№ 23.-

Biblioteka i czytelnia
publiczna „ESRA“
W KRAKOWIE

Liczba księgi
inwentarnej ~~1596~~

E

Handwritten text, mostly illegible due to fading and bleed-through. Some faint words like "Handwritten" and "List" are visible.

Die K. Bibliothek der K. Universität

Die Keilinschriften

und

das Alte Testament

von

Eberhard Schrader.

Dritte Auflage,

mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und
das Neue Testament

neu bearbeitet von

Dr. H. Zimmern,

und

Dr. H. Winckler,

ord. Professor a. d. Universität Leipzig

Privatdozent a. d. Universität Berlin

Mit einer Karte der vorderasiatischen Länder.

Berlin;

Verlag von Reuther & Reichard

1903.

11/53235

Alle Rechte, auch das der Uebersetzung vorbehalten.

W. Fr. Kastner, Göttingen.

Vorwort.

Inmitten der Vorbereitungen zur neuen, dritten Ausgabe dieses Buches traf mich der Schlaganfall, welcher meiner wissenschaftlichen Thätigkeit ein jähes Ende setzte und mich zwang, von der Neubearbeitung von K. A. T. zurückzutreten. Es ist der Verlags-handlung gelungen, für die Neubearbeitung auf Vorschlag des Unterzeichneten in Herrn Hugo Winckler, dem Herausgeber der Thontafeln von Tell el Amarna, und Herrn Heinrich Zimmern, dem Interpreten der Religionsurkunden der Babylonier, zwei Gelehrte zu gewinnen, die die Bürgschaft völliger Sachkunde bieten, welche Stellung immer man zu den einzelnen in dem Werke zur Erörterung kommenden Fragen einnehmen möge.

Über die Anordnung des Stoffs und die Verteilung desselben unter die beiden Bearbeiter sprechen sich diese unten in einer besonderen Ausführung aus.

Berlin, 26. Sept. 1901.

Eberh. Schrader.

Die unterzeichneten Bearbeiter dieser dritten Auflage waren bemüht, in der von den beiden früheren Auflagen her bewährten Weise des Verfassers nach Möglichkeit nur die wirklich gesicherten Resultate der Keilschriftforschung vorzulegen und jedenfalls den Unterschied zwischen urkundlichen Tatsachen und blossen mehr oder weniger sicheren Kombinationen stets streng hervortreten zu lassen.

Dagegen weist diese neue Bearbeitung eine wesentliche Änderung in der ganzen Anlage und Einrichtung insofern auf, als nunmehr der bereits von Prof. Schrader im Vorwort zur zweiten Auflage er-

wogene, damals aber einstweilen noch zurückgestellte Gedanke verwirklicht wurde, das keilschriftliche Material nicht mehr in der Form von blossen kürzeren oder ausführlicheren Glossen zu den einzelnen Stellen des Alten Testaments vorzulegen, vielmehr in zusammenfassender, systematischer Darstellung den durch die Inschriften neu gewonnenen Stoff, soweit derselbe für das Verständnis des Alten Testaments von Wichtigkeit erscheint, vorzuführen und mit dem entsprechenden alttestamentlichen Material zusammenzustellen. Nur auf diese Weise liess sich ja auch die aus mancherlei Gründen wünschenswerte Verteilung des Stoffes unter zwei Bearbeiter ermöglichen. Doch ist durch ein ausführliches Stellenregister dafür Sorge getragen, dass der Leser sich auch leicht über die jeweiligen Bemerkungen zu jeder einzelnen Bibelstelle orientieren kann.

Des weiteren wurde, wie auch bereits auf dem Titel angedeutet, die durch das kanonische alttestamentliche Schrifttum gezogene mehr oder weniger rein äusserliche untere Grenze nicht innegehalten, vielmehr die Darstellung auch auf apokryphisches, pseudepigraphisches und neutestamentliches Material ausgedehnt. Von diesem Gesichtspunkte aus beabsichtigt die Neubearbeitung nicht nur, wie bisher, ausschliesslich für die alttestamentliche Forschung, sondern auch für diejenige auf dem Gebiete des späteren Judentums und des Neuen Testaments ein zweckdienliches Hilfsbuch zu bilden.

Da nicht in Aussicht genommen war, den Umfang und den Preis des Werkes wesentlich zu erhöhen, so wurde die Erweiterung des Stoffes auf der einen Seite durch Zusammenfassung auf der andern und durch vielfache Verweisung auf die jetzt vorliegende *Keilschriftliche Bibliothek* auszugleichen gesucht.

Es braucht schliesslich kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass von den beiden Unterzeichneten ein jeder nur für seine Abteilung die Verantwortung trägt. Über die Gesichtspunkte, von denen sich der einzelne dabei hat leiten lassen, ist in der Einleitung zu jedem der beiden Teile Auskunft gegeben.

Leipzig u. Berlin, Herbst 1901.

H. Zimmern. H. Winckler.

Inhaltsübersicht.

I. Geschichte und Geographie von Hugo Winckler

Seite
1—342

Einleitung. Die altorientalische Weltanschauung und die Überlieferung 1—3. Verkehr der altorientalischen Völker 4—5. Israels Lage zwischen den beiden Kulturländern 5f. Die hethitische und die arabische Kultur 6f. Südarabien und seine Denkmäler 8

1—8

Überblick über die Vorderasiatische Geschichte in Bezug auf Kanaan. S. 9—153.

Babylonien.

9—25

Sumerer, Semiten 9—11. Die babylonischen Semiten 12f. Die Kanaanäer 14. Die Dynastien von Ur, Isin und Larsa 15f. Nordbabylonien und Babylon. Sargon I und Naram-Sin 17f. Die erste Dynastie von Babylon, Hammurabi 19f. Die Kassiten 21. Aramäer, Suti, Chaldäer 22f. Nebukadnezar I 24. Nabonassar 24f.

Mesopotamien und Assyrien.

26—99

1. Mesopotamien. Suri-Syrien, die Aramäer 26—28. Haran, der šar kiššati 29f. Mitani 31. 2. Assyrien. Die Stadt Assur 33. Die ersten Assyrierr Könige 34. Salmanassar I und Tukulti-Ninib I 35. Die Aramäer 36. Tiglat-Pileser I 37. Assyrien im 11. und 10. Jahrhundert 38. Assurnasirpal 39—41. Salmanassar II. Damaskus. Bir'idri und Jehu 41—44. Šamši-Adad 45. Adad-nirari III. Armenien 46. Rückgang Assyriens 47f. Assurnirari und Arpad 49. Tiglat-Pileser III. Nordsyrien, Philistia, Damaskus, Arabien, Samaria, Babylon 49—62. Salmanassar IV 62. Sargon. Merodach-Baladan, Samaria, Hamath, Gaza, Karkemisch, Asdod, Mušri, Babylon 62—74. Sanherib. Ninive, Kimmerier, Ägypten, Babylon, Merodach-Baladan, Elam, Ermordung 75—85. Asarhaddon. Ägypten, Sidon, Tyrus 86—92. Assurbanipal. Ägypten, Tyrus, Babylon, Arabien 93—98. Die letzten Assyrierr Könige 98f.

Das neubabylonische Reich.

100—112

Die Indogermanen. Meder, Kimmerier, Skythen 100—103. Das Mederreich, Kyaxares, Nabopolassar, der Fall Ninives, Necho 104—106. Nebukadnezar 106—109. Seine Nachfolger, Nabu-na'id; Kyros 110—112.

Die persischen Könige.

113—120

Kyros 113—115. Kambyses, Smerdes 115f. Darius und die Folgezeit 116—120.

	Seite
Der Hellenismus.	121—124
Alexander der Grosse 121 f. Ptolemäer und Seleuciden 123 f.	
Westliche Reiche.	125—135
Tyrus. Phönicië, Sidon, Hiram, Tyrus und Israel, Tyrus und Damaskus 126—132. Damaskus, Aramäer 132—135.	
Mušri.	136—153
Vorislamische Kultur Arabiens 137—139. Die südarabischen Inschriften, Minäer und Sabäer 140 f. Ma'in und Midian im A. T. 142 f. Arabisches Kuš im A. T. 144. Mušri in den Keilinschriften 145. Sib'e und Pir'u von Mušri 146. Mušri im A. T. 147. Minäer, Sabäer 148 f. Aribi 150. Kedar und Nebajôt 151. Salamier und Nabatäer 152 f.	
Staat und Verwaltung.	154—175
Nomaden und Formen der Eroberung des Landes 154—160. Assyrische Tributstaaten und Provinzen 161 f. Staatliche Entwicklung Palästina's, die Herrschaft von Damaskus und Assyrien 164—168. Verkehr und Wissensaustausch im Alten Orient 169 f. Die assyrischen Beamten 171. Die Propheten 171—175.	
Geographie.	176—191
Altbabylonische Ländereinteilung 176 f. Amurru 178—181. Kanaan 181 f. Nordphönicien hethitisch 183. Südphönicien ägyptisch 184. Die assyrischen Provinzen im Westen 185—187. Palästina in der Perserzeit 188. Land Ḫatti 189. Geographische Einzelheiten 190 f.	
Tell-Amarna.	192—203
Die ägyptische Herrschaft, die Ḫatti, die Ḫabiri; Amurri, Gebal, Bêrût, Sidon, Tyrus, Akko, Jerusalem, Lakiš.	
Israel.	204—280
Historische Überlieferung und Geschichtsschreibung in Israel 204—210. Vatersage 211—213. Die Richter 214—219. Das Königtum 219 f. Die mythologische Darstellung der ersten Königszeit 221—225. Saul 226 f. David 228—233. Salomo 233—240. Rehabeam, Jerobeam 240—244. Omri 246 f. Ahab, Joram 248—254. Jehu 255—258. Jerobeam II. 262. Menahem und Tiglat-Pileser III 263—265. Ahas 266—268. Fall von Samaria 269. Wegführung Israels 270. Hiskia 271—273. Manasse 274—276. Josia 276 f. Zerstörung Jerusalems 279.	
Das Exil.	281—315
Das Judentum 281—283. Jojakim 284. Šešbašar 285—290. Zerubabel 292—295. Esra 294. Nehemia 295—297. Die Perserherrschaft 297 f. Alexander d. Gr., Ptolemäer- und Seleucidenherrschaft 299 ff. Antiochos IV 302 f. Die Makkabäer 304—314. Die römische Herrschaft 314 f.	
Chronologie und Zeitrechnung.	316—336
Cyklen und Zeitalter 317. Keilschriftliche chronologische Listen 318. Das Schema der biblischen Chronologie (nach P. Rost) 319—321. Monumentale Daten 321. Datierungsarten, Aeren 322—325. Kalender 326—331. Zeitalter-Rechnung 332—335.	
Maass und Gewicht.	337—342

337—342

II. Religion und Sprache von Heinrich Zimmern

Seite

343—654

Vorbemerkung.

345—346

**Überblick über die babylonische Religion in
Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vor-
stellungen. S. 347—643.**

Einleitendes. Lokalkulte und Gesamtsystem der babylonischen Religion, semitische und sumerische Elemente, Astralreligion

347—349

Das babylonische Pantheon in seinen Hauptgestalten.

350—487

Die oberste Göttertrias. Aššur 350f. Anu. ilu 351—354. Bel. Ba'al, Dagan 354—358. Ea (Ae) 358—361. Sin 361—367. Šamaš 367—370. Marduk. Christologisches 370—396. Tamúz 397—399. Nabú. Himmlische Tafeln und Bücher, Prädestination 399—408. Ninib. Kéwán 408—411. Nergal. Šarrabu 412—416. Nusku 416f. Girru (Feuergott) 417—419. Ištar. Etymologie, Kultorte, Planet Venus, Himmelskönigin, Sirius, Ištarfest, Liebesgöttin, Muttergöttin, Kriegsgöttin, Aširtu, Aštart, Ašera, Mutter Gottes 420—442. Rammán (Hadad) 442—451. Die babylonische Götterwelt in ihrer Gesamtheit; Götterboten, Schutzgötter. Igigi und Anunnaki, gute Dämonen, die Engel 451—458. Die bösen Dämonen. Satan 458—464. Fremde Gottheiten in der babylonischen Litteratur. Jahu-Jahve, Milk, Kemôš, Kôš, Sedek, Šalem, Šalm, Šûr, Kadm, Naħar, Aram, Rešep, Šaphôn, Gád, Ab, Ah, 'Amm u. s. w.; Tešup und Tarħu; Šušinak, Humman, Mašti, Lagamar; Ahura-mazda und Mithra; Ammon 465—487.

Babylonische Mythen.

488—587

Weltschöpfung. Berosus, Enuma eliš, LAB-bu, Zû, Naturhintergrund, bildliche Darstellungen, Schlange, Gen. 1 und sonstige Chaosmythen im A. T. und in den Apokalypsen; das babylonische Neujahrsfest und das jüdische Purimfest 488—520. Paradies. Adapa-Mythus; Lebensspeise, Lebenswasser und Verwandtes; heilige Bäume; der biblische Paradiesesmythus 520—530. Urkönige und Uroffenbarung. Die zehn Urkönige bei Berosus, Oannes, die biblischen Urväter, Enmeduranki und Henoch 530—543. Sintflut. Berosus, Keilschriftbericht, Atrahasis-Mythen, biblischer Sintflutbericht 543—560. Ištar's Höllenfahrt 561—563. Der Etana-Mythus 564—566. Das Gilgameš-Epos 566—582. Nergal und Ereškigal 583f. Nachtrag zur Weltschöpfung 584—586. Ira-Mythus, König von Kûtha 587.

Kultus, Aberglauben, Religiosität und Moral.

588—613

Priester 589—591. Tempel 591f. Feste, Sabbath 592—594. Opfer 594—601. Sühne-, Trauer- und Bussriten 601—604. Beschwörung und Wahrsagung 604—606. Hymnen und Gebete 607—612. Moral 612—613.

Das babylonische Weltbild.

614—643

Himmel und Erde. Die sieben tubukáti und die sieben Himmel 615—620. Die sieben Planeten. Die Siebenzahl und die Plejaden, die Planetenreihen, die sieben Erzengel, der siebenarmige Leuchter 620—626. Der Tierkreis. Die Tierkreisbilder, die Zwölfszahl, das himmlische Jerusalem, die vier Keruben, die

Vierundzwanzig und die Zweiundsiebzig 626—635. Unterwelt und Jenseitsvorstellungen. Das Totenreich bei den Babyloniern, Auferstehungsglauben bei den Babyloniern nicht mit Sicherheit nachzuweisen, Totenkult, Totenbeschwörung, die biblischen Jenseitsvorstellungen 635—643.

Das Verhältnis der babylonisch-assyrischen Sprache zur hebräischen. S. 644—654.

Grammatisches.

644—646

Lexikalisches.

646—654

Spezifisch assyrisch-hebräische Wörter 646—648. Babylonisch-assyrische Lehnwörter im Hebräischen 648—652. Die kanaanäischen Glossen in den Tell-Amarna-Briefen 652—654.

Namen-, Sach- und Wortregister.

655—674

Stellenregister.

675—680

Abkürzungen.

- BA. = Beiträge zur Assyriologie.
 CIS. = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
 F. = Winckler, Altorientalische Forschungen.
 GGA. = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
 JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society.
 KB. = Keilinschriftliche Bibliothek.
 MDOG. = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
 MVAG. = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
 NGGW. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
 OLZ. = Orientalistische Literatur-Zeitung.
 PRE³. = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche³.
 PSBA. = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
 WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 ZA. = Zeitschrift für Assyriologie.
 ZATW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
 ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 ZntW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

I.

Geschichte und Geographie

von

Hugo Winckler.

Seite

4-646

3-654

-674

-680

h.

Geographie und Geschichte

Geographie und Geschichte

der
des
äu
A
ca
Ze
üb
ein
die
we
Pa
sch
Or
W
Gr
den
da
sch
ein
En
se
ha
tal
U
E
de
da
a
ei
se
fa
E
u
g

Einleitung.

Die Wiedererschliessung des Verständnisses der Urkunden, welche der alte Orient hinterlassen hat, bedeutet eine völlige Umwälzung dessen, was man als alte Geschichte zu bezeichnen pflegt. Rein äusserlich kommt das schon zum Ausdruck in der Verschiebung der Anfangsgrenze unserer geschichtlichen Kenntnis von ca. 700 auf ca. 3000 v. Chr. — das heisst in einer Verdoppelung desjenigen Zeitraumes, den wir an der Hand geschriebener Urkunden überblicken können. Nicht weniger einschneidend wird sich aber eine immer mehr erweiterte Kenntnis altorientalischer Denkmäler für die Beurteilung alles Wissens und Schriftwesens des Altertums erweisen, insofern sich immer mehr herausstellt, dass — in genauer Parallele des Verhältnisses der sogenannten arabischen Wissenschaft zum Geistesleben Europas im sogenannten Mittelalter — der Orient den klassischen Völkern des Altertums Lehrmeister in aller Wissenschaft gewesen ist, und dass das erwachende Griechenland die Grundlagen seines positiven Wissens von den uralten Pflegestätten der Weisheit am Euphrat und Nil empfangen hat. Nicht genug damit stellt das Griechentum in der Gestalt, in welcher es die Herrschaft über die alte Kulturwelt errungen hat, im Hellenismus, eine Verschmelzung griechischen Wesens mit dem am Ende seiner Entwicklung stehenden Orient dar, und mit den beiden orientalischen Lehren und Weltanschauungen des Christentums und Mohammedanismus verfällt die Kulturwelt aufs neue gänzlich orientalischer, d. h. altbabylonischer, Denkweise, bis die griechisch-römische Unterströmung am Schlusse des »Mittelalters« im Anschluss an die Erweiterung des Horizontes durch die Entdeckung der »neuen Welt«, durch die Erkenntnis der Stellung unseres Erdballs im Weltenraum durch Kopernikus und Galilei, durch die Gründung unserer Weltanschauung auf die empirischen Grundsätze der Naturwissenschaft eine neue Weltanschauung gebiert. Es giebt sonach zwei Weltanschauungen im Bereiche unsrer Kulturentwicklung von ihren Anfängen bis auf die Neuzeit: die altbabylonische, welche bis zum Ende des Mittelalters in ihren verschiedenen Verzweigungen herrscht, und die moderne naturwissenschaftliche, deren Wurzeln in der griechischen Philosophie beruhen, insofern diese die alte orientalische

2 Die altorientalische Weltanschauung und die Überlieferung.

Lehre durch eigene Forschung ersetzt hatte, die aber durch einen von Christentum und Muhammedanismus ausgelegten Aristoteles im orientalischen Geiste an die Stelle der Forschung die Überlieferung hatte treten lassen, bis das neue Zeitalter mit seinem erweiterten Gesichtskreis und den neuen Bedürfnissen durch die Renaissance diesen Bann auch im Gebiete der Geisteswissenschaft brach.

Diese Entwicklung der Dinge wäre vielleicht von geringerer Bedeutung für eine Darstellung der Geschichte, insofern sie nur Entwicklung der Kulturen und Völker schildern will, und käme nur für eine Schilderung der Herausbildung von Wissenschaft und Weltanschauung in betracht, allein unsere Quellen der Geschichte des Altertums sind zum überwiegend grössten Teil, soweit sie nicht durch gleichzeitige Urkunden und Aufzeichnungen dargestellt werden, unter dem Einfluss jener Weltanschauung geschrieben, und wie der moderne Naturforscher keine Untersuchung vom Standpunkte scholastischen, aprioristischen Wissens aus führen kann, so konnte umgekehrt kein alter Autor aus der modernen Anschauung heraus ein geschichtliches Bild im Zusammenhang von Ursache und Wirkung entwerfen, sondern musste unter dem Einflusse und in der Denkweise seiner Weltanschauung sprechen. Alles, was daher nicht einfache Erzählung von selbst Beobachtetem ist, sondern was Ergebnis von Schlussfolgerungen, Nachweis des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, also Forschungsergebnis sein will, steht im Zeichen der altbabylonischen Weltanschauung.

Das gilt zum grossen Teil auch von der Geschichtsdarstellung des klassischen wie des israelitischen Altertums — auch von der islamischen gilt dasselbe — soweit sie eben nicht aus unmittelbarer Anschauung das Geschehene berichten. Wie tief einschneidend aber die Kenntnis dieser alten Weltanschauung und ihrer Systeme für eine Beurteilung der alten Geschichtsüberlieferung wird, das wird uns die Betrachtung der israelitischen Geschichte zeigen. Dass die Erzählungen, welche jede Überlieferung an die Anfänge ihrer Geschichte stellt, Märchen und Legenden sind, lehrt die einfachste Kenntnis vom wirklichen Handeln und den natürlichen Entwicklungsbedingungen der Menschheit. Dass all die volkstümlichen Anekdoten, die von einem David erzählt werden, die Städtegründung eines Romulus, die Gesetzgebung eines Lykurg, die Wundertaten eines Moses und die Einzelheiten des Lebens eines Muhammed nicht Geschichte sind, das einzusehen bedarf es nur des gesunden Menschenverstandes; die Tatsache, warum sie erzählt werden, die Erklärung des oft scheinbar ungereimten Zeuges giebt der Einblick in die altorientalische Weltanschauung und Wissenschaft. Das unverständliche Märchen erscheint dadurch als Rest einer wissenschaftlichen Speculation, die aus jener uralten Wissenschaft herausgenommen wurde. Es ist dieselbe Anschauung, dasselbe Weltensystem, welches den Erzählungen der israelitischen Urgeschichte wie der römischen und arabischen (islamischen) zu Grunde liegt, und das auch im weiteren Bereiche der Menschheit in den Grundzügen sich überall wieder-

findet. Es tritt uns wieder in den Berechnungen eines neuen Zeitalters, in den Zeitberechnungen des Kommens eines Messias in jüdischer und christlicher Apokalyptik, eines Imâm im Islam entgegen, wie es die Grundlage der Lehre vom Zusammenhange der Dinge bildet, welche die Astrologie und Kabbala bis zur Begründung der modernen Astronomie bewahrt hatten.

Dieser Zusammenhang, in dem wir die Überlieferung der israelitischen wie der übrigen Geschichten des Altertums zu betrachten haben, erweist für sich allein auch einen Zusammenhang der Geschichte der betreffenden Völker selbst. Wo Wissenschaft und Weltanschauung von einander abhängig sind, da muss auch der Entwicklungsgang der Kultur und der Völkerschicksale sich gegenseitig bedingt haben, ein Neben- oder Nacheinander ohne gegenseitige Berührung ist dabei nicht denkbar.

Die Menschheit hat lange gebraucht, um sich über die Kräfte und Gesetze klar zu werden, welche ihren Entwicklungsgang bestimmen. Die Wissenschaft, welche den Kampf ums Dasein im Ringen des Menschen um die Herrschaft über die Kräfte der Natur verfolgt, und die Entwicklung der Kultur in ihrer Gesamtheit als Inhalt der Geschichte der Menschheit zu erfassen strebt, ist erst ein Kind der letzten Zeiten. Von jeher hat die menschliche Aufmerksamkeit statt dieses friedlichen und in seiner Alltäglichkeit der oberflächlichen Betrachtung nichts Bemerkenswerthes bietenden Kampfes der Ausbruch der Gewalt gefesselt, der Krieg, durch welchen der Mensch sich nicht die Natur, sondern den Menschen zu unterwerfen, und die Früchte von dessen Arbeit anzueignen sucht. In seiner Aussergewöhnlichkeit und seiner Furchtbarkeit bildet er einen müheloseren und der unentwickelten Betrachtungsweise leichter erfassbaren Gegenstand der Schilderung.

Die naive Darstellungskunst des Altertums hat unter solchen Verhältnissen uns in ihrer Geschichtschreibung kaum etwas anderes geliefert als Nachrichten über die feindlichen Berührungen der Völker. Da diese im allgemeinen nur zwischen den Angehörigen eines Kulturkreises oder Nachbarn stattzufinden pflegen, so war der Gesichtskreis, der auf Grund solcher Schilderungen den alten Völkern untergeschoben wurde, recht begrenzt, und wurde noch enger gefasst durch das Übergewicht, welches man den beiden klassischen Völkern, besonders aber dem Griechentum in der Beurteilung der Menschheit einräumte. Gerade der Griechen in der Zeit seiner nationalen Entfaltung, also vor Alexander und dem Hellenismus, ist aber in seiner Kenntnis alles Nicht-Griechischen stets einseitig und beschränkt gewesen. Die römische Weltherrschaft hat schon einen weiteren Überblick erzeugt, aber die Versuche des Römertums, über den vom Hellenismus vorbereiteten Boden nach Osten vorzudringen, scheiterten am Widerstand der Parther und den unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche die Natur Arabiens ihnen entgegenstellte. Erst eine Entwicklung der Schifffahrt, welche den Ocean statt des Mittelmeerbeckens zur Strasse des Verkehrs machte, konnte den

4 Berührungen der Völker, Völkerwanderungen, Staatenbildungen.

Osten und den Westen der »alten Welt« der Herrschaft einer Kultur erschliessen.

So hat man bis auf die Neuzeit die Berührungen der Völker des Altertums in friedlichem und feindlichem Sinne sehr gering angeschlagen, und es konnte sich beispielsweise das Märchen von der Abgeschlossenheit Ägyptens gegen jeden Fremdenverkehr, verstärkt durch ein paar misverstandene Nachrichten, bis auf die Neuzeit behaupten. Auch hier hat die Kenntnis der Urkunden des alten Orients Wandel geschaffen, und ist also auch in dieser Hinsicht von grundlegender Bedeutung für unsere Auffassung des Altertums und der Entwicklung der Menschheit geworden. Wie unsere Begriffe über das, was »alt« heisst, sich umgestaltet haben, so über das, was Art und Wesen der Organisationsformen der Menschheit ist, deren Darstellung eben den Inhalt einer Geschichtsbetrachtung bilden soll. Wir wissen jetzt, dass Völkerströmungen, wie sie der Anfang des »Mittelalters« in der sogenannten Völkerwanderung sah, wie sie dann in der islamischen Eroberung der Araber Vorderasien über Nordafrika hin bis zum westlichen Europa, und in dem türkisch-tatarisch-mongolischen Hinterasien über Vorderasien bis nach dem östlichen Europa entsandte, nichts Aussergewöhnliches sind, und dass auch die Geschichte des Altertums eine fortgesetzte Kette solcher Völkerwanderungen mit ihrem Durcheinanderwürfeln der verschiedenartigen Rassen und Völker bildet. Den Urbegriff naiver Anschauung des klassischen Altertums, Autochthonen und reine Rassen kennt die Geschichte nicht, ebensowenig wie die Anthropologie den erschaffenen Urmenschen. Jedes Volk, von dessen Geschichte wir etwas erfahren, das also aus dem Dunkel des Hordendaseins heraustritt, ist eine Neubildung, welche unter dem Einfluss des eroberten Bodens steht, und die den Lebensbedingungen der Kultur unterliegt, wie sie sich auf eben diesem Boden entwickelt hat. Diese Kultur ist aber nur möglich und ist zum teil mit entstanden durch Austausch der eigenen Schätze gegen die fehlenden anderer Kulturgebiete sei es auf dem friedlichen Wege des Handels, sei es auf dem gewaltsamen des Raubes, des Krieges.

Solche Überschwemmungen der Kulturländer durch die Söhne der Steppe haben grosse Reichs- und Staatenbildungen zur Folge, welche sich beim Verfall der ursprünglich die Eroberung leitenden Centralgewalt wieder in die einzelnen Staaten und Landschaften aufzulösen pflegen, die einheitlichere Kulturgebiete bilden. Die gedachten Erscheinungen der Geschichte bieten Beispiele dafür und die Entwicklung des alten Orients zeigt dasselbe Bild. Schon hieraus würden sich auch engere politische Beziehungen weitausgedehnter Länderstrecken ergeben, denn was zu einem Reichsverbande gehört, kann nicht ein idyllisches Dasein in der Abgeschlossenheit der eigenen Landschaft führen. Vom Grosskönig, dem man zins- und heerspflichtig ist, empfängt man Befehle; seine Beamten erscheinen bei Hofe, selbst wenn die alte Verfassung geblieben ist, und seine stets angespannten Forderungen machen sich überall bemerklich. So erfährt jedes Dorf,

dass es zu dem grossen Ganzen gehört, welches vom Ertrage seiner Arbeit und auch gelegentlich von seiner Bevölkerung seinen Anteil für sich verlangt. Und wenn auch das grosse Reich sich in seine einzelnen Bestandteile auflöst, so sind schon durch die ehemalige politische Zusammengehörigkeit dieselben Beziehungen bedingt, zu welchen auch die Bedürfnisse des Kulturlebens zwingen.

Je mehr wir vom alten Orient erfahren, um so mehr lernen wir erkennen, wie rege der Verkehr der Völker und der Austausch nicht nur der Waaren, sondern auch der Ideen gewesen ist. Das Reichsgebiet des Islam, ja sein ganzes Ausdehnungsgebiet, ist keine erstmalige Erscheinung, auch nicht in seiner Bedeutung als Herrschaftsgebiet einer gemeinsamen Weltanschauung. Dasselbe Gebiet hat unter der gleichen Weltanschauung, unter derselben Lehre vom Wesen der Dinge im Altertum gestanden. Was die Religionen der einzelnen Völker unterscheidet, sind nur die lokal und landschaftlich verschiedenen Namen der Götter, und ihre Personifikationen. Die zu grunde liegenden Vorstellungen sind überall dieselben, wie sie es im Islam und Christentum sind. Hier versagt völlig eine Erklärung aus der naturgemässen Entwicklung gleicher Vorstellungen aus gleichen Bedürfnissen. Wo Form und Gestaltung des Gedankens sich bis in die kleinsten Einzelheiten decken, muss gemeinsamer Ursprung und gemeinsame Lehre angenommen werden. In der Mitte der in betracht kommenden Länder, als eine anerkannte Wiege der Kultur, liegt aber Babylonien, wo diese Lehren ihren reinsten Ausdruck und ihre klarste Durchbildung gefunden haben, und wo ihren Ursprung eine nunmehr der Geschichte wieder errungene Überlieferung nachweist.

Das kleine Volk Israel hat politisch nie eine bedeutende Rolle gespielt. Nicht einmal die spätere vom Gedanken seiner religiösen Überlegenheit getragene Anschauung hat das zu behaupten gewagt. Was von seiner Machtausdehnung über die engeren Grenzen hinaus in den angeblich goldenen Zeiten eines David und Salomo erzählt wird, ist noch innerhalb der jetzigen Überlieferung leicht als spätere Umdeutung der alten Überlieferung erweisbar. Weiter als »von Dan bis Beerseba« hat Israel sich nie ausdehnen wollen, auch für Ezechiel sind das noch die Idealgrenzen seines neuen Israel.

Auch für die Entwicklung einer eigenen Kultur fehlen die Vorbedingungen. Das Gebiet ist zu klein, es fehlen die Flüsse, welche als natürliche Verkehrsstrasse dienen könnten. Seine natürlichen Grenzen trennen es nach Norden von der stammverwandten und höher civilisirten, weil näher an der Kultur sitzenden Bevölkerung, während umgekehrt Israel den Einflüssen der Steppe mit ihren nomadisirenden Horden mehr ausgesetzt ist. Dagegen ist es nicht abgeschlossen genug gelegen, um von dem Gange des Verkehrs und der Eroberungen unberührt zu bleiben. Seine Berge sind nicht hoch und unzugänglich genug, um ein abgeschiedenes, weltfernes Leben zu gewähren. So bestimmen die geringe Ausdehnung von Land und Volk, wie die Lage inmitten der zwei grossen Kulturländer im Zwei-

stromlande und am Nil, den Verlauf von Israels politischen Schicksalen. Denn die Heerstrasse von einem zum anderen Gebiete führt mitten hindurch, und wenn erobernde Völkermassen aus Asien gegen Ägypten heranzogen, wenn babylonisch-assyrische Herrscher denselben Weg gingen, oder umgekehrt die Pharaonen erobernd gegen ihre Nebenbuhler im Zweistromlande vordrangen, so fielen ihnen Syrien und Palästina zur Beute.

Weitere Wege führen vom Hinterlande, wo Ammon, Moab, Edom als Grenzvölker der Steppe sitzen, durch Israels Gebiet nach der Küste. Es fällt ihm also der Durchgangsverkehr von der Steppe nach den phöniciischen Häfen zu, und den drei Brudervölkern ist es daher überlegen, wie die grösseren Mächte ihm überlegen sind.

Unserer Überlieferung sind die Andeutungen dieser Verhältnisse nie ganz verloren gegangen. Neben den häufig, ja regelmässig, berichteten Beziehungen zu den unmittelbaren Nachbarn ist auch das Verhältnis zu den Grossmächten im Bereiche der beiden Kulturgebiete von ihr berücksichtigt worden, und wie Assurs und Babylons Eingreifen das Geschick des auserwählten Volkes besiegelt hat, wie im Anfang seiner Existenz, unter Rehabeam, Ägypten bestimmend in seine Verhältnisse eingriff, wie es noch in der letzten Zeit auf Ägypten Hoffnungen setzte, als es von der assyrischen und babylonischen (chaldäischen) Herrschaft los zu kommen suchte, davon ist die Überlieferung voll. Ebenso wenig wie die Betrachtung der griechischen Geschichte im 5. und 4. Jahrhundert das persische Reich ausser Acht lassen konnte, ebenso musste der biblischen Geschichte Assur und Babylon ein Gegenstand der Forschung sein. In diesem Interesse sind denn auch die ersten Arbeiten unternommen worden, welche das Verständnis namentlich der babylonisch-assyrischen Denkmäler erschlossen, und die ersten Arbeiter auf diesem Gebiete haben mit Geschick und Scharfsinn die in der Bibel erhaltenen Nachrichten als Schlüssel zu benutzen verstanden. Das so empfangene Licht haben die Denkmäler reichlich zurückgegeben, das politische, wirtschaftliche und Geistesleben Israels ist jetzt nichts Alleinstehendes mehr, sondern kann im Zusammenhange derjenigen Kräfte betrachtet werden, aus denen heraus es sich entwickelt, und durch die es bestimmende Einwirkungen empfangen hat.

Ein dritter und vierter Kulturkreis kommen noch in betracht, wenngleich ihre Einwirkungen nicht gleich bedeutsam gewesen sind, oder noch nicht genügend gewürdigt werden können. Der eigenartigere davon ist der kleinasiatische, gewöhnlich als hethitisch (hittitisch) bezeichnete, welcher Israel ferner liegt. Seine Denkmäler mit ihrer charakteristischen Bilderschrift sind bis jetzt noch wenig zahlreich, wenngleich ihre Zahl mit jeder Forschungsreise wächst. Weit entfernt sind wir aber noch von einem Verständnis dieser Urkunden, welches für die biblische Geschichte und Schrifterklärung in betracht kommen könnte. Was wir von der Geschichte der Hatti (ägyptisch Heta) und der übrigen hethitischen Völker wissen, verdanken wir den Nachrichten der Keilinschriften — unter denen wir

einzelne von Hethitern mitzählen müssen — und der ägyptischen Inschriften.

Als vierter Kulturkreis kann dann der arabische gezählt werden. Wenn wir in Arabien die Heimat der semitischen Völker sehen werden, zu denen auch Israel gehört, so muss von vornherein erwartet werden, dass alles das, was über das Leben und Wesen arabischer Völker festgestellt werden kann, geeignet ist, uns Aufschlüsse über Leben- und Denkweise Israels in seinem Urzustande zu geben.

Arabien ist ein eigenartiges Land und noch wenig bekannt. In weiten Steppen und Wüsten, welche wegen des Mangels regelmässiger Bewässerung der Sesshaftigkeit keinen Boden bieten, ist es allezeit eine Heimat von Nomaden gewesen, welche ihre überschüssige Bevölkerung — wie es die Abraham-Lot-Sage zum Ausdruck bringt — nach den ertragsfähigeren Kulturgegenden abstossen mussten, und somit immer neue Schaaren dorthin entsandten. Wo aber in der trockenen Jahreszeit nicht versiegende Wasserläufe sich finden, da hat der Mensch dort wie überall die sichere Gewinnung des Lebensunterhaltes als Ackerbauer gegen das unsichere und nur eine geringe Anzahl ernährende Leben des Viehzüchters eingetauscht. Soweit wir bis jetzt zu sehen vermögen, hat auch Arabien Kultursitze, Städte mit Ackerbau und Handel treibender Bevölkerung, und Staaten- und Reichsbildungen von wechselndem Umfang und verschiedener Ausdehnungsfähigkeit.

Weniger günstig ist von der Natur der Nordwesten behandelt — von der Osthälfte der Halbinsel wissen wir bis jetzt so gut wie nichts, was für die Altertumsforschung in betracht käme. Die einzelnen grösseren Städte liegen hier mehr oasenartig in den weiten Wüsten. Bekannt sind als solche namentlich Teima ¹⁾, das auch bereits einige Denkmäler geliefert hat, und die beiden durch den Islam berühmt gewordenen Städte Jathrib (Medina) und Mekka, deren Alter als Handelsstädte und Hauptpunkte der Handelsstrasse vom Süden nach den Hafenstädten der Philisterküste so alt ist als dieser Handel überhaupt.

Eine archäologische Erforschung dieser Gebiete hat bis jetzt nur in geringem Masse stattgefunden. Die Denkmäler, die wir von hier kennen, rühren im Wesentlichen von den Nabatäern her, deren Blütezeit zwischen ca. 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. fällt, also nur für die letzten Zeiten der jüdischen Geschichte Aufschlüsse geben können. Für Kultur und Denkweise semitischer Völker haben sie trotzdem ihren Wert, geben aber wegen ihrer Art als formelhafte Grabinschriften bis jetzt noch wenig Stoff her.

Die arabischen Staaten haben ihre Bedeutung und Blüte erhalten durch die Vermittlung des Handels, der von der östlichen Hälfte der alten Welt nach der westlichen, von Indien nach dem Mittelländischen Meere geht. Besonders wenn der Weg durch

1) s. das Capitel Muşri über Aribi.

das Euphratthal schwerer gangbar oder ganz verlegt war, nahmen die Erzeugnisse Indiens ihren Weg nach den Mittelmeerhäfen durch Arabien. Die bedeutendsten Handelsvölker sind die Bewohner der Südwestecke, des Jemen. Die Sabäer werden von der Bibel selbst in ihrer Rolle als Händler gewürdigt. Der Jemen, ein Gebirgsland mit nicht versiegenden Wasserläufen, und darum zur Ansiedlung einer zahlreichen Bevölkerung geeignet, ist der Sitz einer eigenartigen Kultur geworden, welche uns semitisches Wesen vielleicht einst in seiner Eigentümlichkeit am besten enthüllen wird. Vorläufig freilich sind kaum die Anfänge gemacht, um die reichen archäologischen Schätze, die dort über und unter der Erde liegen, zugänglich zu machen. Die Inschriften werden dereinst nach Tausenden zählen und uns die Zustände und Kulturstufe der Zeit, in welche die gesamte israelitische Geschichte fällt, — vom Ende des zweiten Jahrtausends bis in nachchristliche Zeit — in neuem Lichte zeigen. Wir können bereits die nahen Berührungspunkte gerade mit der kanaanäischen Bevölkerung in Abstammung und Anschauung feststellen. Gegenüber der babylonischen Ideenwelt und ihrem Einfluss auf die Denkweise der orientalischen Völker, wird sich von hier aus das feststellen lassen, was man von den Israel sonst so nahe stehenden Phöniciern mangels ausreichender Denkmäler vergeblich erwartet: die Eigenart derjenigen Völkerschicht unter den Semiten, welcher Israel im engeren Sinne angehörte.

Als Handelsstaaten mussten die südarabischen darauf bedacht sein, sich den Weg für ihre Karawanen zu sichern. Der Endpunkt der von Südarabien kommenden Karawanenstrassen sind die Philisterhäfen, besonders Gaza als der südlichste. Bis dorthin mussten die Staaten des Jemen also ihren Waaren auf friedlichem oder gewaltsamem Wege freien Durchgang sichern. Die Reichtümer, welche ihnen der Handel einbrachte, lieferten ihnen gleichzeitig die Mittel, um die in betracht kommenden Gebiete unter ihrem Einfluss zu halten. Ihre Inschriften finden wir auch im nördlichen Arabien, wo sie also Colonien oder Provinzen hatten, nordarabische Gebiete, die bis an die Südgrenze Judäas reichen, haben ihnen ebenso wie Jathrib (Medina) gehört, Gaza selbst scheint ihnen zeitweilig gehorcht zu haben. Wie ihre nordarabischen Statthalter oder Vasallenfürsten infolge dieses Einflusses auch in die judäische Geschichte eingegriffen haben, werden wir im einzelnen noch zu verfolgen haben. (Vgl. für alles Weitere das Capitel Muşri.)

Überblick über die Vorderasiatische Geschichte in bezug auf Kanaan.

Babylonien.

Israel ist im Staatengefüge des vorderen Orients ein kleines Land und Volk, politisch kann seine Rolle etwa mit der eines deutschen Kleinstaates in den Verhältnissen der napoleonischen Zeit verglichen werden. Wenn seine Schicksale in dieser Hinsicht durch das Eingreifen oder Nichteingreifen des einen oder andern Grossstaates bestimmt worden sind, so ist es nötig stets den Überblick über deren Entwicklung zu wahren, um die Ereignisse vom israelitischen Standpunkte aus verstehen zu können. Wie man in Samaria oder Jerusalem nach Babylonien, Assyrien, Ägypten blickte, um das politische Verhalten entsprechend einzurichten, so kann nur dann ein Verständnis eben dieses Verhaltens erzielt werden, wenn man jene bestimmenden Verhältnisse in ihrem Zusammenhange betrachtet.

Unsere Kenntnis der vorderasiatischen Geschichte beginnt etwa um 3000 v. Chr., das heisst wir haben geschriebene Urkunden, welche uns Nachrichten aus dieser Zeit übermitteln. Der Anfang eines Kulturlebens muss viel früher liegen, das folgt schon aus der einfachen Erwägung, dass grosse Zeiträume dazu gehört haben, um diejenige Höhe der Kultur zu erreichen, welche ein festes Schriftsystem entwickelt und sich seiner zur Aufzeichnung bemerkenswerter Taten bedient.

Vorderasien vom persischen Meerbusen bis zum Mittelmeere ist in der uns beschäftigenden Zeit vorwiegend von semitischen Völkern bewohnt gewesen, zu denen auch das Volk Israel gehört. Ein Zeitraum von drei Jahrtausenden bringt mannigfache Veränderungen mit sich, nicht nur in der rein staatlichen Organisation der Länder, sondern nicht minder in der Verschiebung und Umwälzung

der Bevölkerungsverhältnisse einerseits und des Kulturlebens anderseits. Das eine wird durch das andre bedingt oder doch mit betroffen.

Es ist eine völlig irrige Vorstellung, als habe die Entwicklung des Völkerlebens in allen seinen Formen im alten Orient einen wesentlich langsameren Gang gehabt, als im europäischen Kulturkreise. Der alte Orient in seinen drei Jahrtausenden uns bekannter Geschichte zeigt ein kaum langsames Zeitmass der Entwicklung als die zwei Jahrtausende westeuropäischer Geschichte. Von einer Beurteilung der Neuzeit, die ihren Charakter durch ihre technischen Errungenschaften erhält, ist dabei abzusehen, sonst aber zeigt der alte Orient keine geringeren Umwälzungen in gleichem Zeitraum als unsere Kultur von den Anfängen Griechenlands und Roms bis zum Beginn der Neuzeit. Wir können vielleicht nicht einmal die Verschiebung des Schwerpunktes der Kulturentwicklung, wie sie die europäische Geschichte zeigt, als einen charakteristischen Unterschied ansehen, denn wir wissen noch zu wenig von den Staatenbildungen, welche neben den eigentlichen Kulturwiegen lagen, um ihre Bedeutung gebührend abzuschätzen. Politisch machen sie sich oft recht sehr bemerkbar. So werden wir oft von Elams Eingreifen Kenntnis zu nehmen haben, und wenn wir berücksichtigen, wie verhältnismässig kurze Zeit immer die führende Stellung der einzelnen Länder in Europa gedauert hat, wie die Bevölkerungsbewegung noch bis ins tiefe Mittelalter hinein (normannische Eroberungen, Verdrängung der Slaven durch Germanen) im vollen Gange ist, so wird uns die scheinbar längere Dauer der orientalischen Staatenbildungen lediglich als ein Ergebnis unserer Unkenntnis der einschlägigen Verhältnisse erscheinen. Wir betrachten dort drei Jahrtausende von einem viel entferntern Standpunkte aus, der uns die Einzelheiten nicht alle genügend klar erkennen lässt.

Trotzdem können wir den Verhältnissen schon nahe genug rücken, um die vollständigen Umwälzungen der Bevölkerung und der Kultur in zahlreichen Fällen zu erkennen. Umwälzungen, die von nicht geringerer Tragweite gewesen sind, als die der sogenannten »Völkerwanderung« im Beginn der europäischen Geschichte. Eine solche völlige Veränderung im Bevölkerungs- und Kulturstand Vorderasiens müssen wir gleich am Anfang unserer Kenntnis der babylonischen Geschichte — also um 3000 v. Chr. — feststellen.

Da das Alter der Kultur sehr viel höher ist als unsere Quellen reichen, so müssen bereits vorher mannigfache Umwälzungen und Veränderungen im Bevölkerungsstand vorgekommen sein. Als Urvolk, das sonach in der ältesten Zeit von der wir überhaupt Überreste haben, das babylonische Kulturland bewohnt haben muss, sehen wir eine nichtsemitische Bevölkerung an. Diese ist in der Zeit, wo unsere Quellen sprechen, längst verschwunden, durch neue Eroberer verdrängt oder aufgesaugt. Wir haben von ihr nichts als ihre Sprache, die von den Assyriern als »Sprache des Landes Sumer« (Südbabylonien) bezeichnet wird. Im Anschluss daran nennen wir die betreffende Bevölkerung Sumerer. In dieser nichtsemitischen Sprache sind die ältesten uns bekannten Inschriften abgefasst und sie ist bis in die letzten Zeiten babylonischer Kultur, bis in die Partherzeit hinab, als religiöse Kultsprache gepflegt worden, denn

in ihr sind die Hymnen an die Götter abgefasst. Sie bildet also eine ganz entsprechende Erscheinung wie das Lateinische im nachrömischen Kulturleben. Denn ebenso wie dieses im Beginn des Mittelalters nicht mehr lebende Sprache ist, und doch alle Schriftstücke lateinisch abgefasst werden, und wie es sich dann als Gelehrten- und Kultsprache über ein Jahrtausend bis auf unsere Zeit erhalten hat, so ist auch das Sumerische längst ausgestorben gewesen, als es zur Abfassung der älteren uns erhaltenen Inschriften dienen musste. Eine Erscheinung, wie es das Lateinische ohne die Renaissance in unserem Kulturleben bilden würde, wäre also das Sumerische in seinem Verhältnis zum Babylonisch-Assyrischen gewesen.

Diese sumerische Bevölkerung, die somit für uns ein einheitliches vorgeschichtliches Ganzes bildet, das aber selbstverständlich nicht weniger Teilerscheinungen gezeigt haben wird, als die späteren geschichtlichen Völker, ist dann von einer semitischen Bevölkerung in gleicher Weise überschwemmt und aufgesogen worden, wie wir die gleiche Erscheinung im Verlaufe der Jahrtausende noch mehrmals verfolgen können.

Als Semiten bezeichnen wir mit einer von der biblischen Völkertafel (Gen. 10) entlehnten, nicht mehr ganz genau zutreffenden, aber eingebürgerten Benennung eine Völkergruppe, die durch ihre eng verwandten Sprachen zusammengehören. In Babylonien und den übrigen Kulturländern haben sie ihren Semitismus als Rasseneigentümlichkeit nicht entwickelt, denn wir können feststellen, dass sie die Kulturländer in einzelnen Schichten überziehen, während diese eine andere Bevölkerung haben. Ihre Heimat, wo sie zu Semiten geworden sind, d. h. das Land wo die einzelnen Horden und Stämme in den Organisationsformen des Nomadenlebens sich zu den Völkermassen entwickelten, welche durch gemeinsame Sprache und das Gefühl der Zusammengehörigkeit bei entsprechender Volksmasse sie befähigte und zwang, ihre überschüssigen Volkskräfte in das Kulturland abzuschieben, kann nur Arabien gewesen sein. Bis auf den heutigen Tag hat dessen Bevölkerung semitische Art auch am reinsten bewahrt.

Rein sprachlich lassen sich vier verschiedene Gruppen in der semitischen Rasse unterscheiden: eine babylonisch-assyrische, kanaanäische, deren wichtigste und uns am besten bekannte Vertreter Phönicier und Israeliten mit ihren Nachbarn sind, aramäische (auch syrisch mit durchaus nicht unzutreffendem Namen genannt), arabische und minäisch-sabäische (südarabische). Die letztere geht uns hier weniger an, da sie einen Abfluss der Semiten nach Süden darzustellen scheint, während wir es nur mit denjenigen zu tun haben, die nord- und nordwestwärts aus dem inneren Arabien vorgedrungen sind. In wie weit die Südaraber für die staatliche Gestaltung des Orients in betracht kommen, ist bereits erörtert (S. 8).

Diese vier, in erster Linie uns angehenden Gruppen bilden ebenso viele auf einander folgende Schichten, deren zeitliche Reihenfolge wir bei ihrem Vordringen in das Kulturgebiet zum Teil geschichtlich verfolgen können.

Auch diejenige Bevölkerung, welche wir als erste semitische Schicht ansehen müssen, hat da, wo unsere geschichtlichen Quellen einsetzen, bereits ihre Geschichte hinter sich, und ist von einer neuen Einwanderung überschwemmt worden. Günstigstenfalls haben wir nur noch aus der Zeit der letzten Kämpfe ihrer Reste mit den neuen Einwanderern Nachrichten, und manche Denkmäler dieser Zeit lassen erkennen, dass der Untergang der alten Bevölkerung mit einem Rückgang der Kultur verbunden gewesen ist, wie ihn gewaltsame Umwälzungen herbeizuführen pflegen. Nach der alten Blütezeit und ihrer Vernichtung beginnt erst wieder ein neuer Aufschwung in der allmählichen Entwicklung der neuen Einwanderer.

Wir nennen diese erste zugrunde gegangene Schicht babylonische Semiten, da wir von ihrem Dasein nur im Zweistromlande nachweisbare Spuren haben. Die folgenden Erscheinungen lassen natürlich annehmen, dass auch ihre Angehörigen den übrigen vordern Orient überschwemmt haben, und dass sie als Herren der babylonischen Kultur und Macht ebenso den Orient beherrscht haben wie ihre Nachfolger. Das können wir aus der natürlichen Notwendigkeit der Entwicklung der Dinge folgern, denn dieselben Verhältnisse, welche eine gewisse Kulturstufe innerhalb von fünf geschichtlichen Jahrtausenden immer wieder herbeiführt, muss sie auch in den beiden vorausgegangenen vorgeschichtlichen Jahrtausenden erzeugt haben.

Die Entwicklung der babylonischen Semiten gehört also für uns noch der vorgeschichtlichen Zeit an, von ihrem Dasein haben wir aber noch recht greifbare Spuren. Ebenso wie das Sumerische das wichtigste Zeugnis der sumerischen Vergangenheit ist, so ist es die Sprache dieser Schicht, welche durch die nächsten Jahrtausende hindurch die herrschende geblieben ist. Es ist diejenige semitische Sprache, in welcher die babylonischen und assyrischen Inschriften abgefasst sind, und die wir daher als babylonisch-assyrisch bezeichnen. Sie ist das wichtigste Kennzeichen und Denkmal jener Periode, welche der babylonischen Kultur ihren Stempel, eben den des babylonischen Semitismus aufgedrückt hat. Sind die Anfänge der ganzen Kultur nicht semitisch gewesen, so ist sie durch diese Periode doch vollständig semitisirt worden und hat eine völlig neue Durcharbeitung erfahren, deren Ergebnis eine gleich charakteristische Veränderung darstellt, wie sie in jenen Ländern erst wieder der Islam, im westeuropäischen Kulturbereich die mittelalterlich-neuzeitliche gegenüber der griechisch-römischen Kultur darstellt.

Eine derartige Einwirkung und Gestaltung der ganzen Kultur

musste mehr Kennzeichen hinterlassen als die blosse Sprache. Das gesamte babylonische Geistes- und Kultusleben knüpft an die alte Epoche an, in einer Weise, wie mittelalterliche Wissenschaft an griechisch-römische angeknüpft hat. Wir haben das chronologisch in unanzweifelbarer Weise bezeugt. Alles babylonische Wissen gründet sich auf eine Harmonielehre, welche die Erscheinungen des irdischen Lebens und der Natur aus einem Weltensystem erklärt, das sich auf die Beobachtung der Gestirne gründet. Die Babylonier sind die Lehrmeister des Altertums in der Astronomie gewesen. Wie alles Geschehene und Geschehene im Zusammenhange mit dem Lauf der Gestirne betrachtet und daraus abgeleitet wird — das ist der Ursprung der Astrologie —, so geht vor allem die Götterlehre auf die Himmelskunde zurück. Den einzelnen Göttern eignen bestimmte Sterne. Die Mythologie beruht also zum grossen Teile auf der Astronomie. Die zu grunde liegende Constellation ist nun diejenige, wo der Jahresanfang, das heisst das Zusammentreffen von Sonne und Mond im gleichen Tierzeichen zur Tag- und Nachtgleiche nicht im Widder, sondern in den Zwillingen stattfand ¹⁾. Das ist aber die Zeit vom 6. bis zum 4. Jahrtausend v. Chr. Danach ist die Frühjahrsgleiche in den Stier und um 700 v. Chr. in den Widder gerückt. Weiteres s. unter »Zeitrechnung«.

Jene Zeit ist also diejenige des Werdens und der Ausbildung derjenigen babylonischen Kultur, deren Errungenschaften für die Folgezeit massgebend geblieben sind, und über die man sich in den Grundlagen nicht mehr erhoben hat. In ihren Gesetzen hat sich orientalisches Denken bewegt, wie auch das Mittelalter die Geleise christlicher Weltanschauung nicht verlassen hat. Alles das, was wir von vorderasiatischer Geschichte und Kultur wissen, bringt also in den Grundlagen keinen Fortschritt gegen jene Vorzeit mehr, wol zeigt es uns manche Umwälzung, manche Zerstörung und Wiedererarbeitung des alten Bestandes, eine Weiterbildung zu höhern Anschauungsformen, zu einem tieferen Eindringen in das Wesen der Dinge hat die geschichtliche Zeit nicht zu Tage gefördert — es muss sogar dahingestellt bleiben, ob sie die alte Höhe erreicht hat. Das alte Wissen ist daher der altorientalischen Anschauung das wahre ²⁾. Ist es doch von den Göttern selbst überliefert. In der Bewahrung oder Wiedererarbeitung des alten Zustands liegt das Heil. Das goldene Zeitalter kann nur durch die Herstellung der alten Zustände wieder herbeigeführt werden. Es ist die Weltanschauung, die sich bis auf das moderne naturwissenschaftliche Zeitalter behauptet hat. Diese Weltanschauung, die ein einheitliches, alles irdische und himmlische Wesen umfassendes System darstellt, ist das Erbteil der ersten babylonischen Periode. Was wir an Grundlagen babylonischer Wissenschaft und Kultur zu besprechen haben werden, geht auf sie zurück.

1) Vgl. hierzu F. II S. 372. — Gesch. Isr. II S. 276 ff.

2) Vgl. OLZ. 1901, 12 = Kritische Schriften, S. 105.

Die ältesten Denkmäler, welche wir haben, gehören den letzten Zeiten dieser Epoche an, die schon von einer neuen Zeit abgelöst wird. Eine neue Einwanderung ist im Gange und bringt eine neue ebenfalls semitische Bevölkerung in das Kulturland. In wie weit etwa von anderer Seite her in gleicher Weise wie wir es später sehen werden andere Völker zu der Gestaltung der Dinge beigetragen haben, entzieht sich unserem Urteil, wir können nur feststellen, dass die Urheber der uns vorliegenden Denkmäler und Inschriften keine babylonischen Semiten mehr sind, sondern bereits der zweiten von uns unterschiedenen Schicht angehören. Es ist diejenige, welche wir die kanaanäische nennen, weil ihr diejenigen Völker angehören, welche wir auf dem Boden des Landes Kanaan am besten kennen und welche der Bevölkerung dieses Landes ihren Charakter, vor allem aber ihre Sprache gegeben haben.

Die ältesten Urkunden, welche wir etwa um 3000 v. Chr. ansetzen, rühren hauptsächlich aus den Ausgrabungen der südbabylonischen Ruinenstätte Telloh, dem alten Lagaš, her. Demselben Zeitraum angehörige werden auch von anderen Stellen mehr und mehr bekannt. Die ersten Inschriften und Skulpturen der »Könige von Lagaš« zeigen sehr rohe Züge der Schrift und der Ausführung, die sich aber ganz schnell zu höherer Vervollkommnung erheben, bis eine einzig saubere und feine Technik erreicht wird. Man hat sich das wol aus einem vorhergegangenen Rückgang der Kultur zu erklären, der eben den neuen Erobern die Bahn freigemacht hatte. Nachdem diese einmal im Lande festen Fuss gefasst haben, knüpfen sie wie alle erobernden Barbaren schnell an das Alte an.

Die Inschriften jener Zeit zeigen uns Kämpfe von verschiedenen Stadtkönigen untereinander, deren Einzelheiten nur für die babylonische Specialgeschichte Interesse bieten. Es ist naturgemäss, dass die alten Kultursitze, dieselben Städte, deren Heiligtümer den Mittelpunkt des geistigen und religiösen Lebens des früheren Babyloniens gebildet hatten, auch die Sitze der neuen Eroberer werden.

Die Kämpfe dieser Stadtkönige enden damit, dass alle unter die Oberhoheit eines Oberkönigs kommen, der seinen Sitz in Ur, der Stadt des südbabylonischen Mondkultes (Nannar) hat, und sein Reich als Sumer und Akkad bezeichnet (»König von Ur, König von Sumer und Akkad«), vielleicht in Anspielung auf frühere Verhältnisse. Diese Herrscher sind also Südbabylonier oder wollen dafür gelten, sie werden indessen bald abgelöst von nordbabylonischen Königen, die ihre nordbabylonische Herkunft mehr betonen, im

übrigen aber den gleichen Titel führen. Das ist die sogenannte Dynastie von Ur. Ihre Zeit fällt um die Mitte des dritten Jahrtausends, etwa von 2600—2400 v. Chr. Sie haben alle ganz Babylonien beherrscht, aber wohl zweifellos eine gleiche Stellung zu dem weiteren Orient eingenommen wie spätere Jahrhunderte es von den Beherrschern der Euphratländer zeigen. Wie die Könige von Assyrien sich Phönicien und Palästina unterwarfen, so kann man ein gleiches von diesen Königen von Babylonien annehmen. Ein unmittelbares Zeugnis dafür liegt bis jetzt nur in den Angaben über Sargon von Agade vor, dass er nach Phönicien Kriegszüge unternommen und das Land unterworfen, auch das »Meer überschritten und im Westen seine Bildsäulen errichtet« habe¹⁾. Von der damaligen Bevölkerung Phöniciens und der Mittelmeerländer — man kann an Cypern und weiter liegende Länder denken —, von denen wir sonst noch keine Kunde haben, brachte er Gefangene nach Babylonien. Ganz wie wir es in assyrischer und neubabylonischer Zeit wiederfinden. Dagegen berichten die Inschriften des einen Vasallenkönigs (Patesi, išakku) Gudea von Lagaš über die Verbindungen Babyloniens mit dem Westen. Er erzählt, wie er das Material zu seinen Bauten aus der Ferne bezogen habe, indem er vom oberen bis zum unteren Meere (vom mittelländischen bis zum persischen) seine Karawanen ziehen liess²⁾. Es handelt sich dabei nicht um Heereszüge, sondern um friedlichen Verkehr, der aber beweist, wie weit sich der babylonische Einfluss in der einen oder anderen Gestalt erstreckte. Gudea bezog die Cedern, wie es noch die Assyrikerkönige bis in das 8. Jahrhundert berichten, aus dem Amanus³⁾, Steine und Bauholz aus andern noch nicht nachweisbaren Gebirgen, wovon das eine aber ausdrücklich nach Phönicien verlegt wird⁴⁾, aus dem ebenfalls als zu Phönicien gehörig bezeichneten und als solches auch anderweitig bezeugten Tidanu Alabaster⁵⁾. Meluhha, d. i. Westarabien, lieferte Kupfer und Gold. Aus Magan, dem östlichen Arabien⁶⁾, wurde der Stein zu seinen

1) KB. III 1 S. 103, Zeile 4—6; 12—14; 15—18; 22—26. Die letzten Heldentaten erinnern stark an Herakles, aber wir müssen die Angaben der Omina nach den Datierungen der Tafeln als historisch hinnehmen (vgl. S. 18).

2) Gudea B. V 25. 26. KB. III 1 S. 33.

3) ib. 28.

4) ib. VI 5; vgl. das Capitel über Geographie.

5) ib. VI 13. KB III 1 S. 37. Tidanu = Tidnu = Amurru II R 48, 12; 50, 58. Es ist wol der Antilibanon oder ein nördlicher Teil des Libanon gemeint.

6) ib. VII 10; über die geographischen Begriffe von Magan und Meluhha s. das Capitel über Mušri.

Statuen geholt. Dasselbe Gebiet nennt auch der noch zu erwähnende Naram-Sin, der dorthin — oder doch wol nach dem Babylonien benachbarten Ostarabien — Kriegszüge unternommen hat. Die »Dynastie von Ur« wird durch eine andere abgelöst, deren Mitglieder sich »König von Isin, König von Sumer und Akkad« nennen¹⁾. Sie betonen ihre Hoheit über Nippur, die Stadt des Bel-Heiligtumes, welche von den südbabylonischen Kultusmetropolen am weitesten nördlich liegt. Es ist die heutige Ruinenstadt Niffer, welche durch amerikanische Ausgrabungen erforscht wird. Die Lage der Hauptstadt Isin ist noch nicht bekannt, gelegentliche Nennungen lassen annehmen, dass es nicht allzuweit von Nippur gelegen haben dürfte. Der »Kanaanismus« der Dynastie tritt deutlich im Namen des einen Königs Išme-Dagan zu Tage. Jene Zeit würde ungefähr zwischen 2400 und 2300 oder 2200 zu setzen sein.

Eine dritte²⁾ südbabylonische Dynastie hat ihren Sitz in der Stadt des südbabylonischen Sonnenheiligtums Larsa (Ruinenstätte Senkereh) gehabt. Die Namen der ersten von ihnen zeigen gewöhnliches babylonisches Gepräge, der letzte von ihnen, Rim-Sin, bezeichnet sich als Sohn eines elamitischen Fürsten Kudur-Mabuk. Wir haben also für die letzte Zeit dieser Dynastie dasselbe Verhältnis anzunehmen, wie in späteren Zeiten der babylonischen Geschichte, wo babylonische Könige unter der Schutzhoheit entweder des Königs von Assyrien oder des Königs von Elam herrschten. Hier würde der Elamit einfach einen Sohn als König eingesetzt haben. Von Wichtigkeit ist, dass dieser Kudur-Mabuk sein Verhältnis zum Westen betont. Der betreffende Ausdruck ist seiner speciellen Bedeutung nach nicht bekannt, doch kann es sich nur um einen Begriff wie »Herrscher« oder »Besieger« handeln³⁾. Auf jeden Fall erweist diese Bezeichnung die nahen Beziehungen Babyloniens zu Kanaan auch unter dieser Elamitenherrschaft, und die Zusammengehörigkeit des ganzen vordern Orients in urisraelitischer Zeit. Mit Rim-Sin nähert man sich dem Ende des dritten Jahrhunderts. Er ist der letzte südbabylonische Herrscher gewesen. Wenn seine Regierung bereits ein Beweis dafür ist, dass die Fähigkeit Südbabyloniens, sich selbständig zu behaupten und Vorderasien zu beherrschen, erschöpft ist, so hat sein Sturz die Neuordnung der Dinge

1) Inschriften KB. III 1 S. 85—87.

2) KB. III 1 S. 91 (Nur-Ramman und ff.).

3) *ad-da*. Über die Frage s. F. I S. 143 ff. In der Inschrift Abešū'a's

besiegelt. Von da an liegt der Mittelpunkt der Macht in Nordbabylonien.

Die für uns vorgeschichtliche Zeit hat natürlich manchen ähnlichen Wechsel der Dinge gesehen, wie wir ihn in den späteren Jahrtausenden verfolgen können. Wenn daher um die Wende des neuen Jahrtausends der Süden unter die Herrschaft des Nordens, statt wie bisher umgekehrt, gerät, so wird in früheren Epochen das gleiche Schauspiel sich gezeigt haben.

Nordbabylonien und Babylon.

Von einem solchen haben wir Nachrichten. Nordbabylonische Herrscher haben in der Zeit unmittelbar vor der »Dynastie von Ur« den Süden beherrscht. Ob sie ebenfalls bereits »Kanaanäer« waren, können wir noch nicht feststellen. Wenn nicht, so würde ihre Herrschaft das letzte Aufleben des babylonischen Semitismus bedeuten. Man möchte sich fast eher für die erstere Annahme entscheiden, denn von den beiden Namen, die wir kennen, hat der des ersteren der späteren Zeit als der eines Begründers eines neuen Zeitalters gegolten, und ist ebenso mit mythologischen Ausschmückungen umgeben worden, wie der aller Begründer neuer Dynastien. Sargon von Agade und sein Sohn Naram-Sin sind der späteren Zeit, trotzdem sie geschichtliche Personen waren, fast mythische Gestalten geworden. Als Nabuna'id, der letzte König Babylons, den Sonnentempel von Sippar neu bauen lassen wollte, fand er bei seinen Nachgrabungen die alte Gründungsurkunde von »Naram-Sin, dem Sohne Sargons«. Des gewissenhaften Königs Fragen vermochten seine Gelehrten nicht mehr zu befriedigen. Man hatte keine Königsverzeichnisse mehr, welche bis auf Sargons Zeit hinaufgereicht hätten, und so begnügte man sich damit, dass man es hier mit einem »uralten« Könige zu tun habe, bis, wol auf erneutes Drängen des Königs, man sich genötigt sah, ein Datum zu »berechnen«. 3200 Jahre vor seiner Zeit genügten Nabuna'id. Die Ausgrabungen in Nippur haben Backsteinschichten mit Naram-Sins und Sargons

(F. I S. 200, vgl. S. 284) bedeutet *ad-da* (Rs. 3) wol Grossvater (Hammurabi Grossvater Abešu'as). Das Nähere über die Frage nach dem Amurru (Mar. tu) dieser Inschriften und dem Verhältnis Babyloniens zum Westen s. in dem Capitel »Geographie«.

Legenden unmittelbar unter den Mauern des ersten uns bekannten Königs von Ur zu Tage gefördert, sodass wir in ihnen dessen durch keinen langen Zeitraum getrennte Vorgänger sehen müssen, also ihre Zeit um mindestens ein Jahrtausend später anzusetzen haben, als die Gelehrten Nabuna'id es taten¹⁾. In diese Zeit gehören sie auch paläographisch.

Sargon von Agade, den Nabuna'id als Vater Naram-Sins bezeichnet, gilt als Begründer eines neuen Zeitalters. Die typische Legende des Dynastienstifters — die vom neugeborenen Tammuz (Horus der Aegypter), wie sie in der Moses-, Kyros-, Romuluslegende wiederkehrt — wird von ihm erzählt²⁾. An seiner Geschichtlichkeit ist trotzdem kein Zweifel, denn wir haben Aufzeichnungen, die nach Urkunden seiner und seines Sohnes Regierung zusammengestellt sind, und deren Nachrichten sich mit jetzt wieder aufgefundenen Angaben entsprechender Urkunden aus dieser Zeit decken³⁾. Sargon scheint danach als Begründer Babylons zu gelten⁴⁾, was die Uebertragung der Legende auf seine Person erklären würde. Beachtenswert ist, dass der Name auf den Inschriften, die wir von ihm haben, und den übrigen Urkunden seiner Zeit anders geschrieben wird, als in den Legenden späterer Zeit. Während die mythische Legende ihn — die neugeborene Frühjahrssonne — als vaterlos bezeichnen muss, nennt er in einer seiner Inschriften seinen Vater⁵⁾.

Sonst wissen wir bis jetzt noch nichts Zusammenhängendes über Nordbabylonien in der ältesten Zeit, ausser dass einzelne Stadtkönigtümer auch in vor-Sargonischer Zeit in der oben gedachten Weise bezeugt sind. In ununterbrochener Reihenfolge haben wir Nachrichten aber mit dem Einsetzen zweier Königslisten, welche bis jetzt das wichtigste Hilfsmittel für die Herstellung der babylonischen Chronologie bilden, wenngleich der Zustand ihrer Erhaltung und auch die innere Zuverlässigkeit mancherlei zu wünschen übrig lassen⁶⁾.

1) Untersuchungen zur altorient. Gesch., S. 45. — Die Schicht der Steine Sargons und Naram-Sins unter der Urgurs: Hilprecht, *Old Babylonian inscr.* chiefly from Nippur I 2 p. 25, vgl. dazu F. I S. 176 ff., was nach ib. S. 549 zu berichtigen.

2) KB III 1 S. 101.

3) Die Omina KB. III 1 S. 103. Die entsprechend lautenden Datirungen aus der Zeit beider: Thureau-Dangin in *Comptes rendus de l'Ac. inscr.* 1896, août 28.

4) Omina Col. I 10 ist offenbar die Gründung Babylons gemeint.

5) »Meine Mutter war aus niederem Geschlecht (? *enitu*), mein Vater unbekant«. S. zur Vaterlosigkeit Gesch. Isr. II S. 91. — Die Inschriften von Šar-ga-ni-šar-ali (mahazi) KB. III 1 S. 101. Dazu bei Hilprecht Nr. 1—3: Šar-ga-ni-šar-ali Sohn von It(besser: *Da*)-ti-Bel.

6) Die beiden Königslisten KB. II. Anhang.

Sie beginnen mit einer Dynastie von elf Königen, deren Namen diese deutlich als Kanaanäer kennzeichnen¹⁾. Aus ihrer Zeit haben wir jetzt bereits nach hunderten zählende Urkunden des Geschäftslebens, zu denen auch eine Anzahl Briefe kommen, die uns einen tiefen Einblick in das Gesellschaftsleben Babyloniens während der Blütezeit der kanaänischen Einwanderung gewähren. Während in Südbabylonien die Eroberer sich den Formen des babylonischen Lebens bereits mehr angepasst haben, tritt hier rein kanaänisches Wesen noch deutlich in Namen und Sprache zu Tage. Die Beeinflussung²⁾ des Babylonischen durch die Sprache dieser neuen Herren, sowie die rein kanaänischen Eigennamen sind die ältesten kanaänischen Sprachzeugnisse, welche wir besitzen und wo je besitzen werden. Was wir aus diesen Urkunden kennen lernen, entspricht der Anschauung und dem Wesen des vorisraelitischen Kanaan. Man kann hier feststellen, wie die Anschauungen der Eroberer das alte babylonische Wesen durchsetzt haben. Besonders deutlich tritt uns das in den Götterkulten entgegen; denn hier haben die neuen Götter der Kanaanäer sich neben den alten ihren Platz erobert und sind teilweise unter ihrem Namen, teilweise ihrem Wesen nach Mitglieder des babylonischen Pantheons geworden.

Das kommt im Kulte von Babylon zum Ausdruck, welches wir als »Gründung« Sargons ansahen, d. h. das durch diesen zu einer führenden Rolle erhoben worden ist, und unter der neuen Dynastie endgiltig diese Stellung erhält. Der Stadtgott Marduk ist die Frühjahrs- und sein Gegenstück ist sein »Sohn« Nebo, der Stadtgott des benachbarten Borsippa, welcher die Herbstsonne darstellt³⁾. Der Kult beider entspricht dem kanaänischen Tammuzkult, welcher den Sonnenlauf in seinen beiden Hauptphasen zur Grundlage hat. Im Gegensatz zur altbabylonischen Auffassung des einheitlichen Sonnengottes, wie er in Nordbabylonien in Sippar gepflegt wird und wir ihn im Süden in Larsa (S. 16) kennen, ist die Kultform oder wenigstens ihre Betonung kanaänisch.

Die ersten fünf Könige dieser »ersten Dynastie von Babylon«, wie wir sie im Anschluss an die Listen nennen, sind gleichzeitig mit den letzten Herrschern von Isin und der Dynastie von Larsa. Da die südbabylonischen Könige die Herrschaft über Nordbabylonien in ihrem Titel beanspruchen, so müssen jene also in, allerdings deutlich nur formeller, Abhängigkeit von ihnen gestanden haben. Dazu stimmt, dass in den Datierungen der Urkunden keiner der fünf ersten als König bezeichnet wird⁴⁾, während bei den folgenden das die Regel ist.

Vom sechsten König, Hammurabi, haben wir eigene Inschriften und sonstige Nachrichten genug. Er hat Rim-Sin, den letzten König von Larsa, beseitigt und Südbabyloniens Selbständigkeit aufgehoben. Von nun an wird Babylon der Sitz des babylonischen Reichs, das also seinen Sitz in Nordbabylonien hat. »König von Babylon«

1) Gesch. Isr. I S. 130.

2) F. II S. 94. — Über die Eigennamen s. Hommel, Altisraelitische Überlieferung S. 97 ff.

3) Weiteres s. Gesch. Israels II S. 79, Anm. 5.

4) Carl Niebuhr in Mitteil. der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, S. 292.

ist von jetzt an der vornehmste Titel eines vorderasiatischen Herrschers, und für jene Welt wird er das, was der eines römischen Kaisers für das Mittelalter gewesen ist. Hammurabi scheint auch Babylon endgiltig zur Hauptstadt erhoben zu haben. Bis dahin wird die Sonnenstadt Sippar in gleicher Stellung daneben genannt. Die unmittelbaren Zeugnisse für die Beziehungen dieser Dynastie zum Westen sind noch spärlich. Eine Inschrift auf einer Steinplatte scheint Hammurabi in seiner Eigenschaft als »König von Amurru« zu bezeichnen, ebenso führt sein vierter Nachfolger Ammisadugga¹⁾ (d. i. עַם-צִרוּק) den Titel »König des ausgedehnten Landes Amurru«. Die übrigen Nachrichten in eigenen Inschriften der Könige und in den Briefen der Zeit betreffen babylonische Verhältnisse. Die blossen Eigennamen zeigen aber schon, dass eine gleichartige Bevölkerung vom Mittelländischen Meere bis an das persische Meer sitzt, dass wir also eine Erscheinung hier vor uns haben wie die durch den Islam herbeigeführten Verhältnisse.

Auch Ägypten hat gleichzeitig die gleiche Bevölkerung erhalten; denn die Hyksos sind nach den Angaben Manethos unsere »Kanaanäer«, und nur durch die Annahme einer Ausdehnung dieser Wanderung können wir die Ausbreitung der gleichen Bevölkerung über Nordafrika erklären. Die Punier müssen durch die gleiche Bewegung in ihre Wohnsitze getragen worden sein²⁾.

Die Königslisten verzeichnen nach dieser Dynastie eine zweite von ebenfalls elf Königen. Eine Umwälzung der Verhältnisse ist durch die Einteilung bezeugt, über ihr Wesen wissen wir noch nichts Näheres, da bis jetzt Nachrichten und Urkunden aus dieser Zeit so gut wie gänzlich fehlen. Die Andeutungen, die wir haben, deuten auf eine Herkunft aus dem Süden Babyloniens³⁾. Das Ende dieser Dynastie, deren Regierungsdauer nach der Königsliste 368 Jahre betragen haben soll, fällt in das 17. Jahrhundert.

1) Beide Inschriften F. I S. 197—199. Die Hammurabi-Inschrift enthält wol eine Widmung an die [AN Aš-]ra-tum kallat šar(?) Anu d. i. Ašera, die Gattin des Königs(?) Anu oder des Himmelskönigs (kanaanäisch als מֶלֶךְ שָׁמַיִם wiedergegeben). Also eine weitere Erwähnung der Ašera neben ihrem Vorkommen im Eigennamen Abd-Ašrat in Tel-Amarna. Für Weiteres s. Capitel »Geographie«.

2) Über die Hyksos s. Gesch. Isr. I S. 131. Manetho bezeichnet sie als Araber und Phöniciere — er ist also in derselben Verlegenheit wie wir, einen passenden Namen zu finden. Sie sind aus Arabien gekommen und entsprechen der phöniciischen Bevölkerung Kanaans. — Über die Punier und die Unmöglichkeit einer phöniciischen Colonisirung des Westbeckens des Mittelmeeres durch »Handelsfactorien«, wie es die gewöhnliche Vorstellung annimmt, s. F. I S. 421 ff.

3) F. I S. 520, wozu Jensen G. G. A. 1900, 863 den »König des Meerlandes« (Chron. S.) richtig Damiq-ili-šu statt Damiq-Marduk liest.

Die Liste, der wir von hier an folgen müssen, giebt als dritte eine Dynastie von 36 Königen, welche vom 17. bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts geherrscht haben. Die Tatsache einer neuen Dynastie fällt abermals mit einer neuen Einwanderung zusammen. Das betreffende Volk, das Babylonien erobert und seiner Bevölkerung neue Bestandteile beigemischt hat, nennt sich selbst Kaššû, wir bezeichnen die Dynastie danach als kassitisch. Die Eroberer waren weder Semiten noch gehörten sie der kleinasiatischen, »hethitischen« Gruppe zu, sie können daher nur von Osten, über Elam her eingedrungen sein, müssen also im inneren Asien ihre Heimat gehabt haben. Damit steht im Einklang, dass noch Sanherib mit Resten dieses Volks, die sich im medischen Randgebirge erhalten hatten, gekämpft hat ¹⁾. Von ihrer Sprache haben wir in den Eigennamen und einem Wörterverzeichnis ²⁾ Reste, die uns die Fremdartigkeit des Volks bezeugen, eine Zusammenstellung mit einer bestimmten der uns bekannten Rassen aber nicht ermöglichen. Wir müssen uns damit begnügen, eine Teilerscheinung der grossen Völkerwanderungen aus dem inneren Asien festzustellen, über welche wir aus diesem Altertume noch nichts weiter wissen.

Der Westen ist hiervon nicht berührt worden, die Kassiten sind auf Babylonien beschränkt geblieben, sogar Mesopotamien als Mittelstufe des Weges nach dem Westen kam unter »hethitische« Herrschaft, wie wir noch sehen werden. Unter den Kassiten beginnt der Rückgang der babylonischen Machtstellung.

Es sind kassitische Könige von Babylon, welche auch sonst aus Inschriften bekannt sind, von denen Briefe an Amenophis III. und IV. in Tel-Amarna gefunden worden sind.

Das ständige Zurückgehen der babylonischen Macht, die Besetzung Mesopotamiens und Syriens durch »hethitische« Völker, begünstigen seit dem 15. Jahrhundert das Emporkommen eines neuen Staates, der in der Mitte zwischen den beiden auf diese Art entstandenen Grossstaaten gelegen ist: Assyrien. Dessen Wachstum, sein Kampf mit den Nachbarn auf beiden Seiten und sein Hinübergreifen nach dem Westen drücken von nun an der vorderasiatischen Geschichte den Stempel auf.

Babylonien ist nicht mit einem male in die zweite Stellung gedrängt worden. In Assyriens Geschichte werden uns mehrfache

1) Sanherib Taylor-Prisma I 63 ff. KB. II S. 87. Den Volksstamm nennt Sanherib Jasubi-galla (= Jasubi bei Salmanassar II.), das Land Kaššû. Dieser Name wird also von ihm als an der Gegend haftend angesehen. Die klassischen Kossäer hiervon zu trennen liegt kein Grund vor. Ob die Kissier aus Susa dazu zu stellen sind, bleibt offen.

2) Behandelt von Delitzsch, Die Sprache der Kossäer.

Wechselfälle begegnen, welche dem alten Kultursitz am Euphrat wieder die führende Rolle verschaffen, seit der Kassiteneroberung ist aber politisch die Glanzzeit Babylons vorbei. Die aramäische Einwanderung, welche ebenfalls in diese Zeit fällt, scheint in Babylonien weniger politische Folgen gehabt zu haben, den Charakter der Bevölkerung hat sie zweifellos stark beeinflusst. Babylonien scheint jedoch mehr von den Vorläufern und einer Nebenströmung der Aramäer betroffen worden zu sein, welche sich als besondere Gruppen dieser Wanderung abheben. Die ersteren sind die Suti, die letzteren die Kaldu oder Chaldäer, die biblischen Kasdim.

Die Suti begegnen uns in den ältesten assyrischen Inschriften und den Tel-Amarnabriefen noch als die Nomaden der syrischen Steppe, im 11. Jahrhundert sind sie bereits in Babylonien unter Verheerungen eingedrungen. Von den Aramäern und namentlich Chaldäern sind sie dann weiter über den Tigris gegen das medische Gebirge gedrängt worden. Hier im Lande Jatburi, als unruhige Nachbarn Nordbabyloniens, kennt sie Sargon und noch die klassische Überlieferung, welche das Land nach ihnen als Sittakene bezeichnet¹⁾. Ihr Name ist in der biblischen Überlieferung zu Šo'a verunstaltet.

Weitertragende Folgen hat das Erscheinen der Kaldu (Chaldäer) gehabt. Etwa seit dem 11. Jahrhundert — vielleicht früher — dringen sie, wol mehr von Ostarabien her, in Babylonien ein, wo sie von Süden nach Norden vorrücken und allmählich das ganze Land überschwemmen. Von nun an hat Babylonien im offenen Lande eine chaldäische Bevölkerung, die unter ihren eigenen Fürsten steht, während den alten Einwohnern, den »Babyloniern«, nur die Städte mit dem zugehörigen Gebiete bleiben, ein Gegensatz zwischen Stadt- und Landbevölkerung, wie er im Orient häufig wiederkehrt, ja überwiegend bestanden hat. Der Gegensatz der Lebensweise ist zugleich ein nationaler. Er kehrt ebenso wieder in dem der Israeliten (Hebräer) gegen die kanaanäische (amoritische) Bevölkerung, kommt zum Ausdruck in der noch heute geltenden Bedeutung von »Araber« als Beduine im Gegensatz zum Stadtbewohner.

So zerfällt das offene Land in eine Anzahl chaldäischer Kleinstaaten, denen als erstrebenswertes Ziel selbstverständlich die Besetzung des städtischen Gebietes und der Stadt selbst mit ihren Schätzen gilt. Es besteht daher ein fortwährender Kampf zwischen

1) Adad-nirari I Zeile 20. Tel-Amarna Nr. 15. — In Babylonien: Nabu-aplu-iddin (V R. 60 = KB. III 1 S. 175 ff.) Col. I, 6 s. Sargon-Annalen Z. 233. 337. 361 etc. — F. I S. 147. Über ihre Erwähnung bei Jesaja s. F. II S. 253 ff.

den beiden Bestandteilen der Bevölkerung. Das höchste Ziel eines Chaldäerfürsten bildet aber der Besitz von Babylon und der babylonischen Königskrone mit ihrem Anspruch auf die »Weltherrschaft«. So begegnen wir vielfach Chaldäern als Königen von Babylon, die natürliche Gegner der Assyrerkönige sind, welche ihrerseits die Schutzherrschaft über Babylon beanspruchen. Die Folge dieses Gegensatzes ist, dass die Chaldäer gegen die überlegene assyrische Macht bei dem benachbarten Grossstaat Schutz suchen: bei Elam. Seit Babylonien aufgehört hat politisch die erste Stellung einzunehmen, verfällt es der Vorherrschaft der Assyrer oder Elamiter. Während die ersteren »Babylonier« als Könige einsetzen, in späterer Zeit selbst die Königswürde annehmen, sind die Elamiter die Beschützer der Chaldäer.

Durch das Emporkommen Assyriens, welches sich nun zwischen Babylonien und Mesopotamien und damit den Westen schiebt, verliert das erstere an Bedeutung für Kanaan in politischer Beziehung. Es hat seine Ansprüche freilich nicht ohne weiteres fallen lassen, denn der Besitz Mesopotamiens und dann Syriens war ein Haupterfordernis für einen babylonischen Grossstaat, der für seinen Handel den Weg nach den Häfen des Mittelmeeres frei haben musste¹⁾. Die ersten Jahrhunderte assyrischen Emporkommens gelten daher hauptsächlich dem Kampfe um den Besitz Mesopotamiens, den es wechselseitig mit Babylonien teilen muss, und erst der endgiltige Verlust seit etwa 1000 v. Chr. fällt mit Babyloniens politischer Ohnmacht und dem Überwiegen chaldäischer Kleinstaaterei zusammen. Einzelheiten dieser Kämpfe zeigt die Verfolgung der Entwicklung Assyriens. Zur Tel-Amarna-Zeit, wo Assyrien erst beginnt um die Anerkennung seiner Grossmachtstellung zu kämpfen, gilt neben den »hethitischen« Mitani, welche Mesopotamien besitzen, Babylonien für die palästinensischen Fürsten und Ägypten noch als derjenige Grossstaat, dessen Absichten auf den Westen in erster Hinsicht zu fürchten sind²⁾. Es sind sieben Jahrhunderte, welche die Zeit eines Jesaja von der Tel-Amarna-Epoche trennen, Babylon hat während dieser Zeit die Überlieferung seiner ehemaligen Grösse bewahrt, wie es in kultureller Hinsicht seine Bedeutung nie verloren hat. In diesem Zusammenhang will es verstanden sein, wenn die Versuche

1) Vgl. »Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens« in »Der alte Orient« II 1 S. 20.

2) Tel-Amarna 56; 51; 87. Vgl. F. I S. 149. s. Capitel Tel-Amarna.

Babylons, sich von Assyrien frei zu machen, in Palästina unter Hiskia ihre Unterstützung finden.

Aus solchen Verhältnissen erklärt es sich, wenn die babylonische Geschichte, soweit sie den Westen angeht, durch das Mittel der assyrischen betrachtet werden kann, da eine unmittelbare Berührung von nun an nicht mehr stattfindet. Das meiste, was wir über Babylon wissen, erfahren wir zudem aus den Inschriften der assyrischen Könige, welche ihre Erfolge erzählen und ihr Verhältnis zu Babylon ausführlich behandeln. Der Übersicht halber ist daher nur die Dynastienreihe im teilweisen Anschluss an die Königsliste hier nötig.

Nach der »kassitischen Dynastie« wird eine vierte von elf Königen mit 172 Jahren angesetzt. Die Namen sind zum grössten Teile abgebrochen, der dritte oder vierte ist der Zeitgenosse des Assyrsers Assur-rêš-iši gewesen, Nebukadnezar I. (kurz vor 1100), der letzte König von Babylon, von dem wir über Erfolge gegen den Westen hören, denn er berichtet Eroberungen in Amurri¹⁾.

Es folgen drei kleine Dynastien:

- 3 Könige, mit 21 Jahren, deren Dynastie als die des »Meerlandes« bezeichnet wird. Das ist der Name des Gebietes am persischen Meer, das damals bereits von den Chaldäern besetzt ist, und uns als Reich des biblischen Merodach-Baladan begegnen wird.
- 3 Könige mit 20 Jahren, »Dynastie von Bazi«.
- 1 König. 6 Jahre. Ein Elamit. Babylon hat also einen Fremden auf dem Thron, wie einst das südbabylonische Reich von Larsa (S. 16). Wir befinden uns in der Zeit, wo nur die Frage ist, ob Babylon unter assyrischer oder elamitischer Schutzhoheit steht.

Die nächste Dynastie scheint von der Liste zu 21 Königen gerechnet zu werden, deren Namen ebenfalls zum grossen Teile abgebrochen sind. Der drittletzte davon ist Nabû-nâsir (Nabonassar), der politisch keine hervorragende Rolle gespielt hat. Bedeutungsvoll ist er deshalb, weil mit seiner Regierung (747—734) der Ptolemäische Kanon²⁾ beginnt. Da ebenfalls mit ihm eine babylonische, in der Zeit von Darius geschriebene Chronik anfängt³⁾, so wird eine Nachricht, die auf Berossus zurückgeführt wird, beachtenswert, wenngleich sie in der vorliegenden Gestalt nicht klar und zuverlässig ist. Nabonassar soll danach die Urkunden seiner Vorgänger haben zerbrechen lassen, damit nur noch nach ihm datirt werde. Weder die Königsliste noch Berossus beginnen aber mit ihm eine neue Dynastie, es kann sich also um keine politische Massnahme handeln. Es war vielmehr eine astronomische, rein wissenschaftliche Massnahme, nämlich die Festlegung und An-

1) Nebuk. I »Freibrief« I, 10. KB. III 1 S. 165. s. Capitel »Geographie«.

2) KB. II S. 290.

3) Die sogenannte »babylonische Chronik«. KB. II S. 274.

erkennung der Tatsache, dass der Frühjahrsanfang nicht mehr im Zeichen des Stieres, sondern jetzt im Zeichen des Widders stattfand. Nabonassars Name würde also mit einer Massregel verknüpft sein, die mit der julianischen und gregorianischen Kalenderreform verglichen werden kann, nur dass sie für die babylonische Kultur möglichst von noch tiefer einschneidender Bedeutung war¹⁾.

Von nun an können wir die babylonische Geschichte an der gesicherten Richtschnur des ptolemäischen Kanons, der auf die babylonischen astronomischen Aufzeichnungen zurückgeht, der Königsliste, der Chronik und der assyrischen Königsinschriften verfolgen. Im dritten Jahre Nabonassars erscheint Tiglat-Pileser III. in Babylonien und dieses bleibt nun fast ununterbrochen unter assyrischer Schutzhoheit oder unmittelbarer Herrschaft bis gegen Ende des assyrischen Reichs. Wie im Jahre 626 mit dem Tode Assurbani-pals und der Thronbesteigung Nabopolassars eine letzte politische Nachblüte Babylons unter chaldäischer Führung eintritt, ist nach der assyrischen Geschichte zu verfolgen.

1) vgl. das Capitel über Zeitrechnung.

Mesopotamien und Assyrien.

1. Mesopotamien.

Die Grenze Babyloniens stromaufwärts liegt wenig oberhalb der Stelle, wo die beiden Flüsse sich am meisten nähern. Indem ihr Lauf weiter oberhalb ein sich immer mehr ausdehnendes Gebiet umfaßt, zeigt hier auch das Land verschiedenes Aussehen. Zunächst ist das Gebiet zwischen den Flüssen Steppenland d. h. ein an und für sich fruchtbarer Boden, dem aber, soweit nicht das Flusstal selbst reicht, die ausreichende Bewässerung fehlt. Denn hier im Schwemmlande der beiden Flüsse fehlen die Berge, welche kleinere Wasserläufe zu Tal senden könnten. Was von den Bergen im Norden kommt, fängt der Tigris auf, dessen linkes Ufergebiet daher wieder Kulturland darbietet.

Noch weiter oberhalb, wo der Tigris im Vorlande des armenischen Hochlandes hinläuft, während der Euphrat im weiten Bogen nach Westen und dann Süden und Südosten ausholt, ist im Gebiete zwischen den Flüssen, in der *Μεσοποταμία Συρία* Platz für die Entwicklung von Nebenflüssen, welche aus den zwischengelagerten Höhenzügen und dem armenischen Vorlande zum Euphrat abfließen können. Es sind der Baliḥ und der Ḥabūr, welche dem fruchtbaren Steppenlande das zu dauernder Ansiedlung nötige Wasser zuführen. In ihrem Bereiche hat sich daher in dem Altertum, das wir jetzt schon erreichen können, ebenfalls bereits ein reiches Kulturleben entwickelt, und die Ufer beider Flüsse haben wir uns mit blühenden Städten und Ansiedlungen bedeckt zu denken, von deren Vorhandensein zahlreiche bis jetzt freilich noch nicht erforschte Tels (Ruinenhügel) zeugen. Von Babylonien durch das zwischenliegende Steppengebiet getrennt, hat das Land, wenn auch zu seinem engeren Kulturbereiche gehörend, doch politisch und auch in kultureller Beziehung eigene Entwicklung gehabt, und ebenso wie später Assyriens Machtstellung

als Erbschaft der mesopotamischen erscheint, so müssen wir auch alles, was uns in den assyrischen Denkmälern als spezifisch assyrisch gegenüber dem Babylonischen erscheint, mehr als mesopotamisches Erbteil ansehen. Das spricht sich sehr deutlich in der Schrift aus, welche wir von den in betracht kommenden Kulturerrungenschaften am besten kennen. Die von der babylonischen scharf unterschiedene assyrische Schrift ist ursprünglich die mesopotamische, wie die Tel-Amarna-Briefe des Mitankönigs Dušratta zeigen ¹⁾.

Ausgrabungen sind auf diesem Gebiete bis jetzt nur an einer Stelle, zu Arban am Habûr vorgenommen worden, eigene Denkmäler der vorassyrischen Zeit sind daher aus diesem Gebiete ausser den zu Arban gefundenen und den Briefen des Mitankönigs, welche uns der Zufall in Tel-Amarna in die Hand gespielt hat, nicht bekannt. Wir sind deshalb bis jetzt auf das wenige angewiesen, was wir babylonischen, ägyptischen und den späteren assyrischen Nachrichten entnehmen können. Ganz neuerdings sind dazu Funde in Ras-el-'ain an der Quelle des Habûr gekommen. Diese zeigen Skulpturen ähnlich denen von Sendširli in Syrien, und gehören augenscheinlich einer voraramäischen Zeit an. Man kann sie vielleicht in die Mitanizeit weisen.

Der hier in betracht kommende Teil des Euphratlaufes trennt die Gebiete auf seinen beiden Seiten ebensowenig von einander, als er es in seinem Unterlaufe in Babylonien tut. In allen Zeiten hat das Land als zusammengehörig gegolten und die politischen Organisationen haben diese Zusammengehörigkeit als natürlich erwiesen. Das ergibt sich auch aus der Bedeutung, welche Mesopotamien für die babylonische Kultur und den babylonischen Handel als Vermittlungsgebiet nach den Ländern des Mittelmeeres hat. Das rechts-euphratensische Syrien spielt in dieser Hinsicht die gleiche Rolle, und ist die natürliche Fortsetzung des linkseuphratensischen.

Dem Babylonier erscheint demgemäss alles Gebiet, welches nicht zu Babylonien (Sumer und Akkad) gehört und weiter oberhalb vom Euphrat durchflossen wird, als ein Land, das er als Sûri bezeichnet, ein Name, der sich in der klassischen Form Syria bis auf unsere Zeit, wenn auch nur für einen Teil, und zwar den ursprünglich am

1) Die Betonung Mesopotamiens ist zuerst in meiner Gesch. Bab. Assyr. erfolgt, wo auch die sekundäre Rolle Assyriens festgestellt ist. Über die Stellung von Arban s. ib. S. 150. Sonst hängt die Frage mit dem Titel des šar kiššati zusammen, worüber s. unten S. 30.

wenigsten in betracht kommenden erhalten hat. Im weitesten Sinne ist Suri das Gebiet, welches östlich von Anzan d. i. Medien beginnend Mesopotamien, dann das rechtseuphratensische Syrien umfaßt und westlich nach Kleinasien hineinreicht, wo die Benennung der alten kappadokischen Bevölkerung am Halys als Syrer sich noch bis in die klassische Zeit hinein erhalten hat¹⁾. Fast das ganze Gebiet ist seit der Mitte des 2. Jahrtausends von den Aramäern besetzt worden, sodass in der Zeit der assyrischen Blüte, namentlich im eigentlichen Mesopotamien aramäisch gesprochen wurde. Nicht zum mindesten durch die assyrische Herrschaft, hauptsächlich aber durch die Bedeutung des Landes für den vorderasiatischen Verkehr, wurde das Aramäische, namentlich seit der Perserzeit, die Verkehrssprache des vordern Orients, und hat diese seine Bedeutung in dem Dialekt des eigentlichen Kulturgebietes, dem von Mesopotamien, bis zu seiner Verdrängung durch das Arabische behauptet. Die Bezeichnung der syrischen Litteratursprache, der Dialekte von Edessa und Nisibis als syrisch ist also völlig richtig, und nicht durch aramäisch zu ersetzen, denn Mesopotamien ist der eigentliche Kern von Suri-Syrien und der Sitz seiner Kultur. Aramäisch ist die Bezeichnung einer Völkergruppe, deren verschiedene Dialekte in ihrem ganzen Ausbreitungsgebiete bezeugt sind, und von denen das syrische (mesopotamische) Aramäisch auch nur ein einzelner, aber der litterarisch anerkannte ist. Auch hier hat also Mesopotamien dieselbe Bedeutung wie für die assyrische Schrift und Sprache.

Bei den Ägyptern erscheint das Gebiet als Land und Staat Naharna²⁾. Die von der babylonischen abweichende Bezeichnung ist wol als kanaänisch — mit Berücksichtigung des Sinnes, in dem wir von einer kanaänischen Eroberung sprechen — anzusehen, denn sie ist wenigstens bis bis jetzt nur in ägyptischen Nachrichten des neuen Reiches bekannt. Dass damit das Flussland bezeichnet werden soll, liegt auf der Hand, die n-Endung wird gerade so zu beurteilen sein, wie in den kanaänischen Ortsnamen, welche das Hebräische als -ôn wiedergiebt: Sidôn, Aškelôn, Šomrôn, Ajalôn; es ist wol die altbabylonische Pluralendung -âni in der verdunkelten kanaänischen Aussprache³⁾. Demgemäss wird sie aramäisch durch -in wiedergegeben, so in der assyrischen Form Samerina für Šomrôn-Samaria. Bezeichnet wird das Land damit als das Gebiet des Flusses, d. i. des Euphrat. Hieran lehnt sich die biblische Bezeichnung Aram

1) Über die Bedeutung von Suri s. F. I und II passim, zuletzt II S. 412. Über die kappadokischen *Λευκοσυροι* d. i. die Lukki-Syrer F. I S. 462. Das Land wird geschrieben mit dem Zeichen Su-EDIN (= ri) und wird sachlich mit Šubari gleichgesetzt. Daher Tel-Am. 101 Su-ba-ri = Su-ri 83, 17 (wo aber Zimmern einen Schreibfehler statt Su-ba-ri annehmen will).

2) W. M. Müller, Asien und Europa in den altägyptischen Denkmälern S. 144. 249 ff.

3) s. zur Frage F. II S. 511.

Naharajim an, welche, insofern sie von der Heimat Abrahams gebraucht wird, auf den Jahvisten zurückgeht. Die Benennung Aram erklärt sich dabei aus der besprochenen Entwicklung der Bevölkerungsverhältnisse, wonach Suri in der Zeit des Bestehens des jüdischen Staates aramäische Bevölkerung und Sprache hatte. Wenn ein Zusatz gemacht wird, so liegt die Einteilung in verschiedene Unterabteilungen zu Grunde, wie sie auch in den verschiedenen Syrien vorliegt (*Κοίλη, Μεσοποταμία, Παραποταμία*, biblisch Paddan-Aram). Die Aussprache Naharajim ist neben dem ägyptischen Naharna aber wol nur masoretische Anlehnung an das klassische *Μεσοποταμία Συρία*, der Jahvist hat wol Naharim gemeint¹⁾, mag nun das Hebräische diese oder eine Nebenform -ajim für solche Bildungen gehabt haben.

Die wichtigste und das Land beherrschende Stadt ist im vorderasiatischen Altertum Harran im oberen Flussgebiete des Balih. Die Verdrängung durch Edessa in nachhellenistischer Zeit beweist nur, dass ihre Bedeutung aus ihrer natürlichen Lage hervorgegangen ist, denn in dieser Hinsicht sind Edessa und Harran als Nachbarorte gleichgestellt. Wenn Mesopotamiens Kulturentwicklung sich aus seiner Lage als Mittelglied zwischen Babylonien und dem Westen erklärt, so gilt dasselbe für seine bedeutendste Stadt. Schon ihr Name²⁾ zeigt an, dass sie ihre Blüte als Knotenpunkt der Karawanenstrassen erlangt hat, die hier von Babylonien, Medien, Armenien und dem Westen aus zusammenlaufen. Für alles, was von Babylonien nach den Ländern und Häfen des Mittelmeeres, nach den kleinasiatischen (hethitischen) Kultursitzen und nach Armenien geht, führt die gesicherte Strasse durch Mesopotamien und über Harran.

In Harran müssen wir demnach den ältesten und wichtigsten Kulturmittelpunkt Mesopotamiens sehen, womit seine Bedeutung in den geschichtlichen Zeiten in Übereinstimmung steht. Wie überall kommt diese Bedeutung auch in dem Einfluss des dortigen Heiligtums, dessen Friede die Zusammenkunft der Handelszüge ermöglicht und die niedergelegten Waaren und Schätze im sicheren Schutze behält, zum Ausdruck. Es ist der Tempel des Mondgottes Sin, der als Stammheiligtum der Mondkulte bis nach Syrien und Palästina³⁾ gilt, wie es das Mondheiligtum von Ur für Baby-

1) Wobei freilich die Erklärung des vielumdeuteten hebräischen -ajim auf sich beruhen muss: vgl. Mišrajim. Zu beachten ist, dass keilinschriftlich — Tel-Amarna und assyrisch (Sanherib) — der Name Jerusalems Urusalimu d. i. Jeruśalim ist, nicht Jeruśalajim. Vgl. F. II a. a. O. Dazu ist zu vergleichen der Name der Stadt As-du-di-im-mu im Gebiete von Asdod Sargon Ann. 225.

2) ḥarrānu bedeutet ausser »Weg« das »Compagniegeschäft« (Belege s. bei Delitzsch und Muss-Arnolt, Handw.) d. i. das gemeinschaftliche Handelsunternehmen, denn ein Handelszug, die Ausrüstung einer Karawane ist das gemeinsame Unternehmen der ganzen Stadt (vgl. Mekka unter Abu Sufjan). Daher ḥarrānu = Karawane in den Tel-Amarna-Briefen. Aus diesem Sprachgebrauch kann man einen Ortsnamen entstehen lassen, indem der Ort, wo die Karawanen sich treffen, und von wo sie ausziehen, kurzweg »Karawane« genannt wird.

3) vgl. für Syrien den *בְּעֵל-הַרְרִי* in Sendširli (Sam'al) Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik S. 444 Anm. und seinen sukallu Nusku (נִשְׁכּוּ),

lonien ist. Dieses Heiligtum hat sein Ansehen bis in christliche Zeiten behauptet. Die Lehre und Wissenschaft der Harranier ist erst durch den Islam unterdrückt worden.

Von der Geschichte Mesopotamiens vor der Mitte des 2. Jahrtausends wissen wir nichts Näheres. Sind doch die babylonischen Nachrichten über die Geschichte des eigenen Landes noch dürftig. Die einfache geschichtliche Notwendigkeit verlangt für dieses Land und seine Hauptstadt ähnliche politische Erscheinungen wie für jeden Kulturbereich. Ein Staat als Mittelpunkt des ganzen Kulturgebietes muss auch hier bestanden haben. Als dessen Eroberer begegnen uns die Mitani, und dessen Erben werden dann die Assyrer. Stets fällt den Assyren Mesopotamien und auch Nordsyrien wie mit einem Schlage zu und regelmässig können wir feststellen, wie die assyrischen Könige sich von da an den Titel šar kiššati d. i. »König der Welt« beilegen, eine Bezeichnung, von der sich nachweisen lässt, dass sie 1. nicht dem König des Landes Assur als solchem gebührt, 2. dass sie dem König eines bestimmten Landes zukommt, 3. dass dieses Land nicht Babylonien sein kann, wol aber im Bereiche der babylonischen Kultur liegen muss, sodass kein anderes als Mesopotamien übrig bleibt, 4. dass der Gott, welcher dem šar kiššati seine Würde verleiht, der Mondgott ist, der nur zwei in betracht kommende Sitze hat: Ur, das ausgeschlossen ist, und Harran¹⁾.

Als älteste Nachrichten mit bestimmtem geschichtlichen Inhalt müssen für Mesopotamien vorläufig noch die Angaben der Pharaonen über ihre »Eroberungen« in Naharna gelten. Es sind die erobernden Könige der 18. und 19. Dynastie, also der auf die Hyksos Herrschaft folgenden Zeit, welche ihre Erfolge gegen das Land rühmen. Sie nennen einfach den König von Naharna. Anhalt für die Bevölkerungsverhältnisse können wir solchen Angaben nicht entnehmen.

Dass Mesopotamien ebenso wie Babylonien von der kanaanäischen Einwanderung betroffen worden war, ist selbstverständlich; in Assyrien, das in dieser Hinsicht ihm gleichzustellen ist, sind die Spuren davon vorhanden. Die Hochflut dieser Bewegung ist aber um diese Zeit schon vorüber, die ägyptische Eroberung Palästinas

sowie seine Gattin 𐎶𐎵𐎶𐎵-Ningal in den Inschriften von Nêrab bei Aleppo (Lidzbarski S. 445), und dazu Jensen in ZA 11, 293 ff. und F. II S. 346 Anm. Über Abraham als Mondgottheit und die kanaanäischen Kulte s. Gesch. Isr. II S. 19 ff.

1) Die šar kiššati-Frage s. F. I S. 92 f. 201 ff. 379 ff. sowie Gesch. Bab. Assy., wo ad 1 und 3 das Nähere. ad 2 sind besonders deutlich: K 2169 (Craig, Astronom. Texts p. 44) und III R. 56, 33 *šar kiššati imât md̄t-su [ikkašad]* »Der König der kiššati wird sterben, sein Land erobert werden. ad 4) vgl. das Omen III R. 59, Nr. 5: *šumma in aarhi Adari ūm XIV (kan) atulū mašartu bararitu Sin šakin ma purussū-su ana šar kiššati Ur u Martu inadin*, »wenn am 14. Adar in der ersten Nachtwache der Mond eine Finsternis hat, so giebt er dieses Vorzeichen für den šar kiššati, den König von Ur und den König von Amurru (Palästina)«. Man vergleiche hierzu den Weg des Mondheros Abraham von Ur über Harran nach Kanaan. — Fraglich bleibt noch das Verhältnis zu der Stadt Kiš in Nordbabylonien und den alten Inschriften der Könige von Kiš. Daneben die Stadt der kiššati (*alu kiš-ša-ti*) III R. 54, Nr. 6, 30.

und Syriens stellt im Gegenteil die Reaction Ägyptens gegen die Einwanderung der »kanaanäischen« Hyksos dar. Ein ähnliches Schicksal wie in Ägypten hat aber die kanaanäische, mittlerweile mit der alten verschmolzene Bevölkerung in Mesopotamien betroffen, denn sie wird ihrerseits von einer neuen Einwanderung der von Norden und Nordwesten her eindringenden »hethitischen« Völkermassen überschwemmt (vgl. S. 6). Ein Volk von diesen finden wir im 15. Jahrhundert im Besitze Mesopotamiens und Nordsyriens, also des Landes und Staates Naharna der Ägypter, es nennt sich selbst Mitani und wird auch von den Ägyptern so genannt. Die Briefe des damals regierenden Königs Dušratta oder Tušratta an Amenophis III. und IV. bilden einen der wichtigsten Bestandteile des Archivs von Tel-Amarna. Der eine davon ist in der Landessprache abgefasst und stellt also die älteste Urkunde in einer der Sprachen der hethitischen Völkergruppen dar.

Der König von Mitani als Herr Mesopotamiens besitzt zugleich das rechtseuphratensische Gebiet, das als Hanigalbat bezeichnet wird, ein Name, der im engern Sinne später auf die Landschaft Melitene angewendet wird. Als Ägypten zunächst gelegener Teil des Reiches der Mitani wird diese Bezeichnung öfter für das ganze Reich verwendet, ebenso wie der König von Alašia-Cypern es einmal als Šanḫar mit dem Namen seines ihm zunächst gelegenen, südlichsten Gebietes benennt¹⁾. In gleicher Weise wie der König von Babylonien (S. 23) wird der von Mitani als ein für die ägyptischen Besitzungen in Nordphönicien gefährlicher Eroberer hingestellt, trotz der innigen Freundschaftsversicherungen, die er mit dem Pharao tauscht. Sein Gegensatz gegen Assyrien ist bei dessen Geschichte zu besprechen, Ninive hat er besessen oder erobert. Auch von Kämpfen mit seinem westlichen Nachbarn, dem Hattikönig, berichtet einer seiner Briefe. Er hat dem Pharao als seinem anerkannten Schutzherrn zwei hattische Gefangene und Geschenke nach einem Siege übersandt²⁾.

Dušratta scheint lange regiert zu haben, und vor ihm haben seine Vorfahren Sutarna und Artatama in gleich »grosser Freundschaft« zu den

1) Hanigalbat im Briefe Assur-uballiṭ's und den mitanesischen. Šanḫar Tel-Amarna 25, 49. Es ist das ägyptische Sankara, über dessen Gleichsetzung mit dem Mušri der Assyrer, der Landschaft nördlich des Taurus, also dem südlich von Melitene gelegenen Gebiete s. F. II 240, 399 und beachte das über das kappadokische Mušri unten bei Salomo zu 1. Kön. 9 bemerkte.

2) Tel-Am. 16, 30—38. Das Verhältnis zu Amenophis III. stellt sich danach dar wie das von Gyges zu Assurbanipal, der in gleicher Weise handelt (KB. II S. 175); vgl. die Übersendung der Istar von Ninive unten S. 34.

Pharaonen gestanden wie er selbst. Der eine der Tel-Amarna-Briefe rührt aber von einem Nachbar her, der seiner Eifersucht gegen ihn schlecht verhehlten Ausdruck giebt, und der später ihm oder einem etwaigen Nachfolger gefährlich geworden ist. Wenn Dušratta nicht der letzte König von Mitani gewesen ist, so war er doch der letzte, der Mesopotamien beherrscht hat, denn bald nach den Zeiten dieses Briefwechsels ist die Mitaniherrschaft in Mesopotamien gebrochen worden von der neu aufstrebenden Macht — Assyrien.

2. Assyrien.

Das Flussgebiet des Tigris nach seinem Austritt aus dem Hochgebirge bildet ein Vorland, das wesentlich höher als das Schwemmland zwischen den Flüssen einen völlig verschiedenen Charakter und gemässigeres Klima hat. Das Gebirge entsendet seine Flüsse zum Tigris und bewässert das Land reichlich oder doch ausreichend, sodass es überall zur Ansiedlung geeignet ist und für Steppen keinen Platz bietet (vgl. S. 26).

Nach der inneren Steppe hin bildet im wesentlichen der Tigris ebenso eine natürliche Grenze wie der Euphrat gegen Arabien, durch die linken Nebenflüsse wird das Land in mehrere natürliche Abteilungen getrennt. Im Süden, wo die medischen Gebirge kein breites Zwischenland lassen, gehört das linke Ufergebiet naturgemäss zu Babylonien, als politische Grenze gilt in assyrischer Zeit hauptsächlich der untere Zab.

Eine für sich abgegrenzte Landschaft liegt dann zwischen diesem und dem obern Zab. Ihre Hauptstadt ist Arbela (Arba'il) mit einem angesehenen Heiligtum der Istar. Wir müssen voraussetzen, dass Stadt und Landschaft in vorassyrischer Zeit eine selbständige und wichtige Rolle gespielt haben.

Durch den obern Zab, Tigris und das Gebirge wird ein Dreieck eingeschlossen, welches in der Blütezeit Assyriens dessen Kern bildet und mit der Landschaft von Arbela als eigentliches »Land Assur« erscheint. Auch diese Landschaft mit ihrem alten Istarheiligtum von Ninive muss in vorassyrischer Zeit Selbständigkeit und Bedeutung besessen haben, die wir uns durch die Analogie der altbabylonischen Stadtkönigtümer veranschaulichen können.

Seine politische Machtstellung in geschichtlicher Zeit ist dem Lande von aussen aufgezungen worden. Auf dem rechten Tigrisufer, ziemlich weit abwärts und schon mehr im Bereiche babylonischen Verkehrs als das der Landschaft von Arbela liegt die Stadt

Assur (Ruinenstätte Kal'a Šerkat). Die ältesten Nachrichten, welche wir über sie haben, gehören der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends an, wo die Stadt unter Patesis d. h. Vasallenfürsten steht, gerade so wie die babylonischen Grossstädte nach ihrer Unterwerfung unter Oberkönige (S. 14). Wer der Oberherr von Assur gewesen ist, wissen wir nicht. Naturgemäss hat das Verhältnis auch gewechselt, und in einer Zeit, wo die babylonischen Könige Mesopotamien besaßen, müssen sie auch als natürliche Herren dieses Stadtfürstentums erscheinen.

Das ist der Fall unter der ersten babylonischen Dynastie, wo es Hammurabi nennt¹⁾. Weitere Nachrichten über Assur und die spätere Landschaft Assyrien haben wir noch nicht, den Umwälzungen, welche ganz Vorderasien betroffen haben, müssen sie natürlich ebenso anheimgefallen sein. Deutlich spricht sich in Götterkulten und assyrischem Wesen die Einwirkung der »kanaanäischen« Einwanderung aus, mehr als in Babylonien. Die Götternamen Adad, Ramman, Bir, Sulman, welche fester Bestand der assyrischen Religion sind und dort eine grosse Rolle spielen, gehören der kanaanäischen Völkergruppe an. Durch seine Lage ist das Land mehr als der Süden den von Norden und Kleinasien her vorrückenden Völkern, also unseren »Hethitern« ausgesetzt, deren Einflüsse werden sich also bei Erweiterung unserer Kenntnisse ebenfalls feststellen lassen. Auffällig übereinstimmend ist der assyrische Typus der geschichtlichen Zeit mit dem der kanaanäischen Völker, der sich vom arabischen, in dem wir doch den semitischen sehen müssen, scharf unterscheidet. Da der »hethitische« Einfluss in Kanaan in vorisraelitischer Zeit immer mehr zu Tage tritt, so wird man die Ausbildung dieses Typus auf eine teilweise Beeinflussung durch hethitisches Blut zurückzuführen haben. Die hethitischen Typen aus Nord-syrien sprechen ebenfalls dafür²⁾.

Der Rückgang der babylonischen Macht unter der Kassitenherrschaft, die Besetzung Mesopotamiens durch die Mitani bildete günstige Vorbedingungen für das Emporkommen eines selbständigen Staates in dem zwischen beiden Grossmächten gelegenen Gebiete. Was gerade der Stadt Assur die nötige Macht verschaffte, wissen wir nicht. Ob eine alte Bedeutung als Handels- und Kultstadt ihm Ansehen und Macht verlieh, ob seine der Steppe zugekehrte Lage erobrerungskräftigen Nomadenschaaren Zuflucht und Ausgangspunkt für ihre weiteren Erfolge geboten hat, muss vorläufig offene Frage bleiben. Der Gang für jede Eroberung, die von hier ausging, war vorgeschrieben durch die zwei Fronten gegen die beiden Grossstaaten

1) King, Letters and Inscriptions of Hammurabi I p. XLIII (No. 23).

2) Die Erklärung des assyrischen Typus, der so auffällig dem unserer jetzigen Juden entspricht, als nichtsemitisch geht auf v. Luschán zurück, s. Correspondenzblatt der Deutsch. Anthropol. Ges. 1892. Die älteste Darstellung von Israeliten bietet der Obelisk Salmanassars II. (Tribut Jehus 842), wobei freilich zu beachten ist, dass ein assyrischer Künstler in der Auffassung durch seine nationalen Eigentümlichkeiten beeinflusst werden musste.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

hin, denen man entweder sich unterwerfen, oder denen man Vorteile abringen musste.

Von beiden Gegnern war der zunächst in betracht kommende Mitani als Herr Mesopotamiens. Denn ein selbständiges Assur konnte wol mit Babylon als friedlichem Nachbar leben, musste dann aber den erobernden Hethitern den Weg nach dem Westen zu entreissen suchen. Obendrein zeigte uns das Verhältnis zu Dušratta, dass dieser das nächste Gebiet, welches Assur besetzen konnte, besass oder bedrohte.

Das erste, was wir erfahren, ist, dass Assur selbständige Könige hat, und dass diese sich mit den Kassitenkönigen von Babylon zunächst friedlich über den gegenseitigen Besitzstand auseinandersetzen¹⁾. Das Gebiet des Königreichs Assur muss also schon beträchtliche Teile der Landschaft am linken Tigrisufer umfasst haben. Der gemeinsame Gegner, gegen den man genötigt ist, zusammenzuhalten, ist offenbar Mitani. Während Assur-uballiṭ beim Pharo seiner Eifersucht über Bevorzugungen Dušrattas Ausdruck giebt, lebt er mit Babylonien in gutem Einvernehmen und giebt dem babylonischen Thronerben seine Tochter zur Frau. Dessen Ermordung bietet ihm dann Veranlassung, in Babylon seinem Enkel den Thron zu sichern. Das Verhältnis zu Dušratta wird am deutlichsten dadurch beleuchtet, dass dieser dem Pharo die Istar von Ninive geschickt hat. Das ist nur möglich, wenn er die Stadt besessen hat, wahrscheinlich handelt es sich dabei aber um eine Huldigung nach Eroberung der Stadt, wie bei der Besiegung der Hatti²⁾. Assur-uballiṭ ist in seinen Unternehmungen erfolgreich gewesen, denn sein Urenkel Adad-nirari I. rühmt seine Erfolge gegen die Šubari³⁾, wie er mit dem Namen der Landschaft nördlich von Harran die Mitani bezeichnet, und eine Inschrift aus seiner letzten Zeit nennt ihn šar kiššati, als ersten Assyryerkönig, so weit wir bis jetzt wissen⁴⁾.

Für die nächsten Fortschritte Assyriens nach dieser Seite hin, sind wir auf diese kurz zusammenfassenden Nachrichten Adad-

1) Die »Synchronistische Geschichte« KB. I S. 195 ist von hier an leitende Urkunde. Bündnisse und Verträge unter Aššur-bēl-niṣi-šu und Puzur-Aššur.

2) Oben S. 31. Über die Bedeutung der Übersendung der Statue (Tel-Amarna 20) s. Mitteilungen der vorderasiatischen Ges. 1897 S. 286 ff. Die Stellung Ninives erkannt von Carl Niebuhr, Studien und Bemerkungen zur Gesch. d. alten Orients S. 92.

3) Die Ausführungen über das Vorrücken Assyriens gegen die Šubari-Mitani s. F. I S. 396—401.

4) F. I S. 551. Die Inschrift des Marduk-nādin-aḫē veröffentlicht von Scheil im Recueil de trav. archéol. Ég. Assy. XIX.

nirari's I. angewiesen ¹⁾, des Urenkels Assur-uballit's, der kriegerische Erfolge gegen die Kassiten von Babylon, wie gegen die Mitani-Šubari berichtet. Er führt den Titel eines šar kiššati, die Mitani werden durch ihn endgiltig aus Mesopotamien und vom linken Ufer des Euphrat verdrängt worden sein.

Sein Sohn Salmanassar I. (um 1300) hat die Eroberungen nach dieser Seite hin fortgesetzt. Wir haben kurze Berichte über seine Feldzüge zur Unterdrückung der Aramäer im mesopotamischen Gebiete, sowie gegen Kadašman-buriaš von Babylonien. Er hat weiter den Euphrat überschritten und hier den Besitz der ganz verschwundenen Mitani unterworfen: Hanigalbat und das südlich daranstossende Mušri, also das Gebiet bis an den Taurus ²⁾ (vgl. S. 31). Damit ist Assyrien in die Stelle der alten mesopotamischen Grossmacht eingerückt. Dieser veränderten Sachlage trug Salmanassar Rechnung, indem er statt des ungünstig gelegenen Assur das an der Mündung des obern Zab gelegene Kalhi (Kelah, Ruinenstätte Nimrud) zur Residenz erhob.

Sein Sohn Tukulti-Ninib I. hat das nach Eroberung des mesopotamischen Reichs nächste Ziel erreicht, er hat Babylon erobert, 600 Jahre vor Sanherib nach der Aufschrift eines von diesem bei der Eroberung Babylons im Jahre 689 aufgefundenen Siegels ³⁾, also um 1275. Wir haben den Bericht einer babylonischen Chronik darüber ⁴⁾, wonach er sieben Jahre lang Babylon behauptete, dann aber durch eine babylonische Erhebung fiel, welche augenscheinlich Hand in Hand ging mit einem Aufstande seines Sohnes Assurnasirpal (I.) und des assyrischen Adels. In Babylon hatte man sich gegen Assyrien mit elamitischer Unterstützung (S. 23) erhoben, und die Vereinigung beider Länder ist daher nur von kurzer Dauer gewesen.

Der Sturz Tukulti-Ninibs bedeutet gleichzeitig einen Sturz Assyriens von der rasch erreichten Höhe. Für die Folgezeit sind wir ohne nähere Nachrichten; sobald wir wieder etwas hören, zeigt sich, dass alles Gebiet mit Ausnahme des »Landes Assur« verloren worden war. Auch Kalhi war als Residenz — vielleicht auch in

1) KB. I S. 5.

2) S. das Bruchstück des »zerbrochenen Obeliskens« Assurnasirpals III R. 4, 1 neu bei Rost, Untersuch. z. altorient. Gesch. Tafel IV.

3) KB. I S. 11 = III R. 4, No. 2. — Über ein vielleicht von T-N herührendes oder sich auf ihn beziehendes Bruchstück s. F. II S. 1.

4) Chronik P(inches), s. F. I S. 300 und 123. Rost, Untersuch. z. altorient. Gesch. S. 46.

beabsichtigter Folge der Revolution — aufgegeben worden. Erst Assurnasirpal (III.) hat es wieder dazu erhoben. Von einem bestimmten Gegner erfahren wir nichts. Mesopotamien hat Babylonien an sich zu reissen versucht, die rechtseuphratensischen Gebiete werden unter den Einfluss der Hatti gekommen sein, welche in dieser Zeit Syrien und Nordphönicien gegen Ägypten behaupten (s. unter »Geographie« über den Vertrag Ramses' II).

Wir haben in der Überlieferung eine Lücke, allzu gross kann sie indessen nicht sein, schwerlich mehr, als ein halbes Jahrhundert betragen. Die nächsten Angaben verdanken wir der Übersicht Tiglat-Pilesers I. über die Verdienste seiner Vorfahren ¹⁾, die durch einige Nachrichten der synchronistischen Geschichte ergänzt werden. Die Zeit bis auf Tiglat-Pileser wird danach wieder mit Zurückerobering des früheren Besitzstandes ausgefüllt, wobei diesem selbst das grösste Verdienst zufällt.

Die Zeit der Schwäche ist mittlerweile von den Aramäern benutzt worden, um sich aufs neue auszubreiten. Etwa mit dem 15. Jahrhundert können wir deren Vordringen aus der Steppe feststellen. Die Tel-Amarna-Briefe erwähnen sie ²⁾, Adad-nirari I. und Salmanassar I. haben sie niedergehalten. Fast dasselbe wie diese beiden berichtet Tiglat-Pilesers Vater Assur-rêš-iši über seine Erfolge gegen die ahlamî, wie die aramäischen Nomaden bezeichnet werden ³⁾. Auch Tiglat-Pileser hat sie in Mesopotamien geschlagen und über den Euphrat zurückgetrieben ⁴⁾. Der abermalige Rückgang Assyriens in der Folgezeit hat ihrem Vordringen neuen Vorschub geleistet, und so können sie in Mesopotamien, wie in Babylonien sich ausbreiten. Dasselbe gilt natürlich von Syrien, wo ihnen noch weniger durch eine Grossmacht Widerstand geleistet wurde. Die Zeit vom 15.—10. Jahrhundert kann also als die der Aramaisierung der vorderasiatischen Bevölkerung gelten. Im 9. Jahrhundert können wir die ersten Araber als Vertreter der nächsten semitischen Völkerwoke nachweisen ⁵⁾. Im besondern hat Mesopotamien und Assyrien aramäische Bevölkerung erhalten, dort wird das Aramäische Volkssprache, sodass in Geschäftsurkunden oft noch

1) Col. VII 36 ff. KB. I S. 41.

2) Die ahlamû Tel-Am. 291.

3) KB. I S. 12 Zeile 6. Verbesselter Text bei Rost, Unters. S. 64. — Über die ahlamû Aramaja s. Gesch. Bab. Assy. S. 176 ff., auch F. II S. 574 zu K. 4525.

4) Col. V 44—63. KB. I S. 33.

5) S. Gesch. Isr. I S. 128, vgl. unten S. 42.

ein Vermerk in aramäischer Sprache und Buchstabenschrift gesetzt wird, welche der Keilschrift und dem Assyrischen gegenüber eine Stellung einnehmen wie die Volkssprachen gegenüber dem Lateinischen im Mittelalter.

Tiglat-Pileser I. hat die Erfolge Salmanassars I. und Tukulti-Ninibs I. ebenfalls gehabt. Nachdem Mesopotamien ihm schon durch seine Vorgänger gesichert war — Assur-rêš-iši hatte das letzte Hinübergreifen Babylons unter Nebukadnezar I. (S. 24) zurückgewiesen ¹⁾ — und er es vor den Einfällen hethitischer Völkerschaften — Muski, Kaska, Urumu — nach Norden und Nordwesten hin gesichert hatte, ging er über den Euphrat, um Mušri neu zu besetzen. Das Land bis in den Taurus, wo das Volk der Ķumani sass, wurde unterworfen. Der Zweck war, einen Weg nach dem Mittelmeere, zunächst den cilicischen Häfen frei zu legen. Dazu musste erst der Einfluss des Hattistaates gebrochen werden. Tiglat-Pileser berichtet von einem Siege über den König Tešub von Hatti ²⁾. Später ist es ihm gelungen, die Karawanenstrasse durch Syrien in seine Gewalt zu bringen. Denn er ist bis nach Nordphönicien vorgedrungen, wo er Arvad, den nördlichen Phönicierhafen, besetzte und vom Pharao durch Übersendung von Geschenken als Lehnsherr dieses Gebietes anerkannt wurde. Etwa ein Jahrhundert vorher hatte Ägypten sich mit dem Hattikönig in die phönicischen Häfen geteilt. Diese Macht, deren Vordringen mit Assyriens Rückgang zusammenfiel, ist also mittlerweile hier gänzlich von der Bildfläche verschwunden.

Auch Babylon hat Tiglat-Pileser erobert, sodass er die Verkehrsstrassen vom persischen Meer bis zum Mittelmeer besass; dann ist das Errungene ebenso schnell wieder verloren gegangen, wie bei Tukulti-Ninibs Sturz. Wir erfahren noch von Kämpfen eines seiner zwei Söhne und Nachfolger mit dem König von Babylon, das sich also schnell wieder vom assyrischen Einflusse frei gemacht hatte. Dann klafft in unserer Überlieferung eine Lücke von etwa einem Jahrhundert, die mit einem Rückgang Assyriens zusammenfällt ³⁾.

1) Synchr. Gesch. II. KB. I S. 199.

2) S. das Bruchstück Scheils in Recueil de trav. archéol. Égypt. Assy. XXII 11; vgl. das Capitel »Geographie«.

3) Tigl.-Pil. in Arvad: der zerbrochene Obelisk I 2 und 29. KB. I S. 125 und 127. (Unter den Geschenken des Pharao ein namsu Krokodil). Eroberung von Babylon Synchr. Gesch. II und das Annalenfragment in F. I S. 387. Sanherib Bavian — KB. II S. 119. — Assur-bel-kala und Šamši-Adad, seine

Aus dieser Zeit kennen wir durch Angaben Salmanassars II.¹⁾ den König Assur-irbî, der energische Anstrengungen gemacht haben muss, um Assyriens Stellung namentlich in Syrien und Phönicien zu behaupten. Salmanassar berichtet, dass er sein Bildnis am Meere — es kommt nur das Mittelmeer in betracht — neben dem Assur-irbî's errichtet habe. Die Stelle ist in der Gegend des Meerbusens von Issos zu suchen, da dieses Bildnis wol dasselbe ist, wie das auf der Amanusexpedition von Salmanassar bei einem Orte Atalur erwähnte. Das würde also noch für eine Behauptung von Tiglat-Pileser's Erfolgen nach dieser Seite hin sprechen. Die andere Angabe ist bezeichnend für das Vordringen der Aramäer. Sie haben das von Tiglat-Pileser I. zur assyrischen Colonie gemachte Pitru — in der Bibel als Petôr erwähnt — am Euphrat und eine Stadt Mutkinu²⁾ auf der andern Euphratseite in ihre Gewalt gebracht.

Diese Ereignisse würden in das 11. Jahrhundert fallen, auch das erste Drittel des 10. Jahrhunderts hat gleiche Erscheinungen aufgewiesen. Es ist das die Zeit, welche die Fortsetzung und Entwicklung der letzten Schichten der kanaanäischen Einwanderung in Kanaan zeigt: Israels und seiner Nachbarn Edom, Moab, Ammon etc. Ägypten ist ohnmächtig, die Hatti nach Kleinasien zurückgedrängt, Assyriens Macht reicht auch im günstigsten Falle nur bis Nordphönicien, es vermag sich aber der Aramäer nur mit Mühe zu erwehren. So können sich die kanaanäischen Kleinstaaten freier entwickeln: das Saul- und Davidreich als Kanaanäer, an deren Nordgrenze sich bereits aramäische Kleinstaaten bemerkbar machen, wie Šoba, Gešûr, das Reich von Damaskus, das unter den Aramäern bald als die Syrien beherrschende Macht begegnen wird; weiter nördlich der Staat Patin mit dem Mittelpunkt im 'Amq nördlich vom See von Antiochia, der Assurnasirpal als erster Gegner hier entgegen tritt, und den wir darum als das — lautlich genau entsprechende³⁾ — Paddan Aram der Bibel anzusehen haben werden.

Söhne, s. Synchr. Gesch. Des letzteren Sohn Assurnasirpal II ist bekannt aus einem Hymnus (veröffentl. von Brünnow Zeitschr. f. Assyriol. V S. 79).

1) S. die Stellen Unters. z. altor. Gesch. S. 22 Anm. 6 und Gesch. Bab. Assy. S. 332 Anm. 38 (Salm. Balawat II 3. Mon. II 37 = KB. I S. 165). Atalur: Mon. II 10. KB. I S. 161.

2) Mutkinu bei Salm. Mon. II 37 = KB. I S. 165. Zu Petôr vgl. unten unter »Mušri«.

3) Wo eine liquida im Worte ist, wird die assyrische muta im Hebräischen als tenuis wiedergegeben: Patin = Paddan, Šar-ukin = Sargon, Tukulti-apil-ešarra = תְּכֻלְתִּי אֲפִלְעֶשָׁרָא (so auch in den Sendširli-Inschriften, Stele Panammû's), Hatarika = Hadrach.

Etwa seit der Mitte des 10. Jahrhunderts haben wir wieder Urkunden der assyrischen Könige, welche nun nicht mehr abbrechen und zeitweise sehr ausführlich sind. Zunächst müssen wir uns freilich mit ein paar Königsnamen begnügen, dann aber setzt mit dem Jahre 893 (die Lücke bietet Raum bis 911) die limu-Liste¹⁾, der Kanon der assyrischen Eponymen, ein, in welchen später die babylonischen Listen und Chroniken eingreifen (S. 25). Er erhält durch die Königsinschriften seine bald ausführlichere, teilweise allerdings auch noch einsilbige, und einmal ganz versagende (781—754) Erläuterung.

Der erste wieder — allerdings nur dem Namen nach — bekannte König ist Tiglat-Pileser II., dessen Regierungsende wol 912 fällt. Mit seinem Sohne und Nachfolger Adad-nirari II. haben unsere Exemplare der Eponymenliste begonnen, er hat bis 890 (oder 891) regiert.

Sein Sohn Tukulti-Ninib II. (890—885) hat in der kurzen Zeit seiner Regierung Züge nach dem Norden, nach den Nairi-Ländern wie es jetzt heisst, unternommen und ist mindestens bis zu der Stelle gekommen, wo der Subnat, der Quellfluss des Tigris unweit seines Ursprungs durch eine Art Felsengrotte fliesst. Hier hat er neben dem Bildnis Tiglat-Pilesers I. sein eigenes einmeisseln lassen²⁾.

Hat er so das Werk seines Vorfahren an derselben Stelle, wie dieser begonnen, so hat sein Sohn Assurnasirpal (III.) es in eben dessen Sinn und Weise fortgesetzt. Die nächste Aufgabe nach Sicherung Mesopotamiens gegen das Vordringen der »hethitischen« Völker im Norden war, Unbotmässigkeiten in Mesopotamien selbst zu beseitigen. Die aramäische Einwanderung hatte hier eine Anzahl von Fürstentümern entstehen lassen, welche eine gleiche Stellung einnahmen wie die Chaldäer in Babylonien (S. 22) und mit einer starken Centralgewalt sich nicht vertrugen, da selbstverständlich ihre Anerkennung der Oberhoheit stets nur eine widerwillige war. Hiermit hat Assurnasirpal in den Kämpfen seiner ersten Jahre aufgeräumt. Der mächtigste dieser Staaten war der von Bit-Adini³⁾

1) KB. I S. 204ff.

2) Assurnasirpal I 104. KB. I S. 69. Die KB. I S. 50 gegebene Inschrift rührt nicht von ihm her, sondern von Salmanassar II. Lehmann in Zeitschr. für Ethnologie 1899 S. 282. Zeitschr. f. Assyriol. XIV S. 370.

3) Kämpfe mit Ahuni von Adini III 51—55 vgl. 64. Salm. Mon. 30—35. Til-bašeri (so!) Mon. II 17 (KB. I S. 161) = Tel-bašer der Stadt Josecelins, des Lehnsmanns Balduins von Edessa F. II S. 269 Anm. 3, danach תִּלְ-בַּשֶׁר statt תִּלְ-אֲשֶׁר 2. Kön. 19, 12 zu lesen. Bei Tigl. I Col. V 59; KB. I S. 13 kommt der

— die בני ערן der Bibel — welcher das Land der Gegend von Harran¹⁾ und das entsprechende Gebiet auf dem rechten Euphrat-ufer besass. Er entspricht also gänzlich der Landschaft Edessa der Kreuzfahrer (vgl. S. 29), auch insofern als eine seiner Hauptstädte auf dem rechtseuphratensischen Gebiete das noch aus der Kreuzfahrerzeit als solches bekannte Til-bašeri = Tel-Bašer war, das im Bibeltexte zu Telassar verderbt worden ist. Von Assurnasirpal unterworfen, wurde das Fürstenhaus von Adini durch Salmanassar endgiltig beseitigt.

Der nächste Schritt ist der Übergang über den Euphrat. Wie Salmanassar I. und Tiglat-Pileser I. der Besitzstand des ehemaligen Naharina-Reiches ohne Schwierigkeit zugefallen war, so unterwarfen sich auch Assurnasirpal die »hethitischen« Völker Nordsyriens ohne Schwierigkeit, als wichtigster der Staat von Karkemiš (Ruinenstätte Jerabis). Der Nachbar von Karkemiš war der Staat von Patin (S. 38), wo auf dem Boden der alten Hethitermacht jetzt die Aramäer das Übergewicht gewonnen hatten. Südlich reichte Patin bis an den See von Antiochia oder noch darüber hinaus, bis es sich mit der Einflussphäre des nun schnell emporkommenden Damaskus berührte. Diese beiden Staaten beherrschten also die Wege zu den phöniciischen Häfen, Patin die nördlichen, Damaskus die südlichen (von Beirût an). Diese frei zu legen war der Zweck des Zuges.

Als erste Stadt des patinäischen Fürsten Lubarna (auch Liburna geschrieben) wird Hazaz, d. i. 'Azâz, genannt. Hauptstadt war Kunalua oder Kinalia im 'Amk, das unter Tiglat-Pileser III. wieder begegnen wird. Es wurde nach Überschreitung des Aprî d. i. Afrin erreicht. Hier unterwarf sich Lubarna, und Assurnasirpal zog jetzt durch das Gebiet seines nunmehrigen Vasallen weiter bis zum Orontes, nach dessen Überschreitung er durch den nördlichen Libanon den Fluss Sangura, offenbar den bei Laodikeia (Ladikie) mündenden Nahr-el-kebir, erreicht. In dieser Gegend nimmt er die Stadt Aribua, die noch Lubarna gehört hatte, in assyrische Verwaltung und macht sie zum Mittelpunkt einer hier angesiedelten assyrischen Colonie. Das Grenzland, das er Luḫuti nennt, eroberte er

Name in dem des Bašri-Gebirges vor (die 6 Festungen sind dieselben wie die bei Salm. genannten: Gesch. Bab. Assy. S. 332 Anm. 37). Ein anderes Tel-basar (Thalbasaris) verzeichnet die tabula Peutingeriana XV Milien von Tigranocerta links vom Tigris. S. auch Hüsing in OLZ. 1898, 360.

1) Daher LXX בני ערן Am. 1, 5 durch ἀνδρῶν χαρῶν d. i. בני ערן wiedergeben: an dieser Stelle aber falsch, da es sich nur um das syrische Bit-Adini (s. darüber F. I S. 104) handeln kann. Vgl. Alttestamentl. Unters. S. 183.

dazu. Hier an der Südgrenze seines Vasallengebietes, an der Nordgrenze des zu Damaskus haltenden Staates von Hamath sollte also eine assyrische Colonie den Weg zu den Mittelmeerhäfen sichern. Von dort aus zog er südwärts die Strasse am Meere entlang, offenbar wie seine Vorgänger bis zum Défilé am Nahr-el-Kelb, wo eines der nicht mehr erkennbaren Reliefs von ihm herrühren muss. Arvad, das Amoritergebiet, drei sonst nicht bekannte Städte Maiša, Kaiša und Maḥallat, Gebal, gaben ihm Tribut. Auch Sidon und Tyrus sollen dasselbe getan haben, ob er bis vor ihre Mauern gezogen ist, muss dahingestellt bleiben. Das Unternehmen wurde gleichzeitig benutzt, um von dem nunmehr zum assyrischen Vasallengebiet gehörigen oder doch daran grenzenden Amanus Cedern für die Bauten in Ninive zu holen.

So war der Zweck des Zuges, die Freilegung des Weges nach dem Mittelmeere erreicht. Bezeichnend für seine Ausführung ist, dass ein Zusammenstoss mit Damaskus dabei vorläufig noch vermieden wird ¹⁾. Die Aufzählung der damascenischen Vasallen unter Salmanassar (s. sogleich) zeigt sogar, dass dessen Einfluss den assyrischen teilweise verdrängte: so in Arvad, und in Nordphönicien, wo also die assyrische Colonie kaum gediehen ist. Wie gewöhnlich hat der Thronwechsel wol hier Gefährdung oder gar Verlust des Erworbenen zur Folge gehabt.

Das andere Ziel assyrischer Politik, die Schutzhoheit über Babylon und damit den Weg zum persischen Meere hat Assurnasirpal noch nicht erreicht. Es ist zu einem Zusammenstoss gekommen, indem Nabû-aplu-iddin, der König von Babylon, den Widerstand der Staaten am Euphrat, Suḫi, Hindanu, Laḫi, unterstützte, also die Herstellung des babylonischen Einflusses auf Mesopotamien und die Sicherung des Weges nach dem Westen zu erreichen suchte. Der Versuch hatte jedoch keinen Erfolg und Assurnasirpal ist seinem Ziele noch näher gerückt, indem er nordbabylonisches Gebiet besetzte ²⁾.

Die Sicherung von Assyriens herrschender Stellung veranlasste auch unter ihm wieder eine Verlegung der Residenz nach einem günstiger gelegenen Orte, er wählte wieder wie Salmanassar I. Kalḫi³⁾.

Sein Sohn und Nachfolger Salmanassar (Šulmanu-ašaridu) II.

1) Der Bericht Assurnasirpal III 64—92. KB. I S. 107—111; vgl. zu dem Zuge F. I S. 3—6.

2) III 17 ff. KB. I S. 99. Hirimmu und Harutu babylonische Festungen III 124. KB. I S. 115.

3) Monolith KB. I S. 119.

(860—25) hat sein Werk fortgesetzt, seine beiden Hauptaufgaben waren die gleichen: die Herrschaft über den Westen und über Babylonien. So leicht er die letztere erreichte, so starken Widerstand fand er auf dem andren Schauplatze bei Damaskus. Nachdem er die ersten Jahre seiner Regierung ebenfalls auf die Sicherung der Reichsgrenzen gegen Norden hin und auf die endgiltige Beseitigung der Selbständigkeit mesopotamischer Fürsten (S. 39) verwendet hatte, nahm er den Kampf mit diesem wichtigsten Gegner im Jahre 854 auf. Die nordsyrischen »hethitischen« Vasallenstaaten beeilten sich, ihm in Pitru (S. 38) zu huldigen. Von hier zog er südwärts nach Aleppo, das ihm die Tore öffnete und ihn als obersten Lehnsherrn die Opfer dem Stadtgotte Hadad oder Ramman darbringen liess. Das nächste Gebiet war das von Hamath, dessen König Irhuleni von Salmanassar gelegentlich neben dem von Damaskus genannt wird ¹⁾, während die übrigen, die er nur einmal nennt, daneben eine untergeordnetere Stellung einzunehmen scheinen. Hamath scheint nicht abhängig von Damaskus gewesen zu sein, jedoch lässt der ausführlichste Bericht keinen Zweifel darüber, dass der Hauptgegner Damaskus war, dass also Hamath günstigstenfalls ein gezwungener Bundesgenosse war, während alle anderen im Verhältnis von Vasallen zu Damaskus standen. Als solche werden genannt ²⁾: Ahab von Israel, der Fürst von Kuë (Cilicien), Mušri (S. 37), Irkana (unbekannt, wenn nicht das nordphöniciſche 'Arka gemeint ist), Mattën-ba'al von Arvad, Usana (Usnû bei Tiglat-Pileser III., nordphöniciſch), Adoni-ba'al von Šiana (d. i. biblisches Siana nordphöniciſch), der Araber Gindibu (arab. Gundub vgl. auch S. 36). Ferner heisst es im Texte: Ba'sa ben Rehôb, der Ammoniter. Ammon steht also damals unter einem Fürsten aus Bêt-Rehob, das als aramäisch gilt und mit Aram-Šoba eng vereint ist ³⁾.

König von Damaskus war damals Bir-'idri, dessen Namen durch Umdeutung und Verschreibung im masoretischen Texte zu Ben-hadad geworden ist ⁴⁾. Er trat Salmanassar sehr bald nach

1) Z. B. Obelisk 60, s. jedoch ib. 88. KB. I S. 135. 139.

2) Mon. Rs 87 — Schluss. KB. I S. 173. — Die Zahlen der verschiedenen Heerescontingente sind im einzelnen wol nicht alle in Ordnung. Kaum richtig sind die 10,000 Mann von Siana.

3) S. Gesch. Isr. I S. 141. 214 und OLZ. 1901, 150 (zu 2. Kön. 3). Es ist auch zu beachten, dass Ob. 91 (KB. I S. 141) nur von zwölf Königen (also Bir-'idri eingeschlossen) die Rede ist.

4) S. Alttest. Unters. S. 69.

dessen Einmarsch in das Gebiet von Hamath entgegen und zwar bei einer auch von Sargon¹⁾ als Schlachtort genannten Stadt Karkar, die nach dem Schlachtberichte unweit des Orontes gelegen war. Das führt auf die Lage von Apamea, dessen vorseleucidischer Name hier vorliegen könnte. Trotzdem Salmanassar von einem furchtbaren Gemetzel berichtet, durch welches er den Orontes mit Leichen wie mit einer Brücke gesperrt habe, war der Erfolg der Schlacht eine Zurückweisung seines Angriffes. Der Versuch, Damaskus und den Westen zu unterwerfen, war abgeschlagen worden, Bir'idri blieb unabhängig und Lehnsherr aller der aufgezählten Gebiete.

Den gleichen Erfolg hatte die Erneuerung des Versuchs in den Jahren 849 und 846²⁾, wo ebenfalls noch Bir'idri und seine zwölf Vasallen genannt werden.

Mit der Überlegenheit der Waffen war also nichts zu erreichen, Damaskus war Assyrien gewachsen. So hat Salmanassar offenbar sein Ziel auf anderem Wege zu erreichen gesucht. Als er im Jahre 842 abermals gegen Damaskus zieht, da steht dieses allein, es ist von keinen Vasallen mehr die Rede. Wenn wir daher von Kämpfen Ahabs gegen Benhadad = Bir'idri aus der Bibel hören, wenn weiter Jehu sofort Assyrien huldigt, so ist anzunehmen, dass assyrische Versprechungen und Intriguen einen dem Unternehmen günstigeren Boden vorbereitet haben.

In Damaskus hatte ein Thronwechsel stattgefunden, über dessen Veranlassung uns der biblische Bericht 2. Kön. 8, 9—15 wegen seiner Unklarheit nur unsicheren Aufschluss giebt³⁾. Der assyrische Bericht⁴⁾ kennzeichnet auf jeden Fall sehr deutlich die vollständig veränderte Sachlage. Von einem Widerstande in Syrien ist keine Rede mehr. Allerdings scheint Salmanassar diesmal auch den Weg längs der Küste, wie einst Assurnasirpal, eingeschlagen zu haben. Allein auch das hätte er nicht gekonnt, wenn nicht die damaligen Vasallen Bir'idri's, namentlich die Nordphönicier jetzt zu ihm gehalten hätten. Er scheint ohne Widerstand bis zu dem Vorgebirge Ba'al-ra's gerückt zu sein, das kann nur das Défilé am Nahr-el-Kelb sein, wo auch er sein Bildnis einmeisseln liess. Von hier zog er nach Damaskus gegen

1) Im Aufstand Ilu-bi'di's.

2) Das gleiche berichtet die Stierinschrift auch für 850, doch ist das wol nur ein Versehen. S. Obelisk 85—89. 91. KB. I S. 139. 141. Der Bericht der Stierinschrift: Keilinschriftliches Textbuch S. 7.

3) S. unten Israelitische Geschichte zu 2. Kön. 8.

4) Ob. 97. Dazu der ausführliche KB. I S. 141 Anm.

Hazael, der ihm den Weg nach Damaskus am Sāniru d. i. dem Hermon zu versperren suchte, jedoch genötigt wurde, sich hinter die festen Mauern von Damaskus zurückzuziehen. Die Stadt selbst zu belagern wagte Salmanassar nicht, sondern begnügte sich, die blühenden Baumpflanzungen, welche sie damals wie jetzt und zu allen Zeiten umgaben, niederzuschlagen und das Gebiet südlich bis an den Hauran zu verwüsten. Auch die Phönicierstädte südlich vom Nahr-el-Kelb, Tyrus und Sidon sandten ihre Geschenke, sodass also die Erfolge Assurnasirpals wieder hergestellt waren. Ausserdem huldigte Jehu, der neue König von Israel, der offenbar überhaupt mit assyrischer Unterstützung den Thron erlangt hatte. Damaskus aber blieb unabhängig und somit waren alle diese Erfolge, sowie der ungehinderte Zugang zu den Mittelmeerhäfen immer bedroht. Je weniger die Linie Karkemiš-Aleppo-Hamath-Damaskus den Assyern sicher war, um so mehr mussten sie auf die Behauptung der nördlicheren durch den 'Amḱ (S. 40) oder über den Taurus nach Cilicien bedacht sein. Für das Jahr nach ¹⁾ dem Zuge gegen Damaskus (841) wird eine Expedition in den Amanus zur Beschaffung von Cedern gemeldet, und im nächsten Jahre schliesst sich hieran ein Zug nach Kuē, der 838, 835 und 834 in Verbindung mit neuen Amanusexpeditionen wiederholt wurde und unter anderm das assyrische Heer bis nach Tarsus führte.

Dazwischen war noch ein letzter Versuch gegen Damaskus unternommen worden (839), wobei, trotz der Eroberung von vier grossen Städten des damascenischen Gebietes, ebensowenig ein dauernder Erfolg erzielt wurde ²⁾. Nur Gebal, Sidon und Tyrus sandten Tribut. Jehu wird diesmal nicht genannt, was seinen Grund ebenso gut in einem erzwungenen Anschluss an Damaskus wie in selbstverständlicher und unerschütterter Treue gegen Assyrien haben könnte. Das erstere erscheint wahrscheinlicher, wenn wir berücksichtigen, dass Salmanassar bald sogar in Nordsyrien zu tun bekam. Zwar wird auch Arvad nicht aufgezählt und muss doch unter assyrischem Einfluss gestanden haben, jedoch mussten notgedrungen die drei anderen Phönicierstaaten sich solange immer wieder an Damaskus anschliessen, als dieses nicht assyrisch ge-

1) Von hier an ist der Obelisk (KB. S. 141) die einzige Quelle.

2) Die Eponymenliste (KB. III 2 S. 144. Die Jahreszahlen sind um 2 hinaufzurücken) bezeichnet diesen Zug als nach dem »Lande Da-na-bi« gerichtet. Da vier Städte (ma-ḥa-zi) von Damaskus erobert werden, so liegt die Vermutung nahe, dass das Dunib der Tel-Amarnabriefe gemeint ist, welches mit Heliopolis-Ba'albek gleichzusetzen ist. S. Mitteil. Vorderas. Ges. 1896, S. 207.

worden war. Ihr Schicksal war aber auch das Israels, selbst wenn es die assyrische Herrschaft der damascenischen vorzog.

Im Gebiete von Patin kam es 832 zu einem Aufstande, der einen neuen König auf den Thron erhob und Abfall von Assyrien bezweckte; hier konnte Salmanassar seine Oberhoheit jedoch ohne Schwierigkeit behaupten. Auch nördlich des Taurus wurde im Gebiete von Tabal, wie jetzt Muşri (S. 42) genannt wird, und Malatja (Hanigalbat S. 31) in den Jahren 838 und 837 die assyrische Oberhoheit neu hergestellt, im südlichen Syrien bezeichnet aber das Jahr 842 den Höhepunkt der Erfolge.

In Babylonien hatte Salmanassar günstige Gelegenheit erhalten, die assyrische Schutzherrschaft aufzudrängen¹⁾. Nach dem Tode des Königs Nabû-aplu-iddin (S. 41) im Jahre 853 hatten seine beiden Söhne das Land geteilt. Derjenige, welcher den Süden, also das alte Sumer, erhalten hatte, Marduk-bêl-usâti suchte seinen Bruder Marduk-nâdin-šum, den König von Babylon, zu vertreiben, sodass dieser bei Salmanassar Hilfe suchen musste, die ihm auf zwei Feldzügen, 852 und 851, auch gewährt wurde. Das hatte natürlich die Anerkennung der assyrischen Oberhoheit zur Folge und Salmanassar opferte in Babylon, Borsippa und Kutha als Oberherr des Königreichs Babylon.

Das energische und erfolgreiche Vordringen gegen Damaskus hat sich erst an diese Erfolge angeschlossen, aber wie seinem Vorgänger ist auch Salmanassar II. die Verbindung mit Babylonien gefährlich geworden; das Ende seiner Regierung wird durch einen Aufstand ausgefüllt, der seinen Sitz im eigentlichen Assyrien hatte, und Assur-danin-apli, einen Sohn des Königs, auf den Thron erhob. Der Aufstand hat mindestens sechs Jahre (829—824) gedauert, während deren Salmanassar starb, und ist erst von seinem Nachfolger Šamši-Adad (825—813) beendet worden. Dass dadurch sowohl Babylonien wieder eine selbständige Stellung erhielt, als Damaskus in Syrien sich freier regen konnte, ist selbstverständlich. Šamši-Adad hat seine ersten Züge nach Niederwerfung des Aufstandes gegen die nordischen (armenischen) Völker gerichtet, und dann zuerst Babylonien wieder für Assyrien zurückzugewinnen gesucht. Ob die Erreichung dieses Zieles noch in seine Regierung oder erst in das Antrittsjahr seines Nachfolgers fällt, ist nicht ganz klar. Die von ihm erhaltene Inschrift bricht mitten im Berichte eines Zuges nach Babylonien ab, es ist der unter dem Jahre 813 in der Eponymenliste verzeichnete »nach Chaldäa«. Jedenfalls hatte ein chaldäischer Fürst sich in Babylon auf den Thron geschwungen, nach der synchronistischen

1) Der ausführliche Bericht ist der der Inschrift auf dem Bronzebeschlag eines Tores aus Balawat (Imgur-Bel) KB. I S. 137.

Geschichte heisst er Marduk-balât-su-iḫbi¹⁾. Für 812 wird ein Zug »nach Babylon« gemeldet, der bereits in die Regierung Adad-nirari's III. fallen könnte. Er wird ebenfalls in der synchronistischen Geschichte erzählt und damit decken sich die Angaben in der Inschrift Adad-nirari's über seine Besetzung Babyloniens und die Vollziehung der Opfer in Babylon, Borsippa und Kutha²⁾.

Im Westen hat Šamši-Adad nichts zu unternehmen versucht, um so erfolgreicher ist Adad-nirari III. (812—783) gewesen. Wir haben nur eine kurze Inschrift von ihm, welche seine Eroberungen aufzählt, und müssen uns im übrigen an die willkommenen Ergänzungen halten, welche die Beischriften des Eponymenkanons hierzu liefern. Der Gang seiner Eroberungen zeigt, dass, wie selbstverständlich, in der Zwischenzeit vom syrischen Bestande viel verloren worden war. Bezeichnend ist, dass Adad-nirari von Anfang an darauf verzichtet hat, den Weg über Melitene und Muşri nach Cilicien unter seinen Einfluss zu bringen. Die kleinasiatischen Verhältnisse scheinen ihm ungünstig gewesen zu sein und hier haben sich mittlerweile neue, kräftige Völker entwickelt. Um so zielbewusster ist er auf Damaskus losgegangen, dessen Niederwerfung nach Verlegung der anderen Wege zum Mittelmeere und durch die Verschlüssung Kleinasiens Lebensfrage für Assyrien geworden war.

An Widerstand hat es ihm auch in Syrien nicht gefehlt. Der Umschwung in den kleinasiatischen Verhältnissen geht Hand in Hand mit der Entwicklung eines geeinten und lebenskräftigen armenischen Reichs (Urartu), das seinen Einfluss in der Folgezeit auf Nordsyrien auszudehnen bemüht ist. Wenn daher Adad-nirari gezwungen war, Städte wie Arpad (806) und Ḥazâz (805), die zum früher ergebnen Gebiete von Patin gehörten (S. 40), zu unterwerfen, so wird deren Widerstand auf armenisch-kleinasiatischen Rückhalt zu schieben sein.

Es steht im Einklang damit, wenn zunächst weniger von Zügen nach Norden berichtet wird. In seiner Inschrift zählt Adad-nirari alle palästinensischen Staaten bis an die Südgrenze als unterworfen auf: Sidon, Tyrus, Israel, Edom, Philister. Erst dann spricht er von der Einschliessung des Königs Mari' in Damaskus und von dessen Huldigung. Es scheint also, als ob er in ähnlicher Weise wie Salmanassar zunächst an der Küste vorgegangen sei und sich aller Staaten versichert hätte, die von Damaskus abhängig waren oder etwas zu fürchten hatten, um dann die Stadt selbst zu belagern. Zu einer Eroberung ist es ebensowenig wie unter Salmanassar gekommen, Mari' hat sich freiwillig unterworfen und ist dementsprechend

1) KB. I S. 201 und 187.

2) ib. S. 203 und 193.

als Lehnsmann angenommen worden. Die Ereignisse dieses Jahres werden bei dieser Sachlage diejenigen sein, welche der Eponymenkanon als Zug »nach dem Meere« d. i. dem Mittelländischen Meere, als Ziel der assyrischen Politik, bezeichnet. Sie sind demnach in das Jahr 803 zu setzen.

Aus Adad-niraris Regierung wird dann auf dem westlichen Schauplatze nur noch ein Zug nach Manṣuate berichtet (797). Es kann sich dabei nur um einen Aufstand gleicher Art wie vorher in Arpad gehandelt haben, denn auch Manṣuate liegt im Bereiche des ehemaligen Patin. Den Rest seiner Regierung ist der König merkwürdig viel in Babylonien beschäftigt gewesen und hat im übrigen versucht gegen Medien vorzudringen. Die Verfügung über Damaskus erhielt ihren vollen Wert erst, wenn auch Babylonien und der Weg zum Persischen Meere gesichert war.

Als Frucht der friedlichen Bemühungen Adad-niraris haben wir die Aufzeichnung der synchronistischen Geschichte, die in Wirklichkeit bezweckt, die Vereinigung Assyriens und Babyloniens als vernünftiges Ziel der beiderseitigen Politik im Sinne Adad-niraris nachzuweisen.

Aus der Regierung der beiden Nachfolger haben wir noch keine Inschriften. Das weist an und für sich schon auf eine Zeit der Schwäche hin und damit stimmt überein, dass in derselben Zeit die Urkunden des neu erstandenen Rivalen um so zahlreicher werden. Urartu greift in der Folge immer mehr um sich, bis es durch Tiglat-Pileser III. wieder in seine engeren Grenzen zurückgeworfen wird.

Das kommt recht deutlich unter der Regierung Salmanassars III. (783—773) zum Ausdruck, von dessen 10 Regierungsjahren dem Eponymenkanon zufolge nicht weniger als sechs Kriegen mit Urartu gewidmet waren, und zwar hat es sich dabei mehr um Verteidigungs- als Angriffskriege gehandelt, denn die armenischen Nachrichten lassen erkennen, wie Assyrien immer mehr aus den einst behaupteten Gebieten im Norden hinausgedrängt worden ist.

Für das Jahr 783 wird ein Zug »nach dem Cederngebirge«, dem Amanus (S. 44), berichtet, wobei es sich wie früher im wesentlichen um Beschaffung von Bauholz gehandelt haben wird. Die wichtigsten politischen Interessen betraf aber der Zug des letzten Jahres dieses Königs, welcher gegen Damaskus gerichtet war. Vom Erfolg wissen wir nichts, da wir aber in der Folge von andern Zügen nach dem nördlicher gelegenen Syrien hören, so wird ohne weiteres anzunehmen sein, dass es nicht gelungen ist, den Schlüssel für die Mittelmeerhäfen zu behaupten. Damit steht im Einklang, dass auch in Babylonien der assyrische Einfluss verloren gegangen

ist, trotz mehrfacher Unternehmungen zu seiner Herstellung (771—769. 767). Es ist bezeichnend, dass dabei nur die nordbabylonischen Gebiete genannt werden.

Der nächste König ist Assur-dan, 773—755. Seine Regierung beginnt und endet mit einem Zuge gegen eine syrische Stadt, gegen welche auch inzwischen (765) noch einmal gekämpft worden ist. Es ist das im Bereiche des ehemaligen Patin zu suchende Hatarika (Hadrach), dessen Auflehnung gegen die assyrische Oberhoheit also ähnlich zu beurteilen ist, wie die von Patin früher (S. 45) und wie die von Arpad zu Beginn von Tiglat-Pileasers III. Regierung.

Völlig frei von assyrischem Einflusse ist der Westen durch eine Revolution geworden, deren Beginn der Eponymenkanon für das Jahr 763 meldet. Sie ist in der alten Hauptstadt Assur ausgebrochen, und muss den ganzen Staat ergriffen haben. Da der auf den Thron erhobene König in Assur, der Reichshauptstadt, ausgerufen wurde, also eigentlich ein gekrönter König war, so bezeichnet der Kanon diese neue Regierung durch einen Trennungsstrich, den Namen nennt er nicht. Seine Unterstützung hat er in Arpad, das ist das östlich an die Landschaft Assyrien stossende Gebiet, und in Mesopotamien (Guzana) gefunden, deren Niederwerfung noch die vier nächsten Jahre in Anspruch genommen hat. Die nächsten zwei Jahre berichtet der Kanon den fast nur unter Assur-dan und seinem Nachfolger vorkommenden Fall, dass kein Feldzug stattfand, die Folgen des Aufstandes kommen darin deutlich zum Ausdruck.

Für Israel und seine Nachbarn bedeuten diese Verhältnisse natürlich ein völliges Ausscheiden Assyriens aus seinen politischen Berechnungen, Damaskus erhält dadurch völlig freie Bahn, sich wieder die Stellung zu erringen, die es unter einem Bir'idri gehabt hatte (S. 42). Als unabhängig konnten wir es schon seit 773 ansehen.

Das Jahr 763 als Besiegelung des Rückgangs Assyriens bildet auch einen Angelpunkt unserer Chronologie. Für dasselbe Jahr verzeichnet der Kanon eine Sonnenfinsternis im Monat Siwan, welche tatsächlich für den 15. Juni 763 berechnet worden ist¹⁾.

Einen neuen Versuch, wenigstens im mittleren Syrien die assyrische Herrschaft aufrecht zu erhalten, zeigt das Jahr 755, in welchem ein neuer König Assur-nirari (755—745) den Thron bestiegen hat. Es hat sich wieder um Hatarika-Hadrach gehandelt. Für 754 wird ein Zug nach Arpad gemeldet, die Kämpfe haben

1) S. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 338 ff.

also der Behauptung des bereits unter dem Vorgänger umstrittenen Gebietes gegolten. Über die Verhältnisse in Arpad sind wir durch die Angaben des Vertrages unterrichtet, in welchem der dortige Fürst seine Abhängigkeit von Assyrien anerkannte¹⁾. Die Zustände, aus denen heraus Arpad zum Sitz eines führenden Staates im mittleren Syrien geworden war, sind die gleichen wie die einst zur Entstehung von Patin führenden. Der Charakter der Bevölkerung ist jetzt vorwiegend aramäisch. Der Stamm oder Gau, dessen Fürst die führende Rolle hatte, wird als Jahan oder Bit-Agusi²⁾ von Assurnasirpal und Salmanassar II. erwähnt, jetzt ist er unter Mati'il emporgekommen und hat mit der Besetzung von Arpad erreicht, was die Chaldäerfürsten in Babylonien (S. 23) zu erreichen strebten: einen alten Kultur- und Kultsitz, dessen Besitz ihm den Anspruch und das Recht auf eine Königswürde verleiht. So spielt dieser Stamm Agusi die erste Rolle in der dortigen Gegend, als herrschendes Volk in einem »Königreich Arpad«. Dass Mati'il dabei stark mit Urartu und dessen Plänen auf Syrien gerechnet hat, ist selbstverständlich. Seine Anerkennung der assyrischen Oberhoheit war trotz der feierlichen Schwüre des Vertrages nicht von langer Dauer und bald finden wir ihn im tatsächlichen Einverständnis mit Urartu und im Kampf gegen Assyrien.

Der Aufstand von 763 war von der Hauptstadt Assur ausgegangen, welche durch die Verlegung der Residenz nach Kalhi (S. 41) naturgemäss stark beeinträchtigt worden war. Vielleicht ist Assur-nirari, wie es bei Thronfolgern der Fall zu sein pflegt, von der betreffenden Partei gewonnen gewesen, denn er hat die Residenz nach Assur zurückverlegt³⁾, solcher-gestalt den Einfluss der Priesterschaft von Assur anerkennend. Die natürliche Folge war umgekehrt Unzufriedenheit in der bisherigen Residenz Kalhi, an welcher die Interessen der Heeres- und Beamtenpartei gegenüber der der Priesterschaft hingen. Assur-nirari's Regierung endet daher mit einem Aufstande in Kalhi, durch den ein neuer Mann auf den Thron gehoben wird, mit welchem ein neuer Abschnitt der assyrischen Geschichte beginnt: Tiglat-Pileser III.

Tiglat-Pileser (Tukulti⁴⁾-apil-ešarra) nennt — ebenso wie Sargon — völlig abweichend vom sonstigen Brauche den Namen seines Vaters und Grossvaters in seinen Inschriften nicht. Daraus hat man ganz richtig geschlossen, dass er wie Sargon »Usurpatoren« waren, d. h. dass sie keine unmittelbar thronberechtigten Mitglieder der Königsfamilie gewesen sind. Über ihre sonstige Herkunft können wir

1) Veröffentlicht von Peiser in den Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898, S. 228 ff.

2) F. I S. 8.

3) 754: »Rückkehr nach (!) Assur«. S. F. I S. 409.

4) Über die Wiedergabe des Namens als תִּגְלַת-פִּלְסֶר (ebenso in der Panammü-Inscription von Sendširli) vgl. S. 38 Anm. 3.

natürlich daraus keine Folgerungen ziehen. Im ptolemäischen Kanon wird für seine Regierung als König von Babylon der Name Poros verzeichnet, was nach der babylonischen Königsliste Wiedergabe von Pulu ist, unter welchem Namen ihn auch die Bibel kennt. Dass Identität der Person vorliegt und nicht etwa der Name eines Stellvertreters statt des seinigen aufgeführt worden ist, bedarf jetzt keiner Erörterung mehr, da die babylonische Chronik ihn mit seinem assyrischen Königsnamen für eben diese Zeit nennt. Sachlich wäre diese Frage übrigens ziemlich unerheblich, da es kaum etwas ausmachen würde, ob irgend einem Brauche zu liebe eine andere Person nominell in den Listen geführt worden wäre. Jedoch erklärt sich dieser Brauch vielmehr daraus, dass die Fiction einer Selbständigkeit des Königreichs Babylon dadurch aufrecht erhalten wurde, dass der König einfach einen andern Namen führte. Ebenso haben es danach Salmanassar IV. (Ululai) und Assurbanipal (Kandalanu) gehalten. Aus der Regierung des letzteren als König von Babylon haben wir eine ganze Anzahl Urkunden, die ihn ebenfalls mit seinem Regentennamen nennen. Auffällig ist dabei nur die von den sonstigen Königsnamen abweichende Form der Namen, welche sie als hergelaufene Privatleute erscheinen lassen könnte. Es handelt sich zudem um einen Ausweg, der für diese drei besonders ausfindig gemacht wurde, weil diese in ihrer antihierarchischen und daher Babylon unterdrückenden Politik nicht darauf verzichteten, die babylonische Königswürde selbst zu bekleiden. Die Babylon freundlichen Assyrer wie Sargon und Asarhaddon begnügten sich mit dem gesetzlichen Ausweg, den Königsthron unbesetzt zu lassen und sich nur Statthalter von Babylon zu nennen. Sie werden daher unter ihren Namen auch in Babylon geführt ¹⁾.

Tiglat-Pileser ist durch eine Revolution der Partei von Kalhi, also vorwiegend des Heeres und der Beamtenschaft, auf den Thron erhoben worden. Die Gegner waren Hierarchie und Tempel, in denen man die Besitzer des grössten Teiles von Grund und Boden und zugleich der grossen Banken, also die ersten Grosskaufleute sehen muss. Es handelt sich daher insofern auch um eine Auflehnung oder eine Benutzung der Volkskräfte gegen die allen Besitz an sich

1) Für das staatsrechtliche Verhältnis beachte man, dass die Chronik bei Tiglat-Pileser und Salmanassar von einer Herrschaft über Akkad spricht, während sie sonst (auch bei dem Assyrer Aššur-nādin-šum) »König von Babylon« mit dem eigentlichen Titel sagt.

reissende und von allen Leistungen gegen den Staat ausgenommene Kaste. Ein Staat, der militärisch etwas bedeuten will, braucht ein lebenskräftiges Volk, einen Bauernstand. Die assyrische Reorganisation musste sich also auf das Volk stützen und diesem Befreiung von seinen Lasten, eine Seisachtheia, gewähren oder doch wenigstens versprechen. Geschehen konnte es nur durch Einschränkung der Leistungen an die tote Hand, deren an und für sich bevorzugte Stellung sie noch durch ihre Tätigkeit als handel- und gewerbetreibende Genossenschaften zu einer die übrigen Stände überwuchernden Bedeutung erhoben hatte.

Als Führer einer hiergegen gerichteten Bewegung auf den Thron gehoben, haben Tiglat-Pileser und sein Sohn Salmanassar IV. regiert. Wenn die Bewegung von Assyrien ausging, so blieb sie nicht darauf beschränkt. Nach der Wiedereroberung Babylons haben beide auch dort in gleichem Sinne zu wirken gesucht. Eine Bewegung im massgebenden Staate hat aber ihre Wirkungen auch auf die andern Völkerschaften ausgedehnt, denn an denselben Übeln der wirtschaftlichen Entwicklung litt der ganze vordere Orient. Aus dem einzigen Lande, von dem wir ausführlichere Nachrichten haben, aus Israel, vernehmen wir in dieser Zeit gleiche Stimmen, wie sie damals auch in Assyrien im Auftrage des Königs gegen die Missstände der Priesterwirtschaft gesprochen haben müssen¹⁾.

Die Reform hat ihre Früchte getragen, Tiglat-Pileser's Regierung bedeutet den Anfang einer neuen Zeit für Assyrien, mit ihm bricht die letzte Epoche seines Glanzes und die seiner Vorherrschaft über den Orient an. Tiglat-Pileser ist der Begründer des assyrischen »Weltreichs«, das freilich nur eine nicht viel mehr als 100jährige Dauer gehabt hat. Über die Einzelheiten der inneren Entwicklung sind wir noch nicht genügend unterrichtet, um die Wirkungen der neuen Politik gegenüber der alten Entwicklung beurteilen zu können. Wie aber der Gegensatz zwischen beiden fortgewirkt und somit sein Teil zu der Gestaltung der politischen Verhältnisse beigetragen hat, können wir bereits feststellen. Mit Sargon kommt die Hierarchie wieder ans Ruder und von nun an lässt sich der Kampf beider Parteien stets beim Regierungswechsel ebenso erkennen, wie wir ihn in den israelitisch-judäischen Urkunden zum Ausdruck gebracht finden. Es ist bis jetzt die einzige Epoche der orientalischen Ge-

1) Vgl. das Capitel »Staat und Verwaltung« sowie unter »Israelitische Geschichte« bei Ahas.

schichte, wo wir neben dem scheinbar bunten und oft unverständlichen Wechsel der äusseren politischen Erfolge und Rückschläge den Kampf der inneren Gegensätze und ihre Einwirkung auf die Entwicklung der Staaten zu erkennen vermögen.

Die Inschriften Tiglat-Pilesers sind nur in sehr verstümmeltem Zustande erhalten. Asarhaddon hat die Platten der Wandbekleidung, auf denen sie zum grössten Teile standen, für seinen Palast in Kalhi wieder verwenden lassen wollen¹⁾, und so haben wir von den wichtigsten, den Annalen, nur aus einigen Jahren einigermaßen zusammenhängende Berichte²⁾. Es sind vorwiegend solche, welche die westlichen Verhältnisse nicht berühren, sodass wir über diese nur aus allerhand Bruchstücken verschiedener Art unterrichtet sind. Auch hier bilden daher die Beischriften des Eponymenkanons eine sehr wertvolle Richtschnur für uns. Die babylonische Chronik, die ebenfalls mit dem Jahre 747 einsetzt, liefert dann eine willkommene Ergänzung.

Tiglat-Pilesers erste Unternehmung galt Babylonien. Wie das Königreich Babylon bereits seit Salmanassar II. ohne assyrische Unterstützung den Chaldäern und den ebenfalls im Lande siedelnden aramäischen Stämmen preisgegeben war, so hatte es sich auch in der Zeit der Ohnmacht Assyriens nicht behaupten können. Seit 747 ist in Babylon Nabonassar (Nabû-naṣir) König (S. 24). Dessen drittes Jahr ist das erste Tiglat-Pilesers, und in diesem erschien das assyrische Heer in Babylonien, vielleicht vom König selbst herbeigerufen, um gegen die Chaldäer und Aramäer Schutz zu bringen. Die Häuptlinge und Fürsten von beiden Völkern huldigten sofort, als Tiglat-Pileser in Babylon, Borsippa und Kutha seine Opfer als Schutzherr gebracht hatte. Von einem Eingreifen Elams wird nichts gemeldet, es war also zuviel mit sich beschäftigt, um den Chaldäern beizustehen. Die Massregeln Tiglat-Pilesers zeigen aber deutlich, dass er trotzdem den von dort zu erwartenden Schwierigkeiten begegnen wollte; denn er suchte vor allem Nordbabylonien, das den elamitischen Einfällen am meisten ausgesetzt war, zu sichern. Im Grenzlande erbaute er eine assyrische Festung³⁾ als Hauptstadt einer neuen assyrischen Grenzprovinz. Babylonien war also mit einem Schlage zurückgewonnen, Nabonassar regierte im Königreich Babylon als assyrischer Schützling, Tiglat-Pileser selbst nahm den Titel eines Königs von Sumer und Akkad an. Das Verhältnis war demnach ganz dasselbe wie einst unter Tukulti-Ninib I. (S. 35).

Das nächste Jahr (744) brachte einen Zug in das westliche

1) Layard, Ninive und Babylon p. 617.

2) Für die Inschriften Tiglat-Pilesers s. die Ausgabe von P. Rost. Leipzig 1893.

3) Annalen 21.

Medien, wo der assyrische Einfluss ebenso wie in Syrien durch Urartu bedroht war.

Dieser natürliche Gegner Assyriens hatte in der Zwischenzeit gegen Syrien vordringen können, und naturgemäss war er die Hoffnung derjenigen Elemente, die von Assyrien loszukommen suchten. Zuletzt hatte Assur-nirari noch den Staat von Arpad zur Unterwerfung gezwungen. Freiwillig oder ebenfalls gezwungen hatte Mati'il während der Zeit der assyrischen Unruhen Anschluss bei Urartu gesucht und dessen Oberhoheit anerkannt. Ein gleiches war selbstverständlich schon vorher mit den nördlicher gelegenen »hethitischen« Staaten und Völkern, Kummuh, der Landschaft Melitene, westlich davon Tabal, der Fall gewesen. Durch den Verlust von Arpad wäre Assyrien überhaupt jeder Weg nach dem Mittelmeere verlegt worden. Dessen Sicherung musste daher das nächste Ziel bilden. Im Jahre 743 wurde Sarduris II. von Urartu aus Syrien vertrieben und über den Euphrat (in seinem oberen Laufe) zurückgeworfen; für die nächsten drei Jahre (742—740) meldet der Kanon die Belagerung und Eroberung Arpads. Da es mit Gewalt genommen wurde, so wurde es zur assyrischen Provinz gemacht. Es war die erste in Syrien. Die übrigen Staaten im Norden, sowie das seit Assurnasirpal stets zur Anerkennung der assyrischen Oberhoheit bereite Karkemiš blieben Vasallenstaaten. Auch die südlichen syrischen Staaten, darunter Damaskus, ferner Kuë und die Phönicier bis nach Sidon hinab, sandten nach diesem Erfolg ihre »Geschenke«, was Anerkennung der Oberhoheit bedeutete, die freilich solange nicht allzu ernst genommen wurde, als man kein assyrisches Heer im Lande zu befürchten brauchte.

An das Gebiet, welches Mati'il von Arpad gehört hatte, stiess südlich das ehemalige Patin mit der Hauptstadt Kinalia im 'Amk. Wenn Arpad sich von Assyrien losgemacht hatte, so waren natürlich die weiter entfernten Vasallen nicht treu geblieben, da es ja auch eine Vorbedingung für den Abfall der ersteren war, ihre Nachbarn zu gleichem Vorgehen zu zwingen oder zu veranlassen. Patin lag zudem schon teilweise in dem Interessenbereiche von Damaskus, dessen neu erstarkter Einfluss sich auch hier geltend gemacht haben muss. Die Tributsendung nach dem Falle Arpads konnte nicht mehr sein als ein Mittel, die assyrischen Heere solange fern zu halten, bis man zum Widerstande gerüstet war.

Nachdem die Unterwerfung von Arpad durch einen Vorstoss gegen Armenien und die Begründung einer Grenzprovinz Ulluba

in bereits armenischem Gebiete weiter verfolgt worden war (739), bot sich schon wieder in Syrien Gelegenheit zu einer Strafexpedition.

Hatte dieses zu Assurnasirpals Zeit einen Staat mit einem gemeinsamen Oberhaupt gebildet, so war schon die natürliche Folge der Unterwerfung unter assyrische Oberhoheit eine Begünstigung der einzelnen Gauhäuptlinge, da die Regierungsweisheit grosser orientalischer Reichsverbände stets im Auspielen der einzelnen Vasallenfürsten gegeneinander bestanden hat; eine Vorwegnahme des römischen *divide et impera*. Selbstverständlich war unter diesen Gaukönigen bald der eine, bald der andere obenauf. So unter Salmanassar II. Kalparunda, der »König« von Gurgum, dem nördlichsten Teile von Patin¹⁾ mit der Hauptstadt Markas (Mar'aš). Unter Tiglat-Pileser erscheint das Centrum des 'Amḵ als Unḵi (d. i. eben 'amḵ *Ἀμυκίων πεδίων*) mit seiner alten Hauptstadt Kinalia oder Kunalua als wichtigster Gau. Daneben werden noch Ja'udi und Sam'al unterschieden, die gleichnamige Hauptstadt des letzteren ist im Ruinenhügel Sendširli wieder ausgegraben²⁾.

Als Leiter der Widersetzlichen erscheint Tutammû von Unḵi. Seine Hauptstadt Kinalia wurde erobert und das Land ebenfalls assyrische Provinz. Dasselbe Schicksal traf den Nachbargau Ja'udi, dessen Fürst Azrija'u oder Izrija'u energischen Widerstand versucht zu haben scheint³⁾. Es blieb nur Sam'al übrig, wo der »König« Panammû durch die Feindschaft gegen Ja'udi wol zum Anschluss an Assyrien gezwungen war und nun von seiner »Treue« den Nutzen zog, für seinen Lehnsherrn wacker steuern und Kriegsdienste leisten zu müssen. Er ist nach der ihm von seinem Sohne gesetzten Inschrift im assyrischen Lager vor Damaskus, also 732, gestorben; ihm folgte sein Sohn Bir-rekab.

Eine Anzahl nordphönicischer Städte, im Binnenlande auf dem Gebirge, welche eigentlich zu Hamath gehörten, waren von ihrem König abgefallen und hatten sich an Azrija'u angeschlossen. Sie wurden besetzt und auch lieber gleich in assyrischer Verwaltung behalten. Tiglat-Pileser benutzte jeden Vorwand, um mit dem Lehnssystem zu brechen und durch die Einführung assyrischer Verwal-

1) Salm. Monolith II. 84. KB. I S. 173. Er wird fälschlich zweimal genannt, einmal als Gurgumäer, das andere mal als Patinäer. Auch das Gebiet des Haian von Gabar gehörte wol zu Patin.

2) Ausgrabungen in Sendširli. Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin, Heft XI ff.

3) Annalen 92—124. Über Azrija'u von Ja'udi (אֲזִרְיָא), der früher für Azaria von Juda gehalten wurde, s. F. I S. 1 ff.

tung den unaufhörlichen Aufständen ein Ende zu machen. Bei ihm begegnet in Verbindung damit als regelmässige Massnahme die Vertauschung der Bevölkerung dieser neu eroberten Provinzen, deren einer auch Israel zum Opfer gefallen ist.

Die »neunzehn hamathensischen Städte« wurden eine eigene Provinz mit der Hauptstadt Šimirra, das nicht weit von Gebal gelegen haben kann. Der Statthalter dieser Provinz wurde der Sohn Tiglat-Pileasers, der spätere König Salmanassar¹⁾.

Die Eroberungen dieses Jahres werden in der Eponymenliste unter der Bezeichnung »die Stadt Kullani erobert« zusammengefasst. Es ist möglich, dass diese Stadt als eine der neunzehn in den Annalen genannt war²⁾. Es ist das biblische Kalnô (welches also als כלני statt כלני zu lesen ist), eine Gleichsetzung beider mit der Hauptstadt Kinalia oder Kunalua von Unki ist bei der Gleichartigkeit der Überlieferung nicht möglich.

Die nächsten drei Jahre (737—735) waren mit Zügen nach Medien und Armenien ausgefüllt, im Jahre 735 wurde Armenien selbst durchzogen und Sarduris in seiner uneinnehmbaren Festung Turuspa (Tuspa) d. i. Van belagert. Damit war dieser bedeutendste Gegner endgültig vertrieben und die nordsyrischen Vasallen vor seinen Versprechungen oder Drohungen gesichert. Dafür war im Süden die nunmehr unvermeidliche assyrische Herrschaft um so weniger verlockend erschienen, und Damaskus hatte die palästinensischen Staaten zum Abfall veranlasst oder gezwungen, die noch 738 ihre Unterwerfung erklärt hatten.

König von Damaskus war Rašunnu d. i. Rašôn (also רשון statt רשין), der Sohn Tab-'els³⁾. Aus der Bibel erfahren wir, wie er im Verein mit Peḫah von Israel, der sich ihm angeschlossen hatte, versuchte, den umgekehrt zu Assyrien haltenden Ahas ebenfalls zum Anschluss zu zwingen, während Tiglat-Pileser noch im Norden beschäftigt war. Sobald dieser auf dem Schauplatze erschien, änderte sich das Bild sehr schnell. Auch Tiglat-Pileser scheint ebenso wie zuletzt Adad-nirari III. (S. 46) zuerst Damaskus nur beobachtet zu haben, während er dessen Bundesgenossen in Palästina unterwarf. Für das Jahr 734 wird daher im Kanon ein »Zug nach

1) S. den betreffenden Text F. II S. 3: » . . . das Land Arka am Rande des Ammanana (Antilibanon, s. das Capitel Geographie) [eroberte ich, meinen Beamten als Statthalter über sie setzte ich. [Die Leute vom] oberen Meere des Westens (Mitteländisches Meer) brachte ich [zum Gebiete meines Landes, schaffte Ordnung und] liess sie in Ruhe wohnen. [Sal]manassar, [meinem Sohne], unterstellte ich sie.

2) Annalen 125: Kul-[la-ni?] s. dazu Rost S. XXIII. (Das folgende Gublu ist Gabala südlich von Arvad, nicht Gebal, s. Mitteil. Vorderas. Ges. 1896 S. 196.)

3) Jes. 7, 6. Alttest. Unters. S. 74.

Philistää« verzeichnet. Der getreue Ahas wurde dadurch von seinen Nachbarn befreit. Von den Philisterstaaten war es besonders Gaza gewesen, das zu Damaskus gehalten hatte. Der König Hanunu (Hanno) wagte nicht, dem assyrischen Heere Widerstand zu leisten, sondern entfloh nach Arabien, in das »Land Muşri«. Die Stadt wurde, wol ohne geordneten Widerstand, erobert und geplündert. Zuerst scheint Tiglat-Pileser beabsichtigt zu haben, Gaza als assyrische Provinz einzurichten; als dann aber der König Hanunu zurückkehrte und seine Unterwerfung anbot, wurde er in Gnaden angenommen, da ja der Vorwand zu einer Absetzung, tätlicher Widerstand seinerseits als des berufenen Vertreters der Stadt, nicht gegeben war¹⁾. Auch wäre diese Provinz vorläufig noch ein zu weit vorgeschobener Posten gewesen.

Auf dem Marsche nach Gaza war selbstverständlich das Gebiet Israels durchzogen und zum grössten Teile besetzt worden²⁾, die Einwohner waren dabei nach Tiglat-Pilesers gewöhnlichem Verfahren nach anderen Provinzen verpflanzt worden. Das ist das, was die Bibel als Wegführung der nördlichen Teile Israels berichtet. Nach Tiglat-Pilesers eigener Aussage hatte er »nur die Hauptstadt allein übrig gelassen«, d. h. Pekah hatte sich nach Samaria hineingeworfen, gerade wie Raşon nach Damaskus, und der Assyrer hatte die Belagerung der festen Stadt vorläufig verschoben³⁾.

Nach der Niederwerfung Philistäas, und nachdem die benachbarten Staaten wie Edom und Moab seine Oberhoheit anerkannt hatten, zog Tiglat-Pileser nun vor Damaskus. Im offenen Felde — ob jetzt oder bereits auf dem Hinwege Tiglat-Pilesers, ist nicht sicher⁴⁾ — geschlagen, wurde Raşon in Damaskus eingeschlossen,

1) Kleine Inschriften I 8—15. Rost S. 79—81. KB. II S. 33 ist folgendermassen zu fassen: Hanunu von Gaza war vor meinen Waffen geflohen und nach Muşri entwichen. Gaza [eroberte ich; Hab] und Gut, ihre Götter [erbeutete ich] und mein königliches Bildnis (l. *şalam* statt *irşu*, Fehler des Steinmetzen) in [seinem] Palaste stellte ich auf. [Den Dienst Assurs] machte ich zu dem der Götter seines Landes (d. h. ich setzte Assur als Landesgott ein). [Assyrische] Abgaben erlegte ich ihnen auf. [Jener aber, Hanunu, die Furcht vor meiner Herrschaft warf ihn nieder]. Wie ein Vogel [aus der Mitte von Muşri] flog er hinweg, [ergriff meine Füße, Gnade bewilligte ich ihm], setzte ihn wieder an seine Stelle. Tribut etc. empfang ich«. So erklärt es sich, dass Hanunu wieder als König von Gaza unter Sargon begegnet, und dass nichts von einer Bestrafung Gazas wegen seines Abfalls als Provinz verlautet. Die Massregel war sofort rückgängig gemacht worden.

2) Annalen 227.

3) S. das Nähere unter »Israelitischer Geschichte«.

4) Erzählt wird die Niederlage jetzt unter dem Jahre 733. Es ist möglich, dass Raşon 734 überhaupt noch den offenen Bruch vermieden hatte, jedoch schliesst

während sein Gebiet, ganz wie einst unter Hazael von Salmanassar (S. 44), verwüstet wurde. Sechszehn Bezirke des Reiches von Damaskus mit 591 Ortschaften will Tiglat-Pileser zerstört haben¹⁾. Die feste Hauptstadt, welche einst Salmanassar widerstanden hatte, fiel auch diesmal erst nach langwieriger Belagerung, denn der Eponymenkanon meldet für 733 und 732: »nach Damaskus«. Der Bericht Tiglat-Pilesers fehlt für den Ausgang des Zuges, da die Annalen noch in der Erzählung der Ereignisse von 733 abbrechen. Die Bibel meldet die Eroberung von Damaskus und die Bestrafung Rašōns als Rebellen. Damaskus begegnet von da an als assyrische Provinz. Während der Belagerung war es, dass Panammû von Sam'al, der als Vasall mit seinem Heerescontingente hatte folgen müssen (S. 54), starb²⁾.

Ebenfalls während der Belagerung der Stadt 733/32 wurden natürlich die umliegenden Staaten, soweit sie sich nicht bereits unterworfen hatten, zum Gehorsam gezwungen. Tiglat-Pileser erzählt hier die Unterwerfung mehrerer Völker, die zu den unmittelbaren Nachbarn Judas und Israels gehörten, und die Erledigung der Angelegenheit des Nordreichs selbst.

Die Bedeutung von Damaskus als der Stadt, in welcher die Karawanenstrassen der »syrischen Wüste« zusammenlaufen, tritt auch darin zu Tage, dass Tiglat-Pileser unmittelbar als Folge der Einschliessung der Stadt einen Zug gegen das »Königreich Aribi« d. h. das nördliche Arabien erzählt. Also bis nach Damaskus, als dessen Vasallen wir 854 den ersten »Araber« kennen gelernt haben (S. 42), südlich bis zu nicht bestimmbarer Grenze, mindestens aber bis Mekka, kennen Tiglat-Pileser und seine Nachfolger ein Königreich Aribi (s. das Capitel über Mušri). Bereits 738 bei der allgemeinen Gehorsamserklärung hatte die Königin Zabibé (Zabibijja) ihren Tribut gesandt, jetzt war Königin Samsé (Samsijja), die ihre Unterwerfung erklärte, nachdem ihre Truppen geschlagen worden waren.

die Erzählungsweise solcher Annalen nicht aus, dass unter 733 Ereignisse nachgeholt werden, die bereits 734 auf dem Zuge nach Philistäa stattfanden. Diese Frage ist zudem unerheblich, da nur der Gang des Feldzuges von Bedeutung ist, nicht aber die Festlegung einzelner Ereignisse auf Monate. Die Unternehmungen von 734—732 bilden doch ein Ganzes, und es ist gleichgiltig für uns, ob Tiglat-Pileser bereits auf dem Hinwege Rašōn im freien Felde schlug und ihn bis zur Niederwerfung des Südens in Damaskus beobachtete, um ihn erst dann energisch zu belagern, oder ob er überhaupt erst Ende 734 oder Anfang 733 gegen ihn voringing. — Den Bericht s. Ann. 197 ff.

1) Ann. 208/9.

2) Inschrift der Panammû-Stele Z. 16.

Mit dem künftigen Herrn von Damaskus mussten die Araber, die den Verkehr durch die syrische Wüste vermittelten, sich zudem doch auf freundlichen Fuss stellen. Auch die einzelnen Stämme erklärten darauf ihre Unterwerfung; Tiglat-Pileser nennt¹⁾ die Mas'a, Tema (d. i. Teimâ), Saba', Haiapa (bibl. 'Ajephâ), Badana, Hatti, Idiba'il »im Gebiete der Länder des Westens, deren Wohnsitz fern ist«.

Die Sabäer gehören hier noch deutlich zum nordarabischen Bereich, sie sind also noch nicht die Herrn des südarabischen Reiches von Ma'in²⁾. Ganz wie die Perser und Byzantiner es später mit den Arabern gehalten haben, so setzte auch Tiglat-Pileser hier einen arabischen Scheich Idibi'il über das Land, der mit einem assyrischen Titel (ḳépu) geschmückt eine Art Grenzwacht halten sollte. Der nächste berichtete Erfolg ist die Unterwerfung Samarias, wo Peḳah von der assyrischen Partei gestürzt und Hosea auf den Thron erhoben wurde³⁾.

Hier ist eine Lücke in den Annalen, von denen nur noch ein Stück einer Platte erhalten ist. Dieses berichtet Ereignisse, welche auch hinter den Fall von Damaskus⁴⁾ gehören könnten. Da sie aber auch in Palästina spielen, so müssten sie selbst dann noch in das Jahr 732 gehören. Das wahrscheinlichere ist jedoch, dass die Lücke nicht so gross ist und nur etwa eine Platte fehlt, welche die Ordnung der Verhältnisse in Samaria und den Beginn der folgenden Eroberungen berichtete⁵⁾.

Es handelt sich bei diesen um Städte der unmittelbarsten Nachbarschaft von Israel — von dem freilich nur noch Samaria mit dem südlich davon gelegenen Gebiete übrig war. Bekannt davon ist Hinatûna⁶⁾, das als kanaanäische Stadt im Bereiche von Akko

1) Annalen 217—220. Kleine Inschr. I 27.

2) Vgl. hierzu Mušri-Meluḥḥa-Ma'in (Mitteil. der Vorderas. Ges. 1898) S. 18 und s. das Weitere in dem Capitel über Mušri.

3) Annalen 228. Das Nähere unter Geschichte Israels.

4) Annalen 229—240; schliesst nicht an 228 an. Zeile 236: »[das . . . des Ra-]sun-ni sah er« kann auch auf den endgiltigen Sturz Rašons bezogen werden statt auf seine Niederlage vor der Einschliessung. (Statt »Niederlage« ist ebenso gut »Sturz« oder »Tod« zu ergänzen.)

5) Es scheint mir, als ob die Annalen überhaupt den Fall von Damaskus nicht mehr erzählt hätten, also vorher eingemeisselt worden wären. Sonst wäre bei der Art dieser Berichte der Beginn der Belagerung (Zeile 203) schwerlich von ihrer Beendigung getrennt worden.

6) S. Tel-Amarna 11 und 196. Hinnatuni, Hinatuna nördlich vom Karmel, in der Nachbarschaft von Akko und Megiddo. Der Ort ist jedenfalls identisch mit Hannatôn Jos. 19, 14, das ja nach dem Zusammenhang an dieser Stelle in der gleichen Gegend, nämlich in der Ebene Asochis oder etwas nördlich davon gesucht werden muss. Zimmern.

bezeugt ist. Daneben wird noch eine Stadt Ma-ru-um genannt, für die man vielleicht (Zimmern) an das biblische Merom denken darf. Die anderen Namen sind unvollständig erhalten oder unbekannt, auch vom Namen des Landes, zu dem sie gerechnet werden, ist nur das nichtssagende Bêt- erhalten. In dieser Gegend ist sonst überhaupt kein Staat bekannt. Akko hat in dieser Zeit zu Tyrus gehört, dessen Gebiet südlich bis zu dem der Philister reicht. Der einzige Staat, der hier sonst genannt wird und dessen Name auch mit Bêt beginnt, ist eben Israel: Bêt-Humria = Bêt-'Omri. Eine entsprechende Ergänzung drängt sich also auf, hat aber doch ein Bedenken insofern als von einer Wegführung der Bevölkerung gesprochen wird. Das ist auffällig, wenn vorher erzählt wurde, dass Hosea als König in Samaria bestätigt und seine Unterwerfung angenommen worden war¹⁾. Andererseits handelt es sich zweifellos um die Gegend von Galiläa und man wird deshalb hier Einziehungen eines Gebietes anzunehmen haben, das Israel vorenthalten wurde.

Das letzte, was wir aus den Annalen erfahren, ist eine Herstellung der assyrischen Oberhoheit in Askalon, wo sie nur kurze Zeit zweifelhaft gewesen war. Vielleicht hat die dortige Politik nicht ohne inneren Zusammenhang mit der der vorher genannten Städte gestanden, die ja an das philistäische Gebiet anstießen. Mitinti, der König von Askalon, 738 unter den Vasallen genannt, hatte ebenfalls auf Raşon gehofft und sich von Assyrien losgesagt. War ja doch sein Nachbar in Juda treu geblieben! Nach der Niederlage Raşons sah er sein Schicksal besiegelt und verfiel in eine Krankheit²⁾, an der er starb. Sein Sohn Rukipti, der den Thron bestieg, beeilte sich, seine Unterwerfung anzubieten. Er musste den Abfall seines Vaters mit einer Gebietsabtretung von 15 Orten büßen, welche Idibi'il, der arabische kēpu von Muşri, erhielt.

Damit brechen die Annalen, soweit sie uns erhalten sind, ab. Weitere wichtige Unternehmungen sind neben der Belagerung von Damaskus kaum hergegangen, wenigstens ist den übrigen Inschriften nichts Entsprechendes zu entnehmen. Palästina war »beruhigt« und als im Jahre 732 Damaskus fiel, hatte Tiglat-Pileser den Schlüssel für den Verkehr des Innenlandes mit den Hafenstädten

1) Die Wegnahme von Naphtali fällt ja 734 (resp. 738) und kann auch nicht gemeint sein. Hierauf bezieht sich Kl. Inschr. I 17, für weiteres s. unter »Geschichte Israels«.

2) Man kann ergänzen: *miḫit* [*ṭimi*] »Wahnsinn« oder *miḫit* [*iṣāti*] »Fieberanfall«.

der phöniciischen Küste in der Hand. Damaskus war nun eine assyrische Stadt. Die Philisterhäfen waren der Einziehung noch entgangen, da sie verstanden hatten, den Vorwand dazu zu vermeiden. Solange noch das dazwischen liegende Gebiet nicht eingezogen war, wäre die Massregel wol auch verfrüht gewesen ¹⁾. Zudem waren die Hafenstädte darauf angewiesen, ein gutes Einvernehmen mit dem Herrn des Hinterlandes zu unterhalten, und das Beispiel der phöniciischen Staaten: Arvad, Gebal, Sidon, Tyrus zeigt, dass diese zahlungsfähigen Handelsstaaten stets bereit und im Stande waren, den Tribut an denjenigen zu entrichten, von dessen Völkern sie ihn durch ihren Handel wieder einbrachten. Der spätere hartnäckige Widerstand von Sidon und Tyrus gegen Assyrien und Babylon hat seine Ursache in der Verbindung mit anderen Staaten und in eigenen Grossmachtsplänen gehabt.

Durch die Einnahme von Damaskus war von vornherein das Schicksal der übrigen Staaten und Völker Palästinas besiegelt. Einigermassen in betracht kamen ausser den Küstenstaaten höchstens noch Israel und Juda, denn die Moab, Ammon und Edom waren meist von diesen abhängig oder doch nicht im Stande eine eigene Politik zu verfolgen. Auch konnten sie erst nach Einziehung jener beiden an die Reihe kommen. Juda unter Ahas hatte sich gegen Israel und Damaskus zu Tiglat-Pileser gehalten, es konnte also von diesem nicht gut benachteiligt werden. Freilich den Vorteil, den Ahas erhofft hatte, hat er auch nicht gehabt. Denn wenn seine Regierung die Pläne einer Wiedererrichtung des Davidreiches zeitigte ²⁾, so täuschte er sich. Tiglat-Pileser behielt alles israelitische Gebiet, das er eingezogen hatte, zurück, und liess in dem auf Samaria und Umgegend beschränkten Nordstaate Hosea. Dass dieser sich nicht lange würde behaupten können, war vorauszusehen; denn dem Binnenstaate Israel, der zudem so stark erschüttert worden war, standen nicht die Schätze der Phönicier zu gebote, um den assyrischen Tribut aufzubringen.

Vom Gebiete der »Provinz Damaskus« war wol das südlich ³⁾

1) Für etwaige historische Gründe des Unterlassens einer solchen Massregel s. das Capitel »Geographie«.

2) S. Gesch. Isr. I S. 91. II S. 293, s. unten »Gesch. Israels«.

3) Gesch. Isr. I S. 141. S. einen Bericht eines Statthalters aus Soba über dortige Verhältnisse und Berührungen mit den Arabern (etwa aus der Zeit Assurbanipals oder etwas früher) F. I S. 465 (Brief Rm 77). Der Statthalter von Soba ist der limu (Eponym) des Jahres 683 (= Sanherib 28) in 82, 5—22, 34 (KB. IV S. 123).

davon gelegene Soba abgetrennt worden, denn von nun an begegnet auch ein Statthalter von Subiti. Das 738 oder 734 eingezogene Gilead dürfte zu diesem Verwaltungsbezirke gehört haben.

Zu ersten Auflehnungsversuchen ist es seit dem Falle von Damaskus in Palästina unter Tiglat-Pileser nicht mehr gekommen. Einmal hat Tyrus unter seinem König Metenna die Tributzahlungen eingestellt. Das scheint etwas später gewesen zu sein, vielleicht erst 729. Es bedurfte jedoch nur der Entsendung eines Truppencommandos, um ihn wieder zur Unterwerfung zurückzuführen, die gegen eine Zahlung von 130 Talenten Gold angenommen wurde. Etwa gleichzeitig fiel an der Grenze von Nordsyrien der Fürst von Tabal ab und wurde ohne grosse Schwierigkeiten durch einen andern ersetzt. Dieses Ereignis ist jedoch schwerlich für palästinensische Verhältnisse in betracht gekommen, sondern nur vom kleinasiatischen Standpunkt aus zu beurteilen¹⁾.

Die Kämpfe im Westen waren damit vor der Hand beendet und entschieden. Aus eigener Kraft konnte Palästina, selbst wenn es geeinigt war, nicht mehr widerstehen, nachdem sein festestes Bollwerk und führender Staat während der letzten andert-halb Jahrhunderte gefallen war. Nur wenn der übermächtige Gegner an einer andern Seite seines Reiches beschäftigt war, konnte man in dem zusammengeschmolzenen Samaria und den Philisterstaaten an einen Abfall denken.

Auf der am meisten in betracht kommenden Seite war man inzwischen nicht müßig gewesen, und der Widerstand von Damaskus war dort den Gegnern Assyriens, den Chaldäern, zu gute gekommen. Als Tiglat-Pileser gegen Damaskus zog, starb Nabonassar (734). Sein Sohn Nabû-nâdin-zîr (abgekürzt Nâdin) wurde 732 durch einen Aufstand beseitigt. Er wird also wol wie sein Vater zu Assyrien gehalten haben, und wahrscheinlich handelt es sich in dem Aufstande um einen Versuch, noch loszuschlagen, ehe Damaskus gefallen war. Durch den Aufstand wurde zunächst ein Babylonier Nabû-šum-ukîn auf den Thron gehoben, der sich aber nur einen oder zwei Monate behauptete, um dann von einem Chaldäer, Ukîn-zîr, dem Fürsten des Staates Bit-Amukkan, verdrängt zu werden. Das geschah noch 732. Für das folgende Jahr verzeichnet der Eponymenkanon einen Zug »nach Sapia«, das war die Hauptstadt und Festung von Bit-Amukkan. Ganz so glatt wie Tiglat-Pileser erzählt, scheint der Verlauf des Feldzuges nicht gewesen zu sein. Für das folgende Jahr wird kein Zug verzeichnet und erst 729 konnte sich Tiglat-Pileser in Babylonien krönen lassen. Auch die babylonische

1) Beide offenbar nachträglich eingeschoben, als kurz vor Abfassung der Thontafelinschrift (728) fallend. Thontafel Rs 14—16. KB. II S. 21—23.

Chronik meldet erst für dieses Jahr die Eroberung von Sapia und Bit-Amukkan ¹⁾. Der erste Angriff war also wohl abgeschlagen worden und Tiglat-Pileser hatte erst sein durch die Belagerung von Damascus mitgenommenes Heer vervollständigen müssen. Das Schicksal von Ukin-zir teilten die chaldäischen Fürsten von Bit-Šilani und Bit-Ša'alli. Darauf unterwarfen sich die übrigen Chaldäer, auch der bis dahin noch unabhängige König des Meerlandes (S. 20) Marduk-aplu-iddin, der später den Assyriern soviel zu schaffen gemacht hat, schickte Tribut.

Tiglat-Pileser hat in Nichtachtung gewisser babylonischer Bräuche sich zum König von Babylon krönen lassen (S. 50). Für den Rest seiner Regierung (728 und bis Tebet 727) hat der Eponymenkanon weitere Kriegszüge gemeldet, die Namen der betreffenden Städte sind aber abgebrochen.

In jeder Beziehung scheint sein Sohn ²⁾ Salmanassar (IV.) seine Politik verfolgt zu haben. Das geht aus seinem Verhalten Babylon gegenüber hervor, dessen Königswürde er ebenfalls selbst annahm, und aus der Tatsache, dass die Reaction gegen Tiglat-Pilesers innere Politik nach seinem Ende eintrat. Sargon nennt sogar ihn als denjenigen, welcher gegen die Vorrechte der alten Reichshauptstadt Assur eingeschritten sei ³⁾. Seine Regierung erscheint daher ganz als ein Nachspiel zu der seines Vaters. Eigene Inschriften haben wir bisher von ihm nicht, sodass wir auf die kurzen Angaben der babylonischen Chronik und des Eponymenkanons angewiesen sind, von denen aber gerade wieder die Namen der betreffenden Länder abgebrochen sind.

Für den Antritt seiner Regierung (727) wird in der Chronik die Zerstörung einer Stadt Sa-ba-ra'-in berichtet. Sie muss im babylonischen Gesichtskreis gelegen haben, da sie sonst hier nicht erwähnt würde. Gegen eine Identifizierung mit Samaria spricht also sowohl das Jahr wie der Zweck der Chronik. Das folgende Jahr (726) verlief ohne Feldzug, für die drei letzten waren Züge berichtet. Davon würde nach der biblischen Angabe einer der gegen Samaria gewesen sein, dessen dreijährige Belagerung von 724—22 gedauert haben muss. In Zusammenhang damit wird der erneute Abfallsversuch von Tyrus unter dem mittlerweile zur Regierung gekommenen Luli gestanden haben, von welchem Josephus uns die Angabe Menanders erhalten hat ⁴⁾. Er wurde durch einen Vergleich beendet, wofür auch jetzt

1) Thontafel 23, babyl. Chronik I 21.

2) Als sein Sohn wird er bezeichnet in dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus F. II S. 14 (Beachte ib. S. 192 vgl. oben S. 55).

3) F. I S. 404. Es scheint sich dabei um eine gewaltsame Durchführung der Massregeln gegen den Widerstand der Priesterschaft gehandelt zu haben.

4) Hierauf gehen die Worte Jos. Ant. IX, 14, 2: καὶ Ἐλουλαῖος . . . ἐπὶ τοῦτου Σελαιψας (lateinische Übers. Salmanassaris) ὁ τῶν Ἀσσυρίων βασιλεὺς ἐπὶ τῇ Φοινικῇ πόλει ἀπάσας. ὅστις σπενόμενος εἰρηρῇ μετὰ πάντων ἀνεχώρησεν ὀπίσω. S. v. Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients I.

ein keilinschriftliches Zeugnis in der Bezugnahme Asarhaddons auf den betreffenden Vertrag vorliegt¹⁾. Damit war Samaria der Hilfe von dieser Seite verlustig gegangen.

Trotz der kurzen Dauer seiner Regierung und des Wechsels der inneren Politik, welche mit seinem Tode eintritt, liegt bis jetzt kein Grund vor anzunehmen, dass Salmanassar etwa gewaltsam entthront worden sei. Die einzige Nachricht, welche wir haben, ist die der babylonischen Chronik und diese meldet²⁾: »er starb im Tebet« (722). Danach muss also die Thronerhebung des neuen Königs ohne grosse Unruhen vor sich gegangen sein, denn dieser wurde bereits am 12. Tebet ausgerufen.

Sargon (Šarru-ukin; 722—705) nennt ebensowenig wie Tiglat-Pileser seinen Vater und Grossvater in seinen Inschriften, von ihm gilt also dasselbe in bezug auf seine Stellung zur Königsfamilie. Seine Thronerhebung bedeutet dagegen in der inneren Politik die Reaction gegen die Reformen Tiglat-Pilesers. Eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Herstellung der alten Ausnahmerechte von Harran und Assur, den beiden Reichshauptstädten und Sitzen der hierarchischen Partei. Sein Enkel Asarhaddon, der gelegentlich das Bedürfnis empfand, den legitimen Ursprung seiner Familie zu erweisen, betont daher auch Sargons Abstammung von dem uralten Königsgeschlechte von Assur. Zwar als Residenz konnte Assur nicht wieder gewählt werden, das blieb Kalḫi, aber seinen bestimmenden Einfluss auf die Politik und die innere Entwicklung behielten seine Tempel und seine Priesterschaft.

Gegenüber Babylon bedingte das eine freundliche Politik, da dort der Hauptsitz der Hierarchie war. Sargon hat denn auch, sobald er über Babylonien verfügte, dort in gleichem Sinne für die Städte und Tempel mit ihren alten Vorrechten eingegriffen. Vorläufig freilich musste er darauf verzichten, denn Babylon und damit Südbabylonien war ihm zunächst verloren gegangen. Wir hatten bereits gesehen, dass der Westen seine Hoffnung auf Befreiung nur auf eine Bedrängnis Assyriens in Babylonien gründen konnte. Wenn daher die letzten drei Jahre Salmanassars Kriegszüge melden und in eben dieser Zeit Samaria den Abfall gewagt hatte, so kann es das nur im Vertrauen auf babylonische Hilfe getan haben.

Der Führer der Chaldäer, welche allein als Anwärter auf die Herrschaft über Babylon in betracht kommen, war Marduk-aplu-iddin (Merodach-Baladan), derselbe König des Meerlandes, der 729 Tiglat-Pileser Tribut gesandt hatte. Seine Thronbesteigung in Babylon wird für den Nisan 721, wo sie überhaupt gesetzsgemäss erst möglich war, gemeldet. Neben der Bewegung, welche Sargon in Assyrien auf den Thron hob, müssen also auch

1) Der Vertrag: F. II S. 14 (vgl. S. 62 Anm. 2).

2) Während sie (I 14) das gewaltsame Ende Nadins hervorhebt.

in Babylon Unruhen hergegangen sein, mit denen demnach Hosea in Samaria rechnen konnte. Wie stets wird der Chaldäer auch diesmal von Elam aus unterstützt. Eine Zeitlang — so unter Tiglat-Pileser (S. 52) — hört man nichts von einem Eingreifen der Elamiter, von jetzt an steht wieder die Frage wie früher (S. 23), ob in Babylon ein Babylonier unter assyrischer oder ein Chaldäer unter elamitischer Herrschaft auf dem Throne sitzt. Da letztere Eindringlinge sind, so vertritt Assyrien gleichzeitig die Partei der *beati possidentes* und damit auch der Hierarchie in Babylon, während die Chaldäer für ihren Anhang durch Expropriationen sorgen müssen. Damit stimmt denn auch, dass namentlich die hierarchiefreundlichen unter den Assyriern für Babylon eintreten.

Sargon versuchte Babylon durch einen schnellen Streich wieder zu gewinnen; allein er hatte wol noch kein genügendes Heer beisammen, und Humbanigaš, der König von Elam, schlug ihn (721) bei Dür-ilu in Nord-babylonien. Merodach-Baladan war zu spät zum Treffen gekommen und konnte Sargon nur verfolgen. Dieser meldet in seinen Annalen einen Sieg wie Salmanassar bei Karkar (S. 43), der mit einem Rückzug endete¹⁾. Nord-babylonien und Dür-ilu selbst hat er jedoch behauptet.

Er entschloss sich kurz, dem übermächtigen Gegner hier das Feld zu überlassen, bis er den im Westen jetzt überall ausbrechenden Unruhen ein Ende gemacht hätte. Das hat indessen volle 10 Jahre gedauert.

Zwar Samaria war nicht gerettet worden. Sargon berichtet seinen Fall als erstes der Ereignisse, welche unter seiner Regierung stattfanden. Das Ende der Belagerung, vielleicht nur das Eintreffen der Nachricht, hat also nach dem Tode Salmanassars stattgefunden. Selbstverständlich darf man nicht annehmen, dass dieser Belagerung in Assyrien ein grosses Gewicht beigelegt wurde.

Wenn Tiglat-Pileser's innere Politik eine Neubelebung der Volkskräfte zum Ziel — wenn auch vielleicht nicht zum dauernden Ergebnis — hatte, so erklärt sich wol daraus ein Teil seiner kriegerischen Erfolge. Er hat die Volkskräfte für das Heer, auf dem Assyriens Stärke beruhte, wieder herangezogen. Die entgegengesetzte Politik Sargons, welche in unseren Verhältnissen als eine Bevorzugung von Grossbesitz und Grosskapital erscheinen würde, konnte nur auf Kosten des Bauern durchgeführt werden, der damit aber auch als Rekrut für das Heer nicht mehr in betracht kam (vgl. S. 51). Die Folge davon musste die Einrichtung eines nur aus Söldnern bestehenden Heeres sein. Ein solches mit seinen Vorzügen und Nachteilen ist das assyrische von nun an. Für die weitere Entwicklung Assyriens ist das bedeutungsvoll geworden. Die Unterhaltung dieses Heeres forderte immer neue Kriegs- und Raubzüge zur Beschaffung seines Unterhalts und um ihm Beschäftigung zu geben. Solange die Geldmittel vorhanden sind und Beute winkt,

1) Bab. Chron. I 33, wo Jahr II Schreiberversehen für Jahr I (so Sargon in den Annalen) ist. KB. II S. 277.

strömt das Menschenmaterial aus allen Ländern zusammen, wenn beides zu fehlen beginnt, stehen dieselben Kräfte schnell dem glücklicheren Gegner zur Verfügung. Daraus erklärt sich zum Teil der rasche Sturz Assyriens und sein plötzliches Verschwinden aus der Geschichte.

Der Untergang eines assyrischen Volkes wurde durch die neue Politik besiegelt. Die Ausdehnungsfähigkeit der assyrischen Volkskraft, welche zur Colonisirung fremder Landstriche unter Salmanassar I. und wieder unter Assurnasirpal (S. 40) geführt hatte, war durch Tiglat-Pileasers Massnahmen auch nicht wieder erreicht worden. Würde an und für sich das Land Assyrien mit seiner ebenfalls schon gemischten Bevölkerung (S. 33. 36) nicht die Volksmassen haben liefern können zur Durchsetzung des ausgedehnten Gebietes der neuen Provinzen mit Colonisten, so wurden die auf Hebung der Volkskräfte berechneten Massnahmen zu schnell abgebrochen, um eine dauernde Wirkung zu haben. Schon Tiglat-Pileser half sich bei der Errichtung seiner neuen Städte in den eroberten Gebieten durch die Verpflanzung, die Vertauschung der Bevölkerung entgegengesetzt gelegener, neu erobelter Provinzen (S. 55). Dasselbe System hat Sargon ständig durchgeführt und es ist bis unter Nebukadnezar in regelmässiger Übung, begegnet auch gelegentlich unter persischer Herrschaft ¹⁾. Die Notwendigkeit, einer neu errichteten und mit Vorrechten ausgestatteten Colonie eine Bevölkerung künstlich zuzuführen, beweist, dass es im Lande keine freie Bevölkerung gab, welche ihre Verhältnisse durch die Auswanderung hätte verbessern können. Grossbesitz und Leibeigenschaft, eine mit Sklaven betriebene Industrie und Handelsgesellschaften können keine Bevölkerungsüberschüsse abtosseln. Das erklärt zum andern Teile Assyriens Ende.

Die Kriege Sargons wiederholen im allgemeinen das Bild derer Tiglat-Pileasers. Es handelt sich dabei um dieselben drei grossen Schauplätze: Palästina, Nordsyrien mit Urartu als Rückhalt und Babylonien, hinter welchem Elam steht. Urartu, wo jetzt auf Sarduris II. der König Rusa gefolgt ist, versucht aufs neue energisch vorzudringen, wird aber zurückgeworfen und durch wiederholte Niederlagen endgiltig zur Aufgabe seiner syrischen Pläne gezwungen. Einen unmittelbaren Einfluss auf die palästinensischen Verhältnisse haben seine Versuche nicht mehr, jetzt liegen in Mittelsyrien und Damaskus assyrische Provinzen zwischen den beiden Kriegsschauplätzen. Es hiesse jedoch den Gesichtskreis der altorientalischen Völker weit unterschätzen, wenn man annehmen wollte, dass nicht die Ereignisse im Norden

¹⁾ So wurde die Bevölkerung Milets von Darius nach dem Osten verpflanzt. Herodot VI 20, vgl. C. Niebuhr in Mitt. der Vorderas. Ges. 1899 S. 148.

auch von den palästinensischen Politikern in ihre Berechnungen einbezogen worden wären. Die grosse Völkerbewegung, welche die dortigen Verhältnisse umgestaltet hat, der sogenannte Kimmeriersturm ist im Gegenteil genau beobachtet worden ¹⁾.

Zunächst wandte sich Sargon, nachdem er auf Babylon verzichtet hatte, nach Syrien, wo der einzige noch einigermaßen in betracht kommende Staat mittlerweile den Abfall vollzogen hatte. Hamath, einst mit Bir'idri zusammengehend, hatte seitdem sich stets an Assyrien angeschlossen und namentlich unter Tiglat-Pileser immer seine Vasallenpflicht erfüllt. Auch jetzt kam es nicht ohne eine innere Umwälzung zum Abfall. Der bisherige König Eni-il war gestorben oder gestürzt worden und ein von Sargon ausdrücklich als Emporkömmling («Sohn eines Niemand» d. h. nicht den «Geschlechtern» angehörig) bezeichneter Mann auf den Thron erhoben worden. Er wird Ilu-bi'di oder Ja'u-bi'di ²⁾ genannt. Seine Thronbesteigung war offenbar von einer gegen Assyrien gerichteten Bewegung durchgesetzt worden, welche Hamath als einzigen noch bestehenden Staat an die Spitze stellte, aber nicht minder von den bereits unterworfenen Provinzen ausging. Als einen Aufstand von ganz Mittelsyrien bezeichnet es Sargon ausdrücklich ³⁾ und nennt als Teilnehmer die Provinzen Arpad, Šimirra (S. 55), Damaskus und Samaria ⁴⁾. In einer jüngeren Inschrift werden dann nur Arpad und Samaria, aber mit besonderem Nachdruck genannt ⁵⁾. Danach waren die beiden anderen jedenfalls nur gezwungen worden — wie es mit Ahas im Jahre 735 hatte geschehen sollen — sich anzuschliessen, oder waren von den Aufständischen besetzt worden. Ilu-bi'di trat bei Karkar, wie einst Bir'idri, dem assyrischen Heere entgegen, das Sargon augenscheinlich mit dem Gelde der Priesterschaft von Assur aufgestellt hatte, und wurde geschlagen. Die aufständischen Gebiete

1) S. unten S. 76 und vgl. S. 75 Anm. 1.

2) Ja'u-bi'di in der Inschrift von Nimrud 8 und der Stele von Kition I 53. Über Ja'u vgl. Gesch. Isr. I S. 37/38. Dazu jetzt die Schreibung Ja-wa in Eigennamen der ersten Dynastie von Babylon Bu 91-5-9, 544 Ja-wa(PI)-ilu; Bu 88-5-12, 329 Ja-u-um-ilu; Bu 91-5-9, 324 Ĥa-li-ja(PI)-um. Vgl. Hommel in Expository Times XI 270.

3) Annalen 24 kann [ummanāt māt Ĥatti (oder: Amurri)] rapā-tim upahhir ergänzt werden.

4) Ann. 25 etc.

5) K. 1349. F. I S. 403: »Ilu-bi'di von Hamath, der nicht zum Throne berechtigt, nicht dem Palaste entsprossen war, der zur Herrschaft über die Leute die Berechtigung [sich anmasste], gegen Assur, sein Land und seine Bewohner (das sind auch die Provinzen!) schlimme Bosheit hegte, Aufruhr begann, Arpad und Samaria aufbot und zu Helfershelfern machte tötete er, liess kein Leben übrig« (das kann nur von der Eroberung der zu Assyrien haltenden Städte gelten).

wurden danach ohne Schwierigkeit neu besetzt. Der letzte Versuch Israels, sich seine Selbständigkeit zurückzuerobern, war mislungen.

Während an der Nordgrenze Judas so der Aufstand niedergeworfen wurde, waren im Süden und Westen ebenfalls die Waffen gegen Assyrien erhoben worden. Hanunu von Gaza wollte wieder die Gelegenheit benutzen, um sich frei zu machen, indem er mit Hilfe seiner arabischen Geschäftsfreunde den Assyriern Widerstand zu leisten verhoffte. Der König von Mušri — wol der 711 wieder begegnende Pir'u (s. »Mušri«) — schloss mit ihm ein Bündnis und sandte Sib'e, seinen Minister — turtan nennt ihn Sargon —, der offenbar eine gleiche Rolle spielte wie Syllaues im Nabatäerstaate zur Zeit Augustus' und Herodes', mit einem Heere zu Hilfe. Da es erst bei Raphia (Rapihi), also südlich von Gaza, an der Grenze von Mušri, zur Schlacht kam, so muss Hanunu seine Hauptstadt vor dem assyrischen Heere geräumt haben. Jedenfalls war in der Handelsstadt auch eine starke Partei für Assyrien gewesen, und diese hatte die Tore geöffnet, sodass diesmal wie unter Tiglat-Pileser und auf dieselbe Weise (S. 56) die Stadt der Einziehung als Provinz entging. Bei Raphia siegte Sargon über das arabische Heer unter Sib'e und eroberte diese Stadt, wo also Hanunu seinen Stützpunkt gehabt hatte. Dieser selbst wurde gefangen genommen. Der ganze Krieg, der nach dem gegen Hamath für das Jahr 720 erzählt wird, muss etwas später stattgefunden haben; denn in einer Inschrift ¹⁾ aus demselben Jahr, die unmittelbar nach der Niederwerfung Hamath's abgefasst ist, wird von Hanunu nichts erwähnt. Das schliesst nicht aus, dass der Feldzug nach dem Süden eine unmittelbare Fortsetzung des gegen Hamath war, denn von einem Abfall berichten die assyrischen Könige gewöhnlich erst nach seiner Unterdrückung.

In seiner Inschrift aus Nimrūd (Kalhi), welche im Jahre 717 nach dem Fall von Karkemiš abgefasst ist, nennt sich Sargon auch den »Unterwerfer des entfernten Landes Ja-u-du«. Da er in den Jahren 719—717 nicht mehr in Mittelsyrien und weiter südwärts beschäftigt gewesen ist, so kann das nur auf ein Ereignis des Jahres 720 gehen ²⁾. Es ist denkbar, dass, wie 711 beim Aufstande von Asdod, auch Juda — gezwungen oder freiwillig — den Gehorsam aufgesagt hatte und nach der Schlacht bei Raphia sich

1) Die S. 66 Anm. 5 angeführte.

2) Vgl. unter »Gesch. Israels« beim Tode Ahas' und bei Hiskias Regierungsantritt.

natürlich wieder unterwarf, sodass es zu Gnaden angenommen wurde.

Andrerseits spricht ebenso viel für eine Deutung auf das Ja'udi im 'Amk (S. 54), dessen Teilnahme am Aufstande aus ähnlichen Verhältnissen wie die von Arpad und Šimirra sich erklären würde. Speziell Ja'udi war 738 von Tiglat-Pileser eingezogen worden, seinen eigenen Fürsten hatte noch Sam'al: seit dem Tode Panammûs (S. 57) dessen Sohn Birrekab. Dieser ist zweifellos der letzte König dieses Gaues gewesen und Sam'al wird daher 720 erobert und zerstört worden sein¹⁾. (Eine zweite Gelegenheit der Zerstörung würde der Aufstand im benachbarten Gurgum 713 sein. Später kann es kaum seine Selbständigkeit verloren haben. Ein Bruchstück einer Inschrift Sargons nennt Sam'al mit Damaskus und Hamath zusammen, es bezieht sich wol auf 713, scheint aber bereits einen assyrischen Statthalter in Sam'al vorauszusetzen²⁾. Dann wäre also ein doppelter Aufstand anzunehmen).

Die Jahre 719 und 718 brachten Kriegszüge nach dem Norden, wo dem Vorrücken Armeniens nach Südosten entgegen getreten wurde, und nach Tabal (östliches Kappadokien), wo ein Aufstand ebenfalls auf armenisches Anstiften zurückging.

717 wurde das lange treue Karkemiš, der letzte Hattistaat Syriens, der seine hethitische Art bis zuletzt bewahrt hatte³⁾, nach einem Aufstand seines Königs Pisiris, als Provinz eingezogen. Pisiris hatte Rückhalt bei Mita von Muski, wie ihn Sargon nennt, dem Midas von Phrygien der klassischen Überlieferung⁴⁾, als Erben des einstigen Hattireiches in Kleinasien, gesucht.

Zwei Städte an der armenischen Grenze, die in diesem Jahre erobert wurden, mussten Damaskus neue Bewohner liefern.

Die Jahre 716—712 waren völlig von den Kämpfen gegen Urarṭu und von den unter seinem Einflusse stehenden oder von ihm bedrohten Ländern in Anspruch genommen. Auch Angriffe Mita's auf Cilicien (Kue) wurden zurückgewiesen. Kappadokien (Tabal und Hlaku), ein Teil der Melitene (Kammanu d. i. Kūmani S. 37) wurde Provinz.

Das Jahr 713 brachte wieder Unruhen, welche das vom ehemaligen Volke Israel allein noch bestehende Juda näher angingen, oder es selbst mit betrafen. In Mittelsyrien empörte sich in Gurgum, dem Nachbargau von Sam'al-Unki mit der Hauptstadt Markasi-Mar'aš (S. 54), Muttallu, der seinen Assyrien ergebenden Vater Tarḫulara ermordete. Sein Gebiet wurde infolgedessen ebenfalls als Provinz eingezogen, sodass nunmehr ganz Mittelsyrien unter assyrischer Verwaltung stand und nur noch in Kummuh-Commagene ein syrischer (hethitischer) Staat mit eigener Verwaltung übrig blieb. Beendet wurde dieser Aufstand übrigens erst im Jahre 710 durch

1) F. I S. 17.

2) F. II S. 71 (K. 1672. Winckler, Sargon II S. 45): ³⁾ *amelu šu-par-saki-ia* ⁴⁾ (*alu*) *Sa-am-al-la* ⁵⁾ (*alu*) *H]a-am-ma-tu* (*alu*) *Di maš-ku* *a] di (imēru) bat-hal-li-ia* ⁷⁾ *i-na ki-riib (mātu) Ha-ma-at-ti* ⁸⁾

3) Über die Bedeutung der Betonung dieser Eigenschaft durch Sargon vgl. das über den Begriff Hatti unter »Geographie« Ausgeführte.

4) F. II S. 131 ff.

Eroberung von Markasi (Eponymenliste). Wir haben also hier in der Darstellung der Annalen dieselbe Erscheinung, die wir im folgenden besprechen werden.

Das zweite in Sargons Annalen unter diesem Jahre gemeldete Ereignis ist die Niederwerfung eines Aufstandes von Asdod, welcher der Lage der Dinge nach in Ursachen und Verlauf grosse Ähnlichkeit mit dem von Gaza zeigt. Von den fünf Philisterstädten war Asdod neben Gaza und Askalon die einzige, welche als Hafenstadt noch Bedeutung hatte. Gat gehörte ihm, wie aus der Angabe Sargons (s. unten) hervorgeht, Ekron war bedeutungslos und hat wol auch meist unter der Herrschaft einer der drei gestanden. Wenn es unter Sanherib einen eigenen König hat, so zeigt dessen Rolle, dass er von den Assyriern, also Sargon, eingesetzt war. Unter Tiglat-Pileser wird merkwürdiger Weise Asdod nicht erwähnt, doch kann der Name seines Fürsten in der Lücke der Tributzahler vom Jahre 734 gestanden haben ¹⁾.

Die Annaleninschrift von Dûr-Šarrukin berichtet diesen Aufstand und seine Unterdrückung unter dem elften Jahre (711). Der ausführlichste Bericht, den wir darüber haben, steht auf Bruchstücken eines Thonprismas, dessen sonstige Bestandteile auch anderweitige Abweichungen vom Annalentexte zeigen. Er wird hier in das neunte Jahr Sargons gesetzt. Man hat diese Abweichung so erklärt ²⁾, dass dieses Prisma die Datierungen vom Eponymenjahre Sargons (719) gerechnet habe, sodass also beide Datierungen dasselbe Jahr (711) meinten. Die übrigen Bruchstücke des Prismas lassen keine Entscheidung über die Richtigkeit der Annahme zu, allein es stehen die Bedenken entgegen: dass ein solcher Brauch sonst nicht nachweisbar ist, und dass seine Durchführung in einem einzelnen oder in mehreren Fällen nicht möglich erscheint, da das Jahr vor dem Eponymat des Königs und sein Antrittsjahr auf diese Art überhaupt nicht hätten untergebracht werden können. Einfacher erscheint daher die Lösung, welche uns durch Jesajas (Cap. 20) Angabe an die Hand gegeben wird, dass der Prophet drei Jahre lang nackt herumgehen sollte. Das heisst, der Aufstand sollte drei Jahre dauern. Er hätte also 713 begonnen und wäre 711 unterdrückt worden. Im Prisma wird er unter dem Jahre seines Beginns,

1) Thontafel 60 (= Rs. 10) KB. II S. 21.

2) So Schrader. Für die andere Auffassung s. Alttestamentl. Unters. S. 142. Über Mušri und Kuš: Mušri-Meluḫḫa-Ma'in I und II (S. 41). Der Bericht: Sargon I S. 186. KB. II S. 64 Anm. Weiteres Mušri etc. I S. 55 und ein neues Bruchstück F. II S. 570.

in den Annalen unter dem seiner Beendigung erzählt. Sargon ist also zwei Jahre lang nicht im Stande gewesen etwas dagegen zu unternehmen, dann aber wurde Asdod ohne Schwierigkeit durch eine Entsendung eines kleinen Trupps der Leibwache unterworfen.

Der Bericht Sargons nennt als Teilnehmer an dem Aufstande: Philistäa, Juda, Edom, Moab. Das erklärt, warum Jesaja eine besondere Veranlassung hatte, sich über den Ausgang zu äussern. Er warnte den König (Hiskia), weil er die Erfolglosigkeit richtig voraussah.

Der Hergang war nach Sargons Berichten folgender: Azuri, der König von Asdod, hatte die Nachbarfürsten — das sind offenbar die genannten — zum gemeinsamen Abfall aufgefordert. Er war von Sargon abgesetzt und durch seinen Bruder Ahimeti ersetzt worden. Ob das etwa erst 713 geschehen war, also den Beginn des Aufstands darstellen soll, oder ob es bereits früher geschehen war, sodass der Aufstand erst von den nun folgenden Ereignissen gerechnet wird, kann zweifelhaft sein, das letztere ist jedoch das wahrscheinlichere. Zu einem bewaffneten Einschreiten war es bei der Absetzung Azuris nach Sargons Ausdruck nicht gekommen. Die Angelegenheit war einfach in Form eines bei Hofe geführten Prozesses erledigt worden, ähnlich dem, wie ihn Manasse später vor Asarhaddon nur mit günstigerem Erfolge zu bestehen hatte. Da die Versuche Azuris beweisen, dass die Assyrien feindliche Partei in Asdod die Oberhand hatte, so war man dort natürlich nicht bereit, die Entscheidung des Hofes ohne weiteres hinzunehmen, verjagte den neuen König von Sargons Gnaden, und rief einen der Parteiführer, Jamani¹⁾, zum König aus. Sargon berichtet natürlich nicht, dass dieser sich ein bis zwei Jahre behaupten konnte, ehe gegen ihn eingeschritten werden konnte. Seinen Rückhalt bildeten dabei weniger die Nachbarn, deren Haltung sehr unentschieden gewesen sein muss — das beweist Jesajas Ausspruch und die Tatsache, dass gegen sie nachher nicht weiter eingeschritten wurde —, sondern, wie bei Gaza, der arabische Handelsstaat von Muşri und Meluhha. Pir'u²⁾ war damals König von Muşri und

1) Er war im Prismabericht wol als Truppenführer bezeichnet, also eine Art Omri. Er kann sehr wol ein Ausländer gewesen sein. Da er sowol Jamani wie Jatna genannt wird, und da dasselbe Schwanken der Schreibung sich im Namen von Cypern (Jatnana und Jamna) findet, so kann sein Name einfach der Cyprier (Jonier?) bedeutet haben. Die Truppen waren natürlich Söldner.

2) Der Name ist wol sabäisch פִּרְעָה. Ein König פִּרְעָה יִרְדֵּה ist bekannt (nicht identisch).

ihn bezeichnet Sargon als den »König, welcher sie nicht retten sollte«. Es ist das Leitmotiv seiner nach Palästina gerichteten Warnungen, auf das er hier in seinem Berichte anspielt und das in seinem Sinne von allen denen variiert wurde, welche vor dem Abfall von Assyrien und vor einem Zusammengehen mit Mušri-Meluhha warnten¹⁾. Mušri und südlich davon Kuš, den westlichen Teil Arabiens, der dieselben Namen führt, wie die entsprechenden Teile westlich des roten Meeres, meint Jesaja demgemäss in seinen Warnungen. Sargon entsandte nur seine Leibgarde²⁾ und Jamani gab das von ihm neu befestigte und angeblich mit neu angeworbenen und von den Nachbarn erhaltenen Truppen besetzte Asdod ohne Schwertstreich auf, um zu seinem Verbündeten nach Mušri zu fliehen. Asdod und das ihm gehörige Gat³⁾ sollen trotzdem Widerstand geleistet haben, und Sargon berichtet, dass er die Städte erobert und als mit den Waffen niedergeworfene Rebellen behandelt habe. Er habe die Einwohner fortgeführt, andere dafür angesiedelt und Asdod zur assyrischen Provinz erklärt⁴⁾. Asdod würde also nicht so glücklich wie Gaza (S. 56) den formellen Vorwand zur Einziehung vermieden haben.

Auffällig erscheint aber, dass bereits unter Sanherib im Jahre 701 wieder Asdod unter einem eigenen Könige (Mitinti) steht. Man kann also nur annehmen: entweder, dass die Verfasser der Wandinschriften von Dür-Sarrukin einmal die gewöhnlichen Phrasen gedankenlos gesetzt haben — dafür scheint auch der Bericht des Prisma zu sprechen — oder dass die Massregel wieder rückgängig gemacht wurde, nachdem man durch Verhandlungen bei Hofe (und den nötigen Bachschisch) erwiesen hatte, dass die Verantwortung nur Jamani, nicht aber die Stadt träfe, und dass die Truppen zu streng vorgegangen wären, indem sie die Städte als eroberte behandelten. Wenn die Zahl des Vollstreckungsheeres wirklich so gering war, wie es scheint, so kann ein ernsthafter Widerstand nicht geleistet worden sein, und was sich in dem Annalenbericht widerspiegelt, wäre daher nur die Darstellung des betreffenden Generals, welche später vom Hofe verworfen wurde. Der Ausgang der Dinge zeigt also auch hier die gleichen Erscheinungen wie bei Gaza. Die Verhältnisse im Süden waren noch nicht reif für eine assyrische Provinzverwaltung⁵⁾, welche wol überhaupt nicht im Stande gewesen wäre, den Bedürfnissen einer Hafen- und Handelsstadt gerecht zu werden, sodass man bei Hofe vorzog, hier wie überall die Henne mit den goldenen Eiern nicht zu schlachten.

Für Juda musste dieser Ausgang von höchster Bedeutung sein.

1) Mušri etc. S. 33 Anm. 4. S. unten über das Wesen dieser »Prophetien«.

2) Sieben šu-[ši] d. h. 420 Mann scheint Sargon angegeben zu haben. F. II S. 573.

3) Genannt werden Asdod, Gat (Gi-im-tu) und As-du-di-im-mu. Letzteres wird von Delitzsch, Paradies S. 290 als Asdod 𐎠𐎢𐎣 »Asdod am Meere« erklärt d. i. der Hafen von Asdod. Doch ist vielleicht die Namensbildung Urusalimmu zu vergleichen: S. 29 Anm. 1.

4) Ann. 227. Pr. 107.

5) Vgl. auch über »Hatti« unter »Geographie«.

Wenn Asdod einen assyrischen Statthalter gehabt hätte, so wäre sein Schicksal ebenfalls besiegelt gewesen. Wenngleich man sich auch sagen musste, dass für Juda die Verhältnisse nicht in betracht kamen, welche die Handelsstädte retteten, so war doch immerhin das Schicksal Samarias vermieden worden. Sargons Politik war in dieser Hinsicht also weniger streng als die Tiglat-Pileasers gewesen.

Jamani war zu seinem Verbündeten Pir'u nach Mušri geflohen. Die Assyrer setzten ihm nach und fielen nach Überschreitung des »Flussgeländes«, d. i. des Grenzlandes am naḥal-Mušri, wie der »Bach« von Ägypten in Wahrheit zu nennen ist, in das mušritische Gebiet ein ¹⁾. Darauf hin wurde Jamani vom »König von Meluḥḥa« ausgeliefert. Das kann nur der Oberkönig Pir'us gewesen sein, also der eigentliche König des Jemen (von Ma'in), denn Meluḥḥa wird dabei ausdrücklich von Mušri unterschieden. Wenn Pir'u eigene Politik gemacht, und Jamani sich auf ihn verlassen hatte, so konnte natürlich der Oberherr um so eher den Anforderungen der hohen Politik nachgeben, indem er das Verhalten seines Vasallen verleugnete. Jesajas (und Sargons) Warnungen vor dem unverlässlichen Mušri und Kuš waren also durch den Ausgang als richtig erwiesen.

Die beiden folgenden Jahre (710/9) werden durch den Kampf gegen Merodach-Baladan von Babylon ausgefüllt. Es ist selbstverständlich und die Ereignisse des Jahres 701 bestätigen es, dass man auch in Palästina stark mit diesem Gegner Assyriens gerechnet hatte. Seine Gesandtschaft im Beginn ²⁾ von Hiskias (und Sargons) Regierung hatte den Zweck gehabt, ein gemeinsames Vorgehen zu bewerkstelligen. Seitdem aber Sargon nach der Schlacht bei Dūr-ilu (S. 64) ihn in Ruhe gelassen hatte, hatten er und sein Schutzherr Ḥumbanigaš von Elam nichts mehr unternommen. So waren alle Aufstände im Westen niedergeworfen worden, ohne dass er Assyrien im Rücken beschäftigt hätte. Die Warnungen Jesajas, auf die Anerbietungen seiner Gesandtschaft einzugehen, zeigten den Propheten also auch in diesem Falle als richtigen Beurteiler der politischen Sachlage.

Jetzt war Sargon für die Abrechnung mit Babylon frei. Dessen Verhältnis zu Elam war seit 717 wol auch ein weniger enges geworden. In diesem Jahr war Ḥumbanigaš gestorben und Šuturnahundu, sein Neffe, König geworden. Wahrscheinlich hatte Merodach-Baladan das benutzt, um die zur Erhaltung der Freundschaft nötigen

1) Mušri etc. I S. 55. Pr. 112. S. das Capitel über Mušri.

2) Alttest. Unters. S. 139. Weiteres unter Gesch. Israels.

Zahlungen einzustellen, und somit war ihm sein eigentlicher Rückhalt verloren gegangen. Jedenfalls waren ihm die Mittel zu diesen Zahlungen unerschwinglich — denn als Usurpator und Chaldäer hatte er seine Leute zu versorgen — und als er nun bei Sargons Angriff die elamitische Hilfe neu erkaufte, hatte er Mühe, das nötige Geld dazu aufzubringen. Im Jahre 704 musste er sich sogar an den Tempelschätzen Marduks — d. h. der grössten Bank Babylons — vergreifen.

Der Krieg führte schon im ersten Jahre zur Besetzung Babylons, das Merodach-Baladan nicht zu halten vermochte, da die elamitische Hilfe trotz der angenommenen Gelder nicht eintraf. Sargon wurde von den Babyloniern als Befreier aufgenommen, die chaldäische Herrschaft mag in der Tat weniger behagt haben als die assyrische. War ja doch Sargon der Träger der Politik der Priesterschaft. Zum nächsten Neujahr (709), als dem vorgeschriebenen Termine, liess er sich zum König von Babylon ausrufen, hat diesen Titel dann aber mit dem eines Statthalters von Babylon (šakkanak Bâbili) vertauscht, was der gewöhnliche Ausweg war, wenn ein Hinderungsgrund zur gesetzmässigen Ausübung der Regierung vorlag. In diesem Falle bildete diesen die Unmöglