‚Wesen' gemein 5 8f, und das Geschaft der Interpretation ist sicherlich nicht das eigentliche Amt von Kronentragern.

Demnach muss das Wesen der πρεσβύτεροι von uns bestimmt werden

aus ihrem Thronen vor Gott,
aus dem Namen πρεσβύτεροι,
aus der Zahl vierundzwanzig.

Der erste Zug ist aus einem grossen Zusammenhange zu verstehen. Man denkt sich schon in sehr alter und noch in jungster jüdischer Zeit Gott im Himmel, ebenso wie man den Konig anf Erden sieht, umgeben von den Grossen seines Beiches, mit denen zusammen er seine Plane berät und seine Beschlüsse fasst [1]).

Die spatere Zeit redet von einem דינא Gottes, eineni himmlischen Richter-Collegium, das vor Gott auf Thronen sitzt [2]). Noch im spatesten Judentum wird von diesem בית דין, ohne welches keine Sache geschieht, viel geredet [3]). Nach dem Vorbilde dieses himmlischen Richtercolleginms hat die judisch-christliche Apokalyptik die Teilnahme am gottlichen Weltregiment, welche den Frommen fur die Endzeit verheissen ist [4]), als ein Thronen vor Gottes Angesicht sich vorgestellt [5]).

---

1) I Reg 22 19 Job 1 6ff 2 1ff Ψ 89 8 Job 15 8 Jer 23 18; cf den Plural Gen 1 26 **117** Jes 68; cf noch Henoch **14** 22 **473** etc.

2) Dan 7 10 cf **414** — das ‚Sitzen im Reiche' Esth 1 14 cf Sach **38.**

3) Weber Altsyn Theol 170f. Die gewohnlich citierten Stellen aus Schoettgen Horae hebraicae 1107 ruhen auf falscher Interpretation von Jes **24** 23 und gehören nicht hierher.

4) Dies ist zB der Sinn von Mt 53.

5) cf **Ap** Joh 20 4 Mt **1928** I Kor 6 3 II Tim 2 12; fur das spatere Judentum Tanchuma fol **394** bei Schoettgen 1108.

Diese Anschaunng auch in den *πρεσβύτεροι* von Ap Joh 4 zu suchen, eiiipfiehlt sich um so mehr, als der Geclanke an eine himmlische Richterversammlung vortrefflich in die Einleitungsvision einer Schrift passt, die im Polgenden die Gerichte Gottes iiber die Welt darstellen soll.

So erklart sich auch der Titel *πρεσβύτεροι*. Die Ueisitzer des göttlichen Gerichtes führen neben andern Nainen [1]) auch den der זקנים Gottes Jes 24 23 [2]), den nian [3]) mit ‚Senatoren' ‚Richter' iibersetzen mag.

Dies hiiiimlische Collegium sitzt auf Thronen und tragt Diademe. Dieser Zug ist auffallend genug: class *πρεσβύτεροι* Kronen tragen, ist keineswegs durch die Natur der Sache gegeben. Auch hat das alte Israel den סוד אלהים, die Ratsversammlung der Gotter, sich stets in anderer Form gedacht: da sitzt Jahve auf seinem Throne, das Himmelsheer aber steht vor ihm [4]). Und diese Vorstellung entspricht deni Uilde, das man in der Ratsversammlung des irdischen Konigs Israels mit Augen sehen Bann [5]). Diese, deinnach so eigentümliche Anschauung von den Kronen tragenden und auf Thronen sitzenden *πρεσβύτεροι*, erklärt sich aus den Verhaltnissen des Weltreichs, dessen Fürsten Könige sind Jes 10 8, und dessen oberster Herrscher ‚König der Konige' heisst [6]). Wenn demnach auch Gottes *πρεσβύτεροι* gekront sind nnd thronen, dh Königen gleichen, so stellt dieser Zug die

1) עירין und קדישין Dan 4 14.

2) ‚Da errotet der Mond, da schämt sich die Sonne, denn Jahvo Zebaoth ist König geworden auf dein Berge Zion and in Jerusalem, und vor seinen Altesten ist Herrlichkeit'. Der Sinn ist: an stelle der Gewalten, welche sich bisher die Herrschaft angemasst hatten, kommen jetxt diejenigen Gemalten zur Herrschaft und zur Verherrlichung, denen sie gebührt. Bisher waren Herrscher Mond und Sonne, jetzt wird Jahve König, und seine ‚Ältesten' werden verherrlicht. Der Zusammenhang erlaubt also nicht, die ‚Ältesten' als Menschen, etwa als Vortreter Israels zu denkcn. — Die gewöhnliche Annahme, dass Ap Joh 4 von dieser Stelle literarisch abhangig sei, ist nicht zu erweisen.

3) nach Vorgang der LXX des Pentatenchs, der זקנים häufig durch *γερουσία* wiedergiebt; cf auch Prov LXX 31 23 *γέροντες συνέδριον* etc.

4) zB I Reg 22 19. 5) zB I Sam 22 6.

6) Dies ist seit den Assyrern der stehendo Titel des ‚Grosskönigs'.

Grosse des gottlichen Reiches dar, dessen Ratsleute aus Königen bestehen.

Noch cleutlicher wird derselbe Gedanke in dein Schluss der Scene ausgesprochen, wo diese Konige von ihren Throneii steigen und sich selbst und ihre Kronen dem Thronenden zu Füssen legen, denn Er ist der Schopfer der Welt! Das ist der erhabene Ausdruck des Gedankens, dass der Schöpfergott ‚der Konig der Konige' sei.

Man beachte, dass liier Gottes *βασιλεία* in den Pormen der *βασιλεία τοῦ κόσμου*, natürlich sie iiberbietend, dargestellt wird — eine Beobachtung, aus der eine Reihe von Punkten in der neutestamentlichen Anschauung des Gottesreiches verständlich wird.

Gegen diese Erklarung der *πρεσβύτεροι* darf nicht eingemandt werden, dass diese Wesen im Polgenden nicht in ihrer Eigenschaft als Richter anftreten, sondern zu ganz anderen Beschaftigungen, znm Hymnensingen, Weihrauchopfern, Citherspielen und Interpretieren verwandt werden. Genau dasselbe ist fur die übrige Umgebung des gottlichen Thrones zu bemerken, die gleichfalls im Polgenden entweder iiberhaupt nicht [1]) oder doch in einer, von dem urspriinglichen Sinn dieser Gestaltungen fernliegenden Weise [2]) auftritt. Vielmehr ist aus dieser Erscheinung zu folgern, dass dem Apokalyptiker die eigentliche Bedeutung der *πρεσβύτεροι* nicht mehr deutlich war, wie ihm zB die der vier ‚Wesen' sicherlich vollig dunkel gewesen ist, und dass diese Gestalten herkömmlich ein Stuck solcher apokalyptischer Eingangsvisionen waren.

So diirfen wir auch die Zahl vierundzwanzig fiir eine Tradition halten, um so niehr als diese Zahl aus dem Busammenhange durchaus kein Licht empfangt. —

Die bisherigen Erklarungen fassen die Zahl als eine ‚Verdoppelung der Zwölfzahl, der Signatnr des Volkes Gottes' [3]) und deuten darnach die vierundzwanzig Presbyter als zwolf Vertreter der Heidenchristen neben ebenso vielen aus Israel [4]), oder als

---

1) so die sieben Fackeln.

2) so die vier ‚Wesen', die gewiss ursprunglich weder Priester 5s noch Beschwörer 61 etc sind.

3) Kliefoth II 13f.

4) Bleek 205, de Wette[2] 61, Weizsäcker[2] **617.**

zwolf Vertreter der alttestainentlichen und zwolf der neutestamentlichen Gemeinde, wobei man auch an die zmolf Patriarchen und die zmolf Apostel erinnert [1]).

Diese Erklarungen setzen als selbstverstandlich voraus, dass die vierundzwanzig Presbyter eine freie Erfindung des christlichen Verfassers seien — eine Annahme, die durch die Umgebung dieser Gestalten, die in allen Einzelzügen eine lange Vorgeschichte in der Tradition hat, unwahrscheinlich gemacht wird; sie deuten diese Gestalten als verklbte Menschen, was im Texte ausdriicklich hatte gesagt werden müssen, da man natürlich als hochste Thronende neben Qott Engel nnd nicht Menschen erwartet [2]); sie gewinnen die Zahl vierundzwanzig durch Verdoppelung der Zwolf, dh sie nehmen ein doppeltes Gottesvolk an, wahrend die alte Christenheit nur von einem — zwolfstämmigen Jak 1i — Cottesvolke weiss, in das anch die früheren Heiden eingepflanzt sind [3]); sie erweisen sich schliesslich als vollig willkurlich, da der Text die vierundzwanzig meder als Juden- und Heidenchristen noch als Patriarchen und Apostel durch irgend einen erkennbaren Zug charakterisiert.

Eine andere Auffassung [4]) denkt an die vierundzmanzig Priesterklassen, deren himmlische Vertreter die πρεσβύτεροι seien; diese Auffassung scheitert daran, dass die grundlegende Beschreibnng von cap 4 sie nicht als Priester, sondern als Konige und Richter darstellt.

Gestehen wir also, dass die Zahl vierundzwanzig sich aus alttestamentlichen Vorbildern oder neutestamentlichen Gedankengängen nicht erklart. —

Eine methodische Erklarung der Zahl wird von der Beobachtung ansgehen miissen, dass die apokalyptische Tradition diese Zahl festgehalten hat, obwol sie zB in der Ap Joh nicht mehr verstanden wird; was kaum geschehen ware, wenn man nicht den Eindruck gehabt hatte, dass diese Zahl fiir die πρεσβύτεροι

---

1) Hengstenberg I 267, Dusterdieck [4] 220 f.

2) Man vergleiche zB Ap Joh 7 9ff und die ausdrückliche Erklarung 13 ff.

3) cf Hengstenberg I 269.

4) Hilgenfeld Einleitung 425, Renan Antichrist 303, Ewald 159, Züllig II 24, Spitta 275, Erbes 49. — Holtzmann [2] 326 lasst unter den mitgeteilten Erklarungen die Auswahl frei.

charakteristiscli ware. Daher lasst sich die Zahl selber nur deuten, wenn wir den urspriinglichen Sinn dieser Gestalten kennen.

Wo haben wir den Ursprung dieser Tradition zu suchen?

Nicht im Christentume, wo sich die Zahl nicht deuten lässt; der christliche Verfasser ubernahm die πρεσβύτεροι aus der judisclien Tradition ebenso wie alle anderen Einzelheiten dieses Capitels.

Nicht im Judentume, wo es gleichfalls eine Dentung der vierundzwanzig nicht giebt. Derselbe Schluss ergiebt sich aus dem Thronen dieser Wesen vor Gott, ein Zug, der sich — wie wir gesehen haben — nicht aus den palastinensischen, sondern aus den Verhaltnissen des Weltreichs erklart [1]). Da nun dieser Zug zum Wesen der πρεσβύτεροι gehort, so ist anzunehmen, dass die ganze Vorstellung aus dem Glauben eines weltherrschenden Volkes in das Judentuin gedrungen ist. Dies ist uin so weniger merkwiirdig, als auch eine Reihe anderer Ziige, die vier Tiere [2]), die sieben Fackeln etc, letztlich aus der Premde iiiiportiert ist.

Beachtet man nun, dass diese freniden Ziige zur babylonischen Tradition gehören; und dass wir ausdriicklich hören, dass die Namen der Engel aus Babel gekommen sind, so diirfen wir verniuten, dass auch die vierundzwanzig πρεσβύτεροι ursprunglich vierundzwanzig babylonische Gotter gewesen sind. Dieser Schluss wird durch die Konigsherrlichkeit der πρεσβύτεροι und die daraus gezogenen Polgerungen unterstutzt. Man wird sich die Entstehung der Vorstellung so zu denken haben, dass der Babylonier oder Assyrer die Titel seines Konigs auf den himnilischen Konig übertragen und die Götterversammlung des Hiininels iiach Muster der irdischen Fürstenversammlung gedacht, und dass das Judentum mit diesem hochsten babylonischen Gott den seinigen identificiert und ihm daher auch einen ähnlichen Rat beigesellt hat [3].

1) Die Vermandelung dieser Versammlung in ein בית־דין bei den Rabbinen scheint eine Umdeutung der Vorstellung nach palästinensischen Verhältnissen zu sein; dabei sind die Kronen weggefallen, und die Königsthrone in Richterseasel verwandelt. 2) cf oben p 131 **146.**

3) Die Stadien dieses Processes sind im einzelnen zu verfolgen:

Diodorus Siculus[1]) berichtet von den Babyloniern: *ausser dern Tierkreis teilen sie noch vierundzwanzig Sterne* (= Sternbilder?) *ab, von denen die Hälfte am Nord-, die Hälfte am Südhimmel sfehen; von diesen rechnen sie die* [jeweils] *Sichtbaren den Lebendigen, die Unsichtbaren den Gestorbenen xu und nennen sie die* ***Richter*** *des Weltalls.*

Hier haben wir also die gesuchte Tradition: die gottlichen Wesen, die Richter heissen, nnd melche die Zahl vierundzwanzig ebenso charakterisiert, wie die sieben die Planeten und die zmolf den Tierkreis[2]). Nach der Anschaunng der babylonischen Astrononiie verweilen die zwolf von ihnen, die jeweils siclitbar sind dh uber deni Horizonte stehen, in der Oberwelt, die andere Halfte, die unter dem Horizonte steht, bei den Toten; wenn hier also die vierundzwanzig vor der hochsten Gottheit versammelt sind, so haiidelt es sich uni ein Gericht, das die Lebendigen uncl die Toten zugleich betrifft. Das Erscheinen der vierundzwanzig als Spruchcollegium ist deinnach die gegebene Einleitung des Gerichtes iiber das ‚Weltall'. —

Zu den zwolf Tierkreisengeln des Henoch, den sieben Geistern und den vierundzwanzig Presbytern der Apokalypse kommen

der assyrische König heisst ‚König der Könige' Ez 26 7, ‚der grosse Kiinig, der machtige König', šarru rabû šar kiššati = *ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς* Judith 2 5; Marduk (Ašur) ‚Herr der Herren, König der Giitter', ‚der grosse Herr'; Jahve ‚Gott der Gotter, Herr der Herren, der grosse, gewaltige und furchtbare Gott' Dt 10 17 cf Ψ 136 2f, ‚ein grosser Kiinig über die ganze Erde' Ψ 473; Gott (Christus) Konig der Könige, Herr der Herren I Tim 6 15 (Ap Joh 17 14 19 16) cf Ap Joh 15. — Ich stelle noch zusammen das babylonische ‚König der Götter', das alttestamentliche ‚Jahve ein grosser König über alle Giitter' Ψ 95 3 und das neutestamentliche ‚König der Äonen' I Tim 1 17.

1) Bibl hist ed Bekker II **31** *μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν.*

2) Welche Sterne es bei den Babyloniern gewesen, und wie dieselben zu dem Amte der Richter gekommen sind, gehört nicht hierher;. Hommel ZDMG 45 p 599 ff glaubt, es seien die Mondstationen.

noch die sieben Hollen der rabbinischen Tradition [1]). Zwar ist dieae Tradition fiir das Judentuin zienilich spat bezeugt; doch lasst sich ans den septeni viae der Qual IV Esra [VI 55ff] auf das Alter der Tradition zurückschliessen [2]). Auch die Mandäer [3]) Bennen die sieben Hollen. Der babylonische Ursprung dieser Vorstellung ist unzweifelhaft [4]).

So sind also eine Reihe von kosmologischen Vorstellungen des spateren Jndentums mit Sicherheit als babylonischer Herkunft zu erkenneu. Ich untersuche hier nicht, ob noch anderes von dem oben bezeichneten kosmologischen Stoffe babylonischer Herkunft sei; erlaube mir aber, die Assyriologen auf dies Material, besonders im Ruche Henoch aufmerksam zu machen.

Nicht ganz vorübergehen kann ich an einer spatjiidischen Legende, die in letzter Zeit mehrfach die Augen der Forscher auf sich gezogen hat, obwol diese Legende nicht zu dem uns hier angehenden ‚apokalyptischen' Stoffe gehort, und obwol ich hier nur im stande bin, den Beobachtungen Anderer einige Benierkungen voni religionsgeschichtlichen Standpunkte aus hinzuzufügen.

Das Buch Esther ist die Legende des Purimfestes. Das Pnrimfest ist etwa im zweiten vorchristlichen Jahrhnnderte aus der Fremde ins Judentum eingedrungen. Sein nicht-jüdischer Ursprung geht vor allem aus seinem Namen פור hervor, der im Estherbuche 3 7 durch das hebraische Wort גורל = Los gedeutet wird. Dass eine solche Deutung notwenrlig war, beweist, dass der Jude das Wort פור von Natur nicht verstand.

1) Eisenmenger II 328ff.

2) Diese septem viae werden in der von IV Esra mitgeteilten Tradition so eigentumlich abstrakt geschildert, dass sie nur als eine Ablassung ursprünglich concreterer Vorstellungen verstanden merden können; diese zu Grunde liegende Anschauung muss die von den sieben Hollen sein; ebenso wie die entsprechende Theorie von den septem viae der Belohnung der Gerechten [VI 64ff] aus der Anschauung von den aieben Himmeln erwachsen ist.

3) Brandt Mand Rel 182.

4) Feuchtmang ZA IV 42ff, Jensen Kosmologie *233.*

Demnach war der Name und das Eest selber fremdlandischer Herkunft, Damit aber ist anch der fremdlandische Ursprung der mit dem Feste verbundenen Estherlegende gegeben. Die Heimat des Festes und der Erzahlung ist im Orient zu suchen. Wir haben also in ‚Purim' und ‚Esther' einen neuen Beleg fur unsere Beobachtnng, dass das Judentum in vorchristlicher Zeit fremden orientalischen Einflussen offen gestanden hat.

Man hatte bisher versucht, die Heimat des Festes aus dem Worte ‚Pur' zu erschliessen. Lagarde [1]) hatte Purim mit dem persischen farwadîgân, Zimmern [2]) mit dem babylonischen Worte puḫru und dem Neujahrsfeste in Verbindung gebracht. Eine befriedigende Erklarung des Namens ist — so weit ich sehe — noch nicht gegeben [3]).

Von anderer Seite her hat Jensen die Frage zu lösen versucht.

Jensen [4]) hat den Nachweis gefuhrt, dass ‚Haman' zagleich der Name des elamitischen Hauptgottes (Humba = Humban = Humman), und dass ‚Wašti', in der Esthergeschichte Name der verstossenen Konigin, auch der Nanie einer elamitischen Gottin sei. Er stellt ferner mit זרש, Hamans Weibe, die Gottin Kiriia, Hummans Gemahlin, zusammen; ebenso Mardochaj [5]) mit Marduk und Esther mit Ištar [6]); die letztere Gleichnng wird durch die Beob-

---

1) Purim in den Abhandlnngen der Kgl Ges der Wissenschaften zu Gottingen XXXIV.

2) Zimmern ZAW XI **157 ff.**

3) Die letztere Identificierung halte ich fur gescheitert. Babylonisch puḫru wiirde ‚Versammlung, Mahl' bedeuten; פור aber bedeutet nach Esther **37** ‚Los'. Das babylonische Neujahrsfest fallt in den Anfang des Nisan, das Purimfest auf den **14/15** Adar cf unten. —

4) Wiener Zeitschr fur die Kunde des Morgenlandes **VI 47** ff **209** ff.

5) מרדכי *Μαρδοχαῖος* = zum מרדך gehorig.

6) Die babylonische Gottin Iltar, bei den Palastinensern עשתרת, die Gottheit der Liebe und des Venussternes, heisst bei den Mandäern עסתרא Istrâ cf Brandt Mand Schriften **45** A 6, in den Targumen אסתהר oder אסתירא cf Levy Trg Wb, bei den Zabiern אסתרא Gesenius Thes **I 134,** auf jiidisch-babylonischen Zauberschalen kommt der Plural איסתרתא vor (nach einer Mitteilung des Herrn Dr Stube). Demnach ist אסתר im Esterbuche spatere Schreibung fur Iltar erwiesen: ‚vocatum est nomen eius Esther a nomine stellae Veneris' Trg II ad Esther 2 7 bei Gesenius Thes **1134.**

achtung gestutzt, dass auch der Beiname Esthers Hadassa db die Myrthe(n-Geschmückte) nach Jensen wahrscheinlich in eineni babylonischen Wort fiir Braut — hadaššatu — seinen Ursprung hat.

Hienach hat Jensen behauptet, dass die Esthergeschichte ein babylonischer Mythus sei.

Diese Behauptung erscheint nach dem Obigen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus im hohen Grade plausibel.

Zur richtigen Beurteilung des Mythus ist zu bemerken:

Da die Esthergeschichte als Legende des ‚Purim'festes auftritt, so ist wahrscheinlich, dass anch in Babylonien der Ištarmythus die Legende des dem Purimfeste entsprechenden babylonischen Festes gewesen sei.

Die urspriingliche Ištarerzählung ist ein Mythus; die Esthergeschichte ist Sage; dh die Götter sind Menschen geworden, und die Dimensionen ihrer Handlungen sind in das Menschliche projiciert worden.

Die Esthergeschichte spielt ani Hofe eines persischen Königs; deninach ist die urspriingliche babylonische Tradition mit Persischem vermischt worden. In dieser synkretistischen Gestalt ist sie zu den Juden gekommen [1]).

Die Aufgabe der Forschung ist, zu untersuchen, welche Form der urspriingliche babylonische Mythus besesseii habe. Es ist vielleicht nicht uberflussig, zu betonen, dass es auch fur solche Aufgabe Gesetze giebt. Die Reconstruction eines derartigen alten Mythus kann dern Forscher nur dann gelingen, wenn er an einer Fulle von Beispielen beobachtet hat, in welcher gesetzmässigen Weise Mythen von Geschlecht zu Geschlecht uberliefert werden, von Nation zu Nation wandern und schliesslich aus Mythen Sagen werden. Es giebt eine Methode der Mythenforschung, gegen die man ebenso wenig verstossen darf wie gegen die Methode der Philologie.

Zum Verständnis des babylonischen Mythus hat Jensen richtig erkannt, dass darin eine uralte Befreiung Babyloniens vom Joche der Elamiter nachklingt.

Dagegen sind seine iibrigen Gleichungen nicht gluckIich. Jensen hat den Mythus mit dem babylonischen Zwölf-Tafelepos

1) Die vorstehenden fundamentalen Erkenntnisse werden von Jensen in dem von Nomack Archaologie II 200 citierten Briefe ausgesprochen.

zusamrnengeworfen, desseii Held der sterbeiide und wieder erstehende Eabani = Marduk sei; das Estherfasten sei die Leichenklage um Eabani; das Fest des Mythus sei das babylonische Neujahrsfest, das vom Judentum recipiert und wegen der Collision mit Passah um einen Monat vorgeriickt worden sei.

Das einstweilen bekannte Material erlaubt solche Schliisse nicht. Die Gleichsetzung mit dem Eabanimythus schwebt bei dern Mangel schlagender Ahnlichkeiten in der Luft; vielmehr tragt jeiier Mythus ganz anderen Charakter als die uns iiberlieferte Esthergeschichte: die Hauptperson des Ištarmythus ist Ištar, nicht Marduk. Ebenso wenig erlaubt unser Material den Schluss, dass die Legende urspriinglich zum Neujahrsfeste gehort habe: der Mythus des babylonischen Neujahrsfestes ist uns bekannt, es war der Schöpfungsmythus; von der Esthergeschichte aber wird ausdriicklich berichtet, sie gehöre zu dein Peste des 14/15 Adar [1]), also nicht zum Neujahrsfeste; es erscheiiit mir unmethodisch, eine iiberlieferte Tatsaclie zu Gunsten einer sehr fragwiirdigen Vermutung unizustossen.

Der Pehler dieser Gleichungen ist, dass sie voreilig aufgestellt sind; erst ist zu fragen, was die Esthergeschichte selber lehre; dann mag es Zeit sein, zu untersuchen, wie sich das uns zu Gebote stehende babylonische Material dazu verhalte.

Man kann die nrspriingliche Gestalt des Mythus — natiirlich nur vermatungsweise — zu reconstruieren versuchen, indem man das Jiidische, sodann das tiefer liegeiide Yersische entfernt und so auf den urspriinglichen babylonischen Untergrund zu kommeii sucht, und indem nian zugleich das Menschliche ins Gottliche zuriickiibertragt.

Die judische Zutat ist deutlich. Das Judentum hat diese Geschichte, die von einer Niederlage der Peinde der Babylonier oder der Perser berichtete, auf seine Peinde, dh auf die ‚Heiden' bezogen und seinen Hass gegen die Heiden, wie seiii Bediirfnis, von ihnen bewundert und geehrt zu werden, zugleich auch seinen Monotheismus in die Erzählung eingetragen.

1) Auch die Behauptung Jensens, dass das ursprunglich eintägige Purimfest dnrch Verbindung niit dem Nikanortage zweitagig geworden sei, ist unmöglich. Purim fand am 14/15 Adar statt; der Nikanortag fällt anf den 13 Adar cf Nomack II 195.

Persisclier Herkunft ist die Einkleidung des Stoffes in eine Hofgeschichte; auch die Gestalt des Konigs, der in der Legende eine Null ist, mag persische Zutat seiii [1]).

Der Mythus erzählt von dem Siege der babylonischeii Gotter iiber die elaniitischen. Dabei ist das Eigentümliche, class die rettencle Tat nicht durch Marduk gescheheii ist, sondern durch Ištar [2]); nicht dnrch Mannes Mut und Kraft, sondern durch Weibes Schonheit und List. Ištar hat den Hanian bei einem Gastmahl in die Hand seiner Peinde gegeben; daranf fiel das ‚Mardukvolk' iiber seine Bedranger her.

Jensen hat dabei auf die Parallele der Judithgeschichte hingewiesen: verwandt ist in beiden der Tod des Bedrangers durch die List eines Weibes beirn Gastmahl und die darauf folgende Niederlage der Peinde.

Aber obwol nicht der Befreier, ist Marduk dennoch durch Hamans Tod zu koniglicher Ehre gekommen. Der Mythus mag erzahlt haben, wie Ištar, nach Hamans Tode, Marduk die Herrschaft übergab.

Jensen hat gesehen, dass in diesem Mythus Historisches nachklingt [3]): eine uralte Knechtung Babyloniens durch Elam und die Vertreibung der fremden Herren. Hnechtschaft und Befreiung sincl historisch beglaubigt.

Im Mythus wird Marduk durch Hamans Untergang der Konig; dem muss in der Geschichte entsprechen, dass seit dem elamitischen Freiheitskriege Babel, Marduks Stadt, die Königin

---

1) Jensen setzt voraus, dass der menschliche König an die Stelle eines Gottes getreten sei; das ist nach dem Obigen nicht notmendig. Weswegen dieser Gott grade Šamaš gemesen sein soll, weiss ich nicht. In der Estherlegende weist nichts auf einen Sonnengott hin. — Was in der Erzählung sonst noch persisch sein mag, entzieht sich meiner Beurteilung.

2) In der Legende ist Mardochaj Vetter der Esther 2 7. [Dasselbe Verhältnis besteht nach der einen babylonischen Tradition zwischen Marduk und Ištar: Marduk ist Sohn Eas, Ištar nach einer Tradition Tochter Anus (nach anderer eine Tochter Sins), Ea und Anu sind Brüder cf oben p 17.] Z

3) Dies nationale Element ist freilich — soweit Rückschlüsse aus der Estherlegende erlaubt sind — nicht, wie Jensen will, dem Mythus erst nachtraglich beigemischt, sondern vielmehr der eigentliche Inhalt des Mythus.

geworden ist. Auch dieser Schluss wird durch die Geschichte bestätigt.

Es ist bezeichnend, dass dasselbe grosse Ereignis, das am Anfange der Geschichte Babels steht, in dem Schopfungsmythus ebenso wie in diesein Ištar-Mythus wiederklingt.

So darf man vermuten, dass auch das Andere historisch ist, dass Elam vertrieben worden ist durch Ištars Stadt, nicht durch Marduks Residenz, obwol diese durch jene Befreiung die königliche Herrlichkeit bekominen hat.

Der Tag des Festes wird vom Mythus so niotiviert gewesen sein, class Haman das Mardukvolk an einem bestimmten Tage hatte sernichten molten, dass aber derselbe Termin der Tag seines Unterganges geworden ist.

Zuni Mythus mogen noch gehoren:
die Namen ‚der bose Haman' 7 6 [1]), das ‚Mardukvolk' 3 6.

So etwa wiirde man sich den ursprunglich babylonischen Ištar-Mythus zu denken haben. Ich betone nochmals, dass. es sich bei solcher Reconstruction uni Vermutungen handelt. Und selbst der Basis der Reconstruction fehlt, so lange der Name פור nicht befriedigend erklart ist, die letzte Bestätigung.

Nachdem wir im Vorhergehenden einzelne kosmologische Elemente in der Apokalyptik als babylonisch fixiert haben, nahern wir uns nunmehr unserm Thema, der Untersuchung von Ap Joh 12, indem wir dieselbe Frage fiir die Eschatologie des Judentums aufwerfen.

Wir haben bereits im ersten Teile dieses Buches einzelne Spuoen des babylonischen Chaosmythus im spatesten Judentum aufgewiesen.

Im Gebete des Manasse wurde die Fesselung des Meeres in der Urzeit mit sehr archaistischen Zügen beschrieben [2]).

Ebenso altertumlich redet Henoch 60 16 von dem Zaume,. an dem ein Geist das Meer wie ein Ungetum festhält [3]).

Die von uns mehrfach constatierte eschatologische Wendung des Mythus fanden wir auch in Jes 27 1 und Ψ Sal **2;** in beiden Stellen ist der Mythus, nach prophetischem Brauche,. auf einen politischen Peind Israels bezogen [4]).

1) **Der** ‚Feind' 7 6, ‚der Feind der Juden' 3 10 **81** 9 10.
2) cf p 95. **3)** p **52.** **4) cf** 88 f.

Die eigentümliche Originalitat aller dieser Stellen machte uns cleutlich, dass der babylonische Chaosinythus dem Judentum noch in sehr später Zeit bekannt gewesen ist [1]).

Andere Stellen zeigten uns den zur Weissagung gewordenen Chaosmythns ohne politische Dentung. IV Esra 6 52 [2]) deutet geheininisvoll darauf hin, dass Leviathan und Behemoth noch eine Bestimmung haben: *servusti ea, ut fiant in devorutionem, quibus et quundo vis.* Also diese Ungeheuer sollen einst getotet und dann verzehrt werden; wann? von mem? Gott, der den Beschluss iiber sie gefasst hat, weiss es.

Ebenso geheimnisvoll redet von cliesen Ungeheuern auch Henoch 609f [3]). Als Henoch den Engel nach der Macht [4]) jener Ungetiime fragt, antwortet der Engel io: *‚Du Menschensohn, du verlangst hier xu wissen, was verborgen ist‘.*

Man sieht also, dass die Kunde von dern letzten Auftreten Leviathans und Behemoths im Judentum als ein tief geheimes Wissen gegolten hat.

Doch haben wir noch in unsern Quellen einige Andeutungen, die uns diese Mysterien verraten.

Ap Bar 29 bericlitet von den Ereignissen der letzten Zeit, von der Offenbarung des Messias, und fährt dann fort:

et revelabitur Behemoth ex loco suo, et Leviathan ascendet de mari, duo cete (κήτη) magna, quae creavi die quinto creationis, et reservaoi eos usque ad illud tempus; et tunc erunt in escam omnibus qui residui fuerint.

Die Stelle erläutert IV Esra 6 52. Die Zeit, da Leviathan und Behemoth sich ‚offenbaren‘ sollen, ist die letzte Zeit: wann der Messias kommt. Dann sollen sie gegessen werden von den ‚Übriggebliebenen‘, denen das Heil zu sehen vergönnt sein wird [5]); der Genuss des Pleisches dieser Ungeheuer mird Ap Bar als erster unter den Geniissen der ‚residui‘ genannt [6]).

---

1) fur Ψ Sal 2 cf 80. 2) Der Text ist oben p 64 mitgeteilt.

3) Der Text von Henoch 607—9 oben p 63; die Fortsetzung des Textes gebe ich nunmehr im Folgenden.

4) soll wol heissen: nach der Bestimmung? 5) Me 13 13.

6) Im Folgenden Ap Bar 29 5ff die Beschreibung ihres Trankes — es ist die bskannte Stelle von dem wunderbar reich tragenden Weinstock —; dann des Wolgeruches, der die Seligen erquickt, und des Manna, das sie anstatt des Brotes essen.

Dabei ist zu beachten, class auch diese Stelle uichts darüber sagt, in welcher Weise Leviathan und Behemoth ums Leben kommen sollen. So tief ist das Geheininis, dass man sich scheut, es dem Profanen zu offenbaren; der Kuiidige weiss es ohnehin.

Etwas mehr erfahren mir aus der Antwort, die Henoch 60 24f von dem Engel bekommt [1]:

24 *Diese* **xwei** *Ungeheuer sind bereitet, gemäss* **der** *Grösse Gottes gefüttert* **xu** *werden, damit das Strafgericht Gottes nicht umsonst* **sei** [2]*:* es *werden die Söhne mit ihren Müttern und* **die** *Kinder mit ihren Vätern getötet werden.*

25 *Wenn uber das Strafgericht des Herrn der Geister an ihnen zu Ends* **ist**, *dann wird* es (überhaupt) **xu** *Ende* [3] *sein; dann wird das Gericht stattfinden nach seiner Barmherzigkeit und Geduld.*

Der Sinii der Stelle scheint zu sein: Einstweilen werden die beiden Ungeheuer von Gott noch gefuttert; denn Gott hat ein gewaltiges Strafgericht uber sie vor; damit dies Strafgericht nicht umsonst (ohne Grund) iiber sie komme, müssen sie (gegen die Menschheit) ein furchtbares Verbrechen begangen haben: Sohne sammt Miittern, Kinder sanimt Vätern werden (von ihnen) gemordet merden. So wird dann mit Fug und Recht ein furchtbares Strafgericht Gottes uber die beiden Ungetüme ergehen. Dies Zornesgericht aber ist das letzte, das Gott iiber die Welt halt; nachdem so der Zorn sein Recht bekonimen, wird nun Gottes Harniherzigkeit und Nachsicht sich offenbaren konnen.

Die Zeit, da Leviathan and Behemoth auftreten, ist nach 25 die Zeit unmittelbar vor deni Weltende [4]. Die Erwartung des Apokalyptikers scheint deninach zu sein: dem Weltende wird eine Zeit, da Leviathan und Behemoth auf Erden entsetzlich hausen, vorhergehen; aber darauf folgt das Strafgericht Gottes uber sie; nachdem dieses geschehen, kann nun auch Gottes Heil sich zeigen.

---

1) Die Frage und vorlaufige Antwort 60 9f und die definitive Antmort 24f ist durch den Einsatz 11—23 auseinander gesprengt.

2) Der zwischen 25a und b eingeschobene Satz ‚damit das Strafgericht des Herrn der Geister nicht umsonst über jene komme', in 25 ohne Sinn, scheint eine Variante zu 24b zu sein.

3) Dies der Sinn des athiopischen Wortes, wie Herr Professor Pratorius mir gütigst mitteilt.

4) nicht, wie Dillmann Henoch 183 mill, die Sintflut.

Die eigentiiiiliche Dunkelheit unseres Textes mag durch die mehrfacheii Ubersetzungen, durch die er hindurchgegangen ist, mitverschuldet sein[1]; ist aber zT auch durch die Art dieser Tradition gegeben: nur ἐν μυστηρίῳ kann man von solchen Dingen sprechen; man beachte dabei vor allem, dass auch hier der Untergang Leviathans und Behemoths nicht beschrieben wird.

Auch bei den Rabbinen kehrt die Tradition von Leviathan und Bᵉhemoth wieder. Die beiden Ungeheuer miissen sich in der letzten Zeit gegenseitig belcampfen; oder Gabriel wird mit Gottes Beistand eine Jagd auf Leviathan anstellen. Dann geben ihre Leiber den Seligen das köstliche Mal, von dem sehr viele Stellen sprechen. Auch dass Leviathan ein Ungetüm der Urzeit ist, ist iioch iiicht ganz vergessen. Eine Tradition halt fest, dass der (weibliche) Leviathan im Anfang getotet sei, und combiniert damit das Mal, das sein Korper im עולם הבא geben wird: der Leib des getoteten Tieres ist in der Urzeit eingesalzen worden und wird so fiir die Endzeit aufbewahrt [2]).

Es ist im Vorhergehenden gezeigt worden, dass diese Traditionen im letzten Grunde aus Babylonien stamnien. Manches in denselben mag Hinzufiigung der spateren Zeit sein, die den nralten Stoff durch griibelnde Combination und dnrch phantastische Ausschmückung verniehrt hat. In dieser Weise aber lässt sich iiicht die ganze spätjüdische Leviathan-Tradition erklären. Vielmehr hat diese Uberlieferung eine ganze Reihe ursprünglicher Ziige bewahrt.

Besonders wichtig ist, dass der Leviathan-Mythus hier zwar in eschatologischer Wendung, aber ohne politische Ausdeutnng vorliegt; wir haben hier also eine Form des Mythus, wie sie den Propheten bereits vorgelegen haben muss [3]). Anderseits ist der Mythus in dieser Gestalt im AT nicht enthalten, sondern wird von deniselben nur vorausgesetzt, kann also auch nicht darans geschlossen sein.

Dazu kommt eine Reihe von Einzelheiten: die Tradition, dass Leviathan das Meer, Bᵉhemoth die Wüste beherrscht; dass

---

1) cf oben p **63 A 3.** 2) cf Weber Altsyn Theol 195 370 **384,** Grünbaum zur vergleichenden Mythologie ZDMG XXXI **274** ff, Eisenmenger II 872 ff. **3) cf** p 87.

Leviathan meiblich, Behemoth mannlich ist[1]; ist doch sogar die urspriingliche Bedeutung Leviathans im Judentum nicht ganz unbekannt gewesen [2].

So folgt, dass das Judentuni eine vom AT unabhängige Tradition vom Leviathan besitzt. Die babylonische Erzahlnng vom Leviathan ist als Weissagung fiir die Endzeit in das spateste Judentum aufs neue eingedrungen.

Gegen diese Auffassung wird man um so weniger Bedenken hegen konnen, als wir schon im Vorhergehenden darauf hingewiesen haben, dass der babylonische Chaosmythus sogar noch im Manichäismus [3] und Mandaismus [4] fortgelebt hat [5].

Eine Reihe weiterer Belege kommt hinzu, zunachst der Traum des Mardochaios in den Zusatzen zu Esther.

Add Esther LXX cap 1 4—10.

4 *Und das war sein Traum* [6]*:*
siehe Lärm und Getöse, Dnnner und Erdbeben und [7] *Schrecken* **a24** *Erden.* 5 *Und siehe, zwei grosse Drachen traten auf, beide im Begriffe zu kämpfen, und machten gewaltigen Lärm.* 6 **Bei** *ihrem Lärmen aber rüsteten sich alle Völker zum Kriege, clas Volk der Gerechten xu bekriegen.* 7 *Das war* **ein** *Tag von Dunkel und Finsternis: Not und Drangsal, Bedrängnis und grosser Schrecken* **auf** *Erden.* 8 *Da ward clas ganxe gerechte Volk erschreckt und fürchtete schon sein Verderben; sie machten sich zum Tode bereit* 9 *und schrieen zu Gott. Aus ihren Thrunen* [8] *aber entstand wie aus kleiner Quelle ein gewaltiger Strom, Wassers die Menge,* 10 *und* [9] *Licht, und die Sonne gieng auf;* **die** *Ströme* [10] *aber giengen immer hoher* [11]*, bis sie die Stolzen verschlangen* [12].

---

1) cf oben p 63f. 2) p **47** A 1. 3) p **54.** 4) p 56.

5) Dass das Judentum heidnische Abbildungen von Drachen auf Gefässen und Siegelringen kannte, ist im babylonischen Talmud ausdrücklich bezeugt; die Stellen bei Ball in Wace Apocrypha II 348.

