Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Zur Bibel- und Babelfrage
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761749

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR BIBEL- UND BABELFRAGE.

(Die Delitzschschen Vorträge und die daran sich anschließende Literatur.)[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Die Behandlung dieses gegenwärtig weltbewegenden Gegenstandes im Rahmen des Jahrbuches dürfte sich durch einen Zusammenhang rechtfertigen, über den sich F. Hommel (Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament. 2. Aufl. Deutsche Orientmission, 1903) in folgenden Worten ausspricht: „Delitzsch bewegt sich in seinem Vortrage mit nur geringen Ausnahmen ganz im Fahrwasser der landläufigen, heute in sog. wissenschaftlichen alttestamentlichen Kreisen herrschenden Aufklärung oder mit anderen Worten, des modernen, sich an Wellhausens Namen anlehnenden Rationalismus" (S. 6).[2]

Dieser Rationalismus nämlich glaubte, in den mit der Sicherheit erwiesener Tatsachen auftretenden Schlüssen aus assyriologischen Forschungen eine erwünschte positive Stütze zu finden.

Es erging in diesem Falle wie mit den angeblichen Ergebnissen der von Darwin aufgespeicherten Beobachtungen, d. h. der Hypothese der natürlichen Züchtung im Kampfe ums Dasein, welche von den Materialisten mit Begier aufgenommen und als Bestätigung ihrer Anschauungen ausgebeutet wurde.

Im tieferen Grunde haben wir es also im Babel-Bibelstreite mit einem ins Bereich der Apologetik fallenden und nicht ohne die Beihilfe philosophischer Prinzipien der endgültigen Lösung zuzuführenden Gegenstande zu tun. Es ist in beiden Fällen der das moderne Denken beherrschende Entwicklungsgedanke, der die Entstehung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen, des Menschlichen aus dem Tierischen, des Organischen aus dem Unorganischen bis zurück zum Urnebel der geläuterten religiösen

[1] Berichtigung. Oben S. 257 Z. 13 v. u.: statt Einteilung lies Einleitung.

[2] „Die Aufstellungen der Schule Wellhausens sind ja nur auf materialistischer Grundlage ruhende Hypothesen." Hommel a. a. O. S. 38.

Ideen aus polytheistischen und fetischistischen Anfängen als Axiom betrachtet.

Hommel geht, bevor er an einer Reihe von Beispielen zeigen will, daß die biblischen Urgeschichten auf eine uralte chaldäische (was nicht mit „babylonisch“ dasselbe sei) Überlieferung zurückgehe, und daß schon in der mosaischen Zeit im Lande des Schwiegervaters des Mose ein reicher Gottesdienst geherrscht habe, wie ihn der mosaische Ritual- und Priesterkodex voraussetzt, auf die so viel ventilierte Frage der Quellenscheidung ein, die in zwei Teile zerfalle, ob die fünf Bücher Mosis mosaikartig zusammengesetzt oder wie aus einem Gusse aus Mosis Hand hervorgegangen seien, und glaubt beide Teile der Frage teils mit Ja, teils mit Nein beantworten zu sollen. Der ganzen Quellenscheidung gegenüber sich ablehnend zu verhalten, gehe wegen der verschiedenen Doppelberichte nicht an. Aufs entschiedenste aber sei jene Zerlegung einzelner Verse zu verwerfen, wie sie sich in der Bibelübersetzung von Kautzsch finde, wenn auch gesagt werden könne, daß ganze Kapitel (jahwistische) mehr volkstümlich erzählen, andere (elohistische) lehrhaft referieren (S. 13 ff.).

Was den mosaischen Ursprung des Pentateuch betrifft, so ist Hommel der Ansicht, daß das meiste in den fünf Büchern Mosis Berichtete, so vor allem auch der Grundstock der vielen Gesetze wirklich auf die mosaische Zeit zurückgehe (S. 14).

Näher auf die Frage geht Hoberg[1] ein; er gelangt zu dem Schluß: „Geht man bei der wissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testamentes von der Voraussetzung aus, daß die historischen Bücher desselben glaubwürdig sind und daß sie daher den Verlauf der übernatürlichen Offenbarung in richtiger Weise erzählen, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß das alttestamentliche Gesetzbuch auf den Gründer der alttestamentlichen Theokratie, auf Moses, als Verfasser zurückzuführen ist. Der Begründer des israelitischen Volkstums, wenn er als solcher existiert hat, ist, ohne daß er Gesetzgeber gewesen ist, undenkbar“ (S. 123). Gleichwohl sei zuzugestehen, daß das Werk Mosis Zusätze historischer Art erhalten habe, und daß dem mosaischen Gesetze andere je nach Erfordernis der Zeitlage an die Seite gestellt worden seien (a. a. O.).

[1] Dr. G. Hoberg, Moses u. d. Pentateuch. Freiburg i. B. 1905.

Hommel selbst weist auf den Zusammenhang Midians, wo Mosis Schwiegervater wohnte, mit der nordwestarabischen Provinz Mußrân hin. Hier hatten Minäerkönige Oberpriester zu Gouverneuren eingesetzt, Könige derselben Minäer, welche nach dem Zeugnisse der Inschriften einen außerordentlich reichen Kultus mit umständlichem Ritual gehabt haben müssen: womit die die Wellhausenianer von jeher störende minutiöse Ritualgesetzgebung des sog. Priesterkodex (2. bis 4. Buch Mose) historisch begreiflich werde (S. 37).

Über die Quellenscheidung, näher die einer jahwistischen und elohistischen Quelle bemerkt Hoberg, daß die Charakterisierungen, welche die Kritik von den Quellen gibt, selber zeigen, daß es unmöglich ist, sie auseinanderzuhalten (a. a. S. 111). In der jüngsten, den Kampf um das A. T. behandelnden Schrift aber (Köberle, Zum Kampfe um d. A. T, 1906. S. 14) lesen wir: „Nun ist neuerdings nachgewiesen worden (J. Dahse, Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik. Arch. Rel. VI. 1903. S. 305 ff.), daß die älteste griechische Übersetzung des A. T. die LXX an nicht weniger als c. 180 Stellen in fünf Büchern Mosis eine andere Gottesbezeichnung aufweist als der hebräische Text, daß augenscheinlich hierin der synagogale Brauch mancherlei Schwankungen unterworfen war, daß sehr verschiedenartige Tendenzen die Textgestaltung in dieser Hinsicht bestimmt haben, daß z. B. die jüdische Kapiteleinteilung — im gleichen Kapitel möglichst der gleiche Gottesname — von Einfluß gewesen ist usw., summa daß die Gottesnamen bei der Bestimmung der verschiedenen Quellenschriften gänzlich außer Betracht bleiben müssen.“

Wenden wir uns dem Schöpfungsbericht zu, so ist eine Entlehnung des biblischen Berichtes vom babylonischen Schöpfungsmythus durch nichts zu erweisen. Genesis 1 fehlt jede mythologische Andeutung und, wenn man auf Amos 7, 4, Jes. 51, 9, Hiob 9, 13 verweist, so kann höchstens von einer bildlichen Einkleidung die Rede sein. Die mythologische Auffassung von einem Kampfe Jahwes mit dem als Drachen gedachten Tehom oder Urmeere (Tiamat) mag als Bild benutzt, in Palästina also bekannt gewesen sein (Hommel a. a. O. S. 17). Nikel (Genesis und die Keilschriftenforschung. 1905) faßt das Resultat seiner Erörterung über den biblischen Schöpfungsbericht und

die babylonische Kosmogonie in folgenden Sätzen zusammen:

a) Sicher ist, daß Israel mit Babylon durch politische und kulturelle Beziehungen in gewissen Epochen enger verbunden war.

b) In Anbetracht des Alters des Mardukmythus kann die Möglichkeit einer Entlehnung des biblischen Berichtes aus der babylonischen Kosmogonie nicht bestritten werden.

c) Es läßt sich aber nicht erweisen, daß in Gen. 1 mythologische Spuren, die auf Entlehnung beruhen, sich vorfinden.

d) Es ist zuzugeben, daß in Palästina zu der Zeit, in welcher die alttestamentliche Literatur entstand, Vorstellungen von einer Bändigung des Meeres durch die Gottheit vorhanden waren. Daß diese Vorstellungen auf der Verbreitung des babylonischen Tiamatmythus beruhen, läßt sich aber nicht beweisen, vielmehr sprechen Gründe dagegen.

e) Der biblische Schöpfungsbericht und der Mardukmythus sind nach Zweck und Anlage, nach Zahl und Art der behandelten Probleme von Grund aus verschieden.

f) Die wenigen Berührungspunkte, die zwischen beiden Berichten bestehen, sind erstens an sich nicht derart, daß sie die Annahme der Abhängigkeit des biblischen Berichtes vom babylonischen Mythus notwendig machen; zweitens kommen diese Momente auch in anderen Kosmogonien vor, die vom Mardukmythus sicher unabhängig sind (S. 121 ff.).

Nikel schließt mit den Worten: „Nicht in Anlehnung, sondern in bewußtem Gegensatz zu den aus dem Mardukmythus oder sonst irgendwoher stammenden kosmogonischen Vorstellungen und Traditionen hat der Verf. von Gen. 1 sein erhabenes Werk geschaffen, und so ist die grandiose Einleitung der Offenbarungsgeschichte mittelbar oder unmittelbar das Werk der in Israel lebenden Prophetie, welche das Leben dieser Nation leitete von den ersten Anfängen des Volkstums bis zur Fülle der Zeiten“ (S. 124).

Um auf Hommels Ansicht zurückzukommen, so unterscheidet sie chaldäischen und babylonischen Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes. Gen. 1 stehe „in engster Verwandtschaft mit einem verloren gegangenen, noch gut

konstruierbaren chaldäischen Bericht", der bis in die Zeit vor Abraham zurückreiche. Der fast monotheistische Charakter des damaligen Mond- und Sterndienstes passe sehr gut zur ganzen Art der zu Anfang des Pentateuch durch Mose erhaltenen Fassung, das erste Kapitel der Genesis gehöre jedenfalls, auch bei literarischer Abhängigkeit vor Abraham und nicht in die Zeit nach dem Exil (Hommel a. a. O. S. 21 f. Nikel S. 60).

Offenbar mit Recht betont Hommel den durch und durch polytheistischen Charakter des babylonischen Epos, der eine Herleitung der biblischen Erzählung aus dieser Quelle entschieden ausschließe; die Berufung auf eine chaldäische Quelle aber ist mit der Übereinstimmung der Siebenzahl der Schöpfungstage mit der der Planeten im chaldäischen Sterndienst zu wenig begründet, um darauf die Annahme eines chaldäischen Ursprungs zu bauen. „Der hypothetische Charakter dieser Konstruktion, bemerkt Nikel zutreffend, enthebt einer weiteren Diskussion über die Entlehnungstheorie in dieser Form" (Nikel a. a. O. S. 113).

Von den den Einfluß einer übernatürlichen Offenbarung leugnenden Theorien übergehen wir diejenigen, welche den biblischen Bericht als selbständige Konzeption des Vf.s oder als eine solche, jedoch unter dem unwillkürlichen Einfluß der im jüdischen Volke lebenden religiösen Ideen stehende betrachten (Nikel S. 56).

Gunkel (Schöpfung und Chaos, Genesiskommentar) meint, der ursprünglich polytheistische babylonische Mythus sei allmählich monotheistisch geworden, weise aber noch deutliche Spuren des früheren Charakters auf (Nikel S. 57). Von dieser Art seien die Bezeichnungen des Chaos als Tehom und Tohu wa Bohu, das Brüten des Geistes usw. Daß der Mardukmythus im Volke Israel lange vor dem Exil bekannt gewesen sei, folgert Gunkel aus den oben bereits berührten Stellen (Amos, Hiob, Jesaias). Dagegen leugnet Jensen, daß der Mardukmythus mit diesen von Gunkel als poetische Varianten des genannten Sagenstoffes bezeichneten Stellen des A. T. in Zusammenhang stehe (Nikel SS. 45. 57 ff.).[1]

[1] Der babylonische Mythus zeigt alle Merkmale einer „Dramatisierung" von Naturvorgängen sowohl des Kampfes von Finsternis und Licht am Morgen als auch der siegreichen Wiederkehr des Frühlings im Jahreslaufe. Auch nationalgeschichtliche Momente nebst Überschwemmungs- und Gewitterphänomenen spielen herein. (Nikel S. 49 f.)

Führen wir, bevor wir den Gegenstand verlassen, noch folgende Zeugnisse für die Verschiedenheit des biblischen und babylonischen Berichtes bei. Selbst Gunkel (Schöpfung und Chaos, S. 118, bei Nikel S. 116) sieht sich zu folgendem Zugeständnis veranlaßt: „Die Verschiedenheit der babylonischen Schöpfungsgeschichte und der von Gen. 1 ist sehr groß; sie könnte kaum größer gedacht werden. Dort alles wild und grotesk, himmelstürmende, barbarische Poesie; hier die feierliche, erhabene Ruhe einer weitläuftigen und manchmal etwas nüchternen Prosa. Dort die Götter im Laufe der Dinge entstanden, hier Gott von Anfang an derselbe. Dort der Gott, der in heißem Kampfe das Ungeheuer erschlägt und aus dessen Leibe die Welt bildet; hier der Gott, der Gott, ‚der spricht und es geschieht'. — Die Poesie des Mythus ist zwar bis auf geringe Reste verschwunden. Wir bedauern es nicht. Denn dafür ist er erfüllt mit den Gedanken einer höheren Religion."

Öttli (Der Kampf um Bibel und Babel, S. 9; Nikel S. 116): „Zwischen diesem (dem Bericht Gen. 1) und dem babylonischen Mythus scheint sich dem ersten Blick eine unergründlich tiefe Kluft aufzutun. Der ganze phantastische Götterspuk ist hier mit einem Schlage verschwunden, der Schöpfergott, monotheistisch gefaßt, ruft durch sein Allmachtswort Himmel und Erde und die ganze wohlgeordnete Reihe der Geschöpfe ins Dasein und drückt ihr durch die immer wiederkehrende Billigungsformel das Siegel seines Wohlgefallens auf. Man glaubt aus den wirren Phantasien eines Fieberkranken in die reine Atmosphäre gesunder Geistesklarheit und -Nüchternheit zu treten, wenn man von dem babylonischen Epos her zum ersten Kapitel der Bibel kommt."

Was das Verhältnis des biblischen Berichtes zu anderen alten Kosmogonien betrifft, so haben „gerade diejenigen Momente, welche Gunkel zum Beweise der Abhängigkeit des biblischen Berichtes vom babylonischen betont, das Chaos und die Finsternis, sowie die Spaltung des Chaos bezw. der Urwasser in zwei Teile, einen oberen und unteren, ihre Parallelen in anderen alten Kosmogonien, und zwar in solchen, die von der babylonischen gewiß nicht beeinflußt sind, wie z. B. der ägyptischen und indischen. Die Vorstellung vom flüssigen und finsteren Chaos hat demnach ihren Ursprung nicht notwendig und

ausschließlich im babylonischen Klima, sondern ruht auf Erwägungen anderer Art. Daß die Welt durch die Spaltung des Chaos in einen oberen und unteren Teil entstanden sein soll, hat seine Parallelen in der phönizischen, indischen und ägyptischen Vorstellung vom Weltei. Dem Menschen, welcher über sich den Himmel, unter sich die Erde sieht, liegen derartige Vorstellungen sehr nahe. Jedenfalls zeigt das Vorhandensein dieses Momentes in der von der babylonischen unbeeinflußten indischen und ägyptischen Kosmogonie, daß derartige Vorstellungen als Versuche, die Entstehung der Welt zu erklären, nicht notwendig auf den Mardukmythus zurückzuführen sind. Anderseits ist es aber gewiß, daß der babylonische Mythus eine der verschiedenen Formen ist, welche die naive Vorstellung von der Entstehung der Welt bei den orientalischen Völkern angenommen hat." (Nikel S. 121.)

Den bereits oben angedeuteten Gedanken, daß die angeblichen mythologischen Spuren im A. T. ausschließlich der bildlichen Einkleidung angehören, indem die inspirierten Schriftsteller, um mit A. Jeremias (Das A. T. im Lichte des alten Orients) zu reden, die Farben dem „altorientalischen Weltbilde" entnahmen, führt dieser Assyriologe in folgender Weise aus[1]: „Der Verfasser von 1 Mos. 1 ist ein religiöser Reformator. Er kennt das altorientalische Weltbild. Aber indem er die alte Form mit neuem Inhalt erfüllt, bekümmert er sich um die Spekulationen nicht näher, ja er mißachtet sie und polemisiert gelegentlich gegen die mythologische Auffassung. ‚Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.' Daß die Sternenwelt dabei eine wichtige Rolle spielt, weiß der Verfasser. Er verrät es bei der Zusammenfassung 2, 1: ‚Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer', d. h. die Sterne." Hier fehlt somit jede mythologische Spur. Wo aber solche Spuren sich finden, „bei Hiob, Jesaias, den Psalmen handelt es sich um Bilderrede in gehobener Sprache, die ihre Züge und Farben der auch in Kanaan bekannten alten orientalischen Mythologie entnimmt".

Wie dem auch sei, so steht so viel fest, daß durch eine vorurteilsfreie Beurteilung der babylonischen Forschungsergebnisse der übernatürliche Charakter und Ursprung

[1] Dr. A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients. 1904. S. 77 ff.

der biblischen Schöpfungslehre in keiner Weise gefährdet wird.

Wir werden daher Nikel (a. a. O. S. 123 f.) beistimmen, wenn er seine Erörterungen über den biblischen Schöpfungsbericht mit den Worten schließt: „Hätte Israel, wenn seine Kultur weiter nichts als ein Ableger der babylonischen, wenn Jerusalem in geistiger Beziehung Babels Vorstadt war, sich ohne andere, übernatürliche Existenzbedingungen so hoch über andere Völker erheben können, welche sicher in demselben Maße von der babylonischen Kultur abhängig waren? Nehmen wir aber eine übernatürliche Einwirkung an, dann müssen wir fragen, ob es denn wahrscheinlich ist, daß ein göttlich geleitetes Volk in einer der wichtigsten Fragen des Menschengeschlechtes die Frage nach der Entstehung der Welt erst auf dem Umwege über Babylon, erst nach mannigfachen Irrungen zu einer seiner Gottesidee würdigen Auffassung gelangt sei?“

Fügen wir noch einige Aussprüche aus der reichen Literatur über unseren Gegenstand dem bisher Gesagten bei. „Wenn wir auch eine große Verwandtschaft zwischen dem biblischen Schöpfungsberichte und jenem der chaldäischen Genesis gelten lassen, so folgt daraus nur, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle, der Uroffenbarung, geschöpft haben, daß uns aber in der Bibel der Bericht rein und ungetrübt, in dem babylonischen Weltschöpfungsepos jedoch durch verschiedene mythologische Entstellungen und Zutaten getrübt übermittelt wird.“ (Dr. Döller, Bibel und Babel. Paderborn 1903.)

„Vergleichen wir den biblischen Bericht mit der babylonischen Schöpfungssage, soweit sie uns erhalten ist. Schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt, daß zwischen beiden Traditionen kein Abhängigkeitsverhältnis obwalten kann. Im biblischen Berichte ist von einem Kampfe mit Tiamat keine Rede. Im babylonischen dagegen ist er bei weitem die Hauptsache. Im biblischen Berichte ist Ordnung in der Schöpfung, stufenweise schreitet sie vor; im babylonischen geht alles durcheinander. Der biblische Bericht setzt Gott als das Urprinzip alles Seienden an, der babylonische hingegen die Materie; der biblische Bericht ist theistisch, der babylonische seinem Wesen nach pantheistisch. Der biblische Bericht gibt Kosmogonie, der babylonische Theogonie, wenigstens zunächst und haupt-

sächlich. Der biblische Bericht läßt Gott schaffen, d. h. aus nichts alles hervorbringen, der babylonische macht seine Götter zu Umbildnern eines gegebenen Stoffes. Der biblische Bericht ordnet die ganze Schöpfung hin auf den Menschen als ihren nächsten Zweck, der babylonische scheint von einer solchen Hinordnung nichts zu wissen. Wie in der Idee, so unterscheiden sich beide Berichte auch in Anlage und Form aufs schärfste. Kurz eine Abhängigkeit ist undenkbar." (P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage. Trier 1903.)[1]

Es dürfte hier der geeignete Ort sein, auf die Jahwe und den Sabbat betreffenden Diskussionen einzugehen, womit sich dann die Kontroverse bezüglich des babylonischen Monotheismus verbindet.

Cornill (Der israelitische Prophetismus. S. 19 f.) bezweifelt den Zusammenhang des Gottesnamens Jahwe mit dem hebräischen Zeitwort hājâh, das Sein bedeutet, im Aramäischen hewâ mit einem w an zweiter Stelle lautet. Er meint, ein Gottesname, der von Gott nichts weiter aussagte, als die Aseität, das reine Sein, die bloße Existenz, sei in so alter Zeit schwerlich anzunehmen; es sei das die Blässe der philosophischen Spekulation, aber nicht das frische Leben der Religion, und mit einem solchen rein spekulativen Gottesnamen würde Mose seinem Volke einen Stein anstatt eines Brotes gegeben haben. Ist denn, möchte man fragen, der Name Jahwe wirklich so abstrakt und farblos? In seiner Hiphilform bedeutet er den Seingebenden, was mit Rücksicht auf die Verwandtschaft der hebräischen Wurzeln für Sein und Leben gleichbedeutend ist mit Lebengebend, Belebend. Dies klingt doch keineswegs so abstrakt. Aber auch in der Kalform Jihwe, d. i. der Seiende, Lebendige, oder wie die an Mose ergangene, von Cornill, wie es scheint, als bloße nachträgliche Etymologie betrachtete und deshalb einfach ignorierte Offenbarung erklärt: ehjeh ascher ehjeh, d. h. Ich bin, der ich bin: auch in dieser Form also ist der Name keineswegs so abstrakt, denn er drückt die Unveränderlichkeit Gottes in seinem Sein und Leben, in seinem Wirken und seinen Entschlüssen aus. Nimmt man also eine übernatürliche

[1] Gegen die Annahme eines babylonischen Ursprunges des biblischen Monotheismus wendet sich König, Moderne Anschauungen usw. 1906. S. 38 f.

Offenbarung an, so mag man immerhin von einem spekulativen Gottesbegriff reden, der aber trotzdem in seiner Erhabenheit und Einfachheit zugleich selbst dem schlichtesten Verständnis Brot, nicht aber einen Stein bietet.

Wenden wir uns zur Frage nach der Herkunft des Jahwenamens. Derselbe soll babylonischen Ursprungs und mit dem in verschiedenen Formen in Eigennamen vorkommenden Jau identisch sein. „Setzen wir – erklärt Keil (Babel- und Bibelfrage, S. 31) — trotz aller vorausgehenden Erörterungen den Fall, Jau sei mit Jahwe identisch, es habe also der Name Jahwe schon tausend Jahre vor Moses existiert. Was folgt denn daraus? Etwa daß unser und Israels Monotheismus aus Babylonien oder von den Urkanaanäern stammt? Oder daß Ex. 3, 14 unrichtig berichtet? oder vielleicht, daß unser Glaube nur eine verbesserte Neuauflage des Glaubens der alten Kanaanäer ist, und somit wertlos und grundlos wie jener? Unseres Erachtens wird weder unser Monotheismus, noch der biblische Bericht, noch unser Glaube im allgemeinen durch den angenommenen Fall berührt. Jau oder Jahwe der Babylonier ist ein Gott unter vielen, hat also zum Monotheismus keine Beziehung; daß er der einzige Gott der Babylonier bezw. der Kanaanäer gewesen sei, ist nicht nur unerwiesen, sondern einfachhin unrichtig. Und Ex. 3, 14? Nun, Jahwe, der Gott Israels, knüpfte an einen vorhandenen Götternamen, der den Israeliten wohl bekannt war, an und adoptierte ihn sich durch Deutung desselben, bezw. durch Umdeutung. Und was unseren Glauben anlangt, wir glauben allesamt nicht an den alten babylonischen oder kanaanäischen (oder südarabischen) Jau, sondern an den wahren, einzigen Gott, der sein Wesen durch Deutung oder Umdeutung des Namens des alten Jau offenbarte. Und nicht an den Namen glauben wir ja, auch nicht an den Urträger dieses Namens, sondern an das göttliche, wirkliche Wesen, das mit diesem Namen das Gleiche ist, wie ohne ihn. Delitzsch hält die Namen Jahwe-ilu und Jahum-ilu religionsgeschichtlich von weittragendstem Interesse. Nun, wenn wir seine Hypothese als Wahrheit annehmen wollten, wozu wir aber durchaus nicht gezwungen sind, so wären die Namen ja interessant, aber nur theoretisch. Wir wüßten dann, daß Jahwe seinen Namen nicht ‚erfunden', sondern bloß ‚angepaßt' habe. Praktischen Wert hätte diese Erkenntnis gar nicht."

Die Entlehnung des Jahwenamens aus Babylon bleibt sonach im günstigsten Falle eine durch nichts begründete Hypothese.[1]

„Monotheistische Strömungen" innerhalb der babylonischen Religion sucht Dr. A. Jeremias nachzuweisen (Leipzig 1904). Der Vf. konstatiert, daß „Kultus und Religion reiner und abgeklärter erscheinen, je höher wir hinaufkommen". „Die Erkenntnis, daß im höchsten uns historisch bisher zugänglichen Altertum hohe geistige Ideen lebendig sind, nicht Animismus, Totemismus, Fetischismus, macht das Axiom von einer geradlinigen Entwicklung der religiösen Erkenntnis aus niederen Anfängen zuschanden" (S. 6).

„Monotheistische Strömungen" finden sich im Geheimwissen in der babylonischen Sternreligion, in der Verehrung des „höchsten Gottes im Kosmos, im monarchischen Polytheismus der Volksreligion, in der Theologie der sog. babylonischen Bußpsalmen". Gleichwohl „kann keine Rede sein, daß man in Babylon ‚das gefunden hat, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel macht, den Monotheismus', aber auch davon nicht, daß durch die Entdeckung eines latenten Monotheismus in Babylonien ‚Israel der größten Ruhmestat beraubt würde, in deren Glanz es bisher geleuchtet hat, daß es sich allein von allen Völkern zum reinen Monotheismus hindurchgerungen hat'". (S. 4[illegible]f.)

Eine Annäherung an wirklichen Monotheismus (gegen Jastrow) ist Babylon zuzugestehen; aber „auch der höchste heidnische Gottesbegriff kommt nicht über die Zweigeschlechtlichkeit hinaus". Er projiziert Menschengedanken in das Weltall (S. 39).

Speziell über „altorientalischen und israelitischen Monotheismus" handelt unter dem gleichnamigen Titel B. Bäntsch.[2] Derselbe faßt die „wesentlichsten Ergebnisse" seiner Forschungen in den Sätzen zusammen:

1. Schon der Jahwe der vormosaischen Zeit hatte eine umfassendere Bedeutung als die eines Berggottes; daher

---

[1] S. Leimdörfer, Der IHWH-Fund von Babel in der Bibel. Hamburg 1903. S. 7 ff. Der Vf. schließt: „Der Jahwefund von Babel findet sich in der Bibel, der Jahwefund der Bibel aber nie und nimmer in Babel." Das Schriftchen legt auf den Zusammenhang des Jahwekultus mit dem Dekalog, d. h. auf die sittliche Bedeutung desselben das Hauptgewicht. — Als Kuriosum sei erwähnt: R. Falb, Babel, Bibel u. Jao. Berlin 1903.

[2] Altorient. u. israelit. Monoth. Tübingen 1906.

konnte eine höhere Gottesvorstellung ohne weiteres daran anknüpfen.

2. Moses ist der Begründer eines religiösen oder praktischen Monotheismus gewesen. Jahwe galt ihm zwar prinzipiell als der eine wahre Gott, er setzte ihn aber in eine spezielle Beziehung zu Israel und schloß ihn so in die Schranken einer Nationalreligion ein.

3. Durch Aufnahme babylonischer Mythen und Spekulationen in die Jahwereligion hat sich in ihr auf kanaanäischem Boden, und zwar schon in vorprophetischer Zeit ein theoretischer Monotheismus gebildet, ohne im Volke Wurzel zu fassen.

4. Erst die großen Propheten des 8. Jahrhunderts haben den Weltengott Jahwe und den nationalen Jahwe zusammengebracht und zu einer organischen Einheit verschmolzen.

Die Auffassung, wornach der Monotheismus Israels sich auf kanaanäischem Boden aus den kleinsten Anfängen einer bescheidenen, halbbarbarischen Volksreligion heraus innerhalb weniger Jahrhunderte entwickelt habe, scheine nicht mehr haltbar (a. a. O. S. 104 f.).

Gleichwohl soll nach dem Vf. der ursprüngliche Jahwe als Gott des bewegten Luftreiches und als Astralgott gedacht worden sein.

Diese Annahme erscheint uns ebenso willkürlich wie diejenige Martis.[1] Diesem zufolge trägt zwar die israelitische Religion durch alle Stufen hindurch — deren der Vf. vier unterscheidet (Nomaden-, Bauern-, Propheten-, Gesetzesreligion) — von Anfang an ein eigenes Gepräge. „Der Keim zu einer auf die ethische Seite Gewicht legenden Religion ist schon von Mose, dem Befreier des Volkes und Stifter der israelitischen Religion, an vorhanden; zur schönsten Blüte und vollen Reife hat er sich im Alten Testament entfaltet bei den Propheten, er ist aber unzerstörbar geblieben unter den Bauern in Kanaan und wirkt auch kräftig noch in dem fertigen Produkt der Gesetzesreligion. Keine andere alte Religion kommt der israelitischen an ethischer Hoheit gleich. Alle blieben auf der Stufe des Polytheismus und einer eigentlichen Kultusreligion stehen. . . . Vollends findet sich in der Heidenwelt

[1] Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients. Tübingen 1906.

nichts, was der prophetischen Religion Israels an die Seite zu stellen wäre; ihr ethischer Monotheismus ist etwas Einzigartiges in der alten Welt. . . . Soviel Parallelen noch zu alttestamentlichen Stücken entdeckt werden mögen, die Eigenart der israelitischen Religion wird dadurch nicht tangiert, sie wird ungestört stehen bleiben, und diese Eigenart ist, wo sie in ihrer vollen Kraft sich zeigt, der ethische Monotheismus oder die lebendige organische Verbindung von Religion und Sittlichkeit." (A. a. O. S. 81 f.)

Trägt die israelitische Religion schon von Anfang an und in allen ihren angeblichen Stufen das Gepräge eines ethischen Monotheismus, so erscheint es ganz ungeeignet, von einer Nomaden-, Bauern- u. dgl. Religion zu reden. Einen inneren Fortschritt in der Religion Israels erkennt auch der Theologe an; es ist dies aber ein Fortschritt in der Offenbarung der göttlichen Geheimnisse und Ratschlüsse, insbesondere des Erlösungsplanes von den Andeutungen des sog. Protoevangeliums bis zu den eingehenden Schilderungen und Angaben eines Jesaias und Daniel.

Wenden wir uns nunmehr der Sabbatfrage zu. A. Jeremias spricht sich über den gegenwärtigen Stand derselben in der zweiten „völlig neu bearbeiteten und vielfach vermehrten" Auflage seiner Schrift: „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" (1906) dahin aus: „Die siebentägige Woche, und zwar eine durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche von sieben Tagen bildet die Einheit des israelitischen Kalenders. Die Einrichtung dieser fortrollenden Woche . . . bedeutet eine große Geistestat. Woher es die Israeliten haben, ist nicht nachweisbar. Erfunden haben sie das nicht. Wir haben keine Spuren davon, daß sich die in kulturellen Dingen durchaus abhängigen Israeliten mit dergleichen beschäftigt haben. In Babylonien ist in dem bisher zugänglichen Material nur eine fortrollende Fünferwoche nachweisbar. Die Siebenerwoche kennen die uns bekannten Hemerologien nur innerhalb der einzelnen Monate. Spuren einer fortrollenden siebentägigen Woche zeigt die Bedeutung des 19. Tages, der als $7 \times 7 = 49$. Tag vom Beginn des vorhergehenden Monats an gezählt, ausgezeichnet wird, und die Hervorhebung der Zahl 50 ($50 \times 7 = 350$, d. i. Mondjahr) zur Bezeichnung des gesamten Jahres- bezw. Weltenzyklus: Marduk erhält die Zahl 50 als Ehrenname, Ninib-Ningirsu,

der den Nordpunkt, die meta des Sonnenlaufes beherrscht, wohnt im ‚Tempel 50'." (S. 182 f.)

Was die religiöse Bedeutung der Siebenzahl der Wochentage betrifft, so findet sie derselbe Forscher für den Orient selbstverständlich. „Warum hat die Woche sieben Tage? Die Israeliten antworten: Weil die Welt in einer Siebenerwoche geschaffen wurde. Dies ist ein echt orientalischer Gedanke in spezifisch israelitischer Ausprägung. Alle Einrichtungen der Welt richten sich nach himmlischen Vorgängen. Aber diese religiöse Begründung schließt nicht aus, daß der Siebenzahl ursprünglich andere Beobachtungen zugrunde liegen." (A. a. O. S. 183.) Als eine solche wird ebendaselbst die Beziehung auf die sieben Planeten bezeichnet.

Wir bemerken hierzu, es hindere nichts, anzunehmen, daß an solche Vorstellungen, wie die der Siebenzahl der Planeten, die göttliche Bestimmung des Sabbats und die Offenbarung des successiv fortschreitenden Schöpfungswerkes anknüpfte.

Mit dem Unglücksplaneten Saturn hängt nach demselben Autor die heidnisch-orientalische Vorstellung vom siebenten Tage als Unglückstag zusammen. Sie finde sich auch im Spätjudentum und „fristete sicher auch in Gestalt des Aberglaubens im alten Israel ihr Dasein". Nicht mit dem Mondlauf hänge die siebentägige Woche zusammen, und der Sabbat sei nach seinem astralen Ursprung ein Planetentag, der Tag des summus Deus (S. 186 f.).

Zur Auffassung des babylonischen Sabbats als Ruhetag weist man auf einen Text der Statue Gudeas hin (a. a. O. S. 187). Gleichwohl erscheint derselbe sonst durchweg als Bußtag, als Tag der Versöhnung des Gottes. In einer babylonischen Hemerologie werden der 7., 14., 21. und 28. als böse Tage verzeichnet, an welchen dem Herrscher, dem Arzt und Magier gewisse Verrichtungen untersagt werden, was nach Kugler im Anschluß an Keil nicht als Unterlassen der Arbeit, sondern als Verzicht auf sinnliche Genüsse u. a. aufzufassen ist (Kugler, Babylon und Christentum. S. 16). Der israelitische Sabbat gestaltete sich durch Einfügung in den Rahmen einer theistischen Religion wesentlich verschieden vom babylonischen šapattu, mag man über das Verhältnis der Namen denken, wie man will.

„Über das Paradies und den Sündenfall (Gen. 2

und 3) weiß Delitzsch merkwürdig wenig mitzuteilen.“ (Hommel, Die altorient. Denkmäler. S. 22.) Außer einer Erwähnung der Adapalegende, in der erzählt wird, wie der erste Mensch (eben Adapa) der Unsterblichkeit verlustig gegangen, ist es ein Siegelzylinder, der auf die biblische Erzählung vom Sündenfall hinweisen soll. Adapa aber, erklärt Hommel (a. a. O.), sei gar nicht der erste Mensch, sondern der zwischen Gott und dem ersten Menschen als Vermittler stehende Demiurg oder Logos.

Der erwähnte Siegelzylinder enthält eine Abbildung, von welcher Delitzsch folgende Beschreibung gibt: „In der Mitte der Baum mit herabhängenden Früchten, rechts der Mann, kenntlich durch die Hörner, das Symbol der Kraft, links das Weib, beide ausstreckend ihre Hände nach der Frucht, und hinter dem Weibe die Schlange.“ Auch Hommel meint, die Beziehung dieses Bildes zum Paradies und Sündenfall werde mit Unrecht in Frage gestellt. Die Hörner des Mannes seien zwar nicht das Symbol der Kraft, sondern charakterisieren diesen als Gott oder Halbgott, das Weib aber und die sich ringelnde Schlange sprächen deutlich genug, und, was das wichtigste sei, der Baum sei deutlich als Konifere gedacht und spiele auf die heilige Zeder von Eridu an, den typischen Paradiesesbaum der chaldäisch-babylonischen Legende. Daß speziell die Chaldäer eine der biblischen ähnliche Sündenfallerzählung gehabt haben müßten, das lehre der Name der Gemahlin des chaldäischen Erd- und Schöpfergottes Ea, Arûru; denn arûru bedeute ursprünglich die Erde als die „verfluchte“, was sofort an Gen. 3, 17: „verflucht sei der Erdboden um deinetwillen“ erinnere. (A. a. O S. 23.)

Vernehmen wir auch das abweichende Urteil Buddes über die Abbildung des altbabylonischen Siegelzylinders. Derselbe erklärt, da die Geschichte vom Sündenfall bisher in der assyrisch-babylonischen Urgeschichte fehlt, so müßte jenes Bild schon sehr deutlich sprechen, um diese Geschichte aus ihm zu ergänzen. Das sei aber nicht der Fall. Jeder werde sich wundern, daß die beiden ersten Menschen schon so ganz behaglich auf gut gebauten Schemmeln sitzen, und vollends, daß sie vollständig bekleidet sind. Ferner: Ist die linke Figur wirklich ein Weib? Auch das Bild der Schlange ist nach Holzinger zweifelhaft, da der erwähnte geschlängelte Strich „ein ornamentierter

Teilungsstrich" sein könnte. (Ed. König, Bibel und Babel. S. 25.)

Gegen die letztere Annahme erklärt sich A. Jeremias.[1] Die Linie hinter der links sitzenden Gestalt sei bestimmt eine Schlange. Aber ihre Stellung spreche nicht für eine Rolle, die der Sündenfallsituation entsprechen würde. Vielmehr erinnere das Bild an eine Szene am Schluß der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos. Der babylonische Noah und sein Weib (vergöttlichte Gestalten) verfügen über das Lebenskraut. Gilgamesch nimmt einen Büschel davon mit, aber eine Schlange am Brunnen (Unterwelt) raubt ihm das kostbare Gut. Unser Bild stelle den Lebensbaum dar und im Hintergrunde die Schlange als Hüterin. Im weiteren Sinne sei aber eine Verwandtschaft der Sage mit der biblischen Erzählung möglich.

Spuren der Bekanntschaft mit einzelnen Elementen der Sündenfallgeschichte seien nachweisbar. Der Flußname an-mush-tin-tir-dul könne übersetzt werden: Fluß des Schlangengottes, der die Wohnung des Lebens zerstört. Daß das Weib Verführerin von Anfang ist, scheint der Text DF 67 vorauszusetzen, der von einer Magd, der ‚Mutter der Sünde' spricht, die in Weinen ausbricht und später nach dem im einzelnen noch dunklen, fragmentarischen und schwierigen Texte im Staube liegt, von dem tödlichen Blicke der Gottheit getroffen. Für ein bestimmtes Gebot, die Voraussetzung des Sündenfalles, gebe es keine babylonische Parallele.

Klagen über Sünde und Gebete wegen Befreiung von „Sünde" und „Sündenstrafe" finden sich reichlich in der babylonischen Literatur, speziell in den „Bußpsalmen".

Aber — fragt der angeführte Autor was verstehen die Gebete unter Sünde? Oft nur kultisches Vergehen und Versehen. „Die biblischen Bußpsalmen sind religiös ungleich wertvoller." Analogien bezüglich eines zur Erklärung des Sündenbewußtseins angenommenen ursprünglichen Sündenfalles bieten nach Jeremias der Avesta, die mexikanische Mythologie; sie finden sich bei den Indern und Chinesen. (S. 212 ff.)

Caspari (Die Religion in den babylonisch-assyrischen Bußpsalmen. 1903) faßt das Resultat seiner Erörterung über diesen Gegenstand in den Worten zusammen: Wir

[1] Das A. T. im Lichte des A. O. 2. Aufl. S. 203 f.

werden seine (des Babyloniers) Meinung treffen, wenn wir aussprechen, daß er von Hause aus, wenn man das Individuum völlig aus seiner Umgebung loslöst, eine Beziehung zur Gottheit überhaupt nicht für notwendig hält. Die Gottheit braucht er erst für sein Verhältnis zur Welt, in die er sich gestellt sieht, die er aber nicht beherrscht. Es handelt sich also um sein Fortkommen, und um dessentwillen begibt es sich in das durch belu und ardu (Herr und Knecht) bezeichnete Verhältnis. Die Initiative zu dem Bunde muß auf seiten des Menschen gesucht werden. Auf diesen Bund gestützt, nimmt er den anderen Kontrahenten als „seinen Gott" in Anspruch zu einem dem Schutzpatronat ähnlichen Verhältnis, mag dasselbe nun mit der Geburt und Namengebung zusammenhängen und dann ein für allemal gelten, oder mag es von Fall zu Fall abgeschlossen werden, mag es den einzelnen mit Ausschließlichkeit binden, oder sich auf ein bestimmtes Lebensgebiet beschränken, oder zu anderweitigen Abschlüssen auf anderen Gebieten freie Hand lassen. Die Grundlage ist in allen diesen Möglichkeiten gleich, und auf sie kommt es hier an, ein Verhältnis von Personen, für welches rechtliche Verhältnisse maßgebend sind. Ein persönliches Verhältnis in dem uns geläufigen, tief ethischen Sinne, ist das natürlich nicht." (A. a. O. S. 72 f.)

Erklären sich jene Analogien durch die Annahme einer Uroffenbarung, so zeigt sich in der mechanisierten Auffassung der Sünde im polytheistischen Systeme eine Abweichung von dem rein ethischen Sündenbegriffe der Bibel, aus der hervorgehen dürfte, daß die „tief ethische" biblische Vorstellung nicht dem israelitischen Volkscharakter, sondern besonderer göttlicher Fürsorge zu verdanken ist.

„Ein höheres Ziel — erklärt Hans Bahr in der Schrift: Die babylonischen Bußpsalmen u. d. A. T. 1903. S. 48 — wahrer Religiosität, das in dem Streben des Menschen nach möglichster Vollkommenheit liegt, das so oft im Alten Testament seinen Ausdruck findet, hat man also in Babylon nicht gekannt, da begnügte man sich eben mit den Segnungen dieser Welt, dem behaglichen Genusse des Reichtums."

Ähnlichkeit und Verschiedenheit in der biblischen und babylonischen Weltschöpfungsgeschichte und Auffassung von Sünde und Erlösung stellt mit folgenden Worten Hehn

(Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. 1903. S. 61 f.) dar: „Das babylonische Schöpfungsepos stellt den Gegensatz dar zwischen Chaos und Kosmos, Licht und Finsternis, Weisheit und sinnloser Willkür ... Das Sündenbewußtsein ist in dem Babylonier äußerst lebendig. . . . Durch die Sünde gerät der Mensch unter die Gewalt dämonischer Mächte; darum tritt die Sünde als Krankheit und Besessenheit auf.“ . . .

„In der biblischen Schöpfungserzählung ist der Gegensatz zwischen Gott und einer feindlichen chaotischen Urgewalt nicht vorhanden; es wird vielmehr die Güte des Schöpfers betont. Es liegen der Darstellung aber noch einige ähnliche Anschauungen zugrunde, wie sie im babylonischen Schöpfungsepos vorhanden sind, jedoch in abgeblaßter oder wesentlich modifizierter Form: die Vorstellung von einem Urchaos, die Verscheuchung des Lichtes durch die Finsternis und die Ausgestaltung des Chaos zum Kosmos.“

„Besonders viele Anklänge an babylonische Vorstellungen finden wir im Johannes-Evangelium.“

„Der Hauptunterschied zwischen dem biblischen und babylonischen Erlösergott liegt darin, daß die babylonische Auffassung naturalistisch ist und die Befreiung von Sünde und Krankheit auf magische Weise vermittelt, während Christus ‚das Böse‘ durch seine Entsagung, seine Gottes- und Menschenliebe und seinen freiwilligen Tod überwindet und alles Gewicht auf die sittliche Erneuerung gelegt wird.“

Im wesentlichen dürfte die Ansicht Hehns auf die gleiche Erklärung hinauslaufen, daß die mythologischen Anklänge in der Bibel an Babylonisches der Einkleidung angehören.

Wenden wir uns der Urväterliste zu! Delitzsch beschränkt sich auf die Bemerkung: „Auch die zehn babylonischen Könige vor der Flut haben als die zehn vorsintflutlichen Urväter und mit allerlei Übereinstimmungen im einzelnen Aufnahme in der Bibel gefunden.“ (Bei Hommel, Die altoriental. Denkm. u. d. A. T. S. 24.) Hommel findet, daß, wenn irgendwo eine zweifache Überlieferung mit Händen zu greifen ist, so sei das hier der Fall. Diese Ansicht hat nach A. Jeremias neuerdings allgemeine Zustimmung gefunden. Eine Liste von zehn Urkönigen findet sich bei Berosus; in den bis jetzt zugänglichen Keil-

schriftquellen aber haben sich solche Listen und nähere Aufschlüsse nicht gefunden (Jeremias a. a. O. S. 220 f.). Analoges wie vom biblischen Henoch wird von Enmenduranki sowie vom babylonischen Noah berichtet. Den Riesen, „die in uralter Zeit hochberühmt waren", entsprechen die im Gilgamesch-Epos erwähnten Helden, die in der Unterwelt wohnen (a. a. O. S. 222 f.).

Was ist nun von der Annahme einer Entlehnung der biblischen Urvätergenealogie aus einer babylonischen Vorlage zu halten? Hierauf antwortet Nikel (Genesis und K.-Sch.-Forschung): „Diese Ansicht ist durchaus unhaltbar. . . . Zunächst muß man annehmen, daß für einen hebräischen Autor gewiß kein Grund vorlag, babylonische Könige einer weit zurückliegenden Periode zu Stammvätern zu machen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Babylonier Personen der Vorzeit, an welche sich gewisse durch ihr Alter und ihren Inhalt ehrwürdige Erinnerungen knüpften, zu Urkönigen zu machen und dabei chronologische Traditionen aus nationaler Eitelkeit ins Ungeheuerliche zu übertreiben suchten" (S. 171).

Verwandte Traditionen bei verschiedenen Völkern führen den Vf. zu der Folgerung: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß der biblische Bericht über die Urväter vor der Flut, welcher die hier erwähnten Züge (nämlich Zehn- und Siebenzahl, Zusammenhang mit den ersten Stufen der materiellen Kultur und hohes Alter) ohne nationales Kolorit, ohne phantastische, mythologische Ausschmückungen enthält, dem Urtypus der Tradition über die ersten Geschlechter der Menschen mindestens sehr nahe kommt. Jedenfalls brauchen die biblischen Angaben nicht aus einer babylonischen Vorlage zu stammen, ebensowenig, wie aus einer phönizisch-palästinensischen, wie Dillmann meint" (S. 172 f.).

Die Annahme, daß der Bericht der Bibel über die Urväter auf einer Urtradition beruhe, widerspricht keineswegs dem inspirierten Charakter der Hl. Schrift; denn dieser bedeutet nicht durchweg eigentliche Offenbarung, sondern ist genügend gewahrt, wenn die aus der Tradition aufgenommenen Berichte, abgesehen von der Einkleidung, Wahrheit enthalten, durch göttliche Eingebung vergegenwärtigt und auf göttlichen Antrieb niedergeschrieben sind. Auf Grund dieser Voraussetzungen konnte und kann die

Kirche den Hl. Geist als Verfasser — auctor principalis — der Hl. Schrift bezeichnen.

Berichte und Sagen über eine große Flut finden sich, abgesehen von der Bibel, nicht allein in Babylonien, sondern können „fast an allen Enden der Welt nachgewiesen werden“ (A. Jeremias a. a. O. S. 226. Anm. 1). Literarische Abhängigkeit spiele auch hier nicht die Hauptrolle. Wie bei der Kosmologie handle es sich um Überlieferungen, die durch die Welt wandern, deren Ursitz vielleicht das Euphratland sei (a. a. O.). Der babylonische Bericht ist uns sowohl von Berosus als auch keilinschriftlich erhalten, Außerdem existiert eine ägyptische, syrische, eranische, indische, chinesische, nordische und griechische Sintflutsage (ebd. S. 226 – 239).

Wie der biblische Bericht durch Noah mit der Väterliste, so hängt in der babylonischen Tradition die Sintflut mit den babylonischen Urkönigen zusammen (a. a. O. S. 241). In der letzteren sind es die Götter, die „den Wohlgeruch riechen“, ein Ausdruck, der in der Bibel (Jahwe roch den angenehmen Duft 8, 21) „nur noch eine Form des Ausdrucks im Sinne von ‚Gott hatte Wohlgefallen‘ ist“, wie Am. 5, 21, Lev. 26, 31 zeigt (ebd. S. 246). „Der Bogen, der im Sinne des biblischen Erzählers bereits vorhanden war, soll für die Menschen das Erinnerungszeichen sein.“ Der babylonische Bericht denkt an eine kosmische Flut, die auch der biblische Erzähler kennt. „Die Erzählung zeigt in beiden biblischen Rezensionen Verwandtschaft mit der babylonischen Tradition, und zwar bei weitem engere Verwandtschaft wie bei der Schöpfung. Gleichwohl ist auch hier vor der Annahme literarischer Entlehnung zu warnen. Die Stoffe sind gewandert. Ein biblischer Erzähler bedurfte dann nicht der Einsichtnahme in die babylonischen Keilschrifttafeln; eine literarische würde er übrigens aus religiösen Gründen perhorresziert haben. Jedenfalls liegt auch hier das religiös Wertvolle nicht in dem, was Bibel und Babel gemeinsam haben, sondern in dem, worin sich beide unterscheiden.“

„Die biblische Sintflutgeschichte trägt bis auf den heutigen Tag in sich die Kraft, das Gewissen der Welt zu wecken, und der biblische Erzähler hat sie in dieser pädagogischen Absicht niedergeschrieben. Davon wissen die außerbiblischen Sintflutberichte nichts.“

So A. Jeremias S. 247 ff. Die „pädagogische Absicht“

ist sicherlich auf jene besondere Leitung zurückzuführen, deren sich das Volk Jahwes erfreute, um die Reinheit des Gottesbegriffs zu bewahren und eine höhere Offenbarung vorzubereiten.

Auch Hommel meint, es lasse sich nicht leugnen, daß die biblische Sintfluterzählung aus zwei Berichten zusammengesetzt sei. Derselbe liest statt des „sinnlosen majim“ mijjam, d. h. vom Meere her (Altorient. Denkmäler. S. 31).

Gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit des biblischen vom babylonischen Bericht sprechen nach Nikel apriorische Gründe, außerdem eine materielle Vergleichung beider. Ein anderes Moment liegt in dem Namen Japhets, des Sohnes Noahs. Dieser Name mache es wahrscheinlich, daß der Flutbericht auf einer Überlieferung aus der Urzeit beruht, aus einer Periode, in welcher Semiten und Indogermanen noch gemeinsame Wohnsitze hatten (Nikel, Genesis usw. S. 187).[1]

Bezüglich der Völkertafel erinnern wir an die älteren Schriften von Görres (Die Japhetiden) und Knobel (Die Völkertafel der Genesis). Aus Jeremias' neuester Untersuchung seien die Worte angeführt: „1 Mos. 10 spiegelt in seinem Grundstock das geographische und ethnographische Weltbild wider, wie es sich im achten vorchristlichen Jahrhundert dem Israeliten darstellte. Es gilt als unlösbare Aufgabe, nach den Angaben der Völkertafel eine Weltkarte zu entwerfen (Socin in Guthes Bibelwörterbuch). Wir hoffen das Vorurteil beseitigen zu können und werden zeigen, daß die biblischen Schriftsteller in der politischen Geographie ihrer Zeit gut unterrichtet waren.“ (A. a. O. S. 252.)

Hommels Urteil über die ersten elf Kapitel der Bibel (Die altorient. Denkm. S. 34) geht dahin, „daß allerdings die alte, uns von unseren Vätern überkommene Anschauung in mancher Hinsicht modifiziert werden muß. Dem Wortlaute nach kommen diese Kapitel nicht aus Abrahams Tagen, ein Teil derselben nicht einmal aus denen Moses': aber es ist dennoch die alte chaldäische Überlieferung von Abraham her, welche, wenn auch von menschlichem Beiwerk umrankt, sich hier im wesentlichen so erhalten hat, wie sie damals in Chaldäa im Kreise gottes-

[1] Vgl. Dr. Riem, Die Sintflut. 1906.

fürchtiger Patriarchen umlief. Die orthodoxe Inspirationslehre muß gerade diesen Kapiteln gegenüber für immer aufgegeben werden, aber von der Auffassung der Wellhausenschule und Delitzschs trennt uns trotzdem eine Welt. ... Von Offenbarung bis auf die Buchstaben hinaus kann keine Rede sein."

Der katholische Theologe kennt keine „buchstäbliche" Inspiration. In seinem Sinne ist nicht ausgeschlossen, daß diese an die natürlichen Kenntnisse und die Anschauungsweise der inspirierten Schriftsteller sich anschließt. Denn der Zweck und die Endabsicht ist stets religiöse Belehrung und Erbauung.

Was den Turmbau zu Babel betrifft, so heißt es Cod. Hammurabi II. 42 ff.: er (Ham.) machte hoch die Spitze (des Tempelturmes) von An-na und häufte Vorräte auf für Anu und Ištar; er war der Schirm seines Landes, der wieder zusammenbrachte die zerstreuten Einwohner von Isin usw. (Jeremias S. 278). „Hier sind die beiden Gegensätze (staatliche Organisation und Zerstreuung der Einwohner) beieinander." „Migdal, dessen Spitze bis an den Himmel reicht. Ein echt babylonischer Bauplan" (a. a. O.).

Außerbiblische Traditionen finden sich in den sibyllinischen Büchern, bei Polyhistor (Syncellus 44), bei Eupolemos (Eusebius), dem armenischen Geschichtschreiber Moses von Chorene, im äthiopisch erhaltenen Buch der Jubiläen, bei den Mexikanern, deren Tempeltüren mit den babylonischen verwandt sind, was schon A. v. Humboldt auffiel, nicht zu gedenken der griechischen Sage von den Riesen, die Ossa und Olymp aufeinandersetzen (a. a. O. S. 283 ff.).

„Eine babylonische Turmbauerzählung in Keilschrift ist bisher nicht gefunden. . . . Es ist auch kaum anzunehmen, daß eine solche Erzählung in Keilschrift gefunden wird. Die Pointe des Turmbaues richtet sich gegen das stolze Babylon. ‚Das ist die stolze Babel, die ich erbaut habe,' Dan. 4, 27 bezeichnet sprichwörtlich den babylonischen Hochmut. . . . Der Ursprung der Geschichte ist jedenfalls außerhalb Babylons zu suchen. . . . Die Tendenz der Geschichte ist eine religiöse; nach einem geschichtlichen Vorgange ist hier gar nicht zu fragen (?). Vielleicht protestiert die Geschichte gegen die Astralreligion, die sich in den Türmen repräsentiert" (a. a. O. 286 f.).

Der Sprachverwirrung und Völkerscheidung, meint Herder, müsse was Positives zugrunde liegen. „Vielleicht ist das Positive die in die Form der Erzählung gehüllte kulturgeschichtliche Wahrheit, daß das Land Sinear in der Tat die Wiege der Menschheits- und Völkerkulturen ist“ (S. 287).

Nach dem Angeführten dürfte so viel feststehen, daß die biblische Erzählung ihre Entstehung keineswegs einer bewußt oder unbewußt falschen Etymologie des Wortes Babel (Gottespforte — Verwirrung) verdankt. Schließlich sei an die Erklärung Kaulens erinnert, der die Sprachverwirrung als einen durch göttliche Einwirkung beschleunigten Prozeß, der natürlicherweise auch ohne solche eingetreten wäre, zu erweisen sucht und sich dabei auf die Ausdrucksweise beruft, die Menschheit sei von einer Lippe und den gleichen Wörtern (debarim) gewesen, ihre Lippe (safah) aber (d. h. die „Sprachform“) sei verwirrt worden, worin eine Hindeutung auf eine Gemeinsamkeit der Wurzeln liege, die auch bereits für ganze Sprachfamilien durch wissenschaftliche Analyse festgestellt worden sei. Inwieweit diese Erklärung trotz Steinthals Widerspruch berechtigt ist, bleibe dahingestellt; der durch die Traditionen verbürgte historische Kern wird dadurch nicht berührt.

Bezüglich der Lebensdauer der Urväter begnügt sich A. Jeremias (a. a. O. S. 223) mit der kurzen Bemerkung: „Es gab vielleicht wirklich längere Lebensdauer in früheren Zeiten. Die Hammurabidynastie in Babylon zeigt z. B. riesige Regierungszeiten und dementsprechend Lebensalter.“

Die Erzvätergeschichten (Abrahams usw.) sind nach A. Jeremias' Urteil unvollständig und idealisiert. Der Umstand aber, daß die Idealisierung nicht Selbstzweck sei, spreche für einen geschichtlichen Kern der Erzählung. Vor allem bezeuge die Echtheit des Milieus, daß es sich um Überlieferung, nicht um Dichtung handle. „Der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Einzelheiten der Sitten und Gebräuche stimmen zu dem, was uns die Denkmäler aus jener Zeit berichten“ (S. 325 f.).

Die von den einen behauptete (Hommel, H. Winckler), von anderen bestrittene Beziehung Abrahams zu dem Urheber des bekannten Gesetzeskodex, Hammurabi, dürfte wohl nicht mehr zu bezweifeln sein. Man hat zwar an der

Identifizierung des angeführten Namens mit der biblischen Form „Amraphel“ wegen des in der babylonischen Form fehlenden l Anstoß genommen. Nach Hüsing (bei A. Jeremias a. a. O. S. 345 A. 1) mit Unrecht. Das l am Schlusse gehöre zum folgenden Worte: li-melok. Der Sinn ist dann nach Winckler (Abraham als Babylonier und Joseph als Ägypter S. 23 A. 1): „Es geschah in den Tagen (= unter der Regierung) Hammurabis, als über Sinear (Babylonien) König war Ariok, König von Ellasar (Larsa), da zogen zu Felde Kedorlaomer und Tideal.“

Das Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der mündlichen Überlieferung entkräftet A. Jeremias durch den Hinweis auf die Zähigkeit orientalischer Tradition. Man könne das Einzelgedächtnis der Gegenwart nicht mit dem Volksgedächtnis für entscheidende religiöse oder vermeintlich religiöse Ereignisse vergleichen. „Man bedenke, daß immer drei Generationen zugleich leben und daß bei zähen Völkern nicht allzuviel Generationen zu einem Jahrtausend gehören. Und dazu handelt es sich hier um ein orientalisches Gedächtnis. Wer als Kenner des alten Orients 1001 Nacht liest, sieht mit Staunen, welche Zähigkeit die Tradition im Orient besitzt. Übrigens dürfen wir annehmen, daß den Quellschriften des Elohisten und Jahwisten nicht nur mündliche, sondern auch schriftliche Überlieferung zugrunde lag, wie ja auch die babylonischen Erzählungen, die in neubabylonischer Zeit von den Helden aus Hammurabis Zeit berichteten, sich als Abschriften oder Umdichtungen alter Urkunden darbieten“ (a. a. O. S. 326).

Jeremias zitiert Erbt, Die Hebräer. S. 61 f., der erklärt, Abraham erscheine als eine Gestalt von Fleisch und Blut aus der Zeit Hammurabis.

Nach Erbt ist „Amraf“ wohl bestimmt Hammurabi, ʾArjôk Eri-Aka, der Elamit Rim-Sin, König von Larsa, Kedorlaomer Kudurmabuk der keilschriftlichen Urkunden. Die Frage, wie aus Kudurmabuk Kedorlaomer geworden, beantwortet derselbe dahin, „daß man durch eine natürliche Verlesung einer in Keilschrift geschriebenen Urkunde statt Kudur-ma-bu-uk Kudur-la-ʾ-mar oder ähnlich las. In dieser falschen Lesung sei man um so mehr bestärkt gewesen, wenn man den Namen der Göttin Lagamar kannte. Man werde daher in Babylon vergeblich nach einem Kedorlaʿomer suchen“ (Erbt a. a. O. S. 67).

„Abraham ist nicht Stammvater im ethnologischen, sondern im religiösen Sinne, Vater der Gläubigen. Wenn er ‚zum großen Volke gemacht werden soll', so ist das von der religiösen Gemeinde zu verstehen, wie 4 Mos. 14, 12, wo Moses der Stammvater eines neuen Volkes werden soll, wenn etwa das alte ausgerottet werden muß. Das ethnographische Mißverständnis, e lumbis Abrahae, ist das Unglück der Juden geworden. Johannes der Täufer und Jesus haben damit zu kämpfen gehabt. Um so nachdrücklicher betonen wir die religiöse Bedeutung der Abstammung von Abraham. Die Religion Israels, die sich später um den Namen יהוה schart, beginnt nicht erst mit Moses. Sie ruht auf Offenbarung. Moses ist im besonderen Sinne Träger der Offenbarung. Aber die Offenbarung hat Vorstufen in der mosaischen Zeit. Und auch hier kann sie nur auf Persönlichkeiten gewirkt haben. Die führenden religiösen Persönlichkeiten und Offenbarungsträger der Urzeit Israels sind die Erzväter" (A. Jeremias a. a. O. S. 327).

Die Leute, die aus Harran mitgenommen wurden, können im Sinne von Anhängerschaft (hannepheš = geistige Wesen, nicht Sklaven, was ʿebed hieße) verstanden werden. In der moslimitischen Sage überwältigt Abraham Nimrods Heere, was gewiß nicht rein erfunden ist. Abraham erscheint 1 Mos. 14 als Führer im Kampfe; seinen Zug werden wir uns als Eroberungszug zu denken haben (S. 328).

„Der Weg der Abrahamsleute geht auf der uralten Karawanen- und Kriegsstraße, die Ägypten und Babylon verband." Man erwartet als Hauptstation Damaskus. „Daselbst lebt noch heute eine darauf deutende Tradition" (S. 331). Religiöse Motive werden zur Wanderung den Anstoß gegeben haben. Die Überlieferung legt den Hauptnachdruck auf das sittliche Verhältnis Abrahams und der Seinigen zur Gottheit, „das ein absolutes Novum gegenüber Polytheismus und Astralreligion bedeutet". „Wandle vor mir und sei fromm" (S. 337).

Jeremias hebt „astralmythologische" Motive in der Geschichte Abrahams hervor, kennzeichnet sie aber durch einen Stern, so daß sie von jenen, die dafür kein Verständnis besitzen, überschlagen werden können (!). S. 338 ff. Der geschichtliche Charakter Abrahams soll dadurch nicht in Frage gestellt werden.

Über den Kriegszug Abrahams gehen die „kritischen“ Ansichten nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Erbt a. a. O. bekämpft die „Auflösung der Genesis in Sagen“ durch Gunkel und sucht zu zeigen, daß eine ununterbrochene Traditionskette vorhanden ist, die die Vätergeschichten mit der späteren Zeit verbindet (S. 344). Der segnende Priester (Malkiṣedek) kommt aus Salem, dies sei Sichem, nicht Jerusalem (S. 350).

Ein merkwürdiges Licht auf den Fall Abraham-Hagar wirft folgende Bestimmung des Codex Hammurabi: „Wenn jemand eine Frau nimmt und diese ihrem Mann eine Magd zur Gattin gibt und sie (die Magd) ihm Kinder gebiert, dann aber diese Magd sich ihrer Herrin gleichstellt, weil sie Kinder geboren hat: soll ihre Herrin sie nicht für Geld verkaufen, das Sklavenmal soll sie ihr antun, sie unter die Mägde nehmen“ (S. 355).

„Die Familiengeschichte ist gewiß auch in ihrer Fortsetzung nicht freie Erfindung.“ ... „Auch Jakob war gewiß eine historische Persönlichkeit, ein religiöser Führer der Vorzeit.“ „Er wird auch ungefähr zwölf Söhne gehabt haben, deren Geschicke einen großen Teil der Gemeinschaft nach Ägypten brachten, mit dessen arabischen Nachbargebieten man ja längst in lebhaftem Verkehre stand.“ „Dann hat die religiöse Gemeinschaft neue und mächtige Impulse durch Moses empfangen. Sie ist erobernd vorgegangen, hat die zersprengten Teile der alten Gemeinschaft gesammelt.“

Das Milieu der Vätergeschichten stimmt somit, schließt unser Autor, in allen Einzelheiten mit den altorientalischen Kulturverhältnissen. Die Überlieferung könne unmöglich Tendenzdichtung einer späteren Zeit sein. (S. 363 ff.)

Zu Isaaks Opferung: „Der Gedanke, daß das Tieropfer am Altar den Menschen vertritt, liegt dem Sühnopfer der ganzen antiken Welt zugrunde“ (S. 365). Rebekka ist mit Ištarzügen ausgestattet, wie Sarah“ (S. 370). Zum Traum von der Himmelsleiter: „Wir erkennen in der Engellehre der altisraelitischen Religion auf Grund der in der christlichen Weltanschauung niedergelegten religiösen Wahrheiten und im Hinblick auf die evangelischen Berichte über das Leben Jesu Realitäten der transzendenten Welt“ (S. 373).

Im Jakobskampf wird „ursprünglich an eine Traum-

vision gedacht sein", hinter der sich Motive eines kosmischen Mythus verbergen (S. 377).

Wir kommen zu den Josephgeschichten. Diese „zeigen echt ägyptisches Kolorit und beweisen, daß die Schriftsteller aus guten Traditionen geschöpft haben" (S. 386). Joseph weist auf Janhuma der Amarnabriefe hin, den Resident von Jarimuta, der dem Namen nach Semit ist. „Wenn dieser Mann auch nicht identisch ist mit dem Joseph der Tradition, wie man vermutet hat, so bietet doch sein Bild eine wichtige Illustration für die biblische Vorstellung von dem ägyptischen Joseph und zeigt, daß das Milieu der Geschichte gut ägyptisch ist" (S. 390 f.).

„Daß die Sprüche des Segens Jakobs auf die zwölf Tierkreiszeichen anspielen, haben bereits Gelehrte wie Athanasius Kircher erkannt" (S. 395).

„Die ägyptischen Denkmäler berichten nichts über den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und über den Auszug. ... Aber auch wenn zeitgenössische Nachrichten aus dem Delta vorhanden wären,[1] ist es nach allem, was wir von den uns zugänglichen Nachrichten über den alten Orient wissen, sehr unwahrscheinlich, daß Ereignisse wie der Exodus Gegenstand eines Berichtes sein würden" (S. 401). In sagenhaften Überlieferungen aber hat sich eine Erinnerung an die Hebräer erhalten. Hekatäus von Abdera berichtet die Austreibung der Fremden, die den Göttern in anderer Weise als die Ägypter dienten, Manetho weiß von einer Vertreibung der Aussätzigen, ebenso von einer solchen der Hyksos. Der Name Osarsiph deutet auf Joseph; an die Stelle des Jo = Jehu, Jahu, trat Osiris. „Es muß eine monotheistische Bewegung gewesen sein, an die Manethos und Chäremons Berichte anknüpfen" (S. 405).

Zur Rettung des Moses im Kasten werden Analogien herbeigezogen, die ein Beispiel dafür seien, wie mythische Motive mit vollem Bewußtsein geschichtlichen Persönlichkeiten angehängt wurden (S. 413).

Als wesentliche Unterschiede der Gesetzgebung Hammurabis gegenüber der israelitischen Thora gibt unser Gewährsmann (S. 427) folgende an:

„1. nirgends wird die Begierde bekämpft;

2. nirgends ist die Selbstsucht durch Altruismus eingeschränkt;

[1] Was eben nicht der Fall ist. Mit dem Mondgott Thot identifiziert (!) den Moses Völter in „Ägypten und die Bibel". 1904. S. 80 ff.

3. nirgends findet sich das Postulat der Nächstenliebe;

4. nirgends findet sich das religiöse Motiv, die Sünde als der Leute Verderben erkennt, weil sie der Gottesfurcht widerspricht. Im Codex Hammurabi fehlt jeder religiöse Gedanke; hinter dem israelitischen Gesetz steht allenthalben der gebieterische Wille eines heiligen Gottes, es trägt durchaus religiösen Charakter."

Auch im Opferwesen geht Israel eigene und höhere Wege (S. 428). Der gleichen Verschiedenheit begegneten wir bei den beiderseitigen Bußpsalmen.

Aus den Glossen zum Buche Josua heben wir hervor: „Darin sind doch alle modernen Darsteller einig (freilich durchaus im Widerspruch zu ihren eigenen Prämissen), daß am ‚Schilfmeer' etwas Großes geschehen ist, das für alle Zeit als religiöses Signal galt, und daß am Sinai die magna Charta gegeben wurde, die im Mittelpunkt der Religion steht" (S. 465).

Besondere Schwierigkeiten bietet anscheinend die vorkönigliche Zeit der geschichtlichen Auffassung. Hier heißt es, bemerkt unser Autor, im Einzelfalle: sub iudice lis: „Und es ergeht dem Erklärer wie Plutarch, der im Theseus seinem Freunde Sossius Senecio mit feinem Humor schreibt: ‚Es wäre freilich zu wünschen, daß das Mythologische sich mit Hilfe der Kritik gänzlich absondern ließe und die Gestalt der Geschichte annähme. Sollte es sich aber trotzig gegen die Glaubwürdigkeit sträuben und sich mit der Wahrscheinlichkeit durchaus nicht vereinigen lassen, so hoffe ich, daß die Leser billig genug sein werden, die Erzählung so entfernter Begebenheiten mit Nachsicht aufzunehmen.'" (S. 473).

„Den Geschichten von Simson liegt gewiß die israelitische Überlieferung über eine besonders reckenhafte Gestalt der vorkönigichen Periode der Geschichte Israels zugrunde." Auf Sonnenmotive deute der Name: Sönnchen (S. 478 f.). Verwandte Gestalten seien Gilgamesch, Herakles (S. 482).

Salomo wird in den Fragmenten Menanders erwähnt im Sinne einer tyrischen Polemik wider die spätbiblische Ausmalung der Weisheit Salomos (S. 508).

Zu 2 Kg. 6, 25 ist der Text berichtigt: „Weder Eselsköpfe noch Taubenmist hat man gegessen." Statt חמור sei חמר, d. i. Chomer, das Hohlmaß, zu lesen. ראש aber sei

Rest von תירוש, Most: „Also sowohl ein Chomer Getreide, wie ¼ kab Most war unerschwinglich teuer.“ So Winckler (S. 544).

Was Hiob betrifft, so hätten die Juden gewußt, daß die Hiobserzählung nicht als Geschichte gelten wolle, sie sei Gemeingut des alten Orients (S. 552).

Die allegorisch-messianische Deutung des Hohen Liedes ließe sich, wenn auch nicht literar-historisch rechtfertigen, doch religiös verständlich machen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Synagoge in dem Hochzeitsliede Motive der Erlösungserwartung erkennt (ähnlich wie bei Ps. 45), so die Dichtung als Ausdruck der Messiashoffnung aufgefaßt habe. Dies beweist — meinen wir — doch schon die Aufnahme in den Kanon seitens der Synagoge.

Den letzten Ursprung der Idee vom himmlischen Erlöserkönige in der Mythologie selbst zu suchen, müsse vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung abgelehnt werden (S. 573).

Der Knecht Jahwes (bei Isaias) sei, „babylonisch“ geredet, eine prophetisch ausgeprägte Tammuzgestalt.

Diese letzte Bemerkung ist von der allgemeinen Anschauungsweise des Verfassers diktiert, daß die alttestamentliche Offenbarung zwar nicht mythologisch lehre, wohl aber ihre Lehren vielfach in ein mythologisches Gewand kleide, sich der mythologischen Farben bediene.

Es ist nicht zu verkennen, daß der Assyriologe Jeremias das Bibel-Babel-Problem mit großer Besonnenheit behandelt. Dasselbe läßt sich nicht sagen von einer jüngst erschienenen Schrift, die bereits die Jahrzahl 1907 trägt und mit deren Erwähnung wir unsere Arbeit, deren Zweck ist, die Leser des Jahrbuches ganz allgemein über das genannte Problem literarisch zu orientieren, beschließen wollen.

Sie betitelt sich: Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung (München 1907). Der Verfasser polemisiert gegen Nikel, dessen Schrift wir bereits oben anerkennend berührten. Er fragt (S. 45): Zwingt uns der Text des ersten Genesiskapitels zur Annahme einer mythologischen Vorlage? Bevor er die Frage beantwortet, erklärt er die von Nikel befolgte Methode als verfehlt. Nikel wäre zu einem anderen Resultate gekommen, wenn er der Exegese nicht geflissentlich aus dem Wege gegangen wäre. In Hiob 26 u. 38 habe man einen einwandfreien Kommentar

zu unserem Kapitel. Diese Parallelen lehrten unzweideutig und klar, daß den dunklen Begriffen des I. Schöpfungsberichtes eine mythologische Anschauung zugrunde liege. Dieser Beweis sei evident durch Ps. 74 u. 89. Diese Formen ständen niemals, wie Loisy treffend bemerke, im Widerspruch mit dem Grundgedanken: Kampf Jahwes mit dem feindlichen Chaos (S. 45 ff.).

Da möchten wir vor allem fragen, was unter dunkel und klar zu verstehen sei. Klar ist im gegebenen Falle die mythologische Vorstellung, daraus aber auf eine mythologische Anschauung und Auffassung schließen zu wollen, anstatt auf eine dichterische Einkleidung, wie sie der Verf. selbst von der späteren Verwendung in apokalyptischer Rede zugesteht — das halten wir für einen Fehlschluß.

Den hergebrachten Inspirationsbegriff — gemeint ist nicht der unhaltbare der Reformatoren — nennt der Verf. einen handwerksmäßigen (S. 17) und vertritt die Theorie einer aufwärtsgehenden Entwicklung, einer „allmählichen Erhebung zur monotheistischen Gottesvorstellung“ (S. 16), der zufolge also der Polytheismus und die Mythologie der reinen und wahren Gottesvorstellung vorangingen: eine Auffassung, die mit Inspiration und Offenbarung nicht allein, sondern auch mit den Resultaten der Religionsforschung im klaffenden Widerspruch steht; denn diese zeigen uns die reineren Begriffe von Gott und den göttlichen Dingen als das Ursprüngliche.

Nach theologischer Auffassung ist die Offenbarung in Christus abgeschlossen; dagegen fand allerdings in der alttestamentlichen Offenbarung ein objektiver Fortschritt statt, jedoch nicht ein solcher von unreinen und irrtümlichen Vorstellungen von Gott zu reineren und wahren, sondern eine fortschreitend vollere und klarere Enthüllung göttlicher Geheimnisse und Ratschlüsse ist es, um die es sich allein handelt.

Wir sahen uns wiederholt veranlaßt, den Ansichten der reformkatholischen Richtung in Philosophie und Apologetik entgegenzutreten; auch die Stellungnahme, welche dieselbe in der Bibelfrage einzunehmen gewillt ist, sind wir nicht in der Lage zu billigen.