6) Die Ubersetzung folgt dem Texte von Swete (B); Ausnahmen sind angegeben.

7) ***ani*** $\aleph^{ca}$ A etc Fritzsche.

8) *ἐβόησαν πρὸς rbv θεὸν. ἀπὸ δὲ τῆς βοῆς αὐτῶν* ist ‚gewählt' gesagt Fritzsche.

9) *καὶ φῶς* A, zweites Subjekt zu *ἐγένετο* cf 10 3.

10) Die gewohnlichen Texte lesen *ταπεινοί,* Lucian *ποταμοί,* was vorzüglich passt. Diese Recension enthält sonst fur Add Esther einen

Die Deutung des Traumes, die LXX 10$_{6-9}$ hinzugefiigt wird, erklart den Strom als Esther, die beiden Drachen als Mardochaios und Haman;

‚die sich (im Gesichte) *versammelt hatten, das Volk der Juden zu verderben, das sind die Heiden; die aber* (im Gesichte) *zu Gott schrieen und gerettet wurden, clas ist mein Volk‘* [1]).

Die Herkunft der Vision aus dein Chaosmythus [2]) ist sehr deutlich :

dein Namen ‚grosse Drachen' δράκοντες μεγάλοι entspricht התנין הגדול Ez 29$_3$;

sie machen Larni und verbreiten Schrecken wie Ψ 74$_{23}$ Job 41$_{17}$ Ez 32$_{32}$ Ψ 89$_{10}$ 65s etc cf oben p 84 97;

sie treten auf am Tage des Dunkels cf Jes 17$_{14}$ Y46 und weiter Ez 32$_7$ Job 3s Ψ 44$_{20}$.

Parallel ist, dass ein grosser Strom entsteht ὕδωρ πολύ cf Ψ 18$_{17}$ Hab 3$_{15}$ Ψ 934 מים רבים und Jes 51$_9$f תהום רבה.

Das Ende des schrecklichen Gesichtes geschieht, indem es Licht wird, und die Sonne aufgeht cf Jes 17$_{14}$ Ψ 46$_6$.

Das Ganze wird auf einen Kampf der Heiden gegen Israel gedeutet wie Jes 17$_{12-14}$ und Ψ 46.

Als Datum des Gesichtes wird der erste Nisan [3]), dh der Tag des Neuen Jahres und der Schöpfung genannt.

So sind hier einzelne Züge des alten Mythus sehr wol bewahrt; aber sie haben die alte Verbindung mehrfach verloren. Jung ist zB, dass die Drachen wider einander kämpfen, und dass der Strom die Rettung, nicht wie urspriinglich das Verderben bringt. Diese Änderungen sind, wie man deutlich erkennt,

---

nachträglich redigierten Text; indess da Lucian bei der Deutung des Stromes 10$_5$ einen zur Lesart ποταμοί nicht passenden Text hineincorrigiert hat, so muss diese Lesart schon von ihm vorgefunden sein. ταπεινοί ist aus dem Gegensatz ἐνδόξους entstanden nach Ez 21$_{31}$.

11) Gen 72024. 12) Hebr 11$_{29}$ Fritzsche.

1) So der urspriingliche Sinn; derselbe ist schon von den Abschreibern nicht verstanden; daher die Zusätze, im gewohnlichen Texfe οὗτός ἐστιν Ἰσραήλ, bei Lucian ποταμός.

2) Mythologisches vermuteten schon Grotius (Agyptisches) und Fuller (Persischcs) cf Waee Apocrypha I 370 376f.

3) bei Lucian Ἀδὰρ Νισάν, wo Νισάν fur Correctur des ursprünglichen Ἀδάρ zu halten ist.

durch den Verfasser geschehen, der den einen Druchen als Mardochaj, den Strom als Esther deuten mollte; cladurch hat sich das Alte mehrfach verschoben. Dazn ist Prenidartiges hineingekommen: die Beschreibung des Tages von Dnnkel und Finsternis geht auf Prophetenstellen zurück[1]); der grosse Strom aus kleiner Quelle, von dein anch **Ap** Bar 36 3f redet, gehort sicher nicht zum Chaosmythns[2]).

Das Gesicht des Mardochaios hat mit Jes 17 12—14 und Ψ 46 die grosste Ähnlichkeit; während diese Stellen aber die ‚Drachen' verloren und nur das überschwellende Wasser bewahrt haben, ist bier der ursprüngliche Zusammenhang von Dracheii und Wassern erhalten. So folgt, dass clas Gesicht nicht etwa aus dem AT geschopft ist, sondern auf eine selbstständige Tradition zuriickgeht.

In ganz anderer Form ist der Mythus in der Geschichte vom ‚Drachen zu Babel' erhalten.

Diese aus der Prophetie des Habakuk stammende nnd in LXX dem Ruche Daniel hinzugefiigte Legende erzählt: es sei in Babylon ein Drache[3]) gemesen, den die Babylonier verehrt hatten. Daniel habe dieses Ungeheuer ohne Schmert nnd Stab getotet, indem er dreissig Minen Pech, Fett und Haare zusammengekocht, Kuchen daraus geformt und dem Drachen ins Maul geworfen habe; als er das gefressen habe, sei er entzwei geborsten[4]).

Solche Erzahlungen werden nicht aus der Luft gegriffen. Zudem tragt die Legende babylonisches Colorit: wir wissen, dass in babylonischen Heiligtiimern Drachenbilder standen[5]).

Demnach postulieren wir ein Prototyp der Legende, das von dem Tode eines Drachen berichtete; wenn die Erzahlung alt ist, so muss der Uberwinder des Drachen ein Gott gewesen sein. Wir schliessen also auf einen babylonischen Mythus vom Tode eines Drachen durch einen Gott.

---

1) Joel 22 Seph 1 15 **cf** Rom 29.

2) Dasselbe Motiv im Traum der Mandane cf Wace Apocrypha I 376f.

3) Chis *δράκων, Θ δράκων μέγας.*

4) *καὶ φαγὼν διεῤῥάγη.*

5) cf oben p 18 28 140 A 1 nnd Diodorus Siculus 29.

Dieser postulierte Mythus ist der babylonische Mythus von der Überwindung des grossen Drachen Tiâmat durch Marduk [1]).

Der charakteristische Zug der Legende ist, dass Daniel den Drachen ‚ohne Schwert und Stab' tötet. Dieser Zug ist auch bei der Tötung Tiâmats der Mittelpunkt der Erzählung [2]). Der ursprüngliche Sinn des Zuges war: der Drache ist gegen alle Angriffe von aussen gepanzert:

er achtet das Eisen für Stroh,
für wurmstichig Holz das Erz [3]).

Aber ‚der Kluge unter den Göttern' weiss dagegen Rat: da es von aussen unmöglich, tötet er den Drachen von innen [4]).

Die Art der Tötung ist in der Legende verdunkelt: wie Kuchen von Pech, Fett und Haaren, auch wenn sie in solchen ungeheuren Quantitäten genossen werden, einen Drachen aus einander sprengen können, ist schwer zu sagen.

Andere Recensionen [5]) der Legende haben hier das Ursprünglichere: nach der einen wirft Daniel dem Drachen Stroh

---

1) Schrader in Riehms HW 288; Ball in Wace Apocrypha II 348f; Brandt Mand Religion 182 A 5, Mand Schriften 150 A 3.

2) cf oben p 24.

3) Job 41 19 cf die ganze Beschreibung 41 7—9 18—21 und Ez 29 4 (Schuppen des תנין).

4) Im babylonischen Mythus lässt er einen Orkan in seinen Rachen hineinfahren und fährt mit dem Schwerte nach cf oben p 24. Den geöffneten Rachen zeigt auch die berühmte Abbildung Layard Monuments II Plate 5.

5) mitgeteilt von Ball in Wace Apocrypha II 345f 357; die erste aus Bereschith rabba c 68, die zweite aus Josippon ben Gorion. Zwei andere Recensionen derselben Legende erwähnt Nöldeke Alexanderroman in den Denkschriften der Kaiserl Akademie der Wissenschaften, Philos-hist Klasse, Bd 28 Abhandlung 5 p 22: die Tötung eines Drachen unter ähnlichen Umständen erzählt der jerusalemische Talmud Ned 3 12 von König Sapor II, der Alexanderroman von Alexander. Der Frass des Drachen ist in der ersten Legende ein Kameelbalg, in den man Stroh und Kohlen gesteckt hat, in der zweiten ein mit Gips, Pech, Blei und Schwefel ausgestopfter Rinderbalg. Die letztere Legende ist nach Nöldeke (ebenda p 25) nicht etwa jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs. Man erkennt auch an solchen Beispielen, dass es sich hier um ethnische Traditionen handelt.

vor, worin Nägel verborgen sind; nach der andern waren es eiserne Kämme, in Fleischstücken versteckt, mobei die noch sichtbaren Teile mit Pech und Schwefel beschmiert waren.

Die xweite Recension ist — mie es scheint — das Prototyp der *Δράκων*-Legende [1]).

Auch die mandaische Tradition hat diese Art der Totung bewahrt: Hibil-Ziwâ, im Begriffe, von Krun verschlungen zu werden, nnigiebt sich mit eineni Futteral von Schwertern, Säbeln, Spiessen, Messern und Klingen, die dem Ungeheuer den Leib zerschneiden [2]).

Die judische Überlieferung hat also den babylonischen Mythus übernommen und eine Prophetenlegende daraus gemacht [3]): an die Stelle des Gottes ist der jiidische Prophet getreten. Den Babyloniern zum Tort erzahlt das Judentum, dass der Drache der Gotze der Babylonier gewesen nnd von dem judischen Propheten Daniel getotet worden sei. ‚Sehet da, was ihr anbetet'! 27. Das ist die uns aus dem Vorhergehenden wolbekannte Stimmung des Judentums gegeniiber den Gottern der Heiden: die Heiden verehren — so behauptet das Judentum — feindselige, bose Ungetiinie, die aber doch schliesslich keine Kraft haben [4]).

Nichts erinnert in der Legende mehr daran, dass der Drache eigentlich der Chaosdrache gewesen sei; die Geschichte spielt nicht in der Zeit vor der Schopfung. Man darf vermuten, dass schon die babylonische Erzählung, die der Legende zu Grunde liegt, diese Gestalt besessen habe; wir Bommen damit auf eine

1) ‚This may represent an older, as it certainly is a more reasonable, form of the story' Ball 357. Demnach ist die Vermutung Brandts Mand Schriften 150 **A** 3, dass dieser Zug der apokryphen Legende aus einem misverstandenen babylonischen Bildwerke entstanden sei, unrichtig. Vielmehr sind die ‚Haare' aus ‚Kämmen' geworden.

2) Brandt Nand Schriften 150.

3) Ganz ahnlich wie der *‚Δράκων'* ist auch das Buch Jonas zu beurteilen. Auch dort ist dem Kundigen vollig unzweifelhaft, dass Mythisches im Hintergrunde steht: der Zug, dass eine Person von einem ‚Fisch' verschlungen wird, drei Tage lang in seinem Leibe verweilt, um dann lebendig wieder ausgespieen zu werden, gehört seiner Natur nach in die Mythologie. Auch hier also eine Prophetenlegende, in der Mythisches nachklingt.

4) cf oben p 40 zu Ψ 405 und p 68f zu Ψ **6831.**

Form des Mythus, die uns aus babylonischer Tradition bezeugt [1]), und die aus den alttestamentlichen Propheten dnrch Ruckschluss zu gewinnen ist [2]).

Es ist ausgeschlossen, dass die Legende aus dem AT geschopft sei; vielmehr ist sie direkt von den Babyloniern iibernommen [3]).

Wiederuni also constatieren wir, dass das Judentum einen babylonischen Stoff recipiert hat, und wiederum sehen wir, dass dies Übernommene grade der Chaosmythus ist.

Wir Bonnen nns nunmehr an die Aufgabe machen, das ebenso wicbtige wie schwierige siebente Capitel des Daniel [4]) zu erklaren.

Der Seher schaut im Traume die vier Winde des Himmels, die ‚das grosse Meer' kreissen machen [5]), so dass vier gewaltige Tiere daraus emporsteigen. Das erste ist ein Löwe mit Adlerflügeln, der von der Erde emporgehoben [6]) und wie ein Mensch auf Pusse gestellt wird, auch menschlichen Verstand bekommt. Das zweite ist ein Bar, der schon drei Rippen im Maule hat, als (aufs neue) der Befehl an ihn ergeht: auf, friss viel Pleisch. Das dritte ist ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Besonders schrecklich, furchtbar und stark ist das vierte; mit seinen gewaltigen Zähnen von Eisen frisst und zermalmt es, und tritt init Füssen, was es iibrig lasst. Von allen bisherigen

---

1) cf oben p 28 und in den Beilagen. **2)** cf oben p 87.

3) Die Legende ist in dem eigentumlich phantastischen Stile gehalten, in dem dergleichen judische Legenden geschrieben sind; in unserm Falle wird der Eindruck des Phantastischen besonders durch die Übertragung der Drachengeschichte aus altersgrauer Vorzeit in eine historische Zeit hervorgerufen. Diese Art von pseudogeschichtlicher Legende ist gewiss nicht bewunderungswürdig; anderseits sind Zöcklers Urteile iiber diese Erzählung, sie sei ‚läppisch', ‚sinnlos' (Apokryphen 215 221), sehr nngerecht.'

4) Im Folgenden setae ich im wesentlichen die von Behrmann in seinem Danielcommentar gegebene Übersetzung voraus.

5) Dies wird der Sinn des schwierigen מגיחן sein; cf das hebraische גיח Micha 4 10.

6) Der Text sagt, dass seine Flügel ‚ausgerauft' murden cf unten.

Wesen ist es verschieden; aber seine Gestalt wird nicht beschrieben. Es hat zehn Horner. Zwischen diesen wachst, zuerst klein, dann alle andern uberragend 20, ein neues (also elftes) hervor; drei der fruheren Horner werden vor ihni entwurzelt. Es hat Menschenaugen und einen Mund, der Gewaltiges redet.

Dann wechselt die Scene. Der Seher schaut, wie Stiihle aufgestellt werden; ein Hochbetagter mit weissem Qewande und weissem Haare setzt sich auf einen feurigen Stuhl; ein Feuerstrom geht von ihm aus; vor ihm stehen seine Diener, eine Myriade von Myriaden. Da ergeht das Gericht uber das vierte Tier[1]: sein Leib mird dem Feuerbrande iibergeben. Die Weltherrschaft aber bekommt jemand wie eines Menschen Sohn, der mit den Wolken des Himmels koinmt. Seine Herrschaft ist ewig; sie wird nicht — wie die der vier Tiere — nach Tag und Stunde[2] aufgehoben werden.

Die zweite Halfte des Capitels fugt die autheiitische Deutung[3] des Gesichtes in der Form einer Engelrede hinzu. Die vier Tiere sind vier Reiche[4]; zuletzt aber erhalten die Heiligen des Hochsten fur alle Ewigkeit die Herrschaft. — Besondere Auskunft erbittet und erhalt der Seher uber das vierte Tier und iiber sein elftes Horn. Das vierte Tier ist ein besonders schrecliliches und mächtiges Reich. Die zehn Horner bedeuten zehn Könige dieses Reiches; ein elfter, ‚verschieden' von den vorigen, wird drei seiner Vorganger hinwegtun. Er wird Reden gegen den Hochsten fuhren, gegen die Heiligen Krieg führen und sie aufreiben, und die Religion veranclern wollen. Und eine Zeit, zwei Zeiten[5] und eine halbe Zeit werden die Heiligen in seine Hand gegeben sein. Dann aber konimt über diesen Konig und iiber die Weltreiche iiberhaupt das Gericht: und die Herrschaft uber alle Welt wird man dem Volke der Heiligen des Hochsten geben.

---

1) Der Text 11a, der das Gericht uber das elfte Horn enthalten haben muss, ist verstümmelt.

2) cf 12. 3) יצירבא 16.

4) Dies der Sinn, auch wenn der Text מלכין 17 richtig sein sollte; cf aber LXX Θ.

5) Der vom Schriftsteller beabsichtigte Dual ist von der Punctation als Plural misverstanden cf oben p 200 **A** *2.*

Es geliort gegenwärtig nach einer Arbeit von mehreren Generationen znm sicheren Besitze [1]) der theologischen Wissenschaft, dass dies Capitel unter dem vierten Tiere die Griechenherrschaft, untcr deni elften Horne Antiochus Epiphanes und unter dem, was von diesem Horne erzahlt wird, die Religionsnot unter Antiochus versteht, und dass der Verfasser des Buches unter diesem Könige geschrieben hat.

Damit ist der Ausgangspunkt fiir das Verstandnis dieses Capitels gegeben.

Der Zweck des Gesichtes ist, die in der Verfolgungszeit des Antiochus Lebendeii zu trosten: ihr Verzweifelnden, denen der Tyrann die Religion nehmen mill, die das Weltreich unbarmherzig zertritt, die ihr iiber die blasphemischen Worte des Frevlers erschreckt, die ihr sehnsiichtig zum Himmel blickt und ‚wie lange, Herr?' fragt, horet die Vision des Daniel. Der alte Prophet meissagt von den Reichen, die iiber alle Welt und auch uber euch kominen sollen; er verkiindet aufs genaueste das, was euch jetzt betroffen hat.

So horet denn zuerst, dass ihr Recht habt mit eurem Seufzen. Es ist jetzt wirklich ‚eine Zeit der Drangsal, wie sie noch nie auf Erden gewesen' [2]); die letzte schreckliche Offenbarung des Bosen.

Aber wisset, dass, was ihr jetzt erlebt, Gottes Wille ist; er hat alles dies nach seiner unerforschlichen Weisheit verordnet und vor vielen Geschlechtern seinem Propheten im Gesichte gezeigt. Ergebt ench in Gottes Willen, denn ‚das Verhangte muss geschehen' [3]). Jetzt ist die Zeit seines Zornes [4]); haltet seinem Zorne still!

Aber bedenket dabei, dass ihr auch schon jetzt in Gottes Hand seid. Nichts von alle diesem geschieht wider Gott; auch der Tyrann und sein grauelvolles Regiment ist von ihm geordnet.

Und dann horet auch den Trost. Es ist eine Zeit gesetzt: wenn diese Zeit um ist, wird Javan vergehen, und der Bosewicht gesturzt; nnd dann kommt die Weltherrschaft — an Euch!

---

1) Preilich ist der Widerspruch gegen diese Erkenntnis noch nicht verstummt und wird anch zunachst wol nicht aufhören.

2) 121. 3) 1136. 4) 819.

Die eigentliche Weissagung des Capitels ist deninach, dass auf die Verfolgung des Antiochus nach Ablauf eines noch ausstehenden kurzen Termins die Weltherrschaft der Juden folgen wurde.

Diese Weissagung konnte natiirlich nur derjenige Leser verstehen, der die Geschichte des elften Hornes als seine Gegenwart verstanden hatte.

Um dies Verstandnis sicher zu stellen, hat der Apokalyptiker die Deutung einzelner Zuge im zweiten Teile des Capitels ausdriicklich angegebeo.

Die vier Tiere sind die vier Weltreiche, die der Verfasser von Babel bis auf Javan zahlt [1]). Die zehn Homer sind die zehn Konige Javans [2]). Damit nian ja nicht die Hauptsache, dass das elfte Horn Antiochus Epiphanes vorstellt, verfehlen moge, werden eine ganze Reihe von Einzelheiten fur ihn ausgesagt: nach den zehnen konimt ein elftes Horn, der elfte Herrscher; drei der fruheren Horner dh drei seiner Vorfahren [3]) werden vor ihm ausgerottet; die Taten des Hornes sind die Religionsverfolgung. Nachdem aber die Weltreiche ihre Zeit vollendet haben, kommen die Heiligen zur Herrschaft: also stellt der Menschensohn das Volk der Heiligen dar [4]).

---

1) Wie er sie zählt, ist fur unsern Zweck gleichgultig; dass er aber vier einzelne, ihm und seinen Lesern wolbekannte Reiche im Auge hat, also auch das zweitc und dritte mit Namen hätte nennen können, sollte man nicht bezweifeln, gegen Behrmann zu Daniel 75. Behrmann fragt: ‚welchen Zweck hatte es fur den Verfasser und den ursprunglichen Leserkreis des Buches gehabt, hier eine Anspielnng auf ferne Vergangenheit zu machen?' Die Antwort ist oben auf p 186 gegeben: je mehr moglichst bestimmte, bereits erfiillte Weissagungen gegebcn werden, je mehr ist der Seher als ‚treuer Zeuge' beglaubigt.

2) Auch hier ist es völlig sicher, dass der Verfasser von zehn bestimmten Königen redet, gegen Bebrmann zu 78. Wie er die Zahl herausgebracht hat, untersuche ich hier nicht; die Lösung dieser Frage kann nur im Zusammenhange mit cap **11** gegeben werden, wo der Verfasser auf bestimmte Kdnige Javans hindeutet and damit uns sein Wissen und seine Beurteilung der Diadochengeschiehte enthüllt.

3) Auch das sind natiirlich bestimmte Könige, gegen Behrmann zu 78. **4)** Auch dies ist in der Deutung mit aller Klarheit ausgesagt, gegen Behrmann zu **714**.

Damit sind freilich nur einige der Ziige ans der Vision gedentet. Man erwartet natiirlich, dass alle iibrigen Ziige ebenso in die Deutung aufgehen. Der praktische Wert der Weissagung wird ja um so grosser, je mehr Einzelpunkte geweissagt sind[1]); und dem, der den Schlussel der Dentung hat, niusste — so erwarten wir — der geheime Sinn aller dieser Bilder sofort in die Augen fallen.

Diese Erwartung wird nun aber nur sehr teilweise erfiillt. Wenn wir auch annehmen, dass wir manches, was der Apokalyptiker andeuten wollte, nicht niehr recht verstehen, so die drei Rippen, die doch wol die drei Stainmprovinzen des zweiten Reiches, die vier Hopfe, die wol die vier persischen Konige 11 2 bedeuten; wenn wir auch ferner bei Einzelheiten mit der Möglichkeit der Textverderbnis rechnen [2]); so lasst sich doch nicht leugnen, dass Einzelnes in der Vision gar nicht auf Deutung berechnet ist.

Warum kommen die Tiere aus dem Meere? In der Wirklichkeit ist nur Javan voni Meere her gekomnien; die übrigen Reiche vom Lande.

Was sollen die vier Winde, die das Meer kreissen machen?

---

1) cf oben p 186f. Darum die ausfiihrlichen Weissagungen in cap **11**; deren Sinn die neuesten Danieleommentatoren Meinhold und Behrmann nicht verstanden haben. — Dass diese Exegeten in diesem und ahnlichen Fallen dem Apokalyptiker so menig gereeht merden, ist in ihrer Scheu begriindet, sich entschlossen und consequent auf den kritischen Standpunkt zu stellen. Die Devise ‚pone haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?' ist zmar aus der gegenwärtigen Situation verstandlich, aber doch sehr ungenugend. Die Kritik soll nicht nur nieht schaden, sondern sie soll nützen, Positives schaffen, Verstandnis bringen. Sie nutzt aber nur, menn man sie entschlossen betreibt.

2) Die ‚Ausraufung' der Flügel des ersten Tieres passt nicht in den Zusammenhang, der vom Antritt des Weltregiments handelt: die Vernichtung seiner Herrschaft kommt erst in Vers 12. Ich vermute Corruptel in מרישו. Ebenso ist לשטר-חה 5 ganz unverständlich; man vermutet ‖ 4 ein Wort =‚auf das Hinterteil'. In Vers 8 (ebenso 20) seheint ein Pradicat der Augen ausgefallen zu sein: Angen, die hochmütig blickten Jes 10 12 ‖ עם ממלל רבנן cf die Deutnng Dan 8 23.

Was bedeutet, dass das erste Tier die Haltung und den Verstand eines Menschen bekoinmt?

Warum sind die Reiche grade durch diese Tiere: Löwe, Adler, Bär, Panther, dargestellt? Wie erklart sich, dass dem vierten Reich Beine bestimmte Tiergestalt entspricht?

So sicher es ist, dass ‚des Menschen Sohn' nach der Dentung des Apokalyptikers selbst ein Bild Israels sein soll, so ist es doch ein sehr merkwurdiges Bild fur ein irdisches Volk: ein Menschensohn, kommend mit den Wolken des Hininiels [1]).

Schliesslich ist ein Hauptpunkt des Capitels, die geheime Zahl dreieinhalb, aus dein Zusanimenhange ganz unerklarlich.

Fasst man den Eindruck, den diese Argumente machen, zusammen, so folgt, dass Dan 7 niclit eine vom Schriftsteller erfundene Allegorie, sondern ein von ihm iibernommener und allegorisierter Stoff ist.

Welcher Stoff aber Dan 7 zu Grunde liegt, kann nach den bisherigen Ausführungen nicht zweifelhaft sein. Tiere, die aus dem Wasser emporsteigen und gottfeindliche Weltreiche bedeuten, sind uns aus dem Obigen wolbekannt. Dan 7 ist mit Jes 30 7 Ez 29 **32** Ψ 6831 87 4 Jes 27 1 Ψ 74 Ψ Sal 2 [2]) aufs nachste verwandt [3]) nnd daher auch ebenso wie diese Stellen zu beurteilen. Nun ist oben gezeigt worden, dass diese Stiicke den babylonischen Chaosmythus enthalten, der eine Weissagung geworden war und herkommlich auf einen politischeii Feind gedeutet wurde. Dasselbe gilt also auch fur Daniel 7. So folgt, dass auch Dan 7 im letzten auf den babylonischen Tiâmatmythus zuriickgeht. Man beachte, dass unter den verwandten Stellen eine ganze Reihe in sehr spate Zeit gehort; Jes 27 1 Ψ 68 31 fallen etwas fruher, Ψ Sal **2** sogar noch spater als Daniel, Ψ 74 in dieselbe Zeit. So konnen wir con-

---

1) Dies Bedenken erklart, dass man immer wieder versucht hat, den Menschensohn als Messias zu erklaren, so letztlich wieder Behrmann.

2) cf oben p 87.

3) Diese Yerwandtsehaft ist auch von den Danielexegeten stets anerkannt worden. Entferntere Verwandtschaft besteht zwischen Daniel **7** und Jes **17 12—14** Jer **423— 26** Hab 3 8 Ψ 46 Jes **59 19f** (cf oben **p 100 —110 138)** cf auch Add Esther **1 4—10** (cf oben p **318).**

statieren, dass dieser Stoff grade in spatjiidischer Zeit besonders beliebt gewesen ist.

Im Einzelnen stimmt Dan 7 mit den ubrigen Recensionen im Folgenden überein:

Es sind ‚Tiere' חיון wie Ψ 6831 חיות, IV Esra 639f animae, Ap Bar 29 4 Henoch 60i κήτη,

die aus ‚dem grossen Meere' ימא רבא mie Jes 51 10 תהום רבה, Ψ 74 13f Job 3 8 712 ים (cf oben p 83), Ψ 18 17 Hab 3 15 Add Esth 1 9 מים רבים,

hervorsteigen סלקן 3 wie Ap Bar 29 4 (Leviathan ascendet de mari) cf IV Esra 11 1 13 3 Syr.

Vor ihrem Emporkommen machen die Winde רוחי des Himmels das Meer kreissen 2; in Gen 1 schwebt im Anfange der Geist רוח briitend iiber den Wassern. Hier ist also ein uralter Zug treu bewahrt. Das Wort גיח findet sich in ahnlichem Zusammenhange Ez 322 Job 38s.

Diese Tiere herrschen, obwol zum Wasser gehorig, auch auf der Erde; auch dies ist ein uraltes Motiv, das such Ψ Sal 233 nachklingt.

Ihre Herrschaft ist ein Regiment der Schrecken; die Tiere sind Gottes und der Menschen Feinde. Dasselbe in Ez 29 32 Ψ 6831 Jes 271 Ψ 74 Ψ Sal 2 cf Ez 3232 Ψ 743 10 is 23 89 11 Ψ Sal 21 25 etc.

Das gottwidrige Wesen der Tiere stellt sich ani deutlichsten im vierten Tiere dar:

Es ‚zertritt' mit den Fussen, was es nicht gefressen hat 7; der Ausdruck רפס wiederholt sich in etwas anderem Zusammenhange Ez 32 2 Ψ 6831.

Das elfte Horn lastert Gott; auch dies ein ständiger Zug im Chaosmythus cf Ψ 74 18 Ψ Sal 2 32f Ez 293 etc.

Es fiihrt Rrieg gegen die Heiligen und überwindet sie Ψ 6831 74 Ψ Sa1 **2.**

Aber endlich wird Gott seines Eigentums gedenken; er wird die bosen, feindlichen Wesen bezwingen und sein Reich in der Welt aufrichten. Auch dies der stete Schluss der eschatologischen Chaostradition cf oben p 84f.

Hiermit ist nun freilich der vom Verfasser übernommene

Stoff noch keineswegs erschopft. Vielmehr enthält das Capitel noch eine ganze Reihe von Zügen, die — wie wir bereits gesehen haben — nicht voin Verfasser herruhren können. Die Ausscheidung dieser Zuge ist nicht ganz einfach, da neben den iibernoinmenen sicher auch andere stehen, die das geistige Eigentum des Verfassers sind. Bereits im Vorhergehenden ist mehrfach[1]) uber die Methode gehandelt worden, wie solche Ausscheidungen vorzunehmen sind; diese Methode wird im Polgenden an Ap Joh 13 nnd 17 ausfuhrlich auseinandergosetzt werden. An dieser Stellegeniige der Hinweis darauf, dass wir berechtigt sind, diejenigen Zuge für Stücke der Tradition zu halten, die entweder aus anderen Recensionen des Mythus bezeugt sind oder ihrer Natur nach deutlich zum Stoffe gehoren oder wenigstens nicht gut fiir Erfindungen des Verfassers gehalten werden konnen. Für Hinzufugungen des Verfassers sind diejenigen Momente zu halten, die die zeitgeschichtliche Bedeutung an der Stirn tragen, und die sich zugleich von dem ubernommenen Stoffe selbst eigentiimlich abheben. Ich betone aach hier, dass wir dabei zunächst nur zu Vermutungen von grosserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, vielleicht nur zu Eragen kommen; dass aber solche Vermutungen sicher werden, wenn sie von anderer Seite, etwa dnrch ähnliche Reconstructionen, Bestätigung erhalten.

Die Zahl dreieiuhalb ist nicht ‚zeitgeschichtlich' zu erklaren[2]); sie ist ein Stuck des Glaubens, also nicht die Erfindung des Verfassers. Demnach gehort sie zur Tradition. Im Mythus wird so lange die Herrschaft des Chaos gedauert haben[3]).

Die Tiere werden am Ende in den Feuerbrand geworfen. Das steht im Gegensatz zu dem Elemente, in dem diese Wesen zu Hause sind; dass Wassertiere ins Feuer geworfen werden, bedentet ihre völlige Vernichtung. Wir haben bisher den Zug in unserer Tradition nicht gefunden; die altere Uberlieferung begnugte sich von der Wiiste zu erzahlen, in der die Tiere umkommen mussten cf oben p 85, oder berichtete, dass das Chaostier nicht

---

1) cf oben p 43f 80. 2) cf oben p 267 f.

3) Später eine Bestatigung; an derselben Stelle handle ich auch iiber die Bedeutung des Zuges.

getotet, sondern nur ini Abgrund verschlossen wurde cf Or Manasse 3 [1]).

Auch der im Zusanimenhange des Daniel so riithselhafte ‚Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt', wird zur Tradition gehoren; denn es ist schwer zu sagen, wie der Verfasser von sich aus anf dies Bild grade fur Israel hiitte verfallen konnen; zumal Israel ja in dem Gesichte schon unter dem Namen ‚die Heiligen' erwähnt war. Ini Mythus miirde ‚Menschensohn' der Titel des Gottes-Überwinders sein [2]).

Auch die an Mythologisches anklingende Beschreibung des Throiiens Gottes, besonders des ‚Feuerstromes', der von ihni ausgeht, wird ein Stiick der Tradition sein.

Am schwierigsten ist die Ausscheidung in der Beschreibung der Tiere. Der Grundstock dieser Schilderung muss der Natur der Sache nach zur Tradition gehoren; anderseits ist von vorneherein zu erwarten, dass der Verfasser, menn irgendmo, so hier Zeitgeschichtliches eingetragen habe.

Beginiien mir mit dem Letzteren. Dass das elfte Horn (stolze) Augen und einen grossprahlerischen Mund hat: soll den blaspheniischeii Hochmnt des elften Ronigs veranschaulichen, ist also deutlich zeitgeschichtlich gemeint. Zugleich liegt der Zug der Bnschauung ganz fern: ein Horn hat meder Mund noch Augen. Dieser Zuq mird also das Werk des Verfassers sein, der den Stoff als Allegorie aufgefasst und in seiner Weise weiter ausgebildet hat [3]).

Nicht so sicher wage ich dasselbe Urteil iiber die ausgerissenen drei Horner; zmar wird dieses Moment zeitgeschichtlich gedeutet, ist aber anderseits als Stuck eines Mythus zu denken: das Tier könnte ja, etwa in einem Kampfe, drei Hörner verloren haben.

Auch die Beurteilung der Gesamnitzahl der Horner ist nicht ganz leicht. Die elf Hörner werden vom Verfasser als elf Konige gefasst; deninach scheinen die Homer aus dein Bedürfnisse, auch die Zahl der Könige angeben zu Bonnen, in den

---

1) Auch hierüber spater.

2) Hierfiir giebt das Folgende Parallelen. **3)** Uber die eigentümliche Art solcher judischen Allegorieen cf p 184f.

Stoff hineingekoinmen zu sein. Anderseits ist die Darstellnng von Königen grade durch Hörner nicht so ganz selbstverstandlich. Dazu kommt, dass auch die babylonische Tradition Tiâmat Horner znschreibt [1]). Nan beachte ferner den eigentümlichen Umstand, dass die grundlegende Beschreibung des Tieres demselben nar zehn Horner zuschreibt, und dass das elfte Horn erst nachtraglich hinzugefugt wird. Endlich wird auch clie Zehnzahl der Konige, die in cap **11** nur diirch Zusammenrechnen der wichtigeren Könige aus dem Seleuciden- und dem Ptolemäergeschlechte, unter Auslassung der unwichtigeren Herrscher, erreicht wird, kaum die Erfindung des Verfassers sein, wofür ja auch die runde Zahl Zehn selbst spricht. So dürfen wir die Vermutung wagen, dass die urspriingliche Tradition bereits die zehn Horner des Tieres gekannt [2]), und dass der Verfasser, zwecks der Hinweisung auf Antiochus, zu dieser schon vor ihm feststehenden Zahl das elfte Horn hinzuerfunden habe.

Besonders schwierig ist die Frage, wie man sich die Entstehung der Tierzahl cler Tiere zu denken habe. Diese Zahl gehort, so weit wir wissen, nicht zur ursprunglichen Chaostradition, die vielmehr von einem Tiere redet, dem ein zweites beigesellt ist, und dem viele andere dienen müssen. Demnach scheint dieser Zug erst nachtraglich hineingekommen sein. Man hat — so mochte ich vermuten — das eine Chaostier in vier gespalten, weil man vier Weltreiche kannte, die man niit vier Tieren abbilden wollte. Hierfur spricht die Analogie von Jes 27 1, wo gleichfalls, wie wir fiir wahrscheinlich hielten, die Zahl der Tiere nach der Zahl der Reiche verändert ist [3]). Auch weist Einzelnes im Daniel selbst auf diese Vermutung hin. Die

---

1) Ein Horn hat das Chaostier auf babylonischen und persischen Abbildungen cf Riehm Hm 1171 1262; andere Abbildnngen zeigen dafür einen eigenturnlichen Aufsatz auf der Stirne des Tieres. [Von Schlangen mit ‚Hörnern' (ḳarnu = קרן) ist in den babylonischen Omina-Texten oft die Rede; cf auch die hanfige Erwähnung von Hornern in den Texten, welche sich mit Reschreibung von Gottertypen beschaftigen ZA IX (1894) 116f, und die Hörnermützen, melche Agumkakrime für Marduk nnd Ṣarpânîtu anfertigen lasst KB III 141.1 Z.

2) Im Folgenden eine Bestätigung.

3) cf oben p 47.

Handlungen, die von dem Chaoswesen im Mythus erzahlt werden, seine Greuelherrschaft, seine Empörung und Lästerung finden wir beim vierten Tiere des Daniel wieder. Anderseits aber erscheint die Gestalt Tiâmats am cleutlichsten an deni ersten der danielischen Tiere; während die Gestalt des vierten Tieres iiberhaupt nicht beschrieben wird.

So schliessen wir, dass auch die Dan 7 zu Grunde liegencle Tradition ursprunglich nur ein Chaostier gekannt hat, das alle die Ziige der vier Tiere Daniels in sich vereinigt und deninach die Gestalt von Löwen, Adler, Bar und Pardel getragen haben wird [1]). Solche Mischgestalt miirde ja dem babylonischen Geschmack durchans entsprechen.

Dass der Verfasser selbst die Differenzierung vorgenommen habe, darf man fur unmahrscheinlich halten [2]).

Schliesslich muss inan noch auf cap 8 verweisen, das in manchem eine Parallele zu cap 7 darstellt, und wo clerselbe Stoff in anderer Recension nachzuwirken scheint: auch hier die geheimnisvolle Zahl dreieinhalb, anch hier — aber in anderer Deutung — die Vierzahl der durch Hörner dargestellten Weltreiche, and ein hinznkonimendes Horn, dass den Tyrannen Antiochus darstellt. An Mythologisches klingt dabei an das Heruntermerfen des ‚Heeres des Hininiels' (der Sterne) clurch clas Horn, worin der Verfasser das Attentat des Antiochns gegen die heidnischen Gotter abgebildet sieht 8 10f ‖ 11 36. 1st das ein Nachklang uralter Mythen, die von Kriegen des Chaosdrachen gegen die Stern-Götter zu erzahlen wussten? Und ist — die Frage wenigstens darf wol erlaubt sein — der Widder ursprünglich das zmeite Chaostier?

---

1) Im Folgonden wiederum eine Bestatigung.

2) Sicher ist, dass der Verfasser die Zahlung der vier Weltreiche nicht erfunden hat. Wir finden den Stoff mehrfach im Judentum: bei Daniel in der Parallele cap 2; eine andere Berechnung (auf die vier Diadochenreiche) giebt Dan 8 8; die vier Reiche, durch vier Hörner dargestellt, bietet aber auch schon Sach 2 1f. Dass die Tradition von Dan 2, welche die vier Reiche durch vier Metalle darstellt, niit griechischea (cf Hesiods vier Weltalter) und eranischen Uberlieferungen übereinstimmt, ist naturlich kein ‚Zufall', gegen Behrmann zu Daniel 2 39.

Hiernach sind wir im stande, die Xtellung, die der Terfasser zur Überlieferung eingenommen hat, uns klar zu machen.

Er hat nicht als der Erste den Chaos-Mythus als Weissagung gefasst; vielmehr waren ihni darin schon viele Geschlechter vorangegangen. Der Verfasser hat den Mythus in dieser Form bereits überkommen; und es ist durchaus iiicht selbstverständlich, dass er seinen ursprünglichen Sinn noch gekannt habe.

Eine uralte Weissagung cursierte danials: es werde einst am Ende der Tage eine schreckliche Zeit kommen, wo die Machte der Finsternis auf Erden herrschen, Gottes Volk bedrängen und schrecklich gegen den Höchsten frevelii; aber aaf diese Tage des Zornes werde nach Gottes Rat die Zeit kommen, wo ‚der Menschensohn', auf den Wolken des Hinirnels kommend, das Regiment ergreift.

Seit langer Zeit schon hatte clas Judentum die Weiasagung auf sich bezogen: die Unterdriickten nnd dann zur Herrschaft Komnienden sind Wir, die boseii Gewalten sind die Volker, die iiber uns herrschen.

Man war gewohnt, sich in Zeiten der politischen Not dieser Weissagung zu erinnerii und den jeweiligen Feind als ‚den Feind', von dein die Weissagung redete, zu betrachten.

Spuren dieser Anwendung des Mythus finden sich in Dan 7 selbst: schon vor Daniel hat man — wie es scheint — diese Tradition mit einer andern, die von vier grossen Weltaltern redete, combiniert und darnach die Chaos-Weissagung zugleich als ein Conipendium der Weltgeschichte gefasst, die Horner aber als Konige gedeutet.

Diese Beobachtungen sind wichtig fiir eine gerechte Beurteilnng des Apokalyptikers. Der Verfasser des Daniel hat diese Weissagung nicht ex eventu erfiinden und seine willkiirliche Erdichtiing frischweg dein alten Propheten in den Mund gelegt — wie hatte er dann selbst daran glauben konnen? —, sondern er hat sie aus der Tradition übernommen, und er hat dabei den ganz richtigen Eindruck gehabt, dass die Uberlieferung uralt sei: eineni Propheten der alten Zeit niuss sie von Gott offenbart sein [1]).

---

1) Im Bnche Henoch merden solche Traditionen in noch viel altere

Sein geistiges Eigentum aber ist, dass er diesen uralten Stoff auf seine Gegenwart bezogen hat. In einer Zeit der Drangsal lebend, wie sie noch nie uber das Judentum gekomnien war, hat er die uralte Weissagung aufs neue zu deuten unternommen: die geweissagte Not ist die Not, die uns betroffen hat; so folgt, dass auch die Hulfe Gottes bevorsteht. Denn der Menschensohn, den der Prophet gesehen hat, ist Israel. Selig, der ausharret und erreicht die Zeit, da seine Weltherrschaft kommen muss, die Zeit dreieinhalb!

Aber dieser Mann ist kein Prophet. Er vermag nicht, wie Jesaias oder noch Ezechiel gekonnt haben, aus dem Übernommenen ein Neues zu bilden; er ist ein Epigone, der das Alte verehrt, auch wo er es nicht versteht. Scheu steht er diesen uralten, geheimnisvollen Gesichten gegeniiber. Der alte Prophet selbst, der sie geschaut, kann sie nur nnter Schanern der Ehrfurcht empfangen haben [1]); und er selbst, der gottgeliebte Mann, kann sie trotz der ihm en teil gewordenen Erklarung nicht gnnz verstanden haben, da er ja die Dinge nicht kannte, auf die sie sich bezogen [2]). Auch jetzt, wo sich die Gesichte erfüllen, werden diese grossen und tiefen Geheimnisse nur den Wissenden verständlich sein [3]). So hat der Verfasser die Tradition als unendlich tiefes Geheimwissen verehrt. Es ist begreiflich, dass er sie nicht zu verändern wagte: und nicht verandern wollte: sie hatte ja dann allen Wert verloren. So hat er manche Züge mitubernommen, mit denen er kaum einen Sinn zu verbinden vermochte; und was er hinzufiigen konnte, waren nur Deutungen und — auch dies charakteristisch fiir den Geist der Epigonenzeit — kleine Zusätze, mit denen er den Worten des Gottesmannes ein wenig zu Hulfe kam. Das ist der Geist der Apokalyptik, den wir schon in Jes 27 1 [4]) herankommen sahen.

Eine Untersuchung, deren Thema Ap Joh 12 ist, Bann schliesslich nicht an cap 13 und 17 vorubergehen.

Zeit datiert; das ist keineswegs so thöricht, wie es scheint. In Wirklichkeit ist ja zB die Chaostradition alter als selbst ‚Henoch'.

1) cf besonders cap 10. 2) cf 827 (Bevan). **3)** 1210.
4) ef oben p 89 f.

Die nalie Verwandtschaft dieser drei Capitel liegt auf der Hand:

Cap 12 redet von einem grossen Drachen mit sieben Köpfen und zehn Hornern, auf den Kopfen sieben Diademo, dessen Element das Wasser (die Abyssus 20 3) ist [1]), der auf Erden das Regiment hat und hier gegen die Bruder des Christus Krieg fiihrt, bis er schliesslich voni Christus gesturzt wird 19 11ff.

Ebenso erzählt cap 13 von einem schrecklichen Ungehener mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, auf den Hornern zehn Diadeine, das aus dem Meere eniporsteigt 1, anf Erden die Macht uber alle Volker hat 7 und mit den Heiligen Krieg führt, bis es in den Peuersee geworfen wird 19 20.

Cap 17 horeii wir von einem Weibe, das an ‚den grossen Wassern' 1 auf einem Untier sitzt. Auch dies Tier hat sieben Kopfe und zehn Horner 3; es ist aus der Abyssus emporgekommen 8. Das Weib hat das Reich uber alle Konige der Erde is; es ist trunken voni Blute der Heiligen 6; seinen Untergang beschreibt cap 18 19 1—10.

Mit jedem dieser Ungeheuer ist das römische Weltreich gemeint.

Man hat die Capitel bisher als Erzeugnisse ihrer Schriftsteller aufgefasst und darnach die Verwandtschaft von cap 17 und cap 13 [2]) als eine rein literarische begreifen wollen: entweder — so sagt man — ist cap 17 Nachbildung von cap 13 [3]), oder cap 13 ist von cap 17 abhängig [4]), oder vielleicht hat ein Redactor die gemeinsamen Ziige erst nachtdglich aus dein einen ins andere getragen [5]), oder vielleicht hat derselbe Verfasser beide Capitel geschrieben [6]).

Bei allen diesen Aufstellungeii ist die Prage, ob hier ge-

---

1) cf p 258.

2) Dass auch cap 12 und **13** einander parallel sind, ist nicht bemerkt worden. Cap **13** gilt gewijhnlich als naturliche Fortsetzung von cap **12** oder wenigstens des Schlussstücks von cap 12 cf Weyland **160,** Spitta **134ff**, Schmidt 14f, Erbes **10,** Völter Problem **192ff.**

3) Weizsäcker[2] **500,** Weyland 109f, Sabatier **30,** Schön **119,** Erbes **14f 98ff.** **4)** Völter Problem **201 291.**

5) aus cap **13** in cap **17** Spitta 182f, fur Einzelheiten Schmidt **36,** Erbes 19. **6)** Pfleiderer **351.**

meinsame Tradition vorliege, niclit einmal als Möglichkeit erwogen worden. Hätte man diese Möglichkeit iiberhaupt ins Auge gefasst, so wurde man vielleicht diese literarkritischen Thesen nicht aufgestellt haben. Denn diese Capitel sind bei aller Verwandtschaft zugleich so charakteristisch von einander verschieden — so redet cap 13 noch von einem zweiten Tiere, von dem die andern schweigen; das Weib, das auf dem Tiere sitet cap 17, hat in cap 12 und 13 kein Gegenstiick usw —; dass hier die Erklärung, es habe wieder einmal einer vom andern abgeschrieben, völlig versagt. Es kommt hinzu, dass an einer vierten Stelle, cap 11 7, von ‚dem Tiere, das aus der Abyssus emporsteigt', ohne eine Beschreibung oder erklarende Bemerkung, ohne class im Vorhergehenden irgendwie davon die Rede gewesen ware, einfach als von einer bekannten Sache gesprochen wird. Demnach ist zu schliessen, dass wir in cap 11 12 13 17 vier verschiedene Traditionen, die sammtlich von demselbeii Ungeheuer berichten, vor uns haben.

Unter diesen Traditionen ist die von cap 11 dem Stoffe nach von den andern ziemlich weit abgelegen. Auch literarisch hat sie zu dem Folgenden keine nahere Beziehung; keine innere Verbindung fiihrt von cap 11 zu 12, und nichts erinnert in den folgenden Capiteln daran, dass von ‚dem Tiere, das aus der Abyssus kommt', schon einmal gesprochen ist.

Unter den iibrigen, inhaltlich naher verwandten Traditionen hebt sich cap 17 von den beiden andern literarisch deutlich ab. Die Beschreibung des Weibes auf dem Tiere setzt als etwas Neues ein und nimmt auf das Vorhergehende keine Riicksicht [1]). Ebenso hebt die Deutung 17 9ff ganz von vorne an und setzt nicht voraus, dass diese Dinge schon einmal vorgekommen sind. Cap 17 und seine Portsetzungen 18 19 1—10, der Pall Babels, angekiindigt, beklagt und bejnbelt, dazu das Gegenstuck der grossen Hure, die heilige Braut 21 9—22 5 [2]), sind eine in sich geschlossene und auf sich selbst stehende Vision [3]).

---

1) Dass cap 13ff und cap 17 von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten sind, erkennen Weizsäcker [2] 496, Weyland 107ff, Schoen 119, Spitta 182ff, P Schmidt 16, Erbes 11, Völter Entstehung [2] 65ff.

2) so, im wesentlichen ubereipstimmend mit Spitta 176ff, Erbes 184, Völter Problem 301. 3) Die genxuere Auseinandersetzung der

Complicierter ist das Verhaltnis von cap 13 zu cap 12. Im gegenwartigen literarischen Zusammenhange tritt cap 13 als Fortsetzuug von cap 12 auf: zu dem Drachen treten noch zmei andere Tiere, von denen er dem ersten ‚seine Macht, seinen Thron und grosse Gewalt' giebt ab; um dieses Tieres willen lasst er sich anbeten ea. Im Folgenden wird dann die Kriegsrüstung der drei Tiere fur den bevorstehenden Kampf mit Christo gemeinsam erzahlt 16 13 14 16; ebenso ist ihre Uberwindung in ein Bild zusammengezogen: der erscheinende Christus 19 11—16 iiberwältigt zuerst die beiden Tiere und die herbeigeholten ‚Könige der Erde' 17—21, schliesslich den Drachen selber 20 1—3.

Wenn nun der Drache und das erste Tier — wie wir gesehen haben — Doppelganger sind, so kann dieser literarische Zusammenhang nicht ursprünglich sein. Nun lässt sich auch noch das Secundäre dieser Verbindung im Einzelnen erweisen.

Cap 12 ist mit 17 an einem vorlaufigen Abschluss angekommen: Der Messias ist im Himmel geborgeu; er wird wiederkommen, wann die Zeit erfullt ist. Aber gegenwärtig herrscht der Drache auf Erden und benutzt seine Macht dazu, die unschuldigen Brüder des Christus zu bekriegen. Damit ist der Zustand geschildert, der bis zur Erscheinung Christi andauern wird. Wir erwarten nun noch etwa eine Angabe uber die RUstung des Drachen, dann das Schlussstiick der Erzahlung, seine definitive Uberwindung. So stellt 12 17 einen vorlaufigen Abschluss der Erzahlung dar.

Ebenso aber ist 12 18 13 1 der Anfang einer neuen Vision. Der Seher tritt an den Meeresstrand, um die Tiere, die aus den Wassern emporsteigen, sehen zu konnen [1]).

---

literarischen Fragen halte ich mit Fleiss von dieser theologischen Untersuchung fern und verspare sie fur andere Gelegenheit.

1) Die Lesart ἐστάθην giebt im Zusammenhange mit dem Folgenden guten Sinn cf Dan 8 2 f Gen 41 1 f 17 f; die besser bezeugte Lesart ist freilich ἐστάθη; aber was soll es heissen, dass der Drache ans Meer getreten sei, wenn nicht sofort hinzugefugt wird, was er am Meere getan habe? Bleek 282 f de Wette [2] 125 Ewald 250 Hengstenberg II **4** Spitta 362 f. Demnach ist ἐστάθην die ursprungliche Lesart; ἐστάθη soll den losen Zusammenhang zwischen cap 12 und 13 ein wenig bessern, freilich ohne viel helfen zu können (gegen B Weiss Johannes-Apokalypse **5)**.

Die Verbindung von cap 12 mit cap 13 mag so gedacht sein, dass der Drache zur ‚Verfolgung der Ubrigen' 1217 sich ein Werkzeug herbeiholt, deni er seine Macht iibertragt 132b, und das nun in seinem Dienste ‚die Heiligen verfolgt' 137. Dieser Verbindung aber wollen sich die beiden Capitel selbst nicht recht fiigen; denn wenn schliesslich das Tier gegen die Heiligen nichts anderes tut, als was der Drache selbst vorher getan hat — es wird noch dazu mit denselben Worten berichtet[1] —, so fragt sich doch, warum der Drache sich dazu Bundesgenossen habe herbeiholen müssen. Das ist nicht mehr eine einheitliche, deutlich fortschreitende Handlung, sondern das sind zwei Varianten derselben Sache, notdiirftig in einen ziemlich äusserlichen Zusammenhang gestellt.

Perner werden in unserm gegenwärtigen Zusammenhange der Drache und das Tier so unterschieden, dass jener den Teufel, dieses die romische Weltmacht bedeuten soll: der Teufel giebt Rom seine Macht 132. Dabei sind aber die Symbole, die den Drachen selber als die Verkörperung Roms charakterisierten 123 [2]), stehen geblieben [3]). Man sieht dernnach, dass cap 12 und 13 vor ihrer Vereinigung eine literarische Existenz

---

1) *ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων* 137
ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν 1217.

2) cf oben p **277.**

3) Es hat den Exegeten nicht geringe Schwierigkeit bereitet, die Attribute des Weltreiches, die der Teufel trägt **123**, zu deuten; besonders da diese Attribute mit denen des Tieres cap **13** charakteristisch übereinstimmen und zugleich charakteristisch von ihnen abweichen. Da muss man sich eben mit sehr allgemeinen Erklärungen behelfen: die Hörner seien Sinnbild der Macht, die Haupter Sinnbild der Klugheit, wobei die Zahlen sieben und zehn ohne bestimmte Bedeutung bleiben (de Wette[2] **118);** oder die sieben Köpfe stellten sieben böse Engel dar (Ewald **242** Erbes **12f),** oder diese Attribute sollten nur die Fürchterlichkeit des Drachen schildern (Spitta 366). Den Unterschied aber zwischen Tier und Drachen, dessen Grund man nicht einzusehen vermag, erklart man etwa daraus, dass sie eben irgendwie hätten unterschieden werden sollen (Hilgenfeld **434** Erbes **13),** oder man muss zwischen den — in Wirklichkeit verschiedenen — Attributen des Drachen und des Tieres eine kunstliche Harmonie herstellen (Düsterdieck[4] **389** ff). Aus diesen unendlichen Schwierigkeiten befreit die oben ausgesprochene Erkenntnis.

gehabt haben, zugleich aber, dass der Redactor den vorgefundeneii Stoff treu miedergegeben hat.

Innerhalb von cap 13 zeigen sich nur zmei geringe Spuren seiner Tätigkeit, 2b 4a, die beiden einzigeii Stellen, in denen der Drache in cap **13** auftritt, beide als spätere Zusätze erkennbar. In Vers ab heisst es, dass der Drache dem Tiere die Herrschaft (ἐξουσία) gegeben habe; dieser Vers ist dein Endresultate nach mit 7 identisch, wonach das Tier die Herrschaft (ἐξουσία) uber alle Tolker bekomnit; einer dieser Terse ist also fur den Zusammenhang überflüssig. Nun unterbricht Vers ab die Beschreibung des Tieres; vorher in Vers 1 2a und nachher in Vers 3 ist die schriftstellerische Einkleiduug der Vision festgehalten; nur *db* fällt mit seiner ganz unanschaulichen Erzahlung aus dem Zusammenhange der geschauten Dinge heraus. — Vers ea, die Anbetung des Drachen, der dem Tiere die Herrschaft verliehen hat, steht und fallt mit ab. — Der Hauptgrund aber ist aus dem Zusammenhange des Ganzen zu nehmen. Zwar kann man etwa von Vers 5 an, wo fast jeder Satz auch eine Einheit fiir sich bildet, nur im beschränkten Sinne von einein Zusammenhange reden; trotzdem lasst sich ein Faden erkennen, an dein das Einzelne aufgereiht ist. Das Tier hat an einem seiner Haupter eine hochst gefährliche Wunde erhalten, aber die Wunde murde geheilt. Darüber erstaunt die ganze Welt 3 und mirft sich vor ihm nieder: ‚wer ist dem Tiere gleich, und wer vermag niit ihni zu streiten?' 4b. Während sich so alle Welt dein wunderbar geheilten Ungeheuer unterordnet, schwillt ihm selber der Kamin; es öffnet den Mund zu Lasterungen gegen den Himmel 5f; und es beginnt nun, zu herrschen iiber die ganze Welt, iiber Israel 7a und die Keiden 7b. — Der Zusammenhang beschreibt also, wie das Tier trotz, ja grade wegen seiner Todeswunde zur Weltherrschaft gekonimen ist: die Heilung dieser Wunde war eine so glänzende Bestätigung seiner wunderbaren Macht, dass die ganze Welt dadurch zu demütiger Unterwerfnng gezwungen wurde, das Tier selber aber, im Bewusstsein seiner Unbesiegbarkeit, nunmehr das Weltreich in Anspruch nahm. — Diesen Zusammenhang unterbrechen Vers 2b ea, die von der Macht des Tieres, von der nach dem Gange der Erzahlung erst 7f berichtet werden soll, zu friih sprechen; Vers ab redet davon

valent fur תהום, den hebraischen Terminus des Urmeers, babylonisch Tiâmat. Ebenso heisst es **Ap** Bar 294: Leviathan ascendet de mari. Mit תהום wechselt ים zB Ψ 89 10 74 13 Job 7 12, mit ἄβυσσος θάλασσα Ap Joh 13 1; so sind auch wol zu fassen die ὕδατα πολλά Ap Joh 17 1 [1]) = תהום ‖ הרבים המים Ez 26 19 31 15, in Stellen, die dem Mythus mehr oder weniger nahe stehen zB Ψ 18 17 Hab 3 15 Add Esth 1 9 etc, cf תהום רבה Jes 51 10 Gen 7 11 etc nnd ימא רבא Dan 7 2.

Das Tier hat sieben Kopfe 13 1 173; Leviathan ist mehrkopfig Ψ 74 14; aoch eine babylonische Tradition kennt eine mythologische ‚siebenköpfige grosse Schlange', welche unmittelbar neben der ‚grossen Schlange des Meeres' erwahnt wird [2]).

Die Beschreibung des Tieres 13 2 erinnert an Babylonisches; ein Lowenmaul hat Tiâmat auch in einer der uns erbaltenen babylonischen Abbildungen [3]). Das Andere, Stucke vom Pardel und Bär, ebenso wie die Zehnzahl der Horner [4]), lasst sich einstweilen nicht über Daniel hinaus verfolgen. Doch können wir aus unserm geringen Material erkennen, dass die Tradition uber Tiâmats Gestalt mehrfach geschwankt hat [5]).

Dies Tier hat von der Abyssus aus auf Erden Besitz ergriffen, wo es die Gottheit lastert und die Menschen bedriickt. Dasselbe setzen viele hebraischen Parallelen voraus; namentlich die ‚Lästerung' ist ein immer wiederkehrender Zug Ψ 74 18 Ψ Sal 2 32f Dan 7 8. Ahnliches in den babylonischen Traditionen. Dabei ist 13 6 das Lästern des ‚Zeltes' Gottes und ‚der im Himmel

1) cf oben p **345** A **4.**

2) cf oben **p 42.** [Mit dieser siebenköpfigen babylonischen Schlange haben schon Delitzsch Paradies 148 und Schrader in Riehms Hw² **328f** das Tier der Apokalypse zusammengestellt.] Z

3) II Tim 4 17 ist ‚der Löwe' ein Name des Teufels cf I Pt 5 8.

4) Dass die babylonische Tradition ein Horn der Tiâmat kennt, ist bereits oben p **332** gezeigt worden.

5) Mânî (Flügel Mani 86) beschreibt die Gestalt des Wesens der Finsternis so: Löwenhaupt, Drachenleib, Wogelflugel (p **194** genauer Adlerflugel), Fischschwanz, vier Reptilienfusse. Bei den Mandäern hat Ur der ‚König der Finsternis' Lowenkopf, Drachenleib, Adlerflugel, die Flanken der Schildkröte, Hande und Füsse des Unholds (לאטאבא) und ist zweigeschlechtig; ‚in dem Hauche seines Mundes kocht das Eisen'. (Brandt Mandäische Religion **43,** Mandaische Schriften **226.)**

Zeltenden' auch dem an Polytheismus anklingenden Ausdruck nach uralt : das Tier lastert die Gotter des Himmels cf Dan 11_{36} [1]).

Dem ‚Tiere' ist ein zweites Wesen zugesellt, wie im AT Rahab und Tannin Jes 51_9, Leviathan und Behemoth Job 40 f, Leviathan und hat-Tannin Jes 27_1, und wie im Babylouischen Tiâmat und Kingu ueben einander stehen.

Dies zweite Tier übt die Macht des ersten ‚vor ihm' dh in seinem Namen und Dienste aus 13_{12} [2]). Nach dem Vorbilde dieses Verhältnisses hat auch der Redactor, der cap 12 und **13** verbunden hat, das Verhältnis des Drachen und des ersten Tieres gedacht. Tiâmat hat Kingu ihre Macht iibertragen.

Das zweite Tier kommt von der Erde, das erste vom Meere; ebendasselbe von Behemoth und Leviathan Job 40f Ap Bar294 IV Esra 6_{49}—$_{52}$ Henoch 60_{7-9} Im Babylonischen nicht belegt.

Das zweite Tier lasst Feuer voni Himrnel fahren; Kingu scheint ein Feuergott zu sein [3]).

Für die zwei Lammeshorner giebt Dan S3 eine Parallele; aber auch Berossus erzählt von Chaosmesen, die Ziegenhörner gehabt hatten [4]

Zum letzten Kampfe holen sich die Tiere Bundesgenossen herbei 16_{13}f $_{16}$ 19_{19} 17_{12}; ebenso horen wir in den älteren Recensionen von den ‚Helfern Rahabs' cf p S 22.

Auf das Gericht iiber die Tiere folgt ein neuer Himmel und eine neue Erde 21_1. Hier hat die apokalyptische Tradition noch das Uralte festgehalten, dass diese Geschichte ursprünglich eine Schöpfungsgeschichte mar, was auch in den alttestamentlichen Recensionen zuweilen durchklang [5]).

Hochst charakteristisch ist dann die Fortsetzung: ‚aber das Meer war nicht mehr da'. Das Wort ist nur zu verstehen, menn ‚das Meer' in der friiheren Welt das gottfeindliche Princip ge-

1) Zum Ausdruck 13_6 *τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας* cf **1212** darf man vielleicht daran erinnern, dass die Häuser, in denen die Gestirne wohnen, in den babylonischen Abbildungen Rohrhiitten gleichen [cf zB The Cuneiform Inscriptions of Western Asia Vol V 57]. **Z**

2) cf oben p **358** A **2.**

3) [vgl dazu Delitzsch in Beiträge zur Assyr 2 **434** Anm.] **Z**

4) cf oben p **17** [und die Texte iiber ‚Göttertypen' Zeitschr fiir Ass 9 (1894) p 116 f.] **Z**

5) cf oben p **84** und **329.**

wesen ist. Wir haben hier also eine Anschauung vom Meere, die sich nur aus dem Zusanimenhange des Chaosmythus erklart.

So erhalten wir das Recht, eine weitere Reihe von Ziigen der Capitel, die in den anderen Recensionen nicht belegt sind, fur den Mythus in Anspruch zu nelimen.

Cap **13** lasst zwischen den Zeilen von einem Kampfe lesen, der vor der eigentlichen Besiegung des Tieres stattgefunden hat. Ein Haupt wurde darin dem Tiere abgeschlagen, aber das Tier blieb ani Leben. Die Welt verwunderte sich [1]), das Tier frohlockte, die Gotter hohnend, iiber seiue Unbesiegbarkeit. Im babylonischen Mythus wird Ahnliches erzahlt; Anu und Ea wurden zum Kanipfe gegen Tiâmat aufgefordert; doch sclieint es nicht zum Streite gekommen zu sein. Hier haben wir also eine Variante, die uralte Färbung tragt. Das Wort, das die Welt ausruft:

‚*Wer gleicht dem* ***Tiere?*** *wer kann es bekämpfen?*‘

— in babylonischer Ruckubersetznng ein Vers von vier Hebungen, der Vers der babylonischen Epen — konnte wortgetreue Uberlieferung sein [2]).

Ebenso ist die rote Farbe des Tieres **17** 3 [3]) sicherlich alte

---

1) Man beachte, dass die Herrschaft Behemoths iiber die Tiere des Feldes Job 40 20 — freilich in unsicherem Texte — mit einem ähnlichen Worte יִשָּׂא־לוֹ ‚sehen ihm staunond zu‘ beschrieben wird.

2) In einer mandaischen Quelle (cf Brandt Mandaische Schriften 231 f) wird der Ubermut Urs ganz ahnlich beschrieben; er sprach: giebt es einen, der grosser ist, denn ich? giebt es einen,' der mir gewachsen ist? . . . . Oder ist einer, der starker ware als ich? So will ich aufstehen, will mit ihm kampfen; will ich aufstehen, will kampfen mit ihm'. ‚Ich will emporsteigen zu dieser leuchtenden Erde, und init ihrem Konig will ich kriegfiihren, will nehmen seine Krone und sie mir ums Haupt binden, und werde sein König der Höhe und der Tiefe' (cf Ψ Sal 233). — Auch Job **41** scheinen Anspielungen an solche Kampfe Leviathans gegen die Götter vorzuliegen cf oben p 55f.

3) Das grosse Tier, das dem Hermas Vis IV begegnet, ist den apokalyptischen Tieren jedenfalls verwandt. Aus einem die Sonne verdunkelnden Staube Ap Joh 9 2 tritt es hervor; es sieht aus wie ein Walfisch κῆτος Henoch 60 7, aus seinem Maule gehen feurige Heuschrecken hervor Ap Joh 16 13 9 2ff iff, es hat einen Kopf wie eine Schildkrötenschale (cf p 361 A 5); als Hermas durch seinen Glauben uud den Schutz

Tradition, aber im Babylonischen bisher nicht belegt. Der Sinn clieser Farbe ist nicht niehr deuttich.

Nach der Uberwindnng der Tiere wird in beiden Traditionen 21$_{2\ 9}$ von der Hochzeit des Gottes-Überwinders gesprochen; wobei 9 das Weib den Namen ‚die Braut' [1]) zu fiihren scheint. Dieser Zug wurde vorzüglich in uralte mythologische Tradition passen: nach dem Kampfe der Heldendank, die Brant; nach der Besiegung des Chaos und der Neuordnung der Welt begründet der Gott eine neue Gotterdynastie.

Die ‚Namen der Lästerung' 17$_{3\ 5}$ 13$_1$ darf man vielteicht als etwas den ‚Besitz'tafeln Paralleles auffassen [2]).

Das Weib sitzt in einer Wiiste 17$_3$. Wir finden mehrfach in den Chaoserzahlungen ein Nebeneinander von Wasser und Wüste, so bei Berossus, im AT Ψ 74$_{14}$ Ez 29$_5$ 32$_{4-6}$; nach Henoch 60$_{7-9}$ lebt Leviathan im Meere, Behemoth in der Wuste

des uber die Tiere gesetzten Engel Θεγρί glücklich an ihm voriiber ist, begegnet ihm eine Jungfrau, geschmückt wie aus dem Brautgemache kommend, ganz in meisse Gewander gehullt cf Ap Joh 21$_{2\ 9}$. ‚Dies Ticr ist der Typus der grossen kcmmenden Not'. Es hat auf dem Haupte vier Parben: schwarz, feuer- und blutfarbig, golden, weiss, die nachher cap 3 als die Welt, die Verfolgung, die Gcpruften und Bewährten, der kommende Äon allegorisiert werden. Nach Harnack Patr apcst opera III p LXXVI hat Hermas die Ap Joh nicht gekannt. — Bei dem roten Tiere denkt Spitta, nachdem er ihm die Hörner und Köpfe genommen hat p 183, an einen Esel p 447,

1) IV Esra 7$_{26}$ ist von der ‚Braut' nicht die Rede. Lat Syr et apparebit sponsa ‚et' om Maz apparescens civitas ἡ νύμφη φαινομένη, verschlimmbessert aus ἡ νῦν μὴ φαινομένη arm ar aeth 5$_{27}$ manifestabitur urbs quae nunc non apparet; parallel ist ‚et ostendetur quae nunc subducitur terra'.

2) cf dazu oben p 22. Auch in der mandaischen Erzahlung vcm Kampfe des Hibil-Ziwâ mit Krûn, dem erstgeborenen Könige der Finsternis, einer Erzählung, die Brandt Mandaische Schriften 150f mit dem babylonischen Tiâmatmythus vergleicht, ist von dem ‚Passe' die Rede, dh einem Siegelringe, ‚auf melchem geschrieben und gemalt mar der Name der grossen Finsternis, der verborgen war, den er nicht gesehen hatte von dem Tage, da er gepflanzt worden, an'. Diesen ‚Pass' muss Krûn, von Hibil-Ziwâ besiegt, ihin aus seiner Schatzkammer herausgeben; durch diesen ‚Pass', den alle Wesen der Tiefe anerkennen, gewinnt der gottliche Held die Rückkehr zur Oberwelt.

Dêndâin. Man darf vermuten, dass hier uralte Naturanschaunng hervortritt: in der Urzeit, ehe die segnende Gottheit das Fruchtland geschaffen hatte, war die Welt Wasser und Wuste.

Das Chaoswesen erscheint cap 17 als Weib, auf dem Tiere sitzend. Da Tiâmat ein Weib ist[1]), könnte dieser Beschreibung sehr wol eine alte cultische Darstellung zu Grunde liegen. Es ist in der Religionsgeschichte sehr gewohnlich, dass altere Religion die Gotter als Tiere dargestellt hatte, dass aber eine spatere Zeit die hohere, anthropomorphische Abbildung vorzog und das Tier, clas aus der Uberlieferung überkommen war, mit der menschlichen Gestalt des Gottes in irgend eine Beziehung setzte: dann halt die Gottheit das Tier in der Hand, oder sie hat es auf dem Kopfe, oder sie tragt irgend ein vom Tierkorper genommenes Zeichen, oder sie steht oder sitzt darauf[2]). Man beachte, dass die Göttin in der Tradition von Ap Joli 17 dieselbe Farbe hat mie das Tier, auf dem sie sitzt. Dabei mag das Weib irgend

---

1) Berossns *γυναῖκα* cf oben p 18.

2) Man vergleiche die Abbildungon in Riehms HW 250 108 **113** 129, ferner in Roschers Lexicon der griech und röm Myth **1194** das Bild des Juppiter von Doliche mit Donnerkeil und Beil auf dem Sticre = Marduk (cf dazu die Abbildung Riehm Hw 129), besonders das Bild der phönicischen Anat, die auf dem Löwen sitzt HW 114. — Die Manier, die Gotter auf Tiere zu stellen, stammt nach Ed Meyer (in Roschers Lex 1191) aus Babel und ist von dort nach Syrien und Cilicien gedrungen. Als charalrteristisch-babylonisch wird diese Manier auch von Dtjes 46 1 2 verspottet:

[1] Bel bricht zusammen, Nebo stürzt.
. . . . . .
Ihre Bilder waren auf Tiere gestellt.
ihre (Gussbilder ?) dem Vieh aufgeladen;
Eine Last fur das ermattete und erschöpfte,
[2] das zusammenbricht, niederstiirzt zugleich.
Da bleibt die Last nicht heil,
sie selber aber werden zerschmettert.

(Fur נשאתיכם vielleicht מסבותיהם; die 2 ps plur ist sicher verkehrt. LXX hat vor עיזה ein paralleles Wort, fur בשבי ist בשבר zu lesen.) Der Prophet meint, die Tiere hatten nun lange genug ihre Götter getragen und wurden jetzt, miide geworden, ihre Last fallen lassen, wobei Gott und Tier zu schaden kommen. Dem wird Jahve gegeniibergestellt, der nicht getragen wird, sondern selber tragt, und zwar in Ewigkeit tragt.

etwas in der Hand gehalten haben, was man sich als Becher deutete und init ihrer trunkenen Unzucht oder ihrem Blutdurst in Beziehung setzte.

Das Weib führt den Namen: die grosse Hure [1]). Nan darf vielleicht daran erinnern, dass im babylonischen Mythus Tiâmat ihren Sohn Kingu zum Geniahl erwählt hat [2]). Sie heisst ferner: die Mutter der Huren [3]) und der Greuel der Erde. Nach Daiiiascius [4]) heisst dies Urwesen ‚Mutter der Gotter'. Nicht undenkbar ware es, dass der apokalyptische Name eine judische Verdrehung des babylonischen ware; oder soll nian daran denken, dass die furchtbaren Chaosungeheuer Hinder der Tiâmat sind [5])?

Die Zeichen des zweiten Tieres 13 13—17 [6]) haben im Babylonischen einstweilen keine Parallele. Doch da hier weder jiidische Dogmen noch zeitgeschichtliche Anspielungen deutlich hervortreten, scheint niir das Wahrscheinlichste zu sein, dass auch hier mythische Ziige zu Grunde liegen, vielleicht indess stark judisch verarbeitet sind.

Man wird an der vorgetragenen Deutung dieser Capitel nicht dadurch irre werden, dass eine ganze Reihe von Pnnkten in dein uns bekannten babylonischen Material nichts oder nur entfernt Analoges hat [7]). Dies zeigt eben nur, dass der Mythus in sehr vielen Varianten die Jahrtansende hiiidurch existiert hat. Zudem muss offen gehalten werden, dass die persische Überlieferung, durch welche der Mythus vielleicht hindurchgegangen ist, einzelne neue Ziige angesetzt hat.

Wenn demnach die ganze Anlage und eine Fulle einzelner Punkte in diesen Capiteln mit der babylonischen Urtradition

---

1) Wie die judische Tradition' diesen Namen sich zurecht gelegt hat **cf** p 347 A 3.

2) Im Mandaischen ebenso Brandt Mand Schriften 187 f.

3) cf p 347 **A 2.** **4)** cf oben p 17.

5) Wie im babylonisch-aramäischen nach armonischer Tradition das Weib Om orqaje ‚Mutter der Unterirdischen' cf oben p 18, oder wie im Mandaischen Qin ‚Mutter der Finsternis' heisst Brandt Mand Schr 146. 6) cf p 351 A 3.

7) Ich mache die Assyriologen auf diese Punkte aufmerksam.

übereinstimmen, so haben dennoch die Capitel ihre höchst charakteristische Eigenart.

Der Hauptunterschied ist, dass die uns bekannte babylonische Erzahlung in der Urzeit spielt, wahrend die Schilderungen der Ap Joli Offenbarungen iiber die letzten Dinge sind. Wir haben diese eschatologische Benutzung des Chaosmythus bereits mehrfach constatiert, zuletzt Dan 7 Ap Bar 29 4 IV Esra 6 49—52 Henoch 60 24f [1]).

Solche Übertragung des Urmythus in die letzte Zeit mag den Modernen sonderbar erscheinen; dem Jndentnm und dem altesten Christentum ist eine derartige Identificierung der ersten und der letzten Dinge nichts Fremdes.

Wie die alte Welt, der erste Himniel und die erste Erde [2]), am Anfange durch Gottes Wort geschaffen sind, so erwartet man fiir die letzte Zeit eine neue Schöpfung [3]) בריה חדשה [4]) καινὴ κτίσις [5]), in der ein iieuer Himrnel und eine neue Erde [6]) entstehen. So wird eine ἀποκατάστασις πάντων, dnrch die das Alte vergeht und Alles neu wird, der Schopfung am Anfange gegenubergestellt.

Diese zweite Schopfung wird ganz nach Analogie der alten gedacht. Wie der alten Welt zB eiii Stillschweigen vorausgieng, so heisst es auch von der letzten Zeit: et convertetur saeculum in antiquum silentinm diebus VII sicut in prioribns initiis, ita ut nemo derelinquatur [7]).

Wie an der Spitze der alten Menschenwelt eine Person

---

1) *cf* oben p 314ff 328.

2) Ap Joh 211. 3) Henoch 72 1.

4) Weber Altsyn Theol 382.

5) II Kor 517 Gal 615 = δευτέρα πλάσις Barn 6 13. — Der Ausdruck ‚Neuschöpfung' ist urspriinglich vom Makrokosmus gemeint, dann auf die Menschen der letzten Zeit, schliesslich auf den einzelnen Menschen, in dem auch ‚alles neu' mird, iibertragen.

6) Jes 6517 6622 Henoch 91 16 cf IV Esra 7 31.

7) IV Esra 7 30 cf Ap Bar **37** et saeculum redibit ad silentium pristinum. Dies uranfängliche ‚Schweigen' mird IV Esra 7 30 cf **639** auf das Schmeigen, bevor eine Menschenstimme erscholl, gedeutet und daher auf sieben Tage — die Tage vor Schopfung der menschlichen Sprache Gen 2 19 — berechnet. Ursprünglich mar es mol die σιγὴ Gottes, die dem λόγος voraufgieng Sap Sal 18 14f Ignat ad Magnes 8 2.

stand, deren Handeln und Leidein das Geschick seiner Nachkommen bestimmte; so wird die neue Menschheit inauguriert durch eine neue Gestalt, deren Bild sie tragen wird [1]). Wie Siinde und Tod des ersten Adam, des alten Menschen [2]) fiir die fruhere Epoche entscheidend waren, so wird es Gerechtigkeit und Leben des neuen Menschen, des zweiten Adam fur die zweite sein.

Wie die alte Schlange [3]) die ersten Menschen verfuhrt hat, so wird sie, ehe Christus (wieder-)kommt, die Menschheit noch einmal verfuhren [4]).

Das Paradies, in dem das alteste Menschenpaar gewohnt hat, wird in der letzten Zeit wieder Wohnsitz der Menschen werden IV Esra (6 1) 7 5 3 8 5 2 [5]), dann werden sie ani Lebensbaum, von dem sie in der Urzeit nicht gekostet haben, Anteil bekommen **Ap** Joh 7 7 22 2 14 19 21 2 Henoch 24f IV Esra 8 5 2.

Ebenso werden der Auszug aus Ägypten, die erste Erlosung Israels, und die Erscheinung des Messias, die letzte Erlosnng, mit einander verglichen. Die Plagen, die der Endzeit vorhergehen, werden nach Analogie der agyptischen gedacht, und der zweite Erlöser גואל אחרון Christus nach Analogie des ersten הראשון Moses [6]). Ahnlich ist es, wenn das grosse Qericht der

---

1) Dies das Schema der jüdisch-christlichen Adamspeculationen.

2) אדם הקדמוני אדם הראשון **(cf** Levy Neuhebr Wb sv אדם und קדמוני) 6 *πρῶτος Ἀδαμ ὁ ἔσχατος Ἀδαμ* I Kor 15 45, *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* I Kor 15 47, *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ὁ νέος (καινὸς) ἄνθρωπος* Col **39f** (Eph 4 22ff **215**). Der ‚neue Mensch' ist ursprunglich eine göttliche Gestalt *ἐξ οὐρανοῦ* I Kor 15 47, dann die Verkörperung eines Ideals geworden.

3) *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* Ap Joh 129, נחש הקדמוני Weber Altsyn Theol 211, הנחש הראשון Levy sv נחש. **4)** *πλανᾶν* Ap Joh 129 20 10 etc.

5) Denselben Gedanken stellt Henoch 85—90 dar: die alteste Menschheit wird allegorisch dargestellt als meisse Farren, von denen aber allerlei wilde Tiere, Löwen, Tiger, Hunde, Wölfe etc erzeugt werden; das soll die Depravation der Menschheit darstellen; auch die frommen Israeliten erscheinen nur als meisse Schafe; zum Schlusse aber werden alle Tiere des Feldes wieder verwandelt und werden alle weisse Farren: so kehrt das Ende zum Anfang zuruck.

6) Weber Altsyn Theol **344 348 350 355** cf die spätjüdische Tradition bei Eisenmenger II 808 ‚die künftige Erlösung mird wie die erste כראשונה sein'.

Sintflut und das Weltgericht am Ende parallel erscheinen: ‚wie die Tage Noahs, so wird die Erscheinung des Menschensohnes sein' [1]); nur dass die alte Welt durch Wasser zerstort wurde, die gegenwartige aber fur ein Gericht darch Feuer aufbewahrt wird [2]).

Der diesen Einzelheiten zu Grunde liegende allgemeine Satz, class das Eschatologische dem Urzeitigen gleich sein werde, ist niit begriffsmässiger Klarheit ausgesprochen in einem von Barn 6 13 angefiihrten Citat aus unbekannter Schrift: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.* Er selber, das *Ἄλφα* nnd *Ὦ*, der 'Erste uiid der Letzte, gestaltet das Letzte so, wie das Erste gewesen war [3]). Will man wissen, wie das Ende sein werde, so muss nian fragen, wie der Anfang gewesen sei. Umgekehrt ist man überzeugt, dass alle letzten Dinge von Uranfang an dagewesen sind. Das himnilische Jerusalem, das am jüngsten Tage herniederkommt Ap Joh 212, ist mit dem Paradies zusammen geschaffen Ap Bar **43;** der Kirche der letzten Zeit entspricht eine *ἐκκλησία πρώτη* II Clem 14; Christus, das Ziel aller Dinge, ist zugleich ihr Schopfer; die Namen derer, die Gott des Endheils würdigen will, sind von Anfang an von Gott ins Lebensbuch geschrieben Ap Joh 13 8 (der numerus der Pradestinierten IV Esra 4 36); alle Güter des kommenden Aons existieren vor Grundlegung der Welt I Pt 1 20 Mt 25 34 Col 1 5 II Tim 1 9f usw usw [4]). So tragt also ein grosser Teil der neutestamentlichen Speculationen — die Christologie, die Pradestinationslehre, die Lehre vom Urstand usw — diese Form der Gleichsetzung des Ersten und des Letzten [5]).

1) Mt 24 37, dort auf das plbtzliche Verderben bezogen, das die ahnungslosen Weltkinder uberfallt. 2) II Pet 3 6f.

3) Wie dieser Grundsatz entstanden sei, und welchen Grund er eigentlich habe, vermag ich nicht zu sagen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Urmythen erst in Israel eschatologisch verwandt seien. Vielmehr durfen mir mit grosser Sicherheit postulieren, dass diese Ubertragung schon in babylonischer Tradition geschehen sei, cf obcn p 87 318. In Israel können wir diese eschatologische Verwertung der Mythen von der Zeit des Jesaias ab constatieren cf oben p 87.

4) Der Leser bemerkt, dass hier nur die Form, nicht das religiöse Interesse des ‚Präexistenz'gedankens behandelt wird.

5) Die Zusammenstellung ‚des Ersten und des Letzten' zB auch

In diesen Zusamnienhang gehört es, wenn nun auch der uralte Chaosmgthus eschatologisch aufgefasst wird. In der Endzeit wird sich wiederholen, was in der Urzeit gewesen ist: der neuen Schopfung wird ein neues Chaos vorhergehen; die Ungetiime der Urzeit erscheinen auf der Erde zum zweiten Male. Dabei hat man ein Bild des alten Mythus aufgenommen: schon der alte Mythus, der in den Sturmfluteii der Gegenwart eine, wenn auch schwachliche Wiederholung des uralten Chaos sah [1]), hatte hie und da davon gesprochen, dass das Ungetum der Urzeit nur ‚beruhigt', in der Abyssus ‚gefesselt', ‚mit Riegel uiid Thor verschlossen' sei, und sich der gottlichen Macht zu Zeiten zu entziehen versuche [2]). Dieses Bild setzte nian fort: das Chaostier, im Anfange von Gott im tiefen Abgrund gefesselt, wird in der Endzeit loskomnien und auf die Oberwelt ‚emporsteigen' [3]), aber dann, wie einst vor der Schopfung, aufs neue von Gott uberwunden werden. Dann aber wird es zu einer definitiven Beseitigung des Chaos kommen; in der neuen Welt soll sich der alte Kampf nicht wiederholen [4]). Das erste Mal ward ‚das Meer' nur iiberwunden und in die gottliche Ordnung miteingefügt [5]); das zweite Mal ‚ist das Meer nicht niehr da' Ap Joh 21 1 [6]). Das erste Mal ward das Ungetum in der Abyssus gebunden [7]); das zweite Mal wird es in den Feuersee geworfen Ap Joh 19 20 cf 20 10 14 Dan 7 11, wo seine Existenz aufhort — ‚es gehet ins Verderben' Ap Joh 17 8 [8]).

Henoch 60 11 Or Sib III 819 f 827, hier als die Hauptteile der ‚Offenbarung', des grossen gottlichen Geheimwissens.

1) cf oben p 51f 91 ff etc.

2) cf oben p **36** 39 51f 61 **86** cf 91 ff.

3) Dies der Sinn des Ausdruckes *ἀναβαίνειν* cf p **360.**

4) Dem ist parallel: der alte Himmel und die alte Erde waren verganglich, aber der neue Himmel und die neue Erde bestehen ewig vor Gott Jes **6622** Hen 72 1 91 16f. **5)** cf oben p 91—95.

6) Der Zusatz ‚aber das Meer ist nicht mehr da' beweist, dass die eschatologische Wendung des Mythus zu einer Zeit geschehen ist, wo man die ursprungliche Bedeutung des Meeres als des gottfeindlichen Princips noch verstand. 7) cf oben p **86.**

8) Die spatere Apokalyptik, in der mancherlei verschiedene Tradition in ein Bild znsammengezogen sind, redet von einem doppelten Angriff der Heiden gegen das *Gottesvolk*, daher *auch von* einem doppelten

Schon niit dieser eschatologischen Wendung ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mythus zum Judentum gedrungen [1]). Völlig sicher ist wenigstens dies, dass der Stoff nicht erst, um ihn auf das Weltreich deuten zu konnen, in die Endaeit iibertragen ist; Henoch 60 24f IV Esra 6 49—52 etc liegt jene eschatologische Wendung vor, ohne dass damit eine Allegorese auf das Weltreich verbunden mare.

Da die Tradition anch im Judentum als eine Offenbarnng gilt, so ist es naturlich, dass sie, wo wir sie aufgezeichnet finden, in der Form etwa einer Engelrede Henoch 60 5 9ff oder der Vision eines Propheten auftritt Ap Joh 13 17 [2]).

Das Judentum hat sich diese Tradition angeeignet, indem es sie mit seiner Eschatologie in Beziehung setzte und die Anschauungen des Mythus entweder einfach ubernahm , so die Neuschöpfung am Ende der Welt [3]), oder die Grossen des alten Mythus mit solchen, an die es selber glaubte, vertauschte; dabei ist der Gott-Uberwinder, urspriinglich Marduk, Christus geworden, seine Braut Jerusalem, das Chaos das Weltreich, dh in der Epoche der Apokalypse Rom [4]).

Wir vermeilen bei dem Wichtigsten und dem Modernen am fernsten Liegenden, bei der Gleichung Chaos = Rom. Dieselbe ist so zu stande gekommen. Man horte von einem schrecklichen

---

Auftreten des Ungetums in der Endzeit. So kommt es, wenn man alles zusammenrechnet, zu drei Erscheinungen des ‚Teufels'. Dabei wird das Verhältnis der zweiten zur dritten nach Analogie des Verhältnisses der zweiten zur ersten vorgestellt. Der uberwundene Drache wird in der Abyssus ‚verschlossen' 20 2f, kommt aber nach den 1000 Jahren wieder los 20 7, wird dann nochmals iiberwunden and — dies ist dann endlich das Definitive — in den Feuersee geworfen 20 10.

1) cf p 369 **A** *3*.

2) Die Einkleidung in die Vision ist in cap 17 besser als in cap **13** durchgeführt. Freilich läuft auch cap **17** manches Unschaubare mit unter, der Becher voll Greuel der Hurerei, die Trunkenheit vom Blute der Heiligen.

3) Dies Dogma findet sich zuerst Jes 65 17.

4) Andere Grössen kommen bei der sehr dunkeln Tradition Ap Joh 11 hinzu, die sicher ursprünglich auch vom Chaosdrachen handelte und daher in denselben Mythenkreis wie die Tradition von cap 13 und **17** gehorte.

Wesen, das deni Ende voransgehen solle. Man war seit langer Zeit gewohnt, dies Wesen auf das jeweilige Weltreich zu deuten. Unter dem Drucke der Griechenherrschaft hatte man Javan darunter verstanden. Jetzt war eine neue Zeit gekoninien: Javans Herrschaft war dahingegangen; das grosse Gericht und Israels Weltregiment waren noch immer nicht gekommen; Roms Casaren beherrschten die Welt. Da ward die Weissagnng aufs neue lebendig. Und die Juden jener Zeit erkennen mit Entsetzen und Freude zugleich: das geweissagte Tier ist Rom, dies Rom mit seiner Weltherrschaft, mit seiner Menschenvergotterung, mit seinem gotteslasterlichen Hochmut, mit seineni Hasse gegen Gottes Volk. Sogar Einzelheiten sind eingetroffen: das abgeschlagene Haupt ist der gemordete erste Kaiser. So gehen Gottes Weissagungen in unsrer Zeit in Erfullung: das Ungetum der letzten Tage ist schon vorhanden. — Man hat die Tradition benutzt, um geiiauere Aufschlüsse uber die Zukunft zu erhalten [1]), und die alte Frage: wie lange noch? zu beantworten. Aber mag das Ende nahe sein, es ist noch nicht da. Vieles von dieser Weissagnng ist in der Gegenwart noch nicht erfiillt. In dunkeln Worten sprach das Orakel von einer letzten ungeheuren Sunde, in die ein zweites Wesen, dem Tiere ahnlich, aber in seineni Dienste, die ganze Welt dnrch Lügenkünste verstricken werde. Das Tier soll der Gott der Menschen geworden sein; erst dann kann das Ende kommen. Dieses letzte Geheimnis der Siinde aber ist noch nicht offenbar, erst die leisen Anfange dazu sind im Werden. So sieht man in die Zukunft: die Erlosung ist vor der Thür; aber vorher steht das Regiment des Bosen auf Erden, unter dem die Glaubigen viele Leiden erdulden müssen: es wird Krieg fiihren, so sagt die Weissagung, gegen die Heiligen.

Was aber soll man in diesen Zeiten tun? Man glaube nicht, durch eigenes Handeln dem gottlichen Verhangnis entgehen zu konnen. Das Ungetiim herrscht und unterdruckt, so ist es Gottes Wille, bis seine Zeit um ist. So widersetzt euch nicht, leistet keinen Widerstand! ‚Wer gefangen nimmt, wird selbst gefangen. Wer mit dem Schwerte tötet, fallt selbst durchs Schwert. Darin besteht die Geduld und der Glaube der Heiligen‘

1) cf die Berechnungen der Zahl dreieinhalb p 266—270 und die der Köpfe oder Hörner des Tieres p 342—344.

13_{10}. So hat das Judentum — und nach ihni das Urchristentum — Kraft der Hoffnung nnd der Ergebung aus dieser Qffenbarung gesogen.

Das Judentum hat diese Tradition voiii Tiere des Meeres als ein unendlich tiefes Geheimnis betrachtet Hen 60_{10} IV Esra 6_{52} [1]); und anch jene Deutung anf Rom nur leise von Mund zu Ohr geraunt. Cap 17 gilt sie als ‚Geheimnis' 17_5, eine ‚Weisheit' fur den ‚Kundigen' 17_9; auch die hinzugefugte Erklärung giebt sie nicht mit diirren Worten an, sondern weist nur mehr oder weniger deutlich darauf hin. Noch dunkler redet cap **13** davon; kein Wort der Erklarung, aber ein Hinweis, dass hier Tiefen verborgen sind: wer Ohren hat, höre! 9 [2]) dh Leser, merke anf, dies bedeutet etwas. Man braucht, um diese eigentumliche iiiystagogische Haltung zu verstehen, nicht auf die Furcht vor Roni, die deutlichere Sprache verbot [3]), hinznweisen; das ist die Art, mit der nian von soichen Dingen redet; so hat man schon voni wiederkehrenden Leviathan gesprochen Hen 60_{10}, cf oben p 315—317.

Aus dieser Stimmung erklart sich, dass das Judentum, das ja nur einen Teil des ganzen Stoffes sich zu deuten vermochte,

---

1) cf oben p 315—317 und 335.

2) Das Wort ‚Ohren' steht hier mit Beziehnng, es sind ‚hörende, Ohren (Mt 13_{15}f), die dergleichen ‚aufnehmen' (Mt 11_{14}) können (der Ausdruck *οὖς* ist also parallel *νοῦς* Ap Joh 17_9 oder *σοφία* 13_{18} 17_9); und der Satz ‚wer Ohren hat, höre' ist also dem anderen ‚der Leser denke nach' Mc 13_{14} vermandt; er steht, menn ein geheisies Wissen mitgeteilt wird, auf das man den Zuhörer aufmerksam machen möchte, ohne es ihm indess expressis verbis erklaren zu wollen. Dies ist auch der Gebrauch des Wortes in den Evangelien Mt 11_{15}, haufig nach Gleichnissen, meil diese als Allegorie gedentet und als Geheimwissen aufgefasst wurden Mt 13_9 cf 15f 43 Mc 7_{16} etc cf Julicher Gleichnisreden Jesu 121ff. Schliesslich ist das Wort in abgeblasstem Sinne gebraucht Ap Joh 21_{11} 17. Das Wort ist seiner Natur nach in apokalyptischer Literatur zu Hause: es ist daher nicht notwendig, dasselbe, weil es auch in den Evangelien vorkommt, fur christlichen Ursprungs zu halten und daher aus cap 13 zu entfernen Vischer 64 Spitta 140f. Man nimmt, wenn man die Verse 13_9f streicht, dem Capitel das Herz, den usus practicus cf Erbes **23.**

3) Volter Entstehung [2] 76, Erbes 32f etc.

auch das Unverstandene mit überliefert hat cf oben p 265 335. Freilich nur einen Teil. Vergleicht man unsere Capitel 13 und 17 niit dem babylonischen Mythus selbst, so sieht man, dass in jenen Capiteln nur geringe Bruchstücke des Ursprünglichen erhalten sind. Qor allem ist die Herkunft dieser Tradition aus der alten Chaoserzahlung sehr stark verdunkelt. Man hat schon in alter Zeit nicht anders wie in der Gegenwart die Capitel lesen konnen, ohne die Entstehung dieser Tradition auch nur zu ahnen. Hätte aber jemand im Judentume und Urchristentume diesen ursprunglichen Sinn gekannt, so wurde er die ‚Weisheit', class Rom, das Ungetum der Endzeit, zugleich auch das Ungetüm der Urzeit gewesen sei, als ein unanssprechlich tiefes Geheimnis betrachtet haben.

Unmöglich indess ist das nicht; denn noch in sehr viel spaterer Zeit ist die Gleichsetzung Chaos = Rom bekannt gewesen. Rereschith rabba c 24d wird zur Stelle ‚Finsternis war auf der Tehom' bemerkt: ‚das bedeutet das frevelhufte Reich (Rom), das ebenso unerforschlich (grenzenlos?) ist wie der Abgrund זו מלכות הרשעה שאין לה חקר כמו התהום [1]).

Hiernach ist das *μυστήριον* des Tieres in cap 17 zu enträtseln. Als der Seher das Ungetum sieht, verwundert er sich sehr; der Engel aber erklart ihm das grosse Geheimnis: ‚das Tier, das du sahst, mar und ist nicht und soll aufsteigen aus der Abyssus und ins Qerderben gehen'. Anstatt den Namen des Tiers zu nennen, giebt der Engel in unbestimmten Worten

---

1) aus Levy Neuhebr Wb sv תהום. Hier ist also die Gleichung תהום = Rom noch bekannt; ihr ursprünglicher Grand, dass das Endungeheuer zugleich auch das des Anfangs sei, ist vergessen, und ein anderer Grund zur Erklarung der merkwürdigen Gleiehung nachtragiich erfunden. — Eisenmenger II 678f citiert aus Sanhedrin fol 97b: ‚nach **4291** Jahren von der Erschaffung der Welt werden die Kriege der Drachen תנינים und die Hriege des Gogs und Magogs aufhoren, und in der (dann noch) ubrigen Zeit werden die Tage des Messias sein'. Nach der Auslegung Abarbenels sind die ‚Drachen' die Könige der Erde, die mit einander und gegen Israel kampfen. — So lange haben solche Traditionen fortgedauert!

die Geschichte desselben. Das ist die Losung eines Ratsels durch ein neues Ratsel. Der Grund einer so merkwürdigen Erscheinnng liegt auf der Hand: nur dem Wissenden sollen die Worte deutlich sein; wer ein Wesen kennt, auf das diese Geschichte passt, soll wissen, dass das Tier dies Wesen ist. Wer aber in diese Dinge nicht eingeweiht ist, wird auch aus der mitgeteilten Geschichte die Deutung nicht entnehmen konnen.

Unsere Erklarung hat auszugehn von dem einzigen concreten unter diesen Worten ‚und soll aufsteigen aus der Abyssus'. Das Wort ist das charakteristische Pradicat des Chaoswesens Ap Joh 11 7 cf Dan 73 Ap Joh 13 1 Ap Bar 29 4. Dass das Tier von cap 17 das Chaosungetiim ist, wird sicher, wenn die Geschichte des Tiers als Geschichte des Chaoswesens begriffen werden kann. Das Tier war — vor der Schopfung; in der Gegenwart ist es nicht mehr — der Schopfergott hat es in den Tiefen der Abyssus gebunden; aber es soll aufsteigen aus dem Abgrunde — die letzte Zeit sieht zur Verwunderung aller Menschen das langst nicht mehr Geschaute wieder auf Erden erscheinen; dann aber geht es ins Verderben — bei seinem zweiten Erscheinen wird es definitiv vernichtet.

Die Probe ist also gelungen; dass das Weltreich die neue Erscheinung des alten Chaos sei, das ist das grosse schauerliche Geheimnis, uber das der Seher sich nicht genug verwundern kann, und das er nur in ganz dunkeln Worten anzudeuten wagt. Demnach hat der Verfasser [1]) von cap 17 von jenem ursprünglichen Sinn der Tradition noch gewusst und dem Renner erkennbar in die Vision hineingeheimnisst.

Hiernach konnen wir uns auch an das Zahlenrätsel Ap Joh 13 18 wagen. Ebenso wie der Verfasser von cap 17 hat auch der von cap 13 eine Erklarung (σοφία) [2]) hinzugefugt; und Lhnlich wie in cap 17 in dunkeln Worten der Schleier halb

1) Sicher ist das nur für den ersten Verfasser des Capitels; ob die Spateren das Geheimnis durchschaut haben, entzieht sich unserer Kenntnis.

2) Zu diesem Ausdruck cf Daniel 9 22. ‚Weisheit' ist ein term techn im apokalyptischen Geheimmissen zB IVEsra 14 47 Henoch 37 1 3 4 I Kor 2 7.

geluftet wird, wird auch in cap **13** nicht der Name des Tieres, sondern nur seine ‚Zahl' mitgeteilt. Auch diese Zahl redet nur zu den Knndigen; wer das Tier schon kennt, mag sie nachrechnen uncl sich davon iiberzeugen, dass er im Besitze der ‚Weisheit' sei; wer es aber nicht kennt, der kann aus der Zahl allein so gut wie nichts iiber das Tier entnehmen.

Ehe man eine Losung des aufgegebenen Ratsels unternimint, hat man festzustellen, nach welcher Richtung man suchen miisse; sonst mochte ein neckischer Zufall dem Porscher ein beliebiges Wort, das im Zusammenhange der Vision anch wol einen Sinn giebt, und dessen Zahl zufallig auch 666 ist, in die Hand spielen.

Es ist die Zahl ‚des Namens' des Tieres; wir ermarten also nicht irgend eine Bezeichnung, die allenfalls anf das Tier passt, sondern einen terminus technicus. Dies liegt auch in der Natur der Sache: das Wort ist aus der Zahl nur dann zu raten, wenn der Kreis der moglichen Worte ein sehr beschränkter ist. Wer die Sache kennt, muss auch das Wort kennen [1]).

‚Der Name' soll eine Bezeichnung der Weltmacht sein; ist also sicherlich kein Personenname. Man wende dagegen nicht ein, dass nach Vers 18 die Zahl ein ἀριθμὸς ἀνθρώπου sein soll. Dies Wort bedeutet nicht Personenname, was vielmehr ἀνθρώπου ἑνός oder τινός heissen miisste, sondern ist im Sinne von ‚gewöhnlicher Zahl' zu nehmen [2]).

Für den Inhalt des Namens hat man einen Anhalt in der Parallele 17 8, wo das ‚Geheimnis' des Tieres ist, dass es das alte Chaos ist, das wiederum aus dem Abgrund emporsteiqt.

In melcher Sprache haben wir den Namen zu erwarten? [3]) Die Überlieferung ist jüdischer Herkunft; daher ist die Tradition

---

1) Auch die Orthographie des Wortes muss die gewöhnliche sein; dem Wissenden soll die Lösung nicht erschmert, sondern möglichst erleichtert werden.

2) cf p 358 **A 2.** Darnach wird der מספר אנוש von einer andern Art zu rechnen unterschieden; wir wissen nicht recht, welche von melcher. Diese Ubersetzung von ἀριθμὸς ἀνθρώπου bei Bleek 291 Emald 260 Holtzmann Comm [2] **344** Düsterdieck [4] **447** etc.

3) Hierüber mannigfache Verhandlungen.

iiber die Namenszahl, wenn alt, hebraisch zu denken [1]). Es 'kommt hinzu, dass in cap 13 eine Reihe sehr stark hebraisierender Stellen vorkommen; anch das Wort ἀριθμὸς ἀνθρώπου ist im Griechischen kaum zu verstehen [2]). Zahn [3]) neigt zu der Annahnie, dass solche Zahlenberechnung griechischen Ursprungs und erst in spaterer Zeit zu den Rabbinen gedrungen [4]) sei; das Erstere mag dahingestellt bleiben; das Letztere aus nnseren sehr spat und sparlich fliessenden Quellen zu folgern, ist einigermassen bedenklich; zudem finden sich schon im AT Buchstabenspielereien [5]) nnd hochst wahrscheinlich auch Anwendungen der Kunst ‚Gematria' [6]).

Den aufgestellten Forderungen entspricht der Name תהום קדמוניה, das Chaos der Urzeit.

תהום ist terminus technicns des Chaos [7]); es entspricht dem griechischen , in diesem Znsanimenhange regelmassig auftretenden ἄβυσσος **Ap** Joh 11 7 und besonders 17 8. Es ist das Wort, das man zunächst erwartet.

Das Beiwort קדמוני ist das standige Attribut der Grossen der Urzeit, die in der letzten Zeit entweder selbst mieder auftreten oder wenigstens ein Gegenstück haben; so אדם הקדמוני ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, נחש הקדמוני 6 ὄφις ὁ ἀρχαῖος, antiquum silentium pristinum silentium, ἡ πρώτη ἐκκλησία, ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ, הגאולה הראשונה גאל הראשון [8]). Das Attribut

1) Zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehijrt die Zahl der Natnr der Sache nach nicht , mas überdies die Stellung der Notiz an dem Schluss des ganzen Capitels, nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres beweist.

2) cf oben p 358 A 2. Auch wenn das Capitel ursprunglich griechisch geschrieben sein sollte, so war doch den Jnden die heilige Sprache, das Hebraische, fiir solche Zahlenberechnungen näher liegend als das profane Griechisch. **3)** Zeitschr fur kirchl Wissschft 1885 p 564 ff.

4) Ewalds Vermutung 261 f, die Gematria stawme aus dem alten Babylonien, hat sich inzwischen als unrichtig ermiesen; die alten Babylonier haben keine Buchstaben, sondern eine Silbenschrift. In jüngerer Zeit freilich hat man in Babylonien aramäisch gesprochen nnd geschrieben.

5) so die אתבש-Sprache und die alphabetischen Gedichte.

6) Gen 14 14 die dreihundertundachtzehn Knechte Arahaws ; dreihundertundachtzehn = אליעזר, so schon Bereschith rabba c 43 f.

7) cf p 360 f. 8) cf p 367 ff.

steht also nicht iniissig, sondern soll ausdrücklich bezeichnen, dass das Ungetüm, das in der Zeit nnmittelbar vor dem Elide erscheint, dasselbe sei; das einst in der Urzeit schon einmal dagewesen ist [1]).

Die Zahl der Bnchstaben תהום קדמוניה ist 666 [2]).

Die Probe! die der Verfasser selbst dem Leser ermoglicht hat, ist also gelungen. An dieser Berechnung sollte man erkennen, ob man die richtige Deutung wisse. Wir haben demnach hies, wofern das noch nötig ist, eine letzte Bestätigung fiir die vorgetragene Auffassung.

Uns ist die Losung der in cap 13 nnd 17 aufgegebenen Rätsel nur deshalb möglich gemesen, weil wir in den andern Überlieferungen einen sicheren Anhalt besassen. Die altesten Leser aber, die nicht iiber religionsgeschichtliches Wissen verfiigten, konnten diese Dinge nur verstehen, wenn sie ihnen schon anderswoher bekannt waren. So sieht man noch einmal am Schlusse dieser Untersnchnng, dass es jiidische Kreise gegeben hat, in denen unser Stoff mündliche Uberlieferung, genaner Geheimtradition gemesen ist. Man ist angstlich bemüht gemesen,

1) Grammatisch ist zu bemerken: תהום fem; weil ursprunglich Eigenname, ohne Artikel; auch קדמוניה ohne Artikel wie sonst תהום רבה Gen 7 11 Ψ 367 etc. — Natiirlich hat der Verfasser sich auch uber die drei Sechsen ‚gewundert'. — Uber die Orthographie mit oder ohne ו schwankt die alttestamentliche Uberlieferung (sechsmal plene, viermal defectiv); Levy Neuhebr Wb hat nur die scriptio plena.

2) ת 400 ה 5 ו 6 מ 40 = 451, ק 100 ד 4 מ 40 ו 6 נ 50 י 10 ה 5 = 215, Sa = 666. 666 ist die durch Irenaeus und die Codices besser beglaubigte Lesart. Die andere, 616, hat natiirlich eine andere Lösung im Auge. Man anderte die Zahl. weil man niit 666 nichts anzufangen wusste und dagegen durch die Zahl 616 einen passenden Namen zu gewinnen glaubte (nach Zahn Zeitschr fur kirchl Wisssehft 1885 p 569). Dieser Name ist *Γάιος Καῖσαρ* (nach Zahn 571). — Diese Lösung ist freilich ungenau; sie identificiert Kaiser und Tier; indess solche Exaktheit, wie wir sie bei dem ursprünglichen Schriftsteller suchen, durfen wir naturlich nicht von einem Spateren verlangen, der froh war, wenn. er ein von 666 sich nicht allznweit entfernendes und dem Sinne nach auch nur einigermassen passendes Wort gefunden hatte. Diese Lesart scheint doch aus der Zeit des Caligula zu stammen; damals hat also unser Capitel schon in griechischer Sprache bestanden. Von weiterem Eingriffen des Caliguladeuters in den Text findet sich keine Spur.

auch wenn man diese Dinge aufschrieb, das Geheimnis zu hüten. Als die Kreise ausgestorben sind, ist ‚die Weisheit' mit ihnen zu Grabe getragen [1]).

5. Die Tradition von Ap Joh 12 ist babylonischen Ursprungs.

Kehren wir nunmehr zu dem eigentlichen Thema unserer Untersuchnng, zu Ap Joh 12, zurück. Wir hatten bereits gefunden, dass dieses Capitel eine ausserjüdische Tradition mythologischer Art enthält [2]). Nunmehr können mir bestimmt sagen, aus welcher Mythologie es stammt. — An einer Reihe von Spuren ist der Einfluss babylonischer Religion auf die Apokalyptik, auch auf die Ap Joh festgestellt worden, zuletzt in den cap 13 und 17. Die Tradition dieser Capitel aber — so haben wir gesehen [3]) — ist der voii cap 12 nahe verwandt. So schliessen wir, dass auch die Tradition von Ap Joh 12 babylonischen Ursprungs sei,

Ein zweiter Beweis fur dieselbe Behauptung ist aus einem Vergleich des cap 12 mit Dan 7 zu bringen.

---

1) Irenaeus kennt die Lösung des Zahlenratsels nicht; er weiss nur von Ratereien auf *Λατεῖνος* oder *Τειτάν*. Dies constatiert Zahn Zeitschr fur kirchl Wissschft 1885 p 575 ausdriicklich, freilich um daraus zu folgern, der Apokalyptiker selber habe die Lösung nicht gekannt, weil der Geist sie ihm nicht mitgeteilt habe p 576. Anderen Forschern wird als der richtige Schluss erscheinen, dass zur Zeit des Irenaeus die Tradition iiber 666 bereits verloren war. Jedenfalls darf in der Frage, ob das Rätselwort griechisch oder hebraisch sei, die Autoritat des Irenaeus und seiner Überlieferung von Johannes nicht in die Wagschale geworfen merden (gegen Zahn 562); denn wenn er keine Tradition uber das Wort selber hatte, so besass er auch sicherlich keine iiber die Sprache dieses Wortes. Man beachte übrigens, dass Irenaeus V 30 1 sich für griechische Rechnung ausdriicklich auf die Tradition jener Manner berufen hat, welche den Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen hatten; es ist das nicht unwichtig zur Beleuchtang dieser ‚Tradition'.

2) cf oben p 276.

3) cf oben p 337.

Beicle Capitel haben folgende parallele Ziige:

Die Tiere steigeii aus ‚dem grosseii Meere' Dan 7 2, der Drsche gehort zur Abyssus.

Das vierte Tier hat zehn Horner wie der Drache; die vier Tiere haben zusammen siehen Häupter, das ist die Zahl der Häupter des Drachen.

Die Tiere üben auf Erden ein Gott und Menschen feincl-liches Regiment aas; ebenso der Drache.

Das vierte Tier fiihrte Krieg gegen die Heiligen, der Drache gegen die Briider des Christus, die Gottes Gebote halten.

Die festgesetzte Zeit ihrer Herrschaft ist zwei Zeiten, eine Zeit uncl eine halbe Zeit [1]).

An stelle der Tiere erhalt schliesslich das Regiment des Menschen Sohn, der auf den Wolken des Himmels erscheint; der Drache wird gestiirzt von dem Sohne des ‚Weibes', der voni Himniel herabkommt.

Ferner ist parallel, dass Dan 810 clas kleine Horn Sterne voin Himniel herabwirft, was Ap Joh 12 der Drache init seinein Schwanze tut [2]).

Die Tiere sind vom Judentum auf die Weltreiche gedeutet; dieselbe Dentnng hat neben einer andern anch der Drache er-fahren [3]). Der Menschensohn stellt nach Dan 727 das Volk der Heiligeii dar, das nach den Weltreichen zur Herrschaft kommt; durch den Sohn des Weibes werden seine Briider voiii Regi-mente des Drachen erlöst.

Aiiderseits hat Ap Joh 12 so viele charakteristische Mo-mente vor Daniel voraus, dass es keineswegs als eine Nach-ahmung voii Dan 7 begriffen werden kann [4]). So folgt, dass auch Ap Joh 12 und Dan 7 der Tradition nach nahe vermandt sind. Da nun fiir Dan 7 clie babylonische Herkunft bereits bewieseii ist [5]), so ist dasselbe auch für Ap Joh 12 zu be-haupten.

---

1) cf oben p 266—270. 2) cf oben p 243 271.

3) cf oben p 277.

4) Dies ist fiir die dreiundeinhalb Zeiten und das Herabwerfen der Sterne bereits p 270f gezeigt worden.

5) cf oben p 328.

valent fur תהום, den hebraischen Terminus des Urmeers, babylonisch Tiâmat. Ebenso heisst es **Ap** Bar 294: Leviathan ascendet de mari. Mit תהום wechselt ים zB Ψ 89 10 74 13 Job 7 12, mit ἄβυσσος θάλασσα Ap Joh 13 1; so sind auch wol zu fassen die ὕδατα πολλά Ap Joh 17 1 [1]) = תהום ‖ הרבים המים Ez 26 19 31 15, in Stellen, die dem Mythus mehr oder weniger nahe stehen zB Ψ 18 17 Hab 3 15 Add Esth 1 9 etc, cf תהום רבה Jes 51 10 Gen 7 11 etc nnd ימא רבא Dan 7 2.

Das Tier hat sieben Kopfe 13 1 173; Leviathan ist mehrkopfig Ψ 74 14; aoch eine babylonische Tradition kennt eine mythologische ‚siebenköpfige grosse Schlange', welche unmittelbar neben der ‚grossen Schlange des Meeres' erwahnt wird [2]).

Die Beschreibung des Tieres 13 2 erinnert an Babylonisches; ein Lowenmaul hat Tiâmat auch in einer der uns erbaltenen babylonischen Abbildungen [3]). Das Andere, Stucke vom Pardel und Bär, ebenso wie die Zehnzahl der Horner [4]), lasst sich einstweilen nicht über Daniel hinaus verfolgen. Doch können wir aus unserm geringen Material erkennen, dass die Tradition uber Tiâmats Gestalt mehrfach geschwankt hat [5]).

Dies Tier hat von der Abyssus aus auf Erden Besitz ergriffen, wo es die Gottheit lastert und die Menschen bedriickt. Dasselbe setzen viele hebraischen Parallelen voraus; namentlich die ‚Lästerung' ist ein immer wiederkehrender Zug Ψ 74 18 Ψ Sal 2 32f Dan 7 8. Ahnliches in den babylonischen Traditionen. Dabei ist 13 6 das Lästern des ‚Zeltes' Gottes und ‚der im Himmel

1) cf oben p **345** A **4.**

2) cf oben **p 42.** [Mit dieser siebenköpfigen babylonischen Schlange haben schon Delitzsch Paradies 148 und Schrader in Riehms Hw² **328f** das Tier der Apokalypse zusammengestellt.] Z

3) II Tim 4 17 ist ‚der Löwe' ein Name des Teufels cf I Pt 5 8.

4) Dass die babylonische Tradition ein Horn der Tiâmat kennt, ist bereits oben p **332** gezeigt worden.

5) Mânî (Flügel Mani 86) beschreibt die Gestalt des Wesens der Finsternis so: Löwenhaupt, Drachenleib, Wogelflugel (p **194** genauer Adlerflugel), Fischschwanz, vier Reptilienfusse. Bei den Mandäern hat Ur der ‚König der Finsternis' Lowenkopf, Drachenleib, Adlerflugel, die Flanken der Schildkröte, Hande und Füsse des Unholds (לאטאבא) und ist zweigeschlechtig; ‚in dem Hauche seines Mundes kocht das Eisen'. (Brandt Mandäische Religion **43,** Mandaische Schriften **226.)**

Zeltenden' auch dem an Polytheismus anklingenden Ausdruck nach uralt : das Tier lastert die Gotter des Himmels cf Dan 11_{36} [1]).

Dem ‚Tiere' ist ein zweites Wesen zugesellt, wie im AT Rahab und Tannin Jes 51_9, Leviathan und Behemoth Job 40 f, Leviathan und hat-Tannin Jes 27_1, und wie im Babylouischen Tiâmat und Kingu ueben einander stehen.

Dies zweite Tier übt die Macht des ersten ‚vor ihm' dh in seinem Namen und Dienste aus 13_{12} [2]). Nach dem Vorbilde dieses Verhältnisses hat auch der Redactor, der cap 12 und **13** verbunden hat, das Verhältnis des Drachen und des ersten Tieres gedacht. Tiâmat hat Kingu ihre Macht iibertragen.

Das zweite Tier kommt von der Erde, das erste vom Meere; ebendasselbe von Behemoth und Leviathan Job 40f Ap Bar294 IV Esra 6_{49}—$_{52}$ Henoch 60_{7-9} Im Babylonischen nicht belegt.

Das zweite Tier lasst Feuer voni Himrnel fahren; Kingu scheint ein Feuergott zu sein [3]).

Für die zwei Lammeshorner giebt Dan S3 eine Parallele; aber auch Berossus erzählt von Chaosmesen, die Ziegenhörner gehabt hatten [4]

Zum letzten Kampfe holen sich die Tiere Bundesgenossen herbei 16_{13}f $_{16}$ 19_{19} 17_{12}; ebenso horen wir in den älteren Recensionen von den ‚Helfern Rahabs' cf p S 22.

Auf das Gericht iiber die Tiere folgt ein neuer Himmel und eine neue Erde 21_1. Hier hat die apokalyptische Tradition noch das Uralte festgehalten, dass diese Geschichte ursprünglich eine Schöpfungsgeschichte mar, was auch in den alttestamentlichen Recensionen zuweilen durchklang [5]).

Hochst charakteristisch ist dann die Fortsetzung: ‚aber das Meer war nicht mehr da'. Das Wort ist nur zu verstehen, menn ‚das Meer' in der friiheren Welt das gottfeindliche Princip ge-

1) Zum Ausdruck 13_6 *τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας* cf **1212** darf man vielleicht daran erinnern, dass die Häuser, in denen die Gestirne wohnen, in den babylonischen Abbildungen Rohrhiitten gleichen [cf zB The Cuneiform Inscriptions of Western Asia Vol V 57]. **Z**

2) cf oben p **358** A **2.**

3) [vgl dazu Delitzsch in Beiträge zur Assyr 2 **434** Anm.] **Z**

4) cf oben p **17** [und die Texte iiber ‚Göttertypen' Zeitschr fiir Ass 9 (1894) p 116 f.] **Z**

5) cf oben p **84** und **329.**

wesen ist. Wir haben hier also eine Anschauung vom Meere, die sich nur aus dem Zusanimenhange des Chaosmythus erklart.

So erhalten wir das Recht, eine weitere Reihe von Ziigen der Capitel, die in den anderen Recensionen nicht belegt sind, fur den Mythus in Anspruch zu nelimen.

Cap **13** lasst zwischen den Zeilen von einem Kampfe lesen, der vor der eigentlichen Besiegung des Tieres stattgefunden hat. Ein Haupt wurde darin dem Tiere abgeschlagen, aber das Tier blieb ani Leben. Die Welt verwunderte sich [1]), das Tier frohlockte, die Gotter hohnend, iiber seiue Unbesiegbarkeit. Im babylonischen Mythus wird Ahnliches erzahlt; Anu und Ea wurden zum Kanipfe gegen Tiâmat aufgefordert; doch sclieint es nicht zum Streite gekommen zu sein. Hier haben wir also eine Variante, die uralte Färbung tragt. Das Wort, das die Welt ausruft:

‚*Wer gleicht dem* ***Tiere?*** *wer kann es bekämpfen?*‘

— in babylonischer Ruckubersetznng ein Vers von vier Hebungen, der Vers der babylonischen Epen — konnte wortgetreue Uberlieferung sein [2]).

Ebenso ist die rote Farbe des Tieres **17** 3 [3]) sicherlich alte

---

1) Man beachte, dass die Herrschaft Behemoths iiber die Tiere des Feldes Job 40 20 — freilich in unsicherem Texte — mit einem ähnlichen Worte יִשָּׂא־לוֹ ‚sehen ihm staunond zu‘ beschrieben wird.

2) In einer mandaischen Quelle (cf Brandt Mandaische Schriften 231 f) wird der Ubermut Urs ganz ahnlich beschrieben; er sprach: giebt es einen, der grosser ist, denn ich? giebt es einen,' der mir gewachsen ist? . . . . Oder ist einer, der starker ware als ich? So will ich aufstehen, will mit ihm kampfen; will ich aufstehen, will kampfen mit ihm'. ‚Ich will emporsteigen zu dieser leuchtenden Erde, und init ihrem Konig will ich kriegfiihren, will nehmen seine Krone und sie mir ums Haupt binden, und werde sein König der Höhe und der Tiefe' (cf Ψ Sal 233). — Auch Job **41** scheinen Anspielungen an solche Kampfe Leviathans gegen die Götter vorzuliegen cf oben p 55f.

3) Das grosse Tier, das dem Hermas Vis IV begegnet, ist den apokalyptischen Tieren jedenfalls verwandt. Aus einem die Sonne verdunkelnden Staube Ap Joh 9 2 tritt es hervor; es sieht aus wie ein Walfisch κῆτος Henoch 60 7, aus seinem Maule gehen feurige Heuschrecken hervor Ap Joh 16 13 9 2ff iff, es hat einen Kopf wie eine Schildkrötenschale (cf p 361 A 5); als Hermas durch seinen Glauben uud den Schutz

Tradition, aber im Babylonischen bisher nicht belegt. Der Sinn clieser Farbe ist nicht niehr deuttich.

Nach der Uberwindnng der Tiere wird in beiden Traditionen 21$_{2\ 9}$ von der Hochzeit des Gottes-Überwinders gesprochen; wobei 9 das Weib den Namen ‚die Braut' [1]) zu fiihren scheint. Dieser Zug wurde vorzüglich in uralte mythologische Tradition passen: nach dem Kampfe der Heldendank, die Brant; nach der Besiegung des Chaos und der Neuordnung der Welt begründet der Gott eine neue Gotterdynastie.

Die ‚Namen der Lästerung' 17$_{3\ 5}$ 13$_1$ darf man vielteicht als etwas den ‚Besitz'tafeln Paralleles auffassen [2]).

Das Weib sitzt in einer Wiiste 17$_3$. Wir finden mehrfach in den Chaoserzahlungen ein Nebeneinander von Wasser und Wüste, so bei Berossus, im AT Ψ 74$_{14}$ Ez 29$_5$ 32$_{4-6}$; nach Henoch 60$_{7-9}$ lebt Leviathan im Meere, Behemoth in der Wuste

des uber die Tiere gesetzten Engel Θεγρί glücklich an ihm voriiber ist, begegnet ihm eine Jungfrau, geschmückt wie aus dem Brautgemache kommend, ganz in meisse Gewander gehullt cf Ap Joh 21$_{2\ 9}$. ‚Dies Ticr ist der Typus der grossen kcmmenden Not'. Es hat auf dem Haupte vier Parben: schwarz, feuer- und blutfarbig, golden, weiss, die nachher cap 3 als die Welt, die Verfolgung, die Gcpruften und Bewährten, der kommende Äon allegorisiert werden. Nach Harnack Patr apcst opera III p LXXVI hat Hermas die Ap Joh nicht gekannt. — Bei dem roten Tiere denkt Spitta, nachdem er ihm die Hörner und Köpfe genommen hat p 183, an einen Esel p 447,

1) IV Esra 7$_{26}$ ist von der ‚Braut' nicht die Rede. Lat Syr et apparebit sponsa ‚et' om Maz apparescens civitas ἡ νύμφη φαινομένη, verschlimmbessert aus ἡ νῦν μὴ φαινομένη arm ar aeth 5$_{27}$ manifestabitur urbs quae nunc non apparet; parallel ist ‚et ostendetur quae nunc subducitur terra'.

2) cf dazu oben p 22. Auch in der mandaischen Erzahlung vcm Kampfe des Hibil-Ziwâ mit Krûn, dem erstgeborenen Könige der Finsternis, einer Erzählung, die Brandt Mandaische Schriften 150f mit dem babylonischen Tiâmatmythus vergleicht, ist von dem ‚Passe' die Rede, dh einem Siegelringe, ‚auf melchem geschrieben und gemalt mar der Name der grossen Finsternis, der verborgen war, den er nicht gesehen hatte von dem Tage, da er gepflanzt worden, an'. Diesen ‚Pass' muss Krûn, von Hibil-Ziwâ besiegt, ihin aus seiner Schatzkammer herausgeben; durch diesen ‚Pass', den alle Wesen der Tiefe anerkennen, gewinnt der gottliche Held die Rückkehr zur Oberwelt.

Dêndâin. Man darf vermuten, dass hier uralte Naturanschaunng hervortritt: in der Urzeit, ehe die segnende Gottheit das Fruchtland geschaffen hatte, war die Welt Wasser und Wuste.

Das Chaoswesen erscheint cap 17 als Weib, auf dem Tiere sitzend. Da Tiâmat ein Weib ist[1]), könnte dieser Beschreibung sehr wol eine alte cultische Darstellung zu Grunde liegen. Es ist in der Religionsgeschichte sehr gewohnlich, dass altere Religion die Gotter als Tiere dargestellt hatte, dass aber eine spatere Zeit die hohere, anthropomorphische Abbildung vorzog und das Tier, clas aus der Uberlieferung überkommen war, mit der menschlichen Gestalt des Gottes in irgend eine Beziehung setzte: dann halt die Gottheit das Tier in der Hand, oder sie hat es auf dem Kopfe, oder sie tragt irgend ein vom Tierkorper genommenes Zeichen, oder sie steht oder sitzt darauf[2]). Man beachte, dass die Göttin in der Tradition von Ap Joli 17 dieselbe Farbe hat mie das Tier, auf dem sie sitzt. Dabei mag das Weib irgend

---

1) Berossns *γυναῖκα* cf oben p 18.

2) Man vergleiche die Abbildungon in Riehms HW 250 108 **113** 129, ferner in Roschers Lexicon der griech und röm Myth **1194** das Bild des Juppiter von Doliche mit Donnerkeil und Beil auf dem Sticre = Marduk (cf dazu die Abbildung Riehm Hw 129), besonders das Bild der phönicischen Anat, die auf dem Löwen sitzt HW 114. — Die Manier, die Gotter auf Tiere zu stellen, stammt nach Ed Meyer (in Roschers Lex 1191) aus Babel und ist von dort nach Syrien und Cilicien gedrungen. Als charalrteristisch-babylonisch wird diese Manier auch von Dtjes 46 1 2 verspottet:

[1] Bel bricht zusammen, Nebo stürzt.
. . . . . .
Ihre Bilder waren auf Tiere gestellt.
ihre (Gussbilder ?) dem Vieh aufgeladen;
Eine Last fur das ermattete und erschöpfte,
[2] das zusammenbricht, niederstiirzt zugleich.
Da bleibt die Last nicht heil,
sie selber aber werden zerschmettert.

(Fur נשאתיכם vielleicht מסבותיהם; die 2 ps plur ist sicher verkehrt. LXX hat vor עיזה ein paralleles Wort, fur בשבי ist בשבר zu lesen.) Der Prophet meint, die Tiere hatten nun lange genug ihre Götter getragen und wurden jetzt, miide geworden, ihre Last fallen lassen, wobei Gott und Tier zu schaden kommen. Dem wird Jahve gegeniibergestellt, der nicht getragen wird, sondern selber tragt, und zwar in Ewigkeit tragt.

etwas in der Hand gehalten haben, was man sich als Becher deutete und init ihrer trunkenen Unzucht oder ihrem Blutdurst in Beziehung setzte.

Das Weib führt den Namen: die grosse Hure [1]). Nan darf vielleicht daran erinnern, dass im babylonischen Mythus Tiâmat ihren Sohn Kingu zum Geniahl erwählt hat [2]). Sie heisst ferner: die Mutter der Huren [3]) und der Greuel der Erde. Nach Daiiiascius [4]) heisst dies Urwesen ‚Mutter der Gotter'. Nicht undenkbar ware es, dass der apokalyptische Name eine judische Verdrehung des babylonischen ware; oder soll nian daran denken, dass die furchtbaren Chaosungeheuer Hinder der Tiâmat sind [5])?

Die Zeichen des zweiten Tieres 13 13—17 [6]) haben im Babylonischen einstweilen keine Parallele. Doch da hier weder jiidische Dogmen noch zeitgeschichtliche Anspielungen deutlich hervortreten, scheint niir das Wahrscheinlichste zu sein, dass auch hier mythische Ziige zu Grunde liegen, vielleicht indess stark judisch verarbeitet sind.

Man wird an der vorgetragenen Deutung dieser Capitel nicht dadurch irre werden, dass eine ganze Reihe von Pnnkten in dein uns bekannten babylonischen Material nichts oder nur entfernt Analoges hat [7]). Dies zeigt eben nur, dass der Mythus in sehr vielen Varianten die Jahrtansende hiiidurch existiert hat. Zudem muss offen gehalten werden, dass die persische Überlieferung, durch welche der Mythus vielleicht hindurchgegangen ist, einzelne neue Ziige angesetzt hat.

Wenn demnach die ganze Anlage und eine Fulle einzelner Punkte in diesen Capiteln mit der babylonischen Urtradition

---

1) Wie die judische Tradition' diesen Namen sich zurecht gelegt hat **cf** p 347 A 3.

2) Im Mandaischen ebenso Brandt Mand Schriften 187 f.

3) cf p 347 **A 2.** **4)** cf oben p 17.

5) Wie im babylonisch-aramäischen nach armonischer Tradition das Weib Om orqaje ‚Mutter der Unterirdischen' cf oben p 18, oder wie im Mandaischen Qin ‚Mutter der Finsternis' heisst Brandt Mand Schr 146. 6) cf p 351 A 3.

7) Ich mache die Assyriologen auf diese Punkte aufmerksam.

übereinstimmen, so haben dennoch die Capitel ihre höchst charakteristische Eigenart.

Der Hauptunterschied ist, dass die uns bekannte babylonische Erzahlung in der Urzeit spielt, wahrend die Schilderungen der Ap Joli Offenbarungen iiber die letzten Dinge sind. Wir haben diese eschatologische Benutzung des Chaosmythus bereits mehrfach constatiert, zuletzt Dan 7 Ap Bar 29 4 IV Esra 6 49—52 Henoch 60 24f [1]).

Solche Übertragung des Urmythus in die letzte Zeit mag den Modernen sonderbar erscheinen; dem Jndentnm und dem altesten Christentum ist eine derartige Identificierung der ersten und der letzten Dinge nichts Fremdes.

Wie die alte Welt, der erste Himniel und die erste Erde [2]), am Anfange durch Gottes Wort geschaffen sind, so erwartet man fiir die letzte Zeit eine neue Schöpfung [3]) בריה חדשה [4]) καινὴ κτίσις [5]), in der ein iieuer Himrnel und eine neue Erde [6]) entstehen. So wird eine ἀποκατάστασις πάντων, dnrch die das Alte vergeht und Alles neu wird, der Schopfung am Anfange gegenubergestellt.

Diese zweite Schopfung wird ganz nach Analogie der alten gedacht. Wie der alten Welt zB eiii Stillschweigen vorausgieng, so heisst es auch von der letzten Zeit: et convertetur saeculum in antiquum silentinm diebus VII sicut in prioribns initiis, ita ut nemo derelinquatur [7]).

Wie an der Spitze der alten Menschenwelt eine Person

---

1) *cf* oben p 314ff 328.

2) Ap Joh 211. 3) Henoch 72 1.

4) Weber Altsyn Theol 382.

5) II Kor 517 Gal 615 = δευτέρα πλάσις Barn 6 13. — Der Ausdruck ‚Neuschöpfung' ist urspriinglich vom Makrokosmus gemeint, dann auf die Menschen der letzten Zeit, schliesslich auf den einzelnen Menschen, in dem auch ‚alles neu' mird, iibertragen.

6) Jes 6517 6622 Henoch 91 16 cf IV Esra 7 31.

7) IV Esra 7 30 cf Ap Bar **37** et saeculum redibit ad silentium pristinum. Dies uranfängliche ‚Schweigen' mird IV Esra 7 30 cf **639** auf das Schmeigen, bevor eine Menschenstimme erscholl, gedeutet und daher auf sieben Tage — die Tage vor Schopfung der menschlichen Sprache Gen 2 19 — berechnet. Ursprünglich mar es mol die σιγὴ Gottes, die dem λόγος voraufgieng Sap Sal 18 14f Ignat ad Magnes 8 2.

stand, deren Handeln und Leidein das Geschick seiner Nachkommen bestimmte; so wird die neue Menschheit inauguriert durch eine neue Gestalt, deren Bild sie tragen wird [1]). Wie Siinde und Tod des ersten Adam, des alten Menschen [2]) fiir die fruhere Epoche entscheidend waren, so wird es Gerechtigkeit und Leben des neuen Menschen, des zweiten Adam fur die zweite sein.

Wie die alte Schlange [3]) die ersten Menschen verfuhrt hat, so wird sie, ehe Christus (wieder-)kommt, die Menschheit noch einmal verfuhren [4]).

Das Paradies, in dem das alteste Menschenpaar gewohnt hat, wird in der letzten Zeit wieder Wohnsitz der Menschen werden IV Esra (6 1) 7 5 3 8 5 2 [5]), dann werden sie ani Lebensbaum, von dem sie in der Urzeit nicht gekostet haben, Anteil bekommen **Ap** Joh 7 7 22 2 14 19 21 2 Henoch 24f IV Esra 8 5 2.

Ebenso werden der Auszug aus Ägypten, die erste Erlosung Israels, und die Erscheinung des Messias, die letzte Erlosnng, mit einander verglichen. Die Plagen, die der Endzeit vorhergehen, werden nach Analogie der agyptischen gedacht, und der zweite Erlöser גואל אחרון Christus nach Analogie des ersten הראשון Moses [6]). Ahnlich ist es, wenn das grosse Qericht der

---

1) Dies das Schema der jüdisch-christlichen Adamspeculationen.

2) אדם הקדמוני אדם הראשון **(cf** Levy Neuhebr Wb sv אדם und קדמוני) 6 *πρῶτος Ἀδαμ ὁ ἔσχατος Ἀδαμ* I Kor 15 45, *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* I Kor 15 47, *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ὁ νέος (καινὸς) ἄνθρωπος* Col **39f** (Eph 4 22ff **215**). Der ‚neue Mensch' ist ursprunglich eine göttliche Gestalt *ἐξ οὐρανοῦ* I Kor 15 47, dann die Verkörperung eines Ideals geworden.

3) *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* Ap Joh 129, נחש הקדמוני Weber Altsyn Theol 211, הנחש הראשון Levy sv נחש. **4)** *πλανᾶν* Ap Joh 129 20 10 etc.

5) Denselben Gedanken stellt Henoch 85—90 dar: die alteste Menschheit wird allegorisch dargestellt als meisse Farren, von denen aber allerlei wilde Tiere, Löwen, Tiger, Hunde, Wölfe etc erzeugt werden; das soll die Depravation der Menschheit darstellen; auch die frommen Israeliten erscheinen nur als meisse Schafe; zum Schlusse aber werden alle Tiere des Feldes wieder verwandelt und werden alle weisse Farren: so kehrt das Ende zum Anfang zuruck.

6) Weber Altsyn Theol **344 348 350 355** cf die spätjüdische Tradition bei Eisenmenger II 808 ‚die künftige Erlösung mird wie die erste כראשונה sein'.

Sintflut und das Weltgericht am Ende parallel erscheinen: ‚wie die Tage Noahs, so wird die Erscheinung des Menschensohnes sein' [1]); nur dass die alte Welt durch Wasser zerstort wurde, die gegenwartige aber fur ein Gericht darch Feuer aufbewahrt wird [2]).

Der diesen Einzelheiten zu Grunde liegende allgemeine Satz, class das Eschatologische dem Urzeitigen gleich sein werde, ist niit begriffsmässiger Klarheit ausgesprochen in einem von Barn 6 13 angefiihrten Citat aus unbekannter Schrift: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.* Er selber, das *Ἄλφα* nnd *Ὦ*, der 'Erste uiid der Letzte, gestaltet das Letzte so, wie das Erste gewesen war [3]). Will man wissen, wie das Ende sein werde, so muss nian fragen, wie der Anfang gewesen sei. Umgekehrt ist man überzeugt, dass alle letzten Dinge von Uranfang an dagewesen sind. Das himnilische Jerusalem, das am jüngsten Tage herniederkommt Ap Joh 212, ist mit dem Paradies zusammen geschaffen Ap Bar **43;** der Kirche der letzten Zeit entspricht eine *ἐκκλησία πρώτη* II Clem 14; Christus, das Ziel aller Dinge, ist zugleich ihr Schopfer; die Namen derer, die Gott des Endheils würdigen will, sind von Anfang an von Gott ins Lebensbuch geschrieben Ap Joh 13 8 (der numerus der Pradestinierten IV Esra 4 36); alle Güter des kommenden Aons existieren vor Grundlegung der Welt I Pt 1 20 Mt 25 34 Col 1 5 II Tim 1 9f usw usw [4]). So tragt also ein grosser Teil der neutestamentlichen Speculationen — die Christologie, die Pradestinationslehre, die Lehre vom Urstand usw — diese Form der Gleichsetzung des Ersten und des Letzten [5]).

1) Mt 24 37, dort auf das plbtzliche Verderben bezogen, das die ahnungslosen Weltkinder uberfallt. 2) II Pet 3 6f.

3) Wie dieser Grundsatz entstanden sei, und welchen Grund er eigentlich habe, vermag ich nicht zu sagen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Urmythen erst in Israel eschatologisch verwandt seien. Vielmehr durfen mir mit grosser Sicherheit postulieren, dass diese Ubertragung schon in babylonischer Tradition geschehen sei, cf obcn p 87 318. In Israel können wir diese eschatologische Verwertung der Mythen von der Zeit des Jesaias ab constatieren cf oben p 87.

4) Der Leser bemerkt, dass hier nur die Form, nicht das religiöse Interesse des ‚Präexistenz'gedankens behandelt wird.

5) Die Zusammenstellung ‚des Ersten und des Letzten' zB auch

In diesen Zusamnienhang gehört es, wenn nun auch der uralte Chaosmgthus eschatologisch aufgefasst wird. In der Endzeit wird sich wiederholen, was in der Urzeit gewesen ist: der neuen Schopfung wird ein neues Chaos vorhergehen; die Ungetiime der Urzeit erscheinen auf der Erde zum zweiten Male. Dabei hat man ein Bild des alten Mythus aufgenommen: schon der alte Mythus, der in den Sturmfluteii der Gegenwart eine, wenn auch schwachliche Wiederholung des uralten Chaos sah [1]), hatte hie und da davon gesprochen, dass das Ungetum der Urzeit nur ‚beruhigt', in der Abyssus ‚gefesselt', ‚mit Riegel uiid Thor verschlossen' sei, und sich der gottlichen Macht zu Zeiten zu entziehen versuche [2]). Dieses Bild setzte nian fort: das Chaostier, im Anfange von Gott im tiefen Abgrund gefesselt, wird in der Endzeit loskomnien und auf die Oberwelt ‚emporsteigen' [3]), aber dann, wie einst vor der Schopfung, aufs neue von Gott uberwunden werden. Dann aber wird es zu einer definitiven Beseitigung des Chaos kommen; in der neuen Welt soll sich der alte Kampf nicht wiederholen [4]). Das erste Mal ward ‚das Meer' nur iiberwunden und in die gottliche Ordnung miteingefügt [5]); das zweite Mal ‚ist das Meer nicht niehr da' Ap Joh 21 1 [6]). Das erste Mal ward das Ungetum in der Abyssus gebunden [7]); das zweite Mal wird es in den Feuersee geworfen Ap Joh 19 20 cf 20 10 14 Dan 7 11, wo seine Existenz aufhort — ‚es gehet ins Verderben' Ap Joh 17 8 [8]).

Henoch 60 11 Or Sib III 819 f 827, hier als die Hauptteile der ‚Offenbarung', des grossen gottlichen Geheimwissens.

1) cf oben p 51f 91 ff etc.

2) cf oben p **36** 39 51f 61 **86** cf 91 ff.

3) Dies der Sinn des Ausdruckes *ἀναβαίνειν* cf p **360.**

4) Dem ist parallel: der alte Himmel und die alte Erde waren verganglich, aber der neue Himmel und die neue Erde bestehen ewig vor Gott Jes **6622** Hen 72 1 91 16f. **5)** cf oben p 91—95.

6) Der Zusatz ‚aber das Meer ist nicht mehr da' beweist, dass die eschatologische Wendung des Mythus zu einer Zeit geschehen ist, wo man die ursprungliche Bedeutung des Meeres als des gottfeindlichen Princips noch verstand. 7) cf oben p **86.**

8) Die spatere Apokalyptik, in der mancherlei verschiedene Tradition in ein Bild znsammengezogen sind, redet von einem doppelten Angriff der Heiden gegen das *Gottesvolk*, daher *auch von* einem doppelten

Schon niit dieser eschatologischen Wendung ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mythus zum Judentum gedrungen [1]). Völlig sicher ist wenigstens dies, dass der Stoff nicht erst, um ihn auf das Weltreich deuten zu konnen, in die Endaeit iibertragen ist; Henoch 60 24f IV Esra 6 49—52 etc liegt jene eschatologische Wendung vor, ohne dass damit eine Allegorese auf das Weltreich verbunden mare.

Da die Tradition anch im Judentum als eine Offenbarnng gilt, so ist es naturlich, dass sie, wo wir sie aufgezeichnet finden, in der Form etwa einer Engelrede Henoch 60 5 9ff oder der Vision eines Propheten auftritt Ap Joh 13 17 [2]).

Das Judentum hat sich diese Tradition angeeignet, indem es sie mit seiner Eschatologie in Beziehung setzte und die Anschauungen des Mythus entweder einfach ubernahm , so die Neuschöpfung am Ende der Welt [3]), oder die Grossen des alten Mythus mit solchen, an die es selber glaubte, vertauschte; dabei ist der Gott-Uberwinder, urspriinglich Marduk, Christus geworden, seine Braut Jerusalem, das Chaos das Weltreich, dh in der Epoche der Apokalypse Rom [4]).

Wir vermeilen bei dem Wichtigsten und dem Modernen am fernsten Liegenden, bei der Gleichung Chaos = Rom. Dieselbe ist so zu stande gekommen. Man horte von einem schrecklichen

---

Auftreten des Ungetums in der Endzeit. So kommt es, wenn man alles zusammenrechnet, zu drei Erscheinungen des ‚Teufels'. Dabei wird das Verhältnis der zweiten zur dritten nach Analogie des Verhältnisses der zweiten zur ersten vorgestellt. Der uberwundene Drache wird in der Abyssus ‚verschlossen' 20 2f, kommt aber nach den 1000 Jahren wieder los 20 7, wird dann nochmals iiberwunden and — dies ist dann endlich das Definitive — in den Feuersee geworfen 20 10.

1) cf p 369 **A** *3*.

2) Die Einkleidung in die Vision ist in cap 17 besser als in cap **13** durchgeführt. Freilich läuft auch cap **17** manches Unschaubare mit unter, der Becher voll Greuel der Hurerei, die Trunkenheit vom Blute der Heiligen.

3) Dies Dogma findet sich zuerst Jes 65 17.

4) Andere Grössen kommen bei der sehr dunkeln Tradition Ap Joh 11 hinzu, die sicher ursprünglich auch vom Chaosdrachen handelte und daher in denselben Mythenkreis wie die Tradition von cap 13 und **17** gehorte.

Wesen, das deni Ende voransgehen solle. Man war seit langer Zeit gewohnt, dies Wesen auf das jeweilige Weltreich zu deuten. Unter dem Drucke der Griechenherrschaft hatte man Javan darunter verstanden. Jetzt war eine neue Zeit gekoninien: Javans Herrschaft war dahingegangen; das grosse Gericht und Israels Weltregiment waren noch immer nicht gekommen; Roms Casaren beherrschten die Welt. Da ward die Weissagnng aufs neue lebendig. Und die Juden jener Zeit erkennen mit Entsetzen und Freude zugleich: das geweissagte Tier ist Rom, dies Rom mit seiner Weltherrschaft, mit seiner Menschenvergotterung, mit seinem gotteslasterlichen Hochmut, mit seineni Hasse gegen Gottes Volk. Sogar Einzelheiten sind eingetroffen: das abgeschlagene Haupt ist der gemordete erste Kaiser. So gehen Gottes Weissagungen in unsrer Zeit in Erfullung: das Ungetum der letzten Tage ist schon vorhanden. — Man hat die Tradition benutzt, um geiiauere Aufschlüsse uber die Zukunft zu erhalten [1]), und die alte Frage: wie lange noch? zu beantworten. Aber mag das Ende nahe sein, es ist noch nicht da. Vieles von dieser Weissagnng ist in der Gegenwart noch nicht erfiillt. In dunkeln Worten sprach das Orakel von einer letzten ungeheuren Sunde, in die ein zweites Wesen, dem Tiere ahnlich, aber in seineni Dienste, die ganze Welt dnrch Lügenkünste verstricken werde. Das Tier soll der Gott der Menschen geworden sein; erst dann kann das Ende kommen. Dieses letzte Geheimnis der Siinde aber ist noch nicht offenbar, erst die leisen Anfange dazu sind im Werden. So sieht man in die Zukunft: die Erlosung ist vor der Thür; aber vorher steht das Regiment des Bosen auf Erden, unter dem die Glaubigen viele Leiden erdulden müssen: es wird Krieg fiihren, so sagt die Weissagung, gegen die Heiligen.

Was aber soll man in diesen Zeiten tun? Man glaube nicht, durch eigenes Handeln dem gottlichen Verhangnis entgehen zu konnen. Das Ungetiim herrscht und unterdruckt, so ist es Gottes Wille, bis seine Zeit um ist. So widersetzt euch nicht, leistet keinen Widerstand! ‚Wer gefangen nimmt, wird selbst gefangen. Wer mit dem Schwerte tötet, fallt selbst durchs Schwert. Darin besteht die Geduld und der Glaube der Heiligen‘

1) cf die Berechnungen der Zahl dreieinhalb p 266—270 und die der Köpfe oder Hörner des Tieres p 342—344.

13_{10}. So hat das Judentum — und nach ihni das Urchristentum — Kraft der Hoffnung nnd der Ergebung aus dieser Qffenbarung gesogen.

Das Judentum hat diese Tradition voiii Tiere des Meeres als ein unendlich tiefes Geheimnis betrachtet Hen 60_{10} IV Esra 6_{52} [1]); und anch jene Deutung anf Rom nur leise von Mund zu Ohr geraunt. Cap 17 gilt sie als ‚Geheimnis' 17_5, eine ‚Weisheit' fur den ‚Kundigen' 17_9; auch die hinzugefugte Erklärung giebt sie nicht mit diirren Worten an, sondern weist nur mehr oder weniger deutlich darauf hin. Noch dunkler redet cap **13** davon; kein Wort der Erklarung, aber ein Hinweis, dass hier Tiefen verborgen sind: wer Ohren hat, höre! 9 [2]) dh Leser, merke anf, dies bedeutet etwas. Man braucht, um diese eigentumliche iiiystagogische Haltung zu verstehen, nicht auf die Furcht vor Roni, die deutlichere Sprache verbot [3]), hinznweisen; das ist die Art, mit der nian von soichen Dingen redet; so hat man schon voni wiederkehrenden Leviathan gesprochen Hen 60_{10}, cf oben p 315—317.

Aus dieser Stimmung erklart sich, dass das Judentum, das ja nur einen Teil des ganzen Stoffes sich zu deuten vermochte,

---

1) cf oben p 315—317 und 335.

2) Das Wort ‚Ohren' steht hier mit Beziehnng, es sind ‚hörende, Ohren (Mt 13_{15}f), die dergleichen ‚aufnehmen' (Mt 11_{14}) können (der Ausdruck *οὖς* ist also parallel *νοῦς* Ap Joh 17_9 oder *σοφία* 13_{18} 17_9); und der Satz ‚wer Ohren hat, höre' ist also dem anderen ‚der Leser denke nach' Mc 13_{14} vermandt; er steht, menn ein geheisies Wissen mitgeteilt wird, auf das man den Zuhörer aufmerksam machen möchte, ohne es ihm indess expressis verbis erklaren zu wollen. Dies ist auch der Gebrauch des Wortes in den Evangelien Mt 11_{15}, haufig nach Gleichnissen, meil diese als Allegorie gedentet und als Geheimwissen aufgefasst wurden Mt 13_9 cf 15f 43 Mc 7_{16} etc cf Julicher Gleichnisreden Jesu 121ff. Schliesslich ist das Wort in abgeblasstem Sinne gebraucht Ap Joh 21_{11} 17. Das Wort ist seiner Natur nach in apokalyptischer Literatur zu Hause: es ist daher nicht notwendig, dasselbe, weil es auch in den Evangelien vorkommt, fur christlichen Ursprungs zu halten und daher aus cap 13 zu entfernen Vischer 64 Spitta 140f. Man nimmt, wenn man die Verse 13_9f streicht, dem Capitel das Herz, den usus practicus cf Erbes **23.**

3) Volter Entstehung [2] 76, Erbes 32f etc.

auch das Unverstandene mit überliefert hat cf oben p 265 335. Freilich nur einen Teil. Vergleicht man unsere Capitel 13 und 17 niit dem babylonischen Mythus selbst, so sieht man, dass in jenen Capiteln nur geringe Bruchstücke des Ursprünglichen erhalten sind. Qor allem ist die Herkunft dieser Tradition aus der alten Chaoserzahlung sehr stark verdunkelt. Man hat schon in alter Zeit nicht anders wie in der Gegenwart die Capitel lesen konnen, ohne die Entstehung dieser Tradition auch nur zu ahnen. Hätte aber jemand im Judentume und Urchristentume diesen ursprunglichen Sinn gekannt, so wurde er die ‚Weisheit', class Rom, das Ungetum der Endzeit, zugleich auch das Ungetüm der Urzeit gewesen sei, als ein unanssprechlich tiefes Geheimnis betrachtet haben.

Unmöglich indess ist das nicht; denn noch in sehr viel spaterer Zeit ist die Gleichsetzung Chaos = Rom bekannt gewesen. Rereschith rabba c 24d wird zur Stelle ‚Finsternis war auf der Tehom' bemerkt: ‚das bedeutet das frevelhufte Reich (Rom), das ebenso unerforschlich (grenzenlos?) ist wie der Abgrund זו מלכות הרשעה שאין לה חקר כמו התהום [1]).

Hiernach ist das *μυστήριον* des Tieres in cap 17 zu enträtseln. Als der Seher das Ungetum sieht, verwundert er sich sehr; der Engel aber erklart ihm das grosse Geheimnis: ‚das Tier, das du sahst, mar und ist nicht und soll aufsteigen aus der Abyssus und ins Qerderben gehen'. Anstatt den Namen des Tiers zu nennen, giebt der Engel in unbestimmten Worten

---

1) aus Levy Neuhebr Wb sv תהום. Hier ist also die Gleichung תהום = Rom noch bekannt; ihr ursprünglicher Grand, dass das Endungeheuer zugleich auch das des Anfangs sei, ist vergessen, und ein anderer Grund zur Erklarung der merkwürdigen Gleiehung nachtragiich erfunden. — Eisenmenger II 678f citiert aus Sanhedrin fol 97b: ‚nach **4291** Jahren von der Erschaffung der Welt werden die Kriege der Drachen תנינים und die Hriege des Gogs und Magogs aufhoren, und in der (dann noch) ubrigen Zeit werden die Tage des Messias sein'. Nach der Auslegung Abarbenels sind die ‚Drachen' die Könige der Erde, die mit einander und gegen Israel kampfen. — So lange haben solche Traditionen fortgedauert!

die Geschichte desselben. Das ist die Losung eines Ratsels durch ein neues Ratsel. Der Grund einer so merkwürdigen Erscheinnng liegt auf der Hand: nur dem Wissenden sollen die Worte deutlich sein; wer ein Wesen kennt, auf das diese Geschichte passt, soll wissen, dass das Tier dies Wesen ist. Wer aber in diese Dinge nicht eingeweiht ist, wird auch aus der mitgeteilten Geschichte die Deutung nicht entnehmen konnen.

Unsere Erklarung hat auszugehn von dem einzigen concreten unter diesen Worten ‚und soll aufsteigen aus der Abyssus'. Das Wort ist das charakteristische Pradicat des Chaoswesens Ap Joh 11 7 cf Dan 73 Ap Joh 13 1 Ap Bar 29 4. Dass das Tier von cap 17 das Chaosungetiim ist, wird sicher, wenn die Geschichte des Tiers als Geschichte des Chaoswesens begriffen werden kann. Das Tier war — vor der Schopfung; in der Gegenwart ist es nicht mehr — der Schopfergott hat es in den Tiefen der Abyssus gebunden; aber es soll aufsteigen aus dem Abgrunde — die letzte Zeit sieht zur Verwunderung aller Menschen das langst nicht mehr Geschaute wieder auf Erden erscheinen; dann aber geht es ins Verderben — bei seinem zweiten Erscheinen wird es definitiv vernichtet.

Die Probe ist also gelungen; dass das Weltreich die neue Erscheinung des alten Chaos sei, das ist das grosse schauerliche Geheimnis, uber das der Seher sich nicht genug verwundern kann, und das er nur in ganz dunkeln Worten anzudeuten wagt. Demnach hat der Verfasser [1]) von cap 17 von jenem ursprünglichen Sinn der Tradition noch gewusst und dem Renner erkennbar in die Vision hineingeheimnisst.

Hiernach konnen wir uns auch an das Zahlenrätsel Ap Joh 13 18 wagen. Ebenso wie der Verfasser von cap 17 hat auch der von cap 13 eine Erklarung (σοφία) [2]) hinzugefugt; und Lhnlich wie in cap 17 in dunkeln Worten der Schleier halb

1) Sicher ist das nur für den ersten Verfasser des Capitels; ob die Spateren das Geheimnis durchschaut haben, entzieht sich unserer Kenntnis.

2) Zu diesem Ausdruck cf Daniel 9 22. ‚Weisheit' ist ein term techn im apokalyptischen Geheimmissen zB IVEsra 14 47 Henoch 37 1 3 4 I Kor 2 7.

geluftet wird, wird auch in cap **13** nicht der Name des Tieres, sondern nur seine ‚Zahl' mitgeteilt. Auch diese Zahl redet nur zu den Knndigen; wer das Tier schon kennt, mag sie nachrechnen uncl sich davon iiberzeugen, dass er im Besitze der ‚Weisheit' sei; wer es aber nicht kennt, der kann aus der Zahl allein so gut wie nichts iiber das Tier entnehmen.

Ehe man eine Losung des aufgegebenen Ratsels unternimint, hat man festzustellen, nach welcher Richtung man suchen miisse; sonst mochte ein neckischer Zufall dem Porscher ein beliebiges Wort, das im Zusammenhange der Vision anch wol einen Sinn giebt, und dessen Zahl zufallig auch 666 ist, in die Hand spielen.

Es ist die Zahl ‚des Namens' des Tieres; wir ermarten also nicht irgend eine Bezeichnung, die allenfalls anf das Tier passt, sondern einen terminus technicus. Dies liegt auch in der Natur der Sache: das Wort ist aus der Zahl nur dann zu raten, wenn der Kreis der moglichen Worte ein sehr beschränkter ist. Wer die Sache kennt, muss auch das Wort kennen [1]).

‚Der Name' soll eine Bezeichnung der Weltmacht sein; ist also sicherlich kein Personenname. Man wende dagegen nicht ein, dass nach Vers 18 die Zahl ein ἀριθμὸς ἀνθρώπου sein soll. Dies Wort bedeutet nicht Personenname, was vielmehr ἀνθρώπου ἑνός oder τινός heissen miisste, sondern ist im Sinne von ‚gewöhnlicher Zahl' zu nehmen [2]).

Für den Inhalt des Namens hat man einen Anhalt in der Parallele 17 8, wo das ‚Geheimnis' des Tieres ist, dass es das alte Chaos ist, das wiederum aus dem Abgrund emporsteiqt.

In melcher Sprache haben wir den Namen zu erwarten? [3]) Die Überlieferung ist jüdischer Herkunft; daher ist die Tradition

---

1) Auch die Orthographie des Wortes muss die gewöhnliche sein; dem Wissenden soll die Lösung nicht erschmert, sondern möglichst erleichtert werden.

2) cf p 358 **A 2.** Darnach wird der מספר אנוש von einer andern Art zu rechnen unterschieden; wir wissen nicht recht, welche von melcher. Diese Ubersetzung von ἀριθμὸς ἀνθρώπου bei Bleek 291 Emald 260 Holtzmann Comm [2] **344** Düsterdieck [4] **447** etc.

3) Hierüber mannigfache Verhandlungen.

iiber die Namenszahl, wenn alt, hebraisch zu denken [1]). Es 'kommt hinzu, dass in cap 13 eine Reihe sehr stark hebraisierender Stellen vorkommen; anch das Wort ἀριθμὸς ἀνθρώπου ist im Griechischen kaum zu verstehen [2]). Zahn [3]) neigt zu der Annahnie, dass solche Zahlenberechnung griechischen Ursprungs und erst in spaterer Zeit zu den Rabbinen gedrungen [4]) sei; das Erstere mag dahingestellt bleiben; das Letztere aus nnseren sehr spat und sparlich fliessenden Quellen zu folgern, ist einigermassen bedenklich; zudem finden sich schon im AT Buchstabenspielereien [5]) nnd hochst wahrscheinlich auch Anwendungen der Kunst ‚Gematria' [6]).

Den aufgestellten Forderungen entspricht der Name תהום קדמוניה, das Chaos der Urzeit.

תהום ist terminus technicns des Chaos [7]); es entspricht dem griechischen , in diesem Znsanimenhange regelmassig auftretenden ἄβυσσος **Ap** Joh 11 7 und besonders 17 8. Es ist das Wort, das man zunächst erwartet.

Das Beiwort קדמוני ist das standige Attribut der Grossen der Urzeit, die in der letzten Zeit entweder selbst mieder auftreten oder wenigstens ein Gegenstück haben; so אדם הקדמוני ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, נחש הקדמוני 6 ὄφις ὁ ἀρχαῖος, antiquum silentium pristinum silentium, ἡ πρώτη ἐκκλησία, ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ, הגאולה הראשונה גאל הראשון [8]). Das Attribut

1) Zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehijrt die Zahl der Natnr der Sache nach nicht , mas überdies die Stellung der Notiz an dem Schluss des ganzen Capitels, nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres beweist.

2) cf oben p 358 A 2. Auch wenn das Capitel ursprunglich griechisch geschrieben sein sollte, so war doch den Jnden die heilige Sprache, das Hebraische, fiir solche Zahlenberechnungen näher liegend als das profane Griechisch. **3)** Zeitschr fur kirchl Wissschft 1885 p 564 ff.

4) Ewalds Vermutung 261 f, die Gematria stawme aus dem alten Babylonien, hat sich inzwischen als unrichtig ermiesen; die alten Babylonier haben keine Buchstaben, sondern eine Silbenschrift. In jüngerer Zeit freilich hat man in Babylonien aramäisch gesprochen nnd geschrieben.

5) so die אתבש-Sprache und die alphabetischen Gedichte.

6) Gen 14 14 die dreihundertundachtzehn Knechte Arahaws ; dreihundertundachtzehn = אליעזר, so schon Bereschith rabba c 43 f.

7) cf p 360 f. 8) cf p 367 ff.

steht also nicht iniissig, sondern soll ausdrücklich bezeichnen, dass das Ungetüm, das in der Zeit nnmittelbar vor dem Elide erscheint, dasselbe sei; das einst in der Urzeit schon einmal dagewesen ist [1]).

Die Zahl der Bnchstaben תהום קדמוניה ist 666 [2]).

Die Probe! die der Verfasser selbst dem Leser ermoglicht hat, ist also gelungen. An dieser Berechnung sollte man erkennen, ob man die richtige Deutung wisse. Wir haben demnach hies, wofern das noch nötig ist, eine letzte Bestätigung fiir die vorgetragene Auffassung.

Uns ist die Losung der in cap 13 nnd 17 aufgegebenen Rätsel nur deshalb möglich gemesen, weil wir in den andern Überlieferungen einen sicheren Anhalt besassen. Die altesten Leser aber, die nicht iiber religionsgeschichtliches Wissen verfiigten, konnten diese Dinge nur verstehen, wenn sie ihnen schon anderswoher bekannt waren. So sieht man noch einmal am Schlusse dieser Untersnchnng, dass es jiidische Kreise gegeben hat, in denen unser Stoff mündliche Uberlieferung, genaner Geheimtradition gemesen ist. Man ist angstlich bemüht gemesen,

1) Grammatisch ist zu bemerken: תהום fem; weil ursprunglich Eigenname, ohne Artikel; auch קדמוניה ohne Artikel wie sonst תהום רבה Gen 7 11 Ψ 367 etc. — Natiirlich hat der Verfasser sich auch uber die drei Sechsen ‚gewundert'. — Uber die Orthographie mit oder ohne ו schwankt die alttestamentliche Uberlieferung (sechsmal plene, viermal defectiv); Levy Neuhebr Wb hat nur die scriptio plena.

2) ת 400 ה 5 ו 6 מ 40 = 451, ק 100 ד 4 מ 40 ו 6 נ 50 י 10 ה 5 = 215, Sa = 666. 666 ist die durch Irenaeus und die Codices besser beglaubigte Lesart. Die andere, 616, hat natiirlich eine andere Lösung im Auge. Man anderte die Zahl. weil man niit 666 nichts anzufangen wusste und dagegen durch die Zahl 616 einen passenden Namen zu gewinnen glaubte (nach Zahn Zeitschr fur kirchl Wisssehft 1885 p 569). Dieser Name ist *Γάιος Καῖσαρ* (nach Zahn 571). — Diese Lösung ist freilich ungenau; sie identificiert Kaiser und Tier; indess solche Exaktheit, wie wir sie bei dem ursprünglichen Schriftsteller suchen, durfen wir naturlich nicht von einem Spateren verlangen, der froh war, wenn. er ein von 666 sich nicht allznweit entfernendes und dem Sinne nach auch nur einigermassen passendes Wort gefunden hatte. Diese Lesart scheint doch aus der Zeit des Caligula zu stammen; damals hat also unser Capitel schon in griechischer Sprache bestanden. Von weiterem Eingriffen des Caliguladeuters in den Text findet sich keine Spur.

auch wenn man diese Dinge aufschrieb, das Geheimnis zu hüten. Als die Kreise ausgestorben sind, ist ‚die Weisheit' mit ihnen zu Grabe getragen [1]).

5. Die Tradition von Ap Joh 12 ist babylonischen Ursprungs.

Kehren wir nunmehr zu dem eigentlichen Thema unserer Untersuchnng, zu Ap Joh 12, zurück. Wir hatten bereits gefunden, dass dieses Capitel eine ausserjüdische Tradition mythologischer Art enthält [2]). Nunmehr können mir bestimmt sagen, aus welcher Mythologie es stammt. — An einer Reihe von Spuren ist der Einfluss babylonischer Religion auf die Apokalyptik, auch auf die Ap Joh festgestellt worden, zuletzt in den cap 13 und 17. Die Tradition dieser Capitel aber — so haben wir gesehen [3]) — ist der voii cap 12 nahe verwandt. So schliessen wir, dass auch die Tradition von Ap Joh 12 babylonischen Ursprungs sei,

Ein zweiter Beweis fur dieselbe Behauptung ist aus einem Vergleich des cap 12 mit Dan 7 zu bringen.

---

1) Irenaeus kennt die Lösung des Zahlenratsels nicht; er weiss nur von Ratereien auf *Λατεῖνος* oder *Τειτάν*. Dies constatiert Zahn Zeitschr fur kirchl Wissschft 1885 p 575 ausdriicklich, freilich um daraus zu folgern, der Apokalyptiker selber habe die Lösung nicht gekannt, weil der Geist sie ihm nicht mitgeteilt habe p 576. Anderen Forschern wird als der richtige Schluss erscheinen, dass zur Zeit des Irenaeus die Tradition iiber 666 bereits verloren war. Jedenfalls darf in der Frage, ob das Rätselwort griechisch oder hebraisch sei, die Autoritat des Irenaeus und seiner Überlieferung von Johannes nicht in die Wagschale geworfen merden (gegen Zahn 562); denn wenn er keine Tradition uber das Wort selber hatte, so besass er auch sicherlich keine iiber die Sprache dieses Wortes. Man beachte übrigens, dass Irenaeus V 30 1 sich für griechische Rechnung ausdriicklich auf die Tradition jener Manner berufen hat, welche den Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen hatten; es ist das nicht unwichtig zur Beleuchtang dieser ‚Tradition'.

2) cf oben p 276.

3) cf oben p 337.

Beicle Capitel haben folgende parallele Ziige:

Die Tiere steigeii aus ‚dem grosseii Meere' Dan 7 2, der Drsche gehort zur Abyssus.

Das vierte Tier hat zehn Horner wie der Drache; die vier Tiere haben zusammen siehen Häupter, das ist die Zahl der Häupter des Drachen.

Die Tiere üben auf Erden ein Gott und Menschen feincl-liches Regiment aas; ebenso der Drache.

Das vierte Tier fiihrte Krieg gegen die Heiligen, der Drache gegen die Briider des Christus, die Gottes Gebote halten.

Die festgesetzte Zeit ihrer Herrschaft ist zwei Zeiten, eine Zeit uncl eine halbe Zeit [1]).

An stelle der Tiere erhalt schliesslich das Regiment des Menschen Sohn, der auf den Wolken des Himmels erscheint; der Drache wird gestiirzt von dem Sohne des ‚Weibes', der voni Himniel herabkommt.

Ferner ist parallel, dass Dan 810 clas kleine Horn Sterne voin Himniel herabwirft, was Ap Joh 12 der Drache init seinein Schwanze tut [2]).

Die Tiere sind vom Judentum auf die Weltreiche gedeutet; dieselbe Dentnng hat neben einer andern anch der Drache er-fahren [3]). Der Menschensohn stellt nach Dan 727 das Volk der Heiligeii dar, das nach den Weltreichen zur Herrschaft kommt; durch den Sohn des Weibes werden seine Briider voiii Regi-mente des Drachen erlöst.

Aiiderseits hat Ap Joh 12 so viele charakteristische Mo-mente vor Daniel voraus, dass es keineswegs als eine Nach-ahmung voii Dan 7 begriffen werden kann [4]). So folgt, dass auch Ap Joh 12 und Dan 7 der Tradition nach nahe vermandt sind. Da nun fiir Dan 7 clie babylonische Herkunft bereits bewieseii ist [5]), so ist dasselbe auch für Ap Joh 12 zu be-haupten.

---

1) cf oben p 266—270. 2) cf oben p 243 271.

3) cf oben p 277.

4) Dies ist fiir die dreiundeinhalb Zeiten und das Herabwerfen der Sterne bereits p 270f gezeigt worden.

5) cf oben p 328.

Eine dritte Reihe von Beweisen ergiebt sich, wenn wir cap 12 mit dem babylonischen Mythus und seinen Absenkern im AT nnd in dem spätorientalischen Uberlieferungen vergleichen. Wir legen dabei natiirlich die älteste Gestalt des Mythus zu Grunde, auf die wir von cap 12 her zuriickschliessen konnten [1]).

Der Drache ist — so haben wir gesehen [2]) — urspriinglich das Ungeheuer der finsteren Wassertiefe gewesen, dem Lichte und der Erde feind. Damit sind die charakteristischen Eigenschaften der babylonischen Tiiimat genannt. Zudem fallt 20 3 ausdrucklich das Wort ἄβυσσος, woselbst das Tier seinen eigentlichen Sitz hat [3]); ἄβυσσος = תהום = Tiâmat. Dies Wesen fuhrt den Nanien δράκων, hebraisch תנין; das ist ein Name des Chaosungetiiins in der hebraischen Tradition [4]). Eine siebenkopfige im Grunde mit Tiâmat identische Schlange kennt auch die babylonische Tradition [5]). Der Drache hat einen furchtbaren Schweif, mit dem er schlagen kann [6]); in der persischen Tradition [7]) hat das Ungetuni einen Krokodilschwanz, in der manichaischen einen Fischschwanz.

Dieser Drache hat von der Abyssus aus sich eine Herrschaft auch auf der Erde angemasst [8]); er liegt mit den Machten des Himinels im Streite; denen es indess nicht gluckt, ihren Feind zu besiegen [9]), bis der junge Held ersteht, der das Ungetüm iiberwindet und Himmel und Erde befreit. Das sind die Grundzugc auch des babylonischen Chaosmythns: Tiiimat ‚emport' sich gegen die ‚oberen Gotter'; Anu und Ea können sie

---

1) cf die Ausführungen p **257—263.**

2) cf oben p 258 f. **3)** cf oben p 258.

4) δράκων Ψ' **Sal 229,** Add Esth 15, ‚Drache' xu Babel, תנין Jes 51 9 Job 7 12 etc cf oben p 82; ὁ δράκων ὁ μέγας Ap Joh **12** 9 cf 3 = התנין הגדול **Ez 293. 1215** heisst das Ungetum ὁ ὄφις cf **12** 9 ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος = hebr הנחש Ani **93** Job **2613** Jes 27 1.

5) cf p **361** A 2; uber die Hörner p **361** A **4.**

6) In der bekanntesten babylonischen Abbildung hat Tiâmat einen, ungefahrlichen, Vogelschmanx, auf einer anderen anstatt des Schmanzes eine Art Unterarm mit Hand cf Riehm HW **1262.** Beachte übrigens die besondere Horvorhebung des ‚Schwanzes' in der ‚Variante' zum babylonischen Schöpfungsepos. 7) cf die Abbildung Riehms HW **1171.**

8) cf oben p **258.** **9)** cf oben p 257 f.

nicht besiegen; aber Marduk, Eas Sohn, wird ‚Rächer der Götter' [1]). Diese Grundzüge sind in der hebraischen Überlieferung, wenn anch verdunkelt, festgehalten [2]); ganz deutlich sind sie in den spätorientalischen Recensionen [3]).

Dabei ist charakteristisch, dass der Gott-Uberwinder ein relativ junger Gott ist; in cap 12 wird das dentlich vorausgesetzt: die Mächte des Himmels nncl der Tiefe sind schon vorhanden und im Kanipfe begriffen, als er erst geboren wird; ja selbst unter seinen ‚Brüdern' ist er der Jdngste [4]); diesem Jiingsten gelingt, was den Älteren unmöglich war. Denselben Zug hat die babylonische Erzählung: Marduk, obwol ein spatgeborener Gott, wird doch durch seinen Tiâmatsieg der Konig unter ‚den Gottern, seinen Vätern'. Dasselbe haben aucli die mandaischen Uberlieferungen festgehalten [5]).

Ferner ist charaliteristisch, dass das Chaosungetüm zum Kampfe sich ‚Helfer' herbeiholt; im Babylonischen die elf Ungeheuer der Tiâmat [6]), im AT ‚die Helfer Rahabs' [7]), Ap Joh 16 14 die Kiinige der ganzen Welt [8]).

Zuletzt wird der Drache gefesselt und in die ἄβυσσος geworfen, die iiber ihm oerschlossen und versiegelt wird 20 3 καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισε καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ. Fast mit denselben Worten wird Or Man 3 die Fesselung des Meeres vor der Schöpfung besclirieben: ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν ....., ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου. Allein auf dieses iiberraschende Zusammentreffen hin wiirde man den Schluss, dass der Drache clas Wesen des Urnieers sei, bauen dürfen. Ubrigens wird auch sonst, in den alttestamentlichen [9])

---

1) cf oben p 22. 2) cf oben p 84.

3) so bei Mânî cf Fliigel 86 ff nnd den Mandaern cf Brandt Mand Schr 128 ff 138 ff 178 181 f.

4) Sie existieren schon vor seiner Geburt 12 17.

5) Hibil-Ziwâ, Sohn des Mandâ d'Hajjê, wird von seinen ‚Vätern' zur Bezwingung der Machte der Tiefe ausgesandt Brandt Mand Schr 137 ff.

6) cf oben p 22. 7) cf oben p 82 f.

8) Dass dabei Frosrhe aus dem Maule des Drachen hervorgehen, hat bei Hermas Vis IV eine Parallele.

9) cf oben p 86 von Rahab, Leviathan etc; voin Meere cf oben 92 ff.

und den mandäischen Recensionen [1]) vielfach von der Fesselung der Machte der Tiefe gesprochen.

Diese Dentung des Drachen als des Urdrachen wird ausdriicklich ausgesprochen in der 9 hinzagefugten Erklärung ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος. Zwar ist wegen der — freilich nicht unmittelbar daneben stehenden — Portsetzung ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην zu vermuten [2]), dass derjenige, der diese Erklarung hinzugefiigt hat, diesen Nanien von der Paradiesesschlange verstanden habe. So wird auch הנחש הראשון in der rabbinischen Uberliefernng gedentet [3]). Indess ist zwischen dern Drachen voii Ap Joh 12, diesem schrecklichen Ungetüm, das niit seineni Schweife die Sterne herunterwirft, und der listig verführenden Paradiesesschlange ein solcher Uiiterschied, dass man vermuten darf, der Beiname des Drachen: Schlange der Urzeit, habe ihn urspriinglich als Chaosschlange bezeichnen sollen, und sei erst nachträglich, als man den Namen nicht iiiehr recht verstand, auf die Paradiesesschlange gedeutet.

Deninach stimmt Ap Joh 12 mit der babylonisch-israelitischen Chaostradition in dem allgemeinen Rahmen der Erzahlung, in einer Reihe der handelnden Personen und besonders in dem Schlusse des Berichts, der Uberwindung des Drachen durch den jungen Helden, überein; so haben wir durch diese Vergleichung einen neuen Beweis dafur gewonnen, dass Ap Joh 12 aus babylonischer Tradition herkommt.

Nun enthält Ap Joh eine Fülle von Zugen, die weder in dem uns bekannten babylonischen Mythus noch in den von uns aufgezeigten abgeleiteten Recensionen auftreten. Es handelt sich dabei nicht um nebensächliche Dinge; vielmehr gehört dazu das Centrum von Ap Joh 12, die Geschichte von der Geburt des Drachenbesiegers. Daher ist auch die ganze Anlage von cap 12 von allen bisher besprocheneii, ausfiihrlicheren Traditionen charakteristisch verschieden [4]. Wahrend in diesen der

---

1) Brandt Mand Schr 131 153 154 155 161 162 173 182 f.

2) cf oben p 368. 3) cf Levy s v נחש.

4) Man vergleiche die babylonische Recension, ferner Dan 7 und Ap Joh 13 17.

Gott-Uberwinder erst im zweiten Teile der Erzählung auftritt, um die Dinge zur Entscheiclung zu bringen, ist er Ap Joh 12 von Anfang an die Person, um die sich alles dreht. Wahrend dort das Thema des Mythus die Entstehung der Welt aus dem Chaos war, ist hier das Thema der Gott-Uberwinder, seine Geburt und sein Drachenkanipf. Demiiach wurde der Stoff von von Ap Joh 12, wenn man ihn sich als babylonischen Mythus vorstellt, kaum als eine neue Recension der uns bekannten Tradition, sondern vielmehr als ein zum Cyclns der babylonischen Schöpfungserzählung zugehöriger Mythus betrachtet merclen niiissen [1]).

Aber auch dieses Charakteristische des Capitels ist in der ganzen Traditionskette, die wir aufgezeigt haben, nicht vollig isoliert; in den alt- und neutestamentlichen Recensionen des Mythus finden sich einzelne Anklange, die grade die Ereignisse um die Geburt des Gottes betreffen.

Das Herabwerfen der Sterne haben wir auch Dan 8_{10} [2]), dort in einer jungeren Umdeutung, constatiert.

Dass ein Kampf der Himmlischen gegen das Ungetuni vor dem Christussiege stattgefunden hat, erzahlt 12_{7-9}. Aber auch $13_{3\ 1\ 7}$ reden von solchem Kampfe.

Rei der so originellen Erzahlung von der Plucht des Weibes wird ein Nebeneinander von Wuste und Meer fiir die Zeit vor der Weltschopfung vorausgesetzt, das auch sonst bezeugt ist [3]).

Besonders beachtenswert ist, dass die mit dem Znsammenhange unserer Erzahlung eng verflochtene Zahl dreiundeinhalb der jiidischen Tradition ganz gelaufig ist [4]).

So folgt, dass auch das in cap 12 Originelle nicht anders zu beurteilen ist, als das, was dies Capitel mit den anderen Recensionen des Mythus gemein hat. Ap Joh 12 ist demnach ursprunglich ein babylonischer Mythus.

Dabei ist freilich die Moglichkeit, auf die wir auch fiir andere analoge Traditionen schon mehrere Male [5]) hingetviesen haben,

---

1) Dasselbe Urteil gilt fur die dunkle Tradition von Ap Joh 11.
2) cf oben p 243 271. 3) cf oben p 83.
4) cf oben p 268 A 1. 5) cf oben p 293 A 3, 302 A 1, 311. In älterer Zeit war Agyptisches eingeflossen cf oben p 90.

dass Elemente aus anderer Mythologie miteingeflossen sind, auch hier nicht auszuschliessen. Beachtet man den Charakter der Tradition von Ap Joh 12 und erwagt, dass das palästinensische Judentum der spateren Zeit wol nach Osten, aber viel weniger nach Westen hin religiosen' Einflussen offen gestanden hat[1]), so wird man zunachst persische Mythologie dabei in Prage ziehen müssen; in diesem Falle wiirde das Zusammenmachsen des Babylonischen und Persischen — nach dem Muster der Esthergeschichte — wol in Babylonien geschehen sein[2]). Die Beantwortung dieser Prage liegt dem Bibelforscher ferne. Doch kann aus dem mir zu Gebote stehenden Materiale behauptet werden : der babylonische Schopfungsmythus hat sicherlich so viele Recensionen und Episoden besessen, von denen wir wenig genug wissen, dass das Fehlen der Geburtsgeschichte in der uns bekannten babylonischen Uberlieferung nichts gegen clen Ursprung derselben aus Babylonien erweist. Eine Notwendigkeit, auf gemischte Tradition zu erkennen, liegt in unserm Capitel, das einen guten, geschlossenen Zusammenhang zeigt[3]), nicht vor.

Wie haben wir uns nun den Stoff von Ap Joh 12 als babylonischen Mythus vorzustellen? Wir können bei der Beantwortung dieser Frage der Natur der Sache nach vielfach nur Vermutungen und Pragen aufstellen; doch, hoffe ich, wird der Assyriologe diese Handreichung des Theologen nicht verschmähen[4]).

Zunachst die handelnden Personen.

Der Drache ist in der babylonischen Tradition Tiâmat; man darf postulieren, dass sie auch in dieser Tradition rot war. Was bedeutet diese Farbe?

Der junge Gott, der den Kampf der Gotter zur Entscheidung bringt, ist Marduk.

---

2) cf oben p 285. 2) cf oben p **311.**

3) cf oben p 257 275.

4) Diese Ausfuhrung setzt die oben 257—270 gegebenen ‚Reconstructionen' voraus.

Sein Vater heisst im Babylonischen Ea. Hier wird er nicht genannt; bei der Geburt war er nicht zngegen. Warum schützte er Mutter und Kind nicht? Vielleicht war er nicht — in modernem Sinne — der Gemahl des ‚Weibes'.

Die Mutter wird als Himmelsgöttin beschrieben; die Einzelzuge: ihr Kleid die Sonne, ihr Passschemel der Mond, ein Branz von den zwolf Sternen des Tierkreises auf ihrem Haupte, scheinen einem Cultnsbilde entnommen zu sein[1]). Der Name der Mutter Marduks ist Damkina[2]). Hier heisst sie das ‚Weib'. Dieser Name scheint nicht erst im Judentunie gebildet zu sein, das mit ihm nichts anznfangen weiss[3]); er weist auf eine Umdeutung hin, die der Mythus schon in vorjüdischer Zeit erfahren hat[4]). Was sind das fiir Speculationen?

Neben Vater und Mutter Marduks existieren eine Reihe himmlischer Wesen, die Gotter der Oberwelt. Unter ihnen ist — wenn das nicht jiidischer Znsatz ist — ein Hochster, Thronender[5]). Ausserdem wird noch speciell von ‚dem grossen Adler' gesprochen; ist er das Sternbild ‚des Adlers', der am ‚Mittelhimmel' Si3 mit weit ausgebreiteten Flügeln 1214 schwebt? Warum ist grade der Adler bei Marduks Geburt hülfreich[6]) 1st er vielleicht das Tier des Marduk?[7])

---

1) [cf zB die nicht identische, abcr ahnliche Darstellung auf einem gravierten Metallplattchen des Berliner Museums (cf Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl Museen zu Berlin Heft XI 43), wo eine Gottheit (Ištar?) i n die Sonne gekleidet erscheint, uber ihr der Mond und sieben Sterne. — Ähnliche Darstellungen auch sonst oft auf den babylonischen Siegelcylindern, cf zB Collection de Clercq I Nr 308 326(ter) **327 332;** eine Darstellung mit dem Mond unter den Füssen der Gottheit zB ibidem II Nr 41.] Z — Die zwolf Sterne des Tierkreises bilden am Himmel einen ‚Kreis' und werden daher ihrer Natur nach als ‚Kranz' abgebildet.

2) nach Damascius *Δαύχη* cf p 17.

3) [Der Name Damkina bedeutet ‚Weib der Erde'.] Z

4) Nur im Vorübergehen weiss ich auf die weiteren Gleichungen Marduk = Menschensohn, Ṣarpânîtu = Braut hin; es kame darauf an, die weiteren Parallelen zusammenzustellen und ihre Geschichte zu deuten.

5) cf den Gott Anšar des babylonischen Epos.

6) ein ahnliches Motiv in der Etana-Legende.

7) wie in der griechischen Mythologie das des Zeus.

Tiiimat hat in ihren Kampfen Diener nnd Bundesgenossen; ihre Diener 127 sind übermenschliche Wesen (ἄγγελοι); als ihre Bundesgenossen nennt 1614 ‚die Konige der gesammten Welt', wonach diese also Menschen sind; doch das mag judische Umdeutung sein [1]). Dazu hat Tiâmat froschgestaltige Wesen zu Boten [2]).

Ausser diesen Wesen der Hohe und Tiefe giebt es noch die ‚Übrigen von ihrem Samen'; diese wohnen weder im Himmel — sie sind den Angriffen des vom Himmel gestürzten Drachen ausgesetzt —, noch gehoren sie zur Abyssus — sie sind Feinde des Drachen. An Nacht sind sie den Gottern und dem Drachen unterlegen. Sind diese Wesen Menschen? oder vielleicht die Vorfahren des gegenwartigen Nenschengeschlechts? Von welchem Vater? Warum Brüder des Marduk?

Die Erzahlung setzt ein zu einer Zeit, wo — ausser der Abyssus — bereits der Himmel sammt den Sternen und die Erde (als Wiiste) existieren. Die ‚Schöpfung' besteht demnach eigentlich nur in der ‚Ordnung' der Welt. Das ist eine Anschauung, die auch im AT belegt ist.

Tiâmat ist mit den Gottern verfeindet. An eine Scene aus dem Kampfe mit ihnen wird erinnert; sie hat einmalein Drittel der Sterne mit dem Schwanze vom Himmel geworfen. Dieser Zug kann nnr als atiologischer Mythus [3]) verstanden werden. Die babylonische Naturbetrachtung findet am Himmel eine Liicke, deren Entstehung durch diesen Mythus erklart werden soll: einst haben dort Sterne gestanden, aber das Chaostier hat sie

1) Ursprünglich mögen diese Wesen Ungeheuer des Festlands gewesen sein; so dass also der Sinn ware, dass alle Wesen zu Wasser und Land einen ungeheuren Bund gegen die Marhte des Himmels schliessen, bis sie der Gott uberwindet, cf die Parallele in cap **13** Tiâmat und Kingu.

2) Dass die Boten Tiâmats grade Frosche sind, ist nicht so merkwürdig, wie es aussieht. Tiâmats Sitz ist die Wassertiefe; sie sendet Boten aus auf die Erde. Dazu brancht sie also Wesen, die zugleichim Wasser und auf dem Lande leben. Frösche sind Amphibien. Man wird sich diese ‚Frösche' als von einiger Grösse vorstellen mussen.

3) cf oben p 24f.

heruntergeworfen. 1st vielleicht diese Liicke die Milchstrasse, die man wol als den dritten Teil des Himmels auffassen konnte? Man beachte, dass die Milchstrasse sich in zwei ‚Ströme' teilt. Hat man vielleicht ani Himmel noch die Spur des (fischartigenj Drachenschwanzes in der eigentumlichen Form der Milchstrasse gesehen?

Marduks Geburt erfolgt unter besonderen Verhaltnissen, deren Veranlassungen uns nicht mehr deutlich sind. Tiâmat weiss — wol durch ein ausgesprochenes Orakel — um die Bestimmung des Kindes; die Himmlischen aber haben die Mutter vor den Angriffen des Drachm nicht schutzen konnen. So steht Tiiimat vor dem Weibe, um das geborene Kind zu verschlingen. Aber ein himmlisches Wesen — der Adler? in der talmudischen Parallelrecension[1]) sind es ‚Winde' — rettet ihn zur rechten Zeit in den Himmel. Tiâmat ihm nach. Das Eind zu schutzen, tritt ihni ein Heer der Himmlischen entgegen. Und Tiiimat wird geworfen. So ist ihr Geschick entschieden; sie kann des Kindes nicht habhaft werden, das das Orakel zu seiner Zeit erfullen wird. Um so wutender mendet sich das Ungetum gegeii die unschuldige Damkina, die indess vor ihm durch das Mitleid der Erde und die Hulfe des grossen Adlers an ‚ihren Ort' gerettet mird. — Man sollte meinen, ‚der Ort' der Damkina sei die heilige Statte, wo sie spater verehrt, und wo der Mythus erzahlt wurde. — So steht Tiâmat von ihr ab und bekämpft nun — wie, wird nicht gesagt — ihre andern Sohne. Bis schliesslich die Entscheidung kommt. Als Marduk erwachsen ist, kommt er auf weisseni Pferde, mit Diademen gekront, mit einem geheimen Namen, den er auf Gewand und Schenkel trägt, an der Spitze eines hinimlischen Heeres, uberwindet Tiâmat[2]) und bindet sie im Tartarus.

---

1) cf oben p 200.

2) Tiâmat versammelt ihr Heer und die Entscheidungsschlacht findet statt zu *Αρμαγεδων*. Eine sichere Erklarung des Namens wagen wir einstweilen noch nicht zu geben; doch weisen wir auf die Parallelen hin: die gefallenen Engel von Gen 6 versammeln sich auf dem Hermon Henoch 66; nach Mânî sucht der ‚Urmensch' den Teufel zum Kampfe auf der Grenze von Lichterde und dunkeler Erde, auf dem sogenannten ‚Kampfplatze', auf (Fliigel Mani 87); bei den Mandaern versammeln sich

Der Mythus hat also zum Inhalte Marduks Gebnrt. Nun glaube ich nicht, dass man alle oder auch nur viele Mythen aus meteorologischen Erscheinungen versteheu könne. Doch giebt es solche, die wirklich so erklart werden mussen. Da nun der Schopfungsmythus sicher von Naturanschauungen, von der Anschauung des Sieges der Sonne und des Friihlings iiber Nacht and Winter ausgegangen ist, so ist dasselbe auch fiir den Mythus von der Geburt des Gottes zu behaupten: Ehe der Frühling vom Himmel auf die Erde herunterkonimt, hat der Winter auf Erden sein grimmiges Regiment, Die Menschen schmachten unter seiner Herrschaft und schauen ziim Hiininel, ob nicht die Rettnng komme; ihnen zum Troste erzahlt der Mythus, dass der Gott des Friihlings, der den Winter besiegen wird, schon geboren ist. Die Gottheit des Winters, die seine Bestimmung kennt, ist sein Feind und möchte ihn am liebsten verschlingen. Auch ist der Winter, gegenwartig im Regiment, viel starker als das schwache Kind. Aber sein Versuch, des Feindes sich zu entledigen, ist gescheitert. Wollt ihr also wissen, weshalb er so grimmig ist? Er weiss, dass er nur kurze Zeit hat. Seine Macht ist schon gebrocheii, wenn mans auch noch nicht gewahrt; schon hat sich das Jahr zum Frühling gewandt 1). Das Kind wachst im Himmel heran; die Tage werden länger, das Licht der Sonne starker; wenn es erst erwachsen ist, kommt es

---

die ‚Engel der Mangelhaftigkeit' ‚auf der Krone des Himmels und der Erde, auf dem Berge der Vernirhtung' (Brandt Mand Schriften 89). [Der zweite Teil des Wortes, *μαγεδων*, ist mol, wie Jensen vermutet, mit *μιγαδων* in dem Gotternamen *Υεσεμιγαδων* (cf Rhein Mus XLIX (1894), p 94), dem Gemahl der babylonischen Unterweltsgöttin *Ερεσχιγαλ* (= bab Ereškigal) identisch] Z.

1) Die Flucht des Weibes ist aus der Natnranschauung nicht zu deuten. Vielleicht hatte sie in einer älteren Recension des Mythus ihre Stelle vor der Geburt des Gottes, so dass der ‚Ort' auch der Geburtsort des Gottos ist. — Im Beltempel zu Babylon standen nach Diodorus Siculus 29 die goldenen Standbilder des Zeus, der Hera und Rhea; Rhea hat vor sieh ungeheure Schlangen aus Silber. Das sind, wie es scheint, die Gestalten unserer Tradition: Weibessohn, Weib und Braut und die Schlangen; mar demnach unsere Tradition im Beltempel zu Babel localisiert?

herab und besiegt den alten Feind. ‚Nur unverzagt auf Gott vertraut, es muss doch Frühling werden'.

Hierbei ist der Zug des Mythus, dass die Geburt des Gottes und der Beginn der Herrschaft Tiâmats auf denselben Tag [1]) fallen, sicher zu deuten. Es ist der Tag des Wintersolstitiums, wann die Sonne im Zeichen des Wassermanns [2]) erscheint, der Anfang des Winters, zugleich der Tag, an dem die Sonne sich zum Sternbilde des Fruhlings, zum Stier wendet [3]).

Da von diesem Tage in eineni Mythus gehandelt wird, so darf man postulieren, dass er ein Pest gewesen sei, das Geburtsfest Marduks, und dass der Mythus die zu dem Feste gehorige Legende darstelle; ebenso wie Neujahr und Schopfungsmythus, Purim und die Esthergeschichte, im alten Israel Passa und die Auszugserzählung zusammengehoren [4]). Ebenso ist wahrscheinlich auch Tiâmats Besiegung an eineni Festtage gefeiert worden; demnach komnien wir auf zwei babylonische Feste, ein Winterfest, Marduks Geburt, ein Frühlingsfest, Marduks Sieg.

Hiernach sind die dreiundeinhalb Zeiten zu enträtseln, das ‚Mass der Reife' Marduks, zugleich die Zeit der Herrschaft Tiâmats; dh die Zeit des Winters, zugleich die Zeit des Znnehmens der Tage, von Weihnachten bis Ostern. Es sind die drei Nonate Tebeth, Šebaṭ und Ǎdar; wie der ‚halbe Monat' Balendarisch

---

1) ‚Tag' im weiteren Sinne, denn vielleicht ward der Gott in einer ‚Weihnacht' geboren.

2) Die Himmelszeichen ‚Wassermann' und ‚Stier' sind die Zeichen des Winters und Friihlings in der altbabylonischen Zeit.

3) Es ist derselbe Tag, den noch jetzt die christliche Kirche als Weihnachten feiert.

4) [Beachte ZA 6228, wonach der Marduktempel Esagil in Babylon das ‚Haus des Tages' ist, weshalb die ‚Töchter von Ezida' am Wintersolstiz nach Esagil ziehen, um die ‚Tage zu verlangern', wahrend umgekehrt am Sommersolstiz die Töchter von Esagil nach Ezida, ‚dem Hause der Nacht', ziehen, um die ‚Nächte zu verlängern'. Darnach ist der kürzeste Tag im Mardukcultus gefeiert worden.] Z Der Marduktag, auf den ich von Ap Joh 12 her geschlossen habe, wird also durch die Urkunden bezeugt. Dabei fiihren uns zwei Spuren (cf 389 A **1)** auf dasselbe Heiligtum, den Marduktempel von Babel. Dann wäre ‚die Wuste' des Mythus die grosse Wiiste, die an Babylonien grenzt, der Strom der Enphrat.

herauskoiiimt, muss einstweilen offen bleiben. Wurde vielleicht clas Gebnrtsfest Marduks am 15ten Kislew gefeiert, oder ist der halbe Monat ein Schaltmonat von zehn Tagen, wie er im babylonischen Kalender am Schluss des Jahres eingesetzt wurde (nach jiidischer Rechnung der 'Adar bathra'a)?

Es erfreut, zu sehen, dass wir auch die Stimmung des babylonischen Weihnachtsfestes so gut erkennen können; Weihnachten war schon damals das Fest der Hoffnung, die nicht zu schanden wird, und des Glaubens, der grade an dem Tage, an dem der Winter, das Chaos, das Bose zu siegen scheint, die Geburt des Fruhlings, des Weltordners, des Guten feiert.

In diesen Zusammenhang gestellt, giebt also der Mythus guten Sinn; nach dem Massstabe, den wir an altbabylonische Mythen anlegen, ist er von gewaltiger Poesie.

Ap Joh 12, das, wenn es auf jiidischem oder christlichem Boden erwachsen sein wiirde, nichts als wirre, wüste und — jetzt darf man es wol sagen — halbwahnsinnige Phantasmagorie enthalten wiirde, ist, wenn man es nur recht versteht, ein wundervoller Mythus, der zu uns aus uralten Tagen von den ewigen Schrnerzen und dem ewigen Glauben der Menschheit spricht.

Dieser Mythus ist in das Judentum gedrungen. Wir fanden ihn einmal in einer Talmudstelle [1]), die eine stark verdunkelte Parallelrecension zu Ap Joh 12 darstellt; sodann in einzelnen Nachwirkungen: in dem Ausdruck ‚Messiaswehen' fur die Leiden der letzten Zeit, in dem Qeheininamen des Christns ‚Weibessohn', in den Rechnungen und Speculationen iiber die Zahl dreiundeinhalb, dh die *καιροὶ ἐθνῶν*, zugleich das *μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ Χριστοῦ* [2]), in dem Bilde des Herabwerfens der Sterne als der schrecklichsten Gotteslasterung, die dem Ende vorausgeht [3]); schliesslich in Ap Joh 12, wo der Mythus sehr ausführlich berichtet wird.

Welche religiosen Gedankeii und Stimmungen hat das Judentum mit diesem Stoffe verbunden? Das Material zur Beantwortnng dieser Frage bieten die in cap 12 zu den meisten

---

1) cf oben p 198 ff. **2)** cf oben p 270 ff. *3)* oben p 380 **333.**

Hauptpunkten hinzugefiigten Dentungen [1]; sodann die jiidische Aneignung, in welcher der Stoff in der talmudischen Tradition erhalten ist [2], schliesslich die ‚Nachklänge' und die Specnlationen, die sich an solche ‚Nachklänge' angeschlossen haben. Dabei hat man die Art dieser judischen Deutungen nnd Aneignungen zu beobachten, zugleich aber die Frage aufzuwerfen, warum das Judentum grade diese bestimmten Züge aus der ganzen Tradition festgehalten habe [3].

Das Judentum hat sich selbst in den ‚Übrigen von ihrem Samen' wiedergefunden nnd das durch die Glosse ‚die Gottes Gebote bewahren' festgelegt. Es ist die Art der blenschen, dass sie nichts so sehr interessiert, als das, was von ihnen selber handelt. Hier haben wir also den Mittelpunkt der Deutungen überhaupt, von dem aus wir uns nach vorwärts und riickwarts orientieren niiissen.

Zunachst, wie denkt das Judentum iiber sich selbst? Die Juden werden unschnldig, obmol sie Gottes Gebote halten, von der Weltmacht Rom bekriegt [4].

Die Worte versetzen uns also in die Situation, die uns aus den Schriften des Judentums von den Klagepsalmen an bis zu den Apokalypsen des Esra und des Baruch so gut bekannt ist; wir kennen die Gedanken jener' Menschen: warum mussen wir unschuldig leiden? warum verzieht der Erloser so lange und lasst die Frommen in der Hand der Heiden? Wann wird endlich Gottes Reich komnien?

Auf diese schmerzlichen Fragen hat das Judentum aus dem Mythus die trostliche Antwort genommen.

Seine Hoffnungen auf Roms Sturz und den Sieg des Christus findet es in den Schilderungen des Schlusses von der

---

1) besprochen p 277—262. 2) cf oben p 198 ff.

3) Aus dem schon p 279 Bemerkten wiederhole ich, dass die Aufgabe nicht die ist, den Stoff vom Standpunkt des Judentums, so gut man vermag, zu deuten, sondern vielmehr die, festzustellen, wie das Judentum tatsachlich diesen Stoff sich angeeignet hat.

4) Ich halte auch hier die chronologische Frage, welcher ‚Krieg' das gewesen sei, fern und verweise nur darauf, dass der Ausdruck *ποιῆσαι πόλεμον* wol schon durch die Tradition gegeben war, also nicht auf einen besonderen Krieg bezogen zu werden braucht.

Uberwindung des Drachm durch den gottlichen Helden. Man vergegenwärtige sich, mit welchen Stimmungen der Jude unsere Tradition lesen musste: zuerst von dem Leiden der Unschuldigen im Schmerz und mit Zorn gegen Rom, dann aber von Roms Sturz mit freudigem Hochgefiihl: man darf hoffen, denn Gott hat es verheissen [1].

Soweit stimmt die Aneignung unserer Tradition mit der von cap 13 und 17 iiberein. Sie unterscheidet sich aber, indem sie auch einzelne Ereignisse deutet, die vor der Verfolgung durch Rom geschehen sind.

Das ist zunachst die Geburt und Entraffung des Christus [2]. Das Verständnis fiir den Sinn dieser Deutungen hängt daran, dass diese Ereignisse vor der Verfolgung durch Rom geschehen sind. Dem Judentum, das unter der Herrschaft des fremden Volkes schmachtend, so sehnsiichtig nach dem Erloser ausschaut, wird hier der wundervolle Trost zu teil: der Christus, den ihr zu schauen begehrt, ist schon geboren. Und er kommt sicherlich; der Teufel vermag ihm nichts zu thun; das Kindlein ist zu Gott gerettet.

In der talmudischen Tradition ist dabei der Zug dentlich festgehalten, dass die Geburt des Kindes an demselben Tage, da auch die Verfolgung durch den Feind begann [3], — dem Tag der Tempelzerstorung — geschehen ist. So hat der weltuberwindende Glaube einen schönen Ausdruck gefunden: an dem Tage, da unsere Leiden den Anfang nahmen, hat Gott auch den Christus bereitet, der uns aus allen unsern Leiden erlosen soll.

Ebenso hat das Judentum durch die Deutung des Drachmsturzes seinen Glauben gestarkt. Hier ist der Drache der Qategor, der die Frommen bisher vor Gott verklagt und Gottes Xorn gegen sie entzundet hat. Jetzt aber ist der Qategor ge-

---

1) Eine rabbinische Tradition sagt, die zukunftige Erlösung werde im Monat Nisan geschehen Eisenmenger II 807; diese kalendarische Ansetzung ist wol aus dem Gegenstuck der agyptischen Erlosung zu erklaren; cf aber auch Add Esth 11, cf oben p 319.

2) Beides auch in der talmudischen Tradition.

3) Das Zusammentreffen beider Termine liegt auch Ap Joh 12 noch im Hintergrunde, wird aber dort nicht ausdrucklich gedeutet.

stiirzt; Gott zürnt nicht mehr. Bald wird Gott die Sonne seiner Gnade euch wieder leuchten lassen.

Oder nach anderer Deutung war der Drache bisher auch iin Himmel machtig; jetzt ist er besiegt; jetzt hat Gott den Sieg und die Macht und die Herrschaft bekomnien, und Christus die Qewalt. Seiner Besiegung im Himmel aber mird friiher oder spater auch die Niederlage auf Erden folgen. ‚Er hat nnr noch kurze Zeit'.

Anderseits hat das Judentuni mie seinen Glauben so auch seine Geduld in diese Tradition hineingedeutet.

Leiden werden dem Ende vorhergehen. Der vom Himmel gestiirzte Drache hat auf Erden Gewalt und führt gegen die Frommen Krieg.

Als ausserstes Schrecknis dessen, was man von den letzten Zeiten zu erwarten habe, ist Dan 8 10 das Herabwerfen der Sterne festgehalten und als Lästerung des Himmels durch die Weltmacht gedeutet.

Man hat versucht, den bitteren und jedem Menschen so schwer eingehenden Gedanken von der Notwendigkeit der Leiden aus dieser Tradition zu begründen.

Die der Geburt des Christus vorausgehenden Wehen, die schon in der Tradition — aus irgend welchem Grunde — betont waren, hat man anf die Drangsale der letzten Zeit gedeutet [1]. Der Gedankengang solcher Deutung war: wie die Schwangere, die das Kind zu sehen wiinscht, die Schmerzen der Geburt mit in den Kauf nehmen muss; so auch wir, die wir Christi Geburt herbeisehnen, die Wehen des Christus [2]).

Eine andre Betrachtung hat sich an einen Zug des Mythus angeschlossen, der Ap Joh 12 zuriicktritt, an das Aufwachsen des Knaben. Der Christus ist geboren and kommt sicherlich. Aber er ist gegenwartig ein Knabe; er brancht Zeit zum Wachsen. Diese Zeit, in der er noch nicht helfen kann, muss man eben abwarten; da hilft nichts als Geduld [3]).

1) Dabei ist die Geburt des Gottes — anders als in Ap Joh 12 — allegorisch als die Erscheinung Christi verstanden.

2) Ahnliche Gedankengange bei ahnlichem Bilde cf IV Esra 5 46ff.

3) Diese Speculationen finden mir dann im Christentuni fortgesetzt; wie, gehört nicht hierher.

Einen andern Trost bringt Ap Joh 12 12; der Vers vermeist auf den Grund des grausamen Zorns des Drachen. Er zurnt so sehr, weil er nur noch geringe Zeit hat. Wem diese Ursache der Leiden bekannt ist, der wird die kurze Zeit anch noch aushalten wollen.

Aber wie lange soll es noch wahren? Wie lange Zeit dauern die καιροὶ ἐθνῶν?

Wer das Judentum kennt, weiss, wie grosse Bedeutung damals diese Frage gehabt hat, alle Weltberechnungen haben dieses Interesse. Auch aus unserer Tradition hat man eine Rechnnng zu gewinnen versucht. Es ist charakteristisch, dass kein Zug aus dem ganzen Mythus so oft wiederkehrt, wie dieser; auch der Redactor, der den Drachensturz wegschnitt und die Weibesflucht kürzte[1]), hat diesen Zug behalten. Die Verfolgung dauert dreiundeinhalb Zeiten. Wer weiss, mie lang eine ‚Zeit' ist, der kann ausrechnen, wie lange Israel von der Weltmacht zu leiden hat.

So hat das Judentuin die Zurersicht, dass das Heil nahe sei, und zugleich die Ergebung darein, dass man noch kurze Zeit die Verfolgung Roms dulden müsse, an dieser Tradition gestarkt.

Die Richtigkeit der ganzen Auffassung wird durch die Parallelen cap 13 und 17[2]) bestatigt, in denen das Judentum ebenso seinen Glauben und seine Resignation wiedergefunden hat.

Bei diesen Deutungen ist vorausgesetzt, class der Krieg des Drachen in der Gegenwart des judischeu Deuters liegt. Diese Voraussetzung ist durch die Natur der Sache gegeben: der Trost, den die so gedeutete Tradition geben mill, gilt der Gegenwart. Keine Religion betreibt einen solchen Luxus, dass sie sich um die Gedanken kümmert, an denen sich die Zukunft aufrichten moge. Jedes Geschlecht sucht und findet vor Gott den Trost in seinen eigenen Nöten.

Daher ist der gegenwartige literarische Znsamrnenhang, in dem das Capitel auf die siebente Posaune folgt[3]), fur später hiuzugekommen zu erachten.

---

1) cf oben 274 ff. 2) 372 f. 3) cf oben p 197.

Wenn wir so aufgewiesen haben, in welcher Weise das Judentum die Tradition sich angeeignet hat, und dabei Gelegenheit hatten, dem unglücklichen Volke ins Herz zu schauen, so darf doch anderseits nicht vcrschwiegen werden, dass nur ein gewisser Teil des Stoffes in diese Deutnngen aufgegangen ist. Einen anderen Teil hat das Jadentnm unverstanden übrig gelassen.

Davon haben zwei Punkte dem Judentum Geheiiiinanien geliefert. Das ist der Name ‚Weibessohn' fiir den Messias. Die Vorliebe fiir solche Geheimnamen muss man daraus verstehn, dass die Kundigen sich an solchen Namen erkannten. Sodann der Geheininame Armagedon, der uns das Judentum von einer andern Seite zeigt. Die in den Apokalypsen auch sonst stark hcrvortretencle Neugier mochte gar zu gerne wissen, wo der letzte Kampf der ganzen Welt gegen den Christus stattfinden wird. Nan freute sich, den Nanien Armagedon zu kennen, niit dem man freilich wenig genug anzufangen wusste. Aber man besass doch schon den Namen; mer es erlebt, mird es sehen, wo der Ort liegt.

Ein anderer Teil der mythologischen Tradition, und ein nicht ganz geringer, ist ganz ungedeutet und unbenutzt, und trotzdeni niitiiberliefert [1]). Um die Bedeutung dieser Tatsache zu erkennen, vergleiche man sie mit den Verwendungen des Mythus im AT. Wahrend die Propheten und Dichter des AT die Tradition in grosser geistiger Freiheit fur ihre Zwecke verwandt haben [a]), zeigt sich hier ein ganz anderer Geist: die dnmpfe Luft der jiidischen Conventikel weht uns entgegen, wo die Nenschen dicht bei einander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuznraunen, iiber dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverstandliche um so mehr zu bewundern. Das ist der Geist, den wir schon in Stellen wie Jes 27 1 [3]) und im Daniel [4]) im Anzug sehen, und der nun hier sich voll entwickelt hat.

So wenig erquicklich dieser Geist uns sein mag, besonders wenn wir ihn mit dem hohen nnd freien der Propheten ver-

---

1) cf das zu *Αρμαγεδων* p 264f Bamerkte.
2) cf oben p 89. **3)** cf oben p 89. **4)** cf oben p 335.

gleichen, so ist er doch anderseits die Ursache, weshalb der Mythus grade aus dieser Zeit in solcher erstaunlichen Reinheit und Deutlichkeit erhalten ist. Im AT haben wir eben wegen dieser grossen Kraft der Aneignung nur Anklange an die babylonische Tradition. Je mehr aber diese Kraft, das Fremde sich zu amalgamieren erschlaffte, um so reiner ist nnderseits die babylouische Tradition hervorgetreten.

So bietet sich hier das merkwiirdige Schauspiel, dass die Tradition, aus je jungerer Zeit sie erhalten ist, um so reiner uns entgegentritt; bei Daniel ist der Mythus treuer und vollstandiger iiberliefert als bei den Propheten, in der Ap Joh treuer und vollstandiger als bei Daniel, eine Erscheinung, die aufs deutlichste beweist, dass das Babylonische mehrfach aufs neue in das Jadentuin eingestromt ist.

Über die christliche Auffassung des Stoffes, die sich in so wenig Worten äussert, ist nicht viel zu sagen. Es ist bezeichnend, dass die beiden einzigen christlichen Stiicke in Capitel 12, Vers 11 und in Vers 17 [1]), Zusätze zu den jiidischen Zusatxen sind. Hier zeigt sich an einer Kleinigkeit ein Grösseres; Judentum und Christentuni sind dieser frerndartigen Tradition gegeniiber nah verwandte Erscheinungen; an die judische Deutung des Stoffes hat sich die verwandte christliche angesetzt. In der christlichen Deutung sind die ‚Übrigen' natiirlich die Christen, die sich den Trost der Tradition in ihren Verfolgungen durch Rom zu eigen machen. Der geborene Christus ist Jesus, das geschlachtete ‚Lamm' 11, dessen ‚Zeugnis' die Ursache ihrer Leiden 17, aber auch die Kraft ihrer Uberwindung 11 ist. Der Sturz des Drachen wird als der Triumph der Blutzeugen iiber den Satan verstanden 11. Die christliche Deutnng ist also ebenso eklektisch und unorganisch wie die judische. Auch anf christlicheni Standpunkte ist die Tatsacha, dass diese Tradition, von der man doch so wenig verstand, trotzdem weiter iiberliefert wurde, nur aus der heiligen Scheu vor dem tiefen Geheimnis dieser Offenbarung zu verstehen.

---

1) cf oben p 192 f.

Wir haben an der Hand des Schopfungsmythus erkannt, wie die babylonische Tradition nach verschiedenen Malen die israelitische befruchtet hat. Fur die Art der angeeigneten Stoffe und der Aneignung ist Gen 1 uiid Ap Joh 12 charakteristisch. Es ist im Grunde derselbe Stoff, der hier zweimal anftritt, aber in verschiedener Form. In der alten Zeit ist es ein Mythus der Urzeit, der von Babel nach Israel wandert, in der neuen eine Weissagung iiber die Endzeit. Die Stimmung und die Bedürfnisse der Menschen hatten sich inzwischen verandert, in Babylonien nicht anders als in Israel.

Wir haben damit den Kreis durchlaufen, der dieser Untersuchung vorgezeichnet war.

Giebt es noch Anderes und vielleicht Wichtigeres in der jüdisch-christlichen Eschatologie und Kosmologie, was auf Babylonisches zuruckgeht? Es geniige einstweilen, einen Punkt fixiert zu haben.

Beilagen.

I. Babylonisches Schöpfungsepos [1]).

Tafel I.

Einst, als droben der Himmel nicht benannt war,
drunten die Erde keinen Namen trug,
als noch der Ocean [2]), *der uranfängliche, beider Erzeuger,*
mummu [3]) *Tiâmat,* **die** *beide gebar,*

---

1) Von alterer Literatur zur Texterklärung (vgl dazu Bezold Literatur 174, derselbe Catalogue sub KK 5419 c, 3473, 3437, 3567, 852.2) ist hauptsächlich zu erwähnen: George Smith (Frd Delitzsch) Chald Gen p 62 ff; Opport in Lodrain's Histoirc d'Israël Vol I p 411 ff; Lenormant, Les origines de l'hist p 494 ff; Schrader KAT ² 1 ff; Sayce Hibb Loct 384 ff; derselbe in Records of the Past N Ser Vol I 133 ff. — Aus den letzten Jahren insbesondero die Gesarnmtbeerbeitung von Jensen in (lessen Kosmologie 261—364. Vgl ferncr Pinches in Bab and Orient Record, Vol IV, p 25—33; Hommel in N kirchl Zeitschr I 393 ff II 89 ff; Zehnpfund, Beilage zur Allg Zeitung vom 18. März 1891; Winckler, Keilinschriftl Tcxtbuch (1892), 88 ff; Barton in Journal of the Amer Orient Soc Vol XV (1891), p 1—27; Lukas Die Grundbegriffe in don Kosmogonieen der alten Völker Lpg 1893, p 1—46 [mit Beiträgen von Jensen]. — Das Metrum ist das in der assyrisch-babylonischen Poesic gebräuchlichste: eine Strophe bestehcnd aus zwei Versen; jeder Vers zu xwei Halbversen; jeder Halbvers zu xmei Hebungcn. Die Halbversschreibung ist wenigstens zuweilen bereits im Original gegebcn, so in dem Exemplar 82—9—18, 3737 der IV. Tafel. (Dass übrigens der Babylonier mit Bewusstsein derartige Verse nicht nur in zwei Halbverse, sondern noch weiter in vier Viertelsverse geteilt hat, lässt sieh jetzt urkundlich beweisen durch die Londoner Tafel Sp II 265a, in weleher ein akrostichischer Hymnus durch senkrechte Linien in je vier Viertelsverse getoilt ist, während die Daplikate continuierliche, nicht-metrische Schroibung aufweisen.) — Eckige Klammern im Folgenden bed ‚Original abgebrochen', nicht-cursiver Druck ‚Übersetzung unsichcr'.

2) *apsû.* 3) Bed noch unsicher, etwa ‚Urgrund' oder ähnlich.

5 *ihre Wasser* **in** *eins zusammen mischten,*
als kein Feld noch gebildet, kein Rohr noch zu sehen,
einst, da von den Giittern kein einziger entstanden,
kein Name genannt, kein Los [bestimmt war,]
da wurden geschafen die Gotter [. . . . . .]
10 *Luhmu und Lahamu* [1]) *entstanden [. . . . . .]*
Äonen [2]) *wurden gross [. . . . . .]*
Anšar und Kišar [3]) *wurden gescha[ffen . . . . . .]*
Langhin xogen sich die Tage [. . . . . .]
Anu [. . . . . .]
15 *Anšar [. . . . . .]*

(Das Folgende ist abgebrochen.)

(Nach einer grösseren Lücke von schätzungsweise 60—70 Zeilen sind wahrscheinlich zwoi sich ergänzende Fragmente [4]) einzustellen, welche ein Gespräch zwischen *Apsû*, *Tiâmat* und anscheinend auch deren Sohn *Mummu* enthaltcn.)

(4 verstiimmelte Zeilen.)

(5) *Ap[sû] seinen [Mu]nd [iiffnete und sprach,]*
xu [Tiâmat,] der glänzen[den, sagte er:]
,So la[nge] *ihr* [5]) *Plan* [6]) *[. . . . . .]*
. . . . [. . . .] . . . [. . . . . .]
Vereiteln will ich ihren [5]) *Ran [. . . . . .]*
(10) *Wehklage* **mag** *erschallen, Jamme[rn . . . . . .]*
[Als Ti]âmat solches [vernahm]
[da rief sie] aufschreiend *[. . . . . .]*
[. . . . .] . . . . [. . . . . .]
[einen Fluch] *stiess sie aus [. . . . . .]*
(15) [War]um sollen *wir [. . . . . .]*
ihr [5]) *[W]eg werde beschwerlich, [. . . . . .]*
[Drauf an]twortete Gott Mummu [7] *Apsû* [seinem] Va[ter:]

1) vgl zu diesem ältesten Götterpaare III 4 68 125.

2) *a-di*, Var *a-di-i*, vgl III 18 123 und hebräisch עד.

3) Personifikation des oberen und des unteren Weltalls.

4) K 3938 Obv und 81—7—27, 80 Obv. Zuerst durch Jensen mir zugänglich gemacht, dem seinerseits Bezolcl seine Copieen dieser Tafeln zur Verfügung gestellt hatte; neuerdings aueh von mir selbst im Original eingesehen.

5) Suffix **3.** plur.

6) wörtl Weg; hier im iibertragenen Sinne, wie im Hebräischen דרכי יהוה.

7) hier also, wenn der sehr verstiimmelte und schlecht erhaltene Originaltext so zu deuten ist, N pr des Sohnes des *Apsû* und der *Tiâmat,* entsprechend dem *Μωϋμῖς* des Damascius.

. . . . . *willfährig, Rat . . [. . . . .]*
‚[Es werde verei]telt ihr *Plan [. . . . . .]*
(20) [Das Licht] werde finster, *wie die Nacht miige* [es sein!]‘
[Es hörte] ihn Apsû, da erheiterte sich [sein] Ant[litz.]
[Bö]ses planten sie gegen die Giitter [. . . . . .]

(Es folgen noch **4** verstummelte Zeilen.)

(Nach einer Lücke von wahrscheinlich hdchstens 15—20 Zeilen folgt die später noch dreimal wortlich wiederholte Schilderung der Emporung der Tibmat.) [1])

Tiâmat, die Mutter der Giitter; empörte sich gegen sie,
eine Rotte versammelnd, zornig tobrnd.
Ihr wandten sich xu die Giitter insgesamrnt,
die Äonen, *die geschaffenen, traten ihr xur Seite.*
(5) Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
xurnend, Unheil plnnend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich xusammen begannen den Streit.
Die Mutter der Tiefe [2]), *die Schöpferin des Alls,*
(10) *fugte hinxu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,*
rnit spitxen Zahnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie deren Leib.
Wutende Giftnattern bekleidete sie rnit Gruusen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . . .
(15) ‚*Ihr* Aussehen *möge . . . . . ,*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Nntter, eine wutende Schlange, eine Laḫamu [3]),
einen ‚grossen Tag‘ [4]), *einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,*
‚kreisende Tage‘, *einen Fischmenschen und einen Widder,*

---

1) Die folgenden **38** Zeilen sind unter der sehr wahrscheinlichen Voraussetzung gegeben, dass die Emporung der Tibmat auf Tafel I mit denselben Worten geschildert war, mit denen sie spater auf Tafel II und III andern Göttern ersahlt wird. In Zeile 1 und **4** rnusste natürlich der Text hier etwas anders lauten, als auf Tafel III; daher meine Anderung. — Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese wol den Schluss von Tafel I bildende erstmalige Schilderung der Tiâmat-Empörung von Z (14) an auf 81,7—27,80 und von Z (20) an auf 82,7—14,402 tatsächlich vorliegt.

2) *ummu ḫubur*, wol das Prototyp von *Ομορκα*, cf oben p 18 A **1.**

3) Die hier als Ungeheuer im Gefolge der Tiâmat aufgefiihrte Labarnu-Gottheit hat naturlich mit der Laḫamu der ersten Gottergeneration (Taf I io) nur den Namen gemein.

4) Der ‚grosse Tag' (vgl Jensen Kosm 487 ff) wird auch sonst als Ungeheuer personificiert gedacht. Anders Delitzsch Ass HWB **33.**

(20) *schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,*
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Haut gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
(25) *‚Dem Heere voranzugehen, das sei deine Sendung;*
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein,
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich[1]*), erhöhte dich unter den Göttern,*
(30) *belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;*
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis]!‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln[2]*), legte sie an seine Brust:*
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
(355) *Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit*[3]*) erlangt hatte,*
do bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri[4]*) soll die* Glut *auslöschen‘*[5]

Tafel II.

(Hier muss, wie aus dem Folgenden hervorgeht, zunächst von der vergeblichen Entbietung des Anu und Ea gegen Tiâmat durch Anšar die Rede gewesen sein. Darauf wendet sich Anšar an Marduk, diesem zunächst wieder eine Schilderung der Empörung der Tiâmat gebend)[6].

‚Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen uns empört,
Eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
Die Äonen, *die geschaffenen, traten ihr zur Seite.*
(5) Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.

---

1) Gemeint sind die unmittelbar vorhergehenden Worte, mit denen Tiâmat Kingu's ‚Los‘ dh seine Machtsphäre bestimmt.

2) cf oben p 22 A 1. 3) eigentlich ‚Anu-schaft‘.

4) wol eine Bezeichnung von Kingu.

5) Der Sinn dieses Lesungsmortes scheint der zu sein, dass den auf Seiten der Tiâmat stehenden Göttern, deren Element die Finsternis ist, Macht über das Feuer bezw das ihnen verhasste Licht verliehen wird.

6) Von Z (22) an ist der Text auf K 4832 (S A Smith, Misc Texts p 8f) erhalten.

Die Mutter der Tiefe, die Schöpferin des Alls,
fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie an deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stirrtete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen möge . . . . . .
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlange, eine Laḫamu,
einen grossen Tag‘, einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,
‚kreisende Tage‘, einen Fischmenschen und einen Widder,
schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu über, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Haufe gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
‚Voranzugehen vor dem Heere, das sei deine Sendung;
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein,
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern,
belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis]!‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri soll die Glut auslöschen!‘
[Als Marduk solches hörte, ward sein Herz] gar sehr betrübt,
[. . . . . .] auf seine [Lip]pe biss er sich,
[. . . . . .] zornig ward sein Sinn,
[. . . . . .] sein Geschrei . . . . . .
[. . . . . .] [sann auf] Kampf.
[Drauf sprach er zu] seinem Va[ter:] ‚Sei nicht betrübt!
[. . . . . .] des Oceans[1]) wirst du Herr werden,
[. . . . .] der Tiâmat will ich begegnen.
[. . . . . .] . . . . . des Schicksals.

(Fehlen mehrere, aber wol nicht sehr viele, Zeilen; wo der Text wieder einsetzt, ist die Situation immer noch die des Zwiegesprächs zwischen Anšar und Marduk.)

(Zunächst nur einige verstümmelte Zeilenenden.)

1) *apsû*.

[. . . . . .] . . seines Herxens [1])
[. . . . . .] . . . .] . . nahe dich,
[. . . . . .] dein [Herz] beruhige!
[. . . . . .] seines Vaters
[. . . . . .] . . Anšar
[. . . . . von Wehkl]age wurde erfüllt
[. . . . . .] wurde entfernt
[. . . . . das Wo]rt deiner Lippe
[. . . . . .] deines Herzens
[. . . . . das Wo]rt deiner Lippe
[. . . . . .] deines Herxens
[. . . . . wird] dich herausführen
[. . . . . .] . . . . .
[. . . . . mache] glänzend
[. . . . . .] du
[. . . . . .] mache glänzend
[. . . . . .] du
[. . . . . verstän]digen Sinnes
[. . . . . .] glanxend
[. . . . . .] . . . . .
[. . . . . .] späterhin'.
[Es hörte] Ma[rduk] die Rede seines Vaters [2]),
im Drang seines Herxens sprach er zu seinrm Vater:
'O Herr der Götter, Spross [3]) der grossen Götter,
Wenn wirklich ich euer Racher sein soll,
Tiâmat bexwingen, euch erreften,
so rüstet ein Mahl [4]), macht reichlich den Losschmaus.
In Ubšugina [5]) insgesammt freudig tretet ein!
Mit meinem Mund, gleich euch, will ich dann entscheiden.
Nicht werde geandert, was immer ich schaffe,
nicht sei rückgängig, nicht ungultig das Wort meiner Lippe!'

(Schluss von Tafel II.)

---

1) K 4832 Rev (S A Smith, Misc Texts 9).

2) Hier beginnt K 292. Für moine Benutzung dieser Tafel gilt das oben p 402 A 4 Bemerkte.

3) oder ‚Schicksal'? im Sinne von ‚Schicksalsbestimmer'.

4) puḫru, vgl Zimmern ZATW XI (1891), 163.

5) Name des Versammlungsraums, in welchem die Gdtter zn Jahresanfang zur Schicksalsbestimmung zusammen kommen, cf Jensen Kosm 239—243 und Zimmern ZATW XI (1891), 161.

Tafel III [1]).

Anšar seinen Mund öffnete drauf,
*[**An GA-GA,**] seinen [Boten,] richtete er das Wort:*
‚[GA-GA, du Bo]te, der erfreut mein Herz,
[zu Luchmu und Lach]amu will ich dich senden,
[den Befehl meines Herzens] sollst du willig horen,
[. . .**]** *dein* **[**. . . . .**]** *vor dich.*
[Lade zum Schmause] *die Götter insgesammt,*
[xu Tische mögen sie sich setzen,] am Mahle sich sättigen,
[mögen Brot essen;] mögen Wein mischen,
[mögen besteigen] ihre [Sitze] und das Los bestimmen!
[So gehe nun hin, o GA-]GA, tritt vor sie hin,
[den Befehl, den ich] dich [horen liess], *verkünde ihnen:*
‚Anšar, euer Sohn, hat rnich gesandt,
den Befehl seines Herxens liess er mich horen:
Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen **tins** *empört,*
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich xu **die** *Götter insgesammt,*
die Äonen, *die* **ihr** *schuft, traten ihr zur Seite.*
Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil plnnend, rastlos *Tag und Nncht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.
***Die** Mutter der* Tiefe, *die Schöpferin des Alls,*
fugte hinxu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
rnit spitxen Zähnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie an deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen *möge . . . . . .*
*ihr **Leib** schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!'*
Sie schuf eine Natter, eine wutende Schlange, eine Lachamu,
einen ‚grossen Tag', eineta tollen Hund, einen Skorpionmensch,
‚kreisende Tage', einen Fischmenschen und einen Widder,
schonunyslose Waffentragend, nicht fürchtend **die** *Schlacht,*
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den E'eind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie xu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte.
‚Voranzugehen vor dem Heere, das sei deine Sendung;

1) K **3473** etc (S **A** Smith, Misc Texts 1ff). Dazu die bei Bezold, Catalogue sub K 3473 erwähnten Duplicate, fur deren Benutaung wieder das oben p **402 A 4** Bemerkte gilt.

das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!'
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern,
belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis!]'
Drauf gab sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!'
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
Der Erhabene von Kidmuri soll die Glut *auslöschen'!*
Ich entsandte Anu, aber nicht wollte er ihr begegnen,
Nugimmud[1] *fürchtete sich und kehrte zurück.*
Da entbot ich Marduk, den Götterberater, euren Sohn;
der Tiâmat zu begegnen, trieb ihn sein Herz.
Er öffnete seinen Mund und sprach zu mir:
‚Wenn wirklich ich euer Rächer sein soll,
Tiâmat bezwingen, euch erretten,
so rüstet ein Mahl, macht reichlich den Losschmaus,
in Ubšugina insgesammt freudig tretet ein!
Mit meinem Mund, gleich euch, will ich dann entscheiden;
nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht sei rückgängig, nicht ungültig das Wort meiner Lippe!'
So eilet und bestimmet ihm schleunigst das Los,
dass er hinziehe, begegne eurem gewaltigen Feind!'
Da ging GA-GA hin, vollbrachte seinen Weg,
bis zu Luchmu und Lachamu, den Göttern, seinen Vätern,
fiel da nieder, küsste den Boden zu ihren Füssen,
stand gebückt, richtete sich auf und sprach zu ihnen:
‚Anšar, euer Sohn, hat mich gesandt,
den Befehl seines Herzens liess er mich hören:
Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen uns empört,
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
die Äonen, *die ihr schuft, traten ihr zur Seite.*
Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.
Die Mutter der Tiefe, *die Schöpferin des Alls,*
fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;

1) dh Ea.

mit Gift wie mit Blut fullte sie an deren Leib.
Wutende Giftnattern belcleidete sie mit Grausen,
stattete sie nus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen *möge . . . . . .*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlonge, eine Lachamu,
einen grossen Tag‘, *einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,*
‚kreisende Tage‘, *einen Fischmenschen und einen Widder,*
schonungslose Waffen tragend, nicht fiirchtend die Schlacht,
trotzigen Sinnes, unüberwindlich fur den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Gottern, ihren Söhnen, soviel sie xu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
‚Dem Heere voranxugehen, das sei deine Sendung;
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampf, Oberster im Sieg xu sein,
legte sie in seine Nand und setxte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhohte dich unter den Gottern,
belehnte dich wit der Herrschaft uber die Giitter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein, du mein einxiger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis!]‘
Drauf gub sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gehot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!'
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestirnmte sie den Göttern, ihren Siihnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri soll die Glut *auslöschen!‘*
Ich entsandte Anu, aber nicht wollte er ihr begegnen,
Nugimmud furchtete sich und kehrte zurück.
Da entbot ich Marduk, den Götterberater, euren Sohn;
der Tiâmat zu begegnen, trieb ihn sein Herx.
Er iiffnete seinen Mund und sprach xu mir:
‚Wenn wirklich ich euer Racher sein soll,
Tiâmat bezwingen, euch erretten,
so *rüstet ein Mahl, macht reichlich den* Losschmaus,
in Ubšugina insgesammt freudig tretet ein!
Mit meinem Mund, *gleich euch, will ich dann entscheiden;*
nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht sei rückgängig, nicht ungultig das Wort meiner Lippe!‘
So eilet nnd hestimmet ihm schleunigst das Los,
dass er hinziehe, begegne eurem gewaltigen Feind!‘
Das hörten Luchmu und Lachamu und weh[klagten laut,]
die Himmelsgötter insgesammt schluchxten schmerz[lich:]
‚Wie wahnwitzig sind die Äonen, dass sie trachten nach [Haft]?
nicht können wir verstehn der Tidmat [Tun.]‘

Da versammelten *sich, giengen hin [. . . . . .]*
die grossen Götter allesammt, die bestimmen [das Los],
traten ein vor *Anšar, füllten an* [das Gemacb],
sie drangten [1]) *sich an einander in der Versammlung [. . .]*
setxten sich zu Tische, [sättigten sich] am Mahl,
Rrod assen sie, mischten *[Wein],*
mit süssem Most fiillten sie [sich,]
tranken Meth, stärkten [ihren] Le[ib,]
gar sehr . . . . . bestiegen sie ihre [Sitze,]
Marduk, ihrem Rächer, das Los xu bestimmen.

(Ende von Tafel 111.)

Tafel IV [2]).

Drauf setzten sie ihn auf den fürstlichen Thronsitx,
nngesichts seiner Vater liess er sich nieder als Herrscher.
‚Du seist geehrt unter den grossen Giittern;
dein Los ist ohne Gleichen, dein **Name** *ist Anu.*
Marduk, du seist geehrt unter den grossen Göttern,
dein Los ist ohne Gleichen, dein Name ist Anu.
Von heute ab sei giiltig dein Geheiss,
Erhöhen und Erniedrigen liege in deiner Hand!
Fest stehe dein Wort, unverbrüchlich sei dein Gebot,
keiner der Gdtter beschreite deinen Bexirk!
Ausschmückung, darnach begehren *die Tempel der Giitter,*
mögen sie daran darben, *an deiner Stätte sei* **sie** *reich* [3]).
O Marduk, da du unser Rächer sein willst,
so verleihen wir dir das Königtum uber das ganze **All.**
Bist du im Rat, so stehe dein Wort obenan,
deine Waffe sei siegreich, *sie* treffe *den E'eind.*
O Herr, wer auf dich traut, dessen Leben schone;
aber der Gott, der Böses plant, giess aus dessen Leben.'
Drauf legten sie *in ihre Mitte* [4]) *irgend ein Kleid,*
xu Marduk, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie also:
‚Dein Los, o Herr, iibertreffe das der Gdtter:
Vergehen und Werden — befiehl es und es geschehe.
Auf das Auftun deines Mundes vergehe das Kleid,
befiehl ihm wiederum, so *sei das Kleid wieder da!‘*

---

1) vgl zu *innišku ahu u ahi* Ez 313 Ψ 8511.

2) vgl Bezold, Catalogue sub K. **3437.**

3) vgl zur Ubersetzung dieser zwei schwierigen Zeilen Belser in BSS *2* 155.

4) Orig. *i-na bi-ri-šu-nu.*

Da befahl er mit seinem Munde, und das Kleid vergieng,
wiederum befahl er ihm, und das **Kleid** war wieder da.
Da solche Macht seines Worts sahn **die** Giitter, seine Vater,
begrüssten sie ihn freudig: ‚Marduk sei König',
schenkten ihm Scepter, Thron und Ring,
gaben ihm eine Wnffe ohne Gleichen, den E'eind xn schlagen:
‚Wolan! der Tiâmat schneide ab das Leben,
es entführe der Wind ihr Blut **ins** Verborgene!'
So bestimmten **Bel** [1]) das Los die Giitter, seine Väter,
einen Heils- und Glückspfad liessen sie ihn einschlagen.
Er machte fertig einen Bogen, bestimmte ihn zur Waffe,
ein Sichelschwert rüstete er, befestigte es . . . . .
Er nahm **die** Gotteswaffe [2]), liess seine **Rechte** sie fassen,
Bogen und Köcher hangte er an seine Seite.
Er machte einen Blitz vor sich her,
dessen Inneres er fullte **mit** lodernder Flamme.
Er machte ein Netz, das Ungetum Tiâmat zu fangen,
die vier Winde stellte **er** hin, dass sie ja nicht entkäme,
liess Südwind, Nordwind, Ostwind, Westwind
treten an das Netz, das Geschenk seines Vaters Ann.
Er schuf einen Orkan [3]), einen Sturm, ein Wetter,
die vier, die sieben Winde, einen Wirbel, **eine** Windsbraut.
Drauf liess er los **die** Winde, die **er** geschafen, alle **sieben,**
das Ungetüm Tiâmat xu verwirren, ihm [4]) xu folyen.
Da nahm Bel den ‚Sturm', seine grosse Wnffe,
den unvergleichlichen Wagen, den furchtbnren, bestieg er.
Er trat darauf, ein Viergespann band er damn,
[Rosse], schonungslose, mutige, flugschnelle;
[mit spitzen] Zahnen, voll von Gift,
[. . . . . .] . . ., die niederzuwerfen verstehen,
[zur Rechten . . .] schrecklich im Kampf,
xur Linken [. . . . .] öffnend [. . . . . .]
. . . . [. . . .] . . mit Grausen bekleidet,
dessen Schrecken nie[derwirft] . . . . . .
Gerade aus xog er, vollbrachte seinen [W]eg,
zum Ort, wo Tidmat [. . . .], wandte **er** sein Antlitz,
rnit der Lippe [. . . . .] . . . . . hnltend,
ein Giftkraut [. . . .] mit seinem Finger fassend.

---

1) Hier, wie mehrfach im Folgenden, wird Marduk mit dem Namen Bêl ‚Herr' bezeichnet, der ursprünglich blos Beiname, spater geradezu als N pr fur ihn gebraucht wurde. Ebenso bei Berossus stets *Bῆλος*.

2) dh naeh den Abbildungen wol der doppelte Dreizack.

3) *šâru limnu* ‚böser Wind' ist nur Glosse zu *imḫullu*.

4) wahrscheinlich auf Marduk zu beziehen.

Zu der Stunde pries *man ihn* [1]), *die Giitter* priesen *ihn*,
die Giitter, seine 'Vater, priesen *ihn*, *die Giitter* priesen *ihn*.
Es nahte Bel, nach dem Kampf mit Tiâmat spähend,
nach Kingu's, ihres Gemahls, Besiegung ausschauend.
Wie der ihn erblickte, da ward verwirrt sein Vornehmen,
sein Verstand ward benommen, sein Tun verworren.
Als die Giitter, seine Helfer, die **ihrn** *zur Seite gingen,*
ihren Führer [verzagen] *sahen, ward ihr Auge verstiirt.*
Doch Tiâmat hielt [stand], *wandte den Nacken nicht ab,*
mit ihrer Lippe . . . . , Widersetzlichkeit . . . .
‚Es nehm[en a]uf [2]) *mit dir, o Bel, die Giitter den Kampf,*
[da w]o sie versammelt sind, ist jetzt deine Stelle!' [3])
Dâ [nahm] Bel den ‚Sturm', seine grosse Waffe,
***[der]** Tidmat, was sie begangen, hielt er also* **vor:**
‚[Drunten *gew]altig warst du, droben erhaben* ;
[doch dich trieb] *dein [He]rz, Streit xu beginnen,*
[dass die Aeonen von] *ihren Vätern xu* [dir abfielen;]
[um dich schartest du] *sie, empörtest dich* ge[gen uns,]
[machtest *den King]u* [4]) *zu de[inem] Gemahl,*
[ubergabst] *ihm* [5]) *göttliche Macht.*
[. . . . . auf B]öses sannest du,
[den Gött]ern, meinen Vatern, tatest du Bosheit an.
[So werde gefes]selt deine Schaar, gebunden deine Waffen;
stelle dich! ich und du wollen mit einander kämpfen!'
Tiâmat, als sie solches vernahm,
geriet in Bestürzung, verlor den Verstand.
Es schrie auf Tiâmat, ungestüm sich aufbäumend,
im Tiefsten durch und durch erbebte **ihr** *Gebein.*
Sie sagt her eine Beschwörung, spricht aus eine Formel,
die Giitter der Schlacht lassen erklingen *ihre Waffen.*
Es begegneten sich Tiâmat und Marduk, der Götterberater,
xum Kampf stürmten sie, nnhten zur Schlacht.
Da spannte aus Bel sein Netz, schloss sie ein,
den Orkan, der hinten stand, liess er auf sie los.
Als nun aufriss ihren Rachen Tiâmat . . . . . .
liess er den Orkan hinein, dass **sie** *das Maul sperren musste.*
Mit grimmigen Winden füllte er an ihren Leib,
dass die Besinnung ihr schwand, sie den Rachen weit aufriss.
Er aber fasste *das* Sichelschwert, *stiess es ihr in den Leib,*

---

1) oder ‚zuschauen' statt ‚preisen'?

2) ich vermute *mit-ta-[ah-hu]-ru.*

3) dh gilt **0s** jetzt fur dich, deinen Mann zu stchen.

4) Schluss von *gu* auf K 5420c Obv erhalten

5) *šu* auf K 5420c Obv erhalten.

xerschnitt ihr Eingeweide, xerteilte ihr Inneres;
er bewältigte sie, inachte ihr den Garaus,
ihren Leichnum warf er hin, stellte sich darauf. —
So hatte er Tiâmat, die Führerin, bewältigt,
ihre Streitmacht zersprengt, ihre Schaar xerstreut;
die Giitter, ihre Helfer, die ihr zur Seite giengen,
erxitterten, fürchteten sich, wandten sich rückwärts,
machten sich davon, ihr Leben zu sichern,
[doch Ban]de umschlangen sie, die unentrinnbar:
so nahm er sie gefangen, zerbrach ihre Waffen,
im Netxe lagen sie, sassen im Garn;
auch füllten sie an das Weltall mit Geheul,
trugen seine Strafe, eingeschlossen im Kerker. —
Auch die elf Geschöpfe, die sie grausig gebildet,
eine Horde von Unholden, die ihr zur Seite gegangen,
legte er in Fesseln, [band] ihre Hande,
und ihren Widerstand [tr]at er unter sich. —
Und Kingu, der ge[waltig war uber] sie [alle,]
den bewältigte er und tat ihm wie den [andern] Göttern.
Er entriss ihm die Lostafeln, [die hiengen an] seiner [Br]ust;
siegelte sie mit seinem Siegel, hängte sip sich an die Br[ust.]
Nachdem er so seinen Gegner bewaltigt und bezwungen,
den stolzen Widersacher xu [schanden] gemacht hatte,
Anšar's Sieg über den Feind gänzlich vollendet,
Nugimmud's[1]) Absicht erreicht der streitbare Marduk,
da machte er über die bewältigten Götter seine Haft fest,
und kehrte zurück xu Tidmat, die er bewältigt.
Es trat nieder %el den Leib der Tiâmat,
mit der schonungslosen[2]) Waffe spaltete[3]) er ihren Schädel,
durchschnitt ihr die Adern ihres Blutes
und liess es vom Nordwind ins Verborgene bringen.
Das sahen seine Vater, freuten sich, frohlockten,
Friedensgeschenke liessen sie bringen fur ihn.
Da ward Bel besanftigt, als er ihren Leichnam betrachtete,
. . . . . *Kunstreiches xu schuffen.*
Er xerschlug sie wie einen . . . .[4]), in zwei Teile;

---

1) dh Ea's. **2)** Original *pa-di-e.*

3) Vgl die Jagdinschr Asurbanipal's I R 7 No IX D, wo im Hinblick auf obige Stelle naturlich auch *muḫḫašu unatti* zu lesen ist, ferner IV R² 56, **3a** add: *paṭru [ša qaq]qadu inattû* ‚ein Dolch, welcher den Kopf spaltet'. Vgl wahrsch hebr נִחַר. Zu *muḫḫu* ‚Gehirn' cf Meissner ZA 876.

4) Wahrsch ein Waffenname mit folg **Adj.** Oder ist zu lesen *ṣalmé* ‚Zwillinge' (am Himmel)? Vgl dann dazu Jenseq Kosm **65.**

eine Hälfte nahm er, machte sie zum Himmelsdach,
zog eine Schranke davor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht herauszulassen befahl er ihnen.
Den Himmel entsprechend der untern Welt befestigte er,
stellte ihn dem Ocean gegenüber, Nugimmud's[1] *Wohnung.*
Dann mass aus Bel des Oceans Bau[2],
als einen Pallast gleich diesem errichtete er Ešara.
Den Pallast Ešara, den er als Himmel baute,
liess er Anu, Bel und Ea als ihre Stadt bewohnen.

(Schluss von Tafel IV.)

Tafel V[3].

Er machte die Standörter für die grossen Götter,
als Sterne gleich ihnen setzte er die Tierkreisgestirne[4] *ein.*
Er bezeichnete das Jahr, brachte alle Sternbilder *an,*
zwölf Monate mit Sternen, je dreien, setzte er ein.
Als er des Jahres Tage bezeichnet nach *den Sternbildern,*
gründete er Jupiters Standort, zu bezeichnen ihre Grenze,
auf dass keiner[5] *fehl gehe, noch sich verirre,*
setzte er Bel's und Ea's Standort zugleich mit ihm[6] *fest.*
Drauf öffnete er Tore zu beiden Seiten,
befestigte einen Verschluss links und rechts.
in die Mitte des Himmels setzte er den Zenith.
Den Mond liess er aufstrahlen[7], *unterstellte ihm die Nacht,*
bestimmte ihn zum Nachtkörper, die Zeit zu bezeichnen,
allmonatlich bildete *er ihn als Vollmond:*
,Beim Beginn des Monats, wann der Abend anbricht,
mit den Hörnern erglänze, um den Himmel zu bezeichnen.
Am siebenten Tage mach die Scheibe [ha]lb,
stehe senkrecht[8] *am* [Sa]bbath *mit der [erst]en Hälfte.*
Wann bei [Unterga]ng[9] *der Sonne am Horizont du [aufgehst],*

1) dh Ea.

2) Es ist zu lesen *bi-nu-tu-uš-šu.* Das *bi* der Ausgabe hinter *apsû* in der vorhergehenden Zeile steht nicht im Original.

3) Vgl Bezold Catalogue sub K 3567.

4) nicht identisch mit den Tierkreiszeichen, aber in deren Nähe; vgl darüber Jensen Kosm 47 ff.

5) scil der Tage. 6) näml dem Standort des Jupiter.

7) oder: schuf er?

8) scil zur Erde bezw Sonne, dh im Meridian, in welchem der Mond im ersten und letzten Viertel bei Sonnenuntergang steht.

9) *[ina šu-u]l-ma Šamši.*

so stehe ihr gegeniiber [am **14.1** im vollsten Glanze.
Vom 15].[1]) *[an] nähere dich der Bahn der Sonne,*
[am 21].[1]) *stehe senkrecht zur Sonne zum zweitenmal.*
Vom **22.** *an . . . .] . . . aufzusuchen ihren Weg,*
[am 28. zur Sonne] komm heran und halte Gericht!
[. . . . . .] [. . . . . .] verletzen,
[. . . . . .] [. . . . . .] mich.

(Das Folgende ist abgebrochen; es enthielt vermutungsweise zunachst die Portsetzung uber die Schöpfung der Himmelskorper, dann wol die Schopfung des Festlandes und des Meeres.)

Tafel VI.

[. . . . .] . . der Götter als er hörte[2]).

(Alles Ubrige fehlt; es enthielt vermutlich den Bericht uber die Pflanzenschopfung, falls derselbe nicht bereits auf Tafel V gegeben war.)

Tafel VII (??) [3]).

Einst als die Giitter insgesammt bildeten [die Welt],
schufen [den Himmel], befesti[gten die Erde],
hervorbrachten beseelte [Wes]en . . [. . . . . .]
Vieh des Feldes, [Getier] des Feldes und Gewürm [des Feldes,]
[. . . . . .] . . den beseelten Wesen [. . .]
[. . . . . .] . und rnit Lebewesen die Stadt an[füllten,]
[. . . . al]le *Lebewesen, alle Creatur [. . . . .]*
[. . . . . .] in meiner ganzen Familie [. . .]
[da schuf] *der Gott Nin-igi-azag zwei* klei[ne . . .]
[unterder Gesam]mtheit der Lebewesen machte er [sie]herr[lich]

(Es folgen noch 4 Zeilenreste.)

---

1) Orig *-kan,* nicht ***tar.***

2) erhalten als ‚Custos' auf der Rückseite der Pragmente mit dem Anfang der V. Tafel.

3) Die Zugehorigkeit dieses Fragments DT **41** (veroffentlicht bei Delitzsch, Ass Lesest[3] 94 f) zu dem Schopfungsepos in der Redaction ‚Einst als droben' ist jedenfalls nicht sicher und erscheint auch nicht gerade als wahrscheinlich,

Letzte (2) Tafel [1]).

(Anfang abgebrochen.)

Gott Zi-[. . . nannten sie ihn[2]*) zweitens . . . . .]*
,der festsetzte [. . . . . .]
ihre Wege [. . . . . .]
nicht werde vergessen unter den Menschen [. . . .]
Gott Zi-azag[3]*) nannten sie ihn drittens: ,der Reinigung* bewirkt,
*Gott des milden Hauches, **Herr** der **Erhorung** und Gnade,*
der hervorbringt . . und Fülle, der Überfluss schafft,
der alles, was wenig, zahlreich macht,
dessen milden Hauch wir atmen bei grosser Mühsal':
möge man aussayen, rühmen, zcnd ihin huldigen!
Gott Mir-azag zum oierten, so *preise ihn* die Welt!
*,**Herr** der reinen Beschwörung, der die Toten lebendig mucht,*
der den bewältigten Giittern Gnade erwies,
das auferlegte Joch den Göttern, seinen Feinden, abnahm,
***der** an **ihrer** Statt die Menschen schuf,*
*der Barmherzige, **der** xu beleben **die** Kraft besitzt':*
bestehen möge, nicht vergessen werde solches Wort **von** *ihm*
im Munde der Schwarzköpfigen, die yeschaffen seine Hände!
Gott Tu-azag fünftens laute sein Zauberwort in ihrem Munde:
,der durch seine reine Beschwörung unsrottet alle Bösen'.
*Gott Ša-zu: ,der der Götter **Herx** kennt, der ins Innerste blickt,*
der den Übeltäter nicht entrinnen lässt vor sich,
der den Götterrat beruft, der ihr Herz [erfreut,)
*der da beugt **die** Unbotmä[ssigen . . . . . .]*
der das Hecht gelingen lasst, [. . . . . .]
***der** die Widerspenstigkeit [. . . . . .]*
Gott Zi-si: ,der dahin fah[ren lasst den Sturmwind, . . .]
der, dahinstürmen lässt das Staubgewühl . . . . . .]
Gott Sug-kur sechstens: ,der ausrottet die [Feinde . . . .]
der ihre Verträge . . . [. . . . . .]
der ver[nicht]et [alle] Bö[sen . . . . . .]

(Die Fortsetzung ist abgebrochen.)

---

1) Veröffentlicht bei Delitzsch, Ass Lesestücke[3] 95f vgl Bezold Catalogue sub K 8522. Die Zugehörigkeit zur Schöpfungsgeschichte in der Redaction ‚Einst als droben' ist nicht absolut sicher.

2) namlich Marduk.

3) Die Bedeutung dieses und der folgenden Ehrennamen des Marduk wird stets in den unmittelbar folgenden Versen gegeben.

(Ruckseite dieses Fragments, zunachst einige verstummelte Zeilen.)

[. . . . . .] Stern, [der am Himmel aufstrahlt]
es werde erfasst . . . . . .
Weil er das Uugeheuer Tiâmat[1]) *spal[tete ohne zu rasten,]*
sei sein Name Nibiru, der da einnimmt die [Mitte . .]
Den Sternen des Himmels [hestimme er] die Bahn,
wie Schafe weide er die Giitter insyesainmt!
Er bewältige Tiâmat, bedränge und verkürze ihr Leben,
für alle künftigen Geschlechter, fur alle spätesten Taye
nehine **er** *sie weg ohne . . . , bringe sie fort für alle Zeiten'.*
Weil er die Erde geschaffen, das Festland gebildet,
,Herr der Länder' zum Namen gab ihm der Vuter Bel,
die Namen der Himmelsgötter erhielt er insgesammt.
Das hörte En, da erheiterte sich sein Gemüt,
dass man seinein Sohne so herrliche Namen verlieh:
,Er, wie ich selbst, Ea soll er heissen,
meine bindenden Gebote insgesammt uberbriuge er,
alle meine Befehle, er miige sie ubermitteln!'
Nach den funfxiy Namen der yrossen Giitter
gab man ihm fünfzig Namen, vermehrte seine Macht.
Es vernehme solches **der** *Vorsteher und verkünde es,*
der Weise, der Kundige beherxiye es gleicherweise;
der Vater erzähle es dem Sohne, schärfe es ihm ein,
dem Hirten und Hüter[2]) *öffne er dtrs Ohr,*
dass er sich freue über den Herrn der Götter, Marduk,
dass sein Laud yedeihe, er selbst wolbehalten bleibe!
Bestundig ist sein Wort, gültig sein Befehl,
seinen Ausspruch ändert nicht irgend ein Gott.
Schaut er böse drein, ohne seinen Nacken xu wenden,
so *kommt in Zorn und Grimm kein Gott ihm gleich.*
Der Langmütige . . . . . [ ]
[der] Sünde und Frevel vor sich [. . . . . .]
(Schluss abgebrochen.)

II. Eine zweite babylonische Recension des Tiâmat-Kampfes[3]).

Es seufzten die Stadte, die Menschen [stohuten,]
Wehklage erhoben die Menschen [und jammerten.]

1) eigentlich ‚die Mitte Tiâmats'.
2) dh dem Könige.
3) Rm 282 (gleichfalls aus der Bibliothek Asurbanipals), veröffent-

Auf ihre Klage nicht [ward ihnen Hülfe,]
nuf ihr Jammern nicht [ward ihnen Beistand.]
,*Wer ist denn der [grosse] Drache?*'
,*Tiâmat* **ist** *der [grosse] Drache!*'
Bel hat am Himmel gezeichnet [sein Bild:]
50 *Meilen seine Lange, 1 Meile [seine Breite,]*
½ *Rute sein Rachen, 1 Rute [sein . . . . . .]*
60 *Ruten* die Windungen [1]) *des [grossen] Dra[chen,]*
65 Ruten eines Vogels . . [. . . . . .]
Im Wasser 9 *Ellen misst [. . . . . .]*
er richtet auf seinen Schwanz [. . . . . .]
Die Giitter des Himmels insgesammt [. . . . . .]
im Himmel die Giitter fallen nieder vor [dem Gotte . . . .]
nnd des **Sin** *Rettungsseil eiligst [ergreifen sie.7*
,*Wer wird hingehen, den Drachen* [2]) *[töten,]*
die weite Erde errett[en]
und die Königsherrschaft ergreifen?'
,*Gehe hin, Gott* **ŠUH,** *den Drachen tö[te,]*
die weite Erde erre[tte]
und die Königsherrschaft ergreife!'
,*Du hast inich gesandt, Herr . . . . [. . . . .]*
nicht vermag ich des Drachen [. . . . . .]
[. . . . .] . . . [. . . . . .]
[. . . . . .] im Wasser [. . . .]

(Fehlen ungefahr 50 Zeilen.)

[. . . .] seinen Mund öffnete zum Gotte [. . . .]
,*Lass hinabfahren Wolken, Sturm,*
dein Lebenssiegel an deine Stirn
lege, den Drachen tö[te!]'
(5) *Da liess* **er** *hinabfahren Wolken, Sturm,*
sein Lebenssiegel an seine Stirn
legte er, den Drachen [tötete er.]

---

licht von Delitzsch Ass Worterb 390. — Die metrische Form ist weniger einheitlich, als in dem vorhergehenden Stucke. Mit Versen zu **4** Hebungen wechseln hier solche zu 6 (vielleicht 9) Hebungen.

1) *limâti* √ *lamû* = לוּח; cf לוּיתן cf oben p 46 **A 4.**

2) Hier und wiederholt im Folgenden wird das Ungeheuer durch ein Wort bezeichnet, welches wegen des polyphonen Characters der assyrischen Schrift *kalbu* (Hund), *labbu* (Löwe), aber auch ***rebbu*** gelesen werden kann. 1st letztere Lesung, was aber vorerst noch zweifelhaft bleiben muss, die richtige, so ware *rebbu* (fur **rahbu*) das assyrische Aquivalent von רהב.

3 Jahre 3 Monate, Tag und [Nacht]
floss dahin des Drachen Blut.

(Es folgt die übliche Unterschrift, melche die Tafel als zur Bibliothek Asurbanipals gehörig ausweist.)

111. Eine zweite babylonische Recension der Schopfung [1]).

Noch war das heilige [2]) Haus der Götter an heiligem [2]) Orte nicht gemacht,
kein Rohr noch entsprossen, kein Baum noch geschaffen,
kein Ziegel gelegt, kein Ziegelbau errichtet,
kein Haus errichtet, keine Stadt gebaut,
keine Stadt errichtet, keine Wohnung bereitet,
*Nippur nicht errichtet, **E-kur** [3]) nicht gebaut,*
Erech nzcht errichtet, E-anna [4]) nicht gebaut,
der Ocean nicht geschaffen, Eridu nicht gebaut,
das heilige Haus der Götter, sein *Bau nicht errichtet:*
***die** Gesammtheit der Länder war Meer!*
***Aber** da (entstand) im Meere eine Bewegung.*
Eridu ward errichtet, Esagil [5]) gebaut,
Esagil, wo mitten im Ocean Gott Lugal-dul-azaga wohnt.
Babel ward errichtet, Esagil vollendet.
*Die Götter, **die** Anunnaki [6]) wurden xugleich geschaffen;*
***die** heilige Stadt, wo sie gern wohnen, benannten sie herrlich.*

---

1) Londoner Tafel ***82—5—22,*** 1048, veröffentlicht und ubersetzt von Pinches in Journ of the Roy As Soc Vol XXIII (1891), p 393—408. Vgl denselben in Transact of the 9. intern Congr of Orient Vol 11 p 190—198 und Hommel in Deutsche Rundschau XVII 10 (1891) p 105-114. — Meist im gemohnlichen babylonischen Metrum: der Vers zu 4 Hebungen, doch mit mehrfachen Abmeichungen im Einzelnen. Auch die Strophenbildung erscheint hier nicht klar durchgefuhrt.

2) wortlich ‚reine'.

3) Bel-Tempel in Nippur.

4) Ištar-Tempel in Erech.

5) sonst, so gleich in Z 14, der grosse Marduk-Tempel in Babylon, aber hier wahrscheinlich Bezeichnung eines Tempels in Eridu am persischen Meerbusen; daher auch die Naherbestimmung in Z 13.

6) untergeordaete göttliche Wesen.

Es befestigte Marduk ein Röhricht auf dem Wasser,
bildete Staub[1] *und schuttete ihn neben dein Röhricht auf.*
Um die Gotter an lieblicher Statte wohnen **xu** *lassen,*
schuf er die Menschen;
die Göttin Aruru schuf Samen **der** *Menschen zugleich mit ihm.*
Tiere des Feldes, Lebewesen des Landes schuf **er.**
Den Tigris und den Euphrat schuf er an ihren Orten,
benannte ihre Namen gut.
. . . . . *Schilf, Bohr* **zcnd** *Wald schuf er.*
Das Grün des Feldes schuf er,
die *Länder, das Schilf, clas Bohr,*
die *Wildkuh mit ihrem Jungen, dem jungen Wildochs, das Mutterschaf mit seinem Jungen, dern Lamm der Hurde, Baumgärten und Wälder,*
den Ziegenbock . . . . . .
Drauf fullte Marduk auf zur Seite des Meeres eine Terasse,
[. . . . . .] . . wie er zuvor nicht gemacht hatte,
[. . . . . .] liess er entskhen.
[. . . . . .] Baume schuf er,
[Ziegelsteine] schuf er an ihrem Orte,
[. . . . . .] Ziegelbauten schuf **er,**
[Häuser errichtete er], Städte erbaute er,
[Städte errichtete er], Wohnungen legte er an,
[Nippur errichtete er], E-kur baute er,
[Erech errichtete er, E-ann]a baute er.

(Fortsetzung abgebrochen.)

(Der Schluss der Tafel enthalt eine Beschwbrungsformel.)

IV. Der Adapa-Mythus[2].

(Fehlen zü Anfang cinigc wenige Zeilen.)

Der Sudwind [wehte und tauchte ihn unter,]
in das Haus [seines Herrn] versenkte **er** *ihn.*
‚O Südwind, [du hast] mir [angetan] all deine Tücke;

---

1) *epiru* = עפר.

2) Auf einer zusammen mit den Tell el-Amarna-Briefen gefundenen Thontafel, also aus der Mitte des zweiten Jahrtausends v Chr stammend. Veröffentlicht van Winckler Thontafelfund von El-Amarna 166. Ubersetzt von E T Harper Beitr z Assyriologie II 420ff; vgl noch Zimmern, Sunday

den Flügel will ich dir brechen!' Sobald er das mit seinem Munde gesprochen, wurde des Südwinds Flügel gebrochen. 7 Tage wehte der Südwind nicht mehr iiber die Erde. Anu spricht xu seinem Boten llabrat: ‚Warum wehte der Südwind seit 7 Tagen nicht mehr uber die Erde?' Sein Bote llabrat antwortet ihm: ‚Mein Hew! Adapa, der Sohn Ea's, hat des Südwinds Flügel gebrochen'. Als Anu dieses Wort vernommen, rief er ‚Hilfe!', setzte sich auf seinen Thron [. . .] . . . . . Ea, der den Himmel . . . . . [. . . .] liess er ihn tragen, ein Trauerkleid [. . . .] [. . . . . .] legte er ihin an. [. . . . . ,Zu Anu,] dem Könige, musst du gehen. [Wenn du emporsteigst] zum [Himm]el [und dem Throne Anu's dich nahst,] am Thore Anu's [werden Tammuz und GIŠ.ZI.DA] stehen, werden dich erblicken . . . . . ‚Um wessentwillen siehst du so aus, Adapa, fur wen trägst du das Trauerkleid?' ‚Von unserer Erde sind xwei Gitter verschwunden; darum tue ich also'. ‚Wer sind die xwei Gotter, die von der Erde verschwunden sind?' ‚Tammuz zcnd GIŠ.ZI.DA'. Da werden sie einander anschauen und wehklagen, dann aber ein gutes Wort bei Anu einlegen und rnnchen, dass Anu dich freundlich anschaut. Wenn du dann vor Anu trittst, wird man dir Speise des Todes reichen: iss nicht rlavon! Wasser des Todes wird man dir reichen: trink nicht davon! Ein Kleid wird man dir reichen: das ziehe an! Öl wird inan dir reichen: damit salbe dich! Den Rat, den ich dir gegeben, missachte nicht, das Wort, das ich xu dir gesprochen, halte fest'. Da kam der Bote Anu's an: ‚Adapa hat des Südwinds Flügel gebrochen. Lass ihn vor mich bringen'. . . . . drs Himmels liess er ihn sich lagern, zum Himmel stieg er empor.

School Times (Philad) June 18, 1892. — Die obige Uebersetzung halt sich hinsichtlich der Zeilentrennung an das nicht-metrisch geschriebene Original. Trotzdem der Rythmus an vielen Stellen unverkennbar ist, schien es mir doch noch zu gewagt, von der prosaischen Schreibung des Originals abzugehen, zumal auch der Text an mehreren Stellen nicht unrersehrt ist.

Als er zum Himmel hinaufkam, dem Thore Anu's sich nahte,
stnnden am Thore Anu's Tammuz und GIŠ.ZI.DA.
Als sie Adapa erblickten, riefen sie ‚Hilfe!'
‚Herr! Um wessentwillen siehst du so aus, *Adapa,*
für uen trägst du dtrs *Trauerkleid?'*
‚Von der Erde sind zwei Götter verschwunden, darum trage *ich das Trauerkleid'.*
‚Wer sind die zwei Götter, die von der Erde verschwunden sind?'
‚Tammuz und GIŠ.ZI.DA'. Da sahen sie *einander an und wehklagten. Als drauf Adapa* Anu, dem Konige,
sieh nahte und ihn Anu erblickte, da sprach er zu ihm:
‚O, Adapa! Warum hast du des Südwinds Flügel gebrochen?' Adapa antwortet dem Anu: ‚Mein Herr!
Für das Haus ineines Herrn fing ich mitten im Meere Fische. Dus Meer war spiegelglatt.
Da wehte der Südwind und tauchte mich unter,
in das Haus meines Herrn versenkte er mich. Im Zorn meines Herxens
. . . . . *[Tammuz]*
und GIŠ.ZI.DA legten ein gutes Wort bei Anu
ein; da wandte sich sein zorniges Herx und ward besanftigt:
‚Warum liess Ea einen unreinen[1]*) Menschen des Himmels und der Erde Innerstes schauen,*
machte ihn gross, verlieh ihin einen Namen?
Wir aber, was können wir ihin noch verleihen? Speise des Lebens
holt fiir ihn, dass er esse! Speise des Lebens
holte man fiir ihn, aber er ass nicht. Wasser des Lebens
holte man fiir ihn, aber er trank nicht. Ein Kleid
holte man für ihn, er zog es an. Öl
holte man fiir ihn, damit snlbte er sieh.
Da schaute ihn Anu an, wehklagte iiber ihn:
‚O Adapn, warum hast du nicht gegessen, nicht getruuken?
so wirst du auch nicht (ewiges) Leben haben. [. . . . .]
‚Ea, mein Herr,
hat mir befohlen: iss nicht, trink nicht!'
[. . . . . .] ihn [zurückke]hren *nach seinem Lande.*

(Die Schlusszeilen abgebrochen.)

---

1) dh ‚sündigen'.

V. Die Sintflut[1]).

Çît-napištim[2]) *sprach darauf zu Gilgameš*[3]) *also:*
‚Ich will dir eröffnen, Gilgameš, geheime Rede,
die Entscheidung der Götter will ich dir verkünden.
Šurippak, eine Stadt, clir wol bekannt,
die am Ufer des Euphrat gelegen,
diese Stadt war (schon) alt; die Götter in ihr —
eine Sintflut zu senden trieb ihr Herz die grossen Götter.
[Es w]ar ihr Vater Anu, ihr Berater der Kriegsheld Bel,
ihr Bote *Ninib,. ihr Führer Ennugi.*
Der Herr der Weisheit, Ea, hatte mit ihnen beraten,
ihre Rede erxahlte er einem Rohrhuus:
‚Rohrhaus, Rohrhaus! Wand, Wand!
Rohrhaus höre! Wand vernimm!
Du Mann aus Šurippak, Sohn des Ubaratutu,

---

1) Aus der zahlreichen Literatur iiber den babylonischen Sintflutbericht (vgl dazu Bezold Literatur 172f; derselbe Catalogue sub K 2252) seien insbesondere erwahnt die Bearbeitungen von Haupt in Schrader's KAT[2] **55ff** und von Jensen Kosmologie 367 ff. Dazu neuerdings, meist in ziemlich engem Anschluss an die letztgenannte Arbeit, die Übersetzungen von A Jeremias in dessen Izdubar-Nimrod (1891), p 32ff; Winckler Keilinschriftl Textbuch z AT (1892), p 71ff; Muss-Arnolt in The Biblical World, Vol III (1894), p 109ff. — Die metrisehe Form des babylonischen Sintflutberichts ist, wie iiberhaupt in dem ganzen Gilgameš-Epos, von dem es einen Teil bildet, nicht so streng durchgefiihrt, wie zB im Schöpfungsepos. Immerhin lasst sich in den weitaus meisten Fallen mit Leichtigkeit die gemohnliche babylonische Strophe (bestehend aus 2 Versen mit je 2 Halbversen zu je 2 Hebungen) erkennen. Doch treten dazwischen auch Strophen mit 3 Versen ein (zB 146ff) und andere Abweichungen.

2) Die Lesung ist, was den ersten Namensbestandteil betrifft, immer noch nicht ganz sicher. Hommel liest neuerdings (Proc Soc Bibl Arch 1892/93 p 243) *Nûh-(napištim)* = נח, was aber auch noch sehr problematisch ist.

3) Dies die jetzt inschriftlich bezeugte Lesung des friiher conventionell Izdubar oder Gišdubar gelesenen Helden. Das schliesst indessen nicht aus, dass neben dieser sicher nichtsemitischen Anssprache des Namens auch noch eine semitische, etwa Nnmrudu, gelaufig gewesen sein konnte.

zimmre ein Haus, baue ein Schiff,
verlass deinen Besitz, denk an dein Leben!
Lass deine Habe zurück und rette dein Leben,
bringe Lebenssamen aller Art auf das Schiff!
Das Schiff, das du jetxt bauen sollst,
wol berechnet seien seine Maſse,
es mögen sich entsprechen *seine Breite und Langseite*[1]*;*
in den Ocean lass es hinab!‘[2])
Ich verstand es wol, sprach xu Ea, meinem Herrn:
[Den Befe]hl, *mein Herr, den du den gegeben,*
will ich befolgen und ausführen;
[aber was] *sage ich der Stadt, dem Volk und den Ältesten?*‘
Ea öffnete seinen Mund und sprach,
sagte drauf zu mir, seinem Knechte:
‚Als [Antw]ort *also sprich zu ihnen:*
‚Es verwarf mich Bel und hasst mich,
drum will icla nicht rnehr wohnen in eurer Stadt,
auf die Erde Bel's nicht mehr legen mein Haupt;
will [hinab]fahren zum Ocean, bei [Ea], meinem [He]rrn, wohnen,
[e]uch wird er dann überschütten mit reichem Segen,
[einer Masse] *Vögel, einer* Me[n]ge *Fische,*
[. . . . .] Ernte.
[Doch eine Zeit hat Samas bestimmt, *da die Herren]* der Finsternis
[am Abend e]uch [überschütten werden] mit verderblichem Regen‘.

Sobald [das erste Morgenrot] erschien,

(Es folgen einige verstümmelte Zeilen.)

. . . . . *[. . . .] brachte den Bedarf herbei,*
am funften Tage entwarf ich seine Gestalt.
Ringsum *waren* 120 *Ellen hoch seine Wände,*
120 *Ellen* war entsprechend *die* Breite *seines Decks.*
Ich entwarf . . . . . ., zeichnete es *selbst;*
ich baute es *in 6* Stockwerken, *teilte es siebenmnl.*
Sein Inneres teilte ich neun Mal.
. . . . . *Wasser* goss *ich darinnen* aus.
Ich sah mich nach einem Ruder *um, tat das Notige hinzu.*
6 Saren Erdpech goss ich auf die Aussenseite,

---

1) wahrscheinlich so zu verstehen, dass der Querdurchschnitt des Schiffes ein Quadrat bilden soll. Vgl Z 58 f.

2) Z 19—29 bilden den Inhalt des Traums, den Ea dem in einem Rohrhause befindlichen Çit-napištim sendet.

3 Saren Asphalt [goss *ich] auf die Innenseite,*
3 Saren Öl brachten herbei Leute, . . . -träger.
Ich behielt zurück ein Sar Öl, das die Opfer verbrauchten,
2 Saren Öl barg der Schiffer.
Fur die Te[mpel der Gotter] schlachtete ich Ochsen,
tötete Widder jeden Tug.
Kruge mit Sesamwein, Öl und Traubenwein,
Schal[en mit . . . . .] wie Flusswasser.
Ein Fest veranstaltete ich, wie am Neujahrstage,
[. . . . . .] Salbe tauchte ich meine Hand.
[Am siebenten Tage] . . . *war das Schiff fertig,*
[. . . . . .] war schwierig.
. . . . . *brachte man hin oben und unten,*
[. . . . . .] zwei Drittel davon.

Mit Allem, was ich hatte, belud ich es,
mit Allem, was ich hatte an Silber, belud ich es,
Mit Allem, was ich hatte an Gold, belud irh es,
mit Allem, was ich hatte an jeglichem Lebenssamen, belud ich es.
Ich brarhte auf das Schiff meine Familie und mein Gesinde,
Tiere des Feldes, Wild des Feldes, Werkmeister aller Art brachte ich hinauf.
Eine Zeit hatte Samas festgesetzt:
„Werden die Herren der Finsternis *am Abend einen verderblichen Regen senden,*
so *tritt in das Schiff und verschliess das Thor'.*
Jene Zeit trat ein;
die Herren der Finsternis sandten am Abend einen verderblichen Regen.
Des Tages Aufleuchten *furchtete ich,*
den Tag zu schauen hatte ich Angst.
Ich trat ein in das Schiff, verriegelte das Thor.
Dem Lenker des Schiffes, Puzur-Bel, dern Schiffer,
ubergub ich die Arche mitsammt ihrem Inhalt.

Sobald das erste Morgenrot erschien,
stieg auf vom Horizont eine schwarze Wolke.
Rammân donnert mitten darinnen,
Nebo und Marduk schreiten vorun.
Es xiehen die Boten *iiber Berg und Tal,*
den Anker *reisst Uragal los,*
es geht dahin Ninib, lasst Sturm hinter drein folgen.
Die Anunnaki erheben ihre Fackeln,
durch deren Glanz sie das Land erleuchten.
Rammân's Staubwirbel dringt bis zum Himmel,
alles Helle wird in Finsternis vertcnndelt.

[. . . .] das Land wie [. . . . . .] schlug [nieder,]
einen ganxen Tag **der** *Stu[rm . . . . .]*
eilends blies er daher, *die* [Wasser stiegen] *die Bcrge* [hinan,]
drangen wie ein Schlachtsturm *auf die Menschen ein.*
Nicht sieht mehr *einer den andern,*
nicht werden mehr erkannt *die Menschen vom Himmel aus.*
Die Giitter furchteten sich *vor der Sintflut,*
wichen zurück, stiegen hinauf *xum Himmel Anu's,*
die Götter, wie Kettenhunde, *kauerten sie am . . . .*
Es schreit Ištar *wie eine Gebärende,*
es wehklagt **die** *Herrin der Götter* *mit lauter Stimme:*
‚Die frühere Menschheit *ist wieder xu Erde*[1] *geworden,*
weil ich im Götterrat *fur Schlimmes stimmte,*
und **ich**, *im Götterrat* *fur Schlimmes stimmend,*
xur Vernichtung meiner Menschen *fur eine Sint[lut stimmte.*
Werde **ich** *je wieder* *Menschen xur Welt bringen wollen,*
wenn sie jetzt wie Fischbrut *das Meer erfüllen?‘*
Die Gotter der Anunnaki *weinten mit ihr,*
die Gbtter sassen *gebeugt, weinend,*
ihre Lippen zusammengepresst *[. . . . . .] . .*
6 Tage und Nächte
wütet der Sturm, die Flut, *peitscht der Regen das Land.*
Als der siebente Tag herankam,
liess nach das Wetter, *die Flut, der Sturm*[2]*,*
die gekämpft hatten *wie ein* Heer.
Es ruhte das aufgewühlte Meer, *der Orkan, die Sintflut*
hörte auf.
Ich blickte auf drts Meer, *liess die Stimme erschallen —*
aber alle Menschen *waren wieder* **xu** *Erde geworden,*
an Stelle der Wohnstatten war alles ein Sumpf.
Ich öffnete das Luftloch, *das Licht fiel auf meine Wange,*
ich *beugte inich nieder,* *sass weinend da,*
über meine Wange *flossen meine Thränen.*
Ich schaute auf die Welt — lanter *Meer!*
Nach der 12. (Himmelsrichtung) *hin* *tauchte Land auf,*
nach dem Lande Niṣir *trieb das Schiff.*
Der **Berg** *des Landes Niṣir hielt das Schiff fest* *und*
liess es nicht los.
Den ersten Tag, den zweiten Tag *hielt der Berg Niṣir etc.*
Den dritten Tag, den viertcn Tag *hielt der Berg Niṣir etc.*
Den funften, den sechsten *hielt* **der** *Berg Niṣir etc.*
Als der siebente Tag herankam:

Da liess ich eine Taube hinaus *und liess sie los.*

---

1) mortlich ‚Lehm, Thon‘.

2) Z 129 und **130** bilden im Original eine Zeile.

Es flog die Taube hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da liess ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los.
Es flog die Schwalbe hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da liess icla einen Raben hinaus und liess ihn los.
Es flog der Rnbe, sah das Wasser abnehmen,
kam naher . . nd und *krächzend, kehrte aber nicht zurück.*
Da liess ich (Alles) hinaus nach den 4 Winden, brachte ein Opfer dnr,
machte eine Spende auf dem Gipfel des Berges.
Je 7 Gefässe stellte ich auf,
darein schuttete ich Calmus, Cedernholz und Räucherwerk.
Die Gotter rochen den Duft,
die Götter rochen den sussen Duft,
die Götter scharten sich wie Fliegen urn den Opferer.
Als druuf die ‚Hehre' [1] *herangekommen war,*
da erhob sie das köstliche Geschmeide, *das Anu gefertigt ihr* **xu** *Wunsche:*
‚Ihr Götter hier! Bei meinem Halsschmuck! Nicht werde ich vergessen
diese Tage, ihrer denken, sie ewig nicht vergessen!
Die Gbtter mögen herantreten un die Spende,
aber Bel trete nicht an die Spende,
weil er unbesonnen die Sintflut angerichtet
und rneine Menschen dem Verderben preisgegeben'.
Als dann Bel herangekommen,
wie er erblirkte das Schiff, da ergrimmte Bel,
ward von **Zorn** *erfüllt uber die Gotter der Igigi:*
‚Wer ist da davongekommen mit dern Leben?
Nicht sollte entrinnen ein Mensch dein Verderben!'
Da öffnete Ninib seinen Mund und sprach,
sagte drauf zu dem Kriegsheld Bel:
‚Wer, ausser Ea, kann solches tun,
kennt doch Ea jegliches Vornehmen!'
Da öffnete Ea seinen Mund und sprach,
sagte drauf **xu** *dem Kriegsheld Bel:*
‚Ei du Kluger unter den Göttern, Kriegsheld!
wie *unbesonnen warst du, eine Sintflut anzurichten* **!**
Dem Sünder leg auf seine Sünde,
dem Frevler leg auf seinen Frevel;
aber sei nachsichtig, dass nicht (Alles) vertilgt, sei geduldig, dass nicht (Alles) [vernichtet *werde!]*
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,

1) dh Ištar.

mögen Löwen kommen und unter den Menschen aufräumen!
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mögen Leoparden *kommen und unter den Menschen aufräumen!*
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mag eine Hungersnot entstehen und das Land [. . .]!
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mag der Pestgott kommen und die **Nenschen** *schlachten!*
Nicht ich habe eröffnet den Bat der grossen Götter,
dem Atra-chasîs [1]) *snndte ich Träume, so horte er* **von** *dem Kat der Götter'.*
Darauf fasste er einen Entschluss,
es stieg **Bel** *auf das Schiff.*
Er ergriff ineine Hand *und fuhrte mich hinauf,*
führte hinauf und liess sich lehnen *mein Weib an* rneine Seite,
wnndte uns einander zu, trat xwischen uns, *segnete uns:*
,Vordem war Çît-napištim nur ein Mensch,
jetzt sei Çît-napištim und sein Weib uns Göttern gleich,
wohnen soll Çit-napištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme!'
Da entrückten sie mich und in **der** *Ferne, an der Mündung der Ströme liessen sie mich wohnen.'*

1) dh der Sehr-Gescheite (nach Haupt The Book of Ecclesiastes 1894 p 29 dagegen: der Sehr-Fromme), ein Epitheton des Çît-napištim; in seiner Umkehrung *Ḫasîs-atra wahrscheinlich das Prototyp von Ξισουθρος.

Index (Lexicographisches).

אבירים Gotter, Engel p **66 A 7,**

אגמן Job 4026, Sinn: circulum, Ring; ob corrnmpiert? hat jedenfalls mit אגמון Binse nichts zu tun p 49 **A 4.**

אימות? Schrecknisse, Name der Meeresungeheuer p 57 **A** 3.

אמון Prov 830 Wartekind; אמון ‚Werkmeister(?) ist aus dem Lexicon zu streichen p 94 **A 1.**

אפס Chaos wie תהום und בהו etc; אפסי ארץ der die Erde umgebende Ocean, babylonisch apsd (Hommel) p **46.**

ארץ Boden, Unterwelt p **18 A 1,** p **132 A** 5.

ארר verfluchen, dh durch Zauberwort dem Verfluchten seine eigentumliche Kraft entziehen; vom Menschen gebraucht ein Wunsch, von Gott eine Tat: serzanbern, im Banne halten p 59 **A** 2.

באר Cisterne, Unterwelt p **54 A 1,** p **214 A 1.**

בהמות nicht = agyptischem p-ehe-môu (Wasserochs), sondern ein Landtier p **64.**

בור wie באר; nicht: Grab p **132 A** *8,* p **214 A 1.**

ברא durchs Wort hervorbringen, ein in Babylonien uralter Begriff p **23** A **2.**

בריח in der Verbindung נחש בריח, nicht ‚flüchtige', sondern wahrscheinlich ‚gewundene' Schlange p **36 A** 4, p 47.

גער von *Menschen* verbieten, von Gott verhindern p 59 **A** 2.

דפא zermalmen, schmahlich mishandeln p **33 A 3,** p **71.**

חמה und חמם verwechselt p **94 A** 8.

זרמה ? Rotz p **140 A 1.**

חטא Hithpa ist in der Bedeutung ‚in Bestürzung geraten' aus dem Lexicon zu streichen p 55 **A 3.**

חלל geschandet, besonders in der Verbindung חלל-חרב, ist Terminus fur die unbestattete Leiche des auf der Wahlstatt gefallenen Feindes p **33** A **3;** dazu gehören

חֲלַל חָלַל die Leiche des gefallenen Feindes ‚schänden', ‚geschändet werden' p **30** A **4.**

חלל Qal Polal durchbohrt sein, Polel durchbohren ist aus dem Lexicon zu streichen p **30** A **4.**

חלש ist Terminus von der Leichenstarre; in der Bedeutung ‚niederstrecken' nicht mit על p **132** A **6.**

חצב mit dem גרזן aus צור aushauen; nicht vom Holzhauen p **30** A **3.**

mit מיח verwechselt p **30** A **3.**

חתר sich durchzwangen, nicht ‚durchgraben' p **140** A **1.**

חֹק das festgesetzte Anteil, die vorher bestimmte Zeit p **102** A **1.**

לויתן der kranzartig die Erde umgebende Ocean, mythologisch als gewundenc Schlange vorgestellt p **46.**

מזלות Tierkreisbilder = assyrisch mazzaltu ($\sqrt{}$נזז), ‚Standorte' der Sterne p 140 A **1.**

מכון Ort, wo etwas steht; nur ins Singular p 91 **A 3.**

מן Portion p **102** A **1.**

מצולה Tiefe, nicht: Sprudel p **52 A** 2.

נשא verwechselt mit שאה; שְׁאֵת ist fälschlich שְׁאֵת gelesen p **33** A **2,** p **55** A **1.**

Die intransitive Bedeutung von נשא ist aus dem Lexicon zu streichen p **33** A **2.**

סמל Bild, Gestalt p **140** A **1.**

עור Polel ‚aufstören', opp ארר ‚verzaubern', also : ‚vom Zauberschlafe erwecken'; ארר und ערר Zauber und Gegeqzauber p 59.

על Hohe, Summe (Klostermann) p **108** A **4.**

עפר Unterwelt p **18** A **1,** p **53** A **1.**

עתיד imstande, bereit, beauftragt p **60** A **1.**

צאה die aus dem Aase ansfliessende Flüssigkeit p **73 A 1.**

צלל **I** niedersinken and צלל II gellen sind **2** verschiedene Wurzeln **p 52** A **2.**

קיקלות ? Misthaufen (Bickell) p **102** A **1.**

רגע Qal Hi Ruhe schaffen, finden; nicht zugleich : ‚aufschrecken'; verwechselt mit נער p **36** A 2, p **94** A **8.**

רחבים Name der Gotzen p **40.**

רִמָּה das faulende Aas p **73 A** 6.

רפס (sonst רפש) Hithpa sich aufwühlen (vom Wasser) p 66 **A** 9; Prov **63,** corrumpiert, aus dem Lexicon zu streichen p 66 **A** 9.

רץ ‚Silberbarren' (?), aus dem Lexicon zu streichen p 66 **A** 10.

שׂוּט verwechselt mit שׂטה p 40 **A 3.**

שְׂכִיוֹת שְׂכִוֹת Kähne p **50 A 3.**

שׂכך (נסך סכך) weben, Terminus von der ‚Wirkung' des Kindes im Mutterleibe p **93 A 3;** verwechselt mit שׂוך ‚umzäumen'.

שׂבת Ho gesehweigt werden p **39** A **1.**

mid Polel ist Terminus von den ‚Planeten' p 125.

שׂחת Fallgrube, Name der Unterwelt p **132 A** 8.

שׂחר als Eigenname eines Gottes p 132f.

שׂקע **I** ebben, Terminus von der Nilebbe p 65 **A 3.**

שׂקע II Hi angeln p **49 A 3.**

תֵּבֵל ursprunglich: die fruchttragende Erde, nicht: Erdkreis p **34** A **1.**

תַּחַת Unterwelt p **53 A 3.**

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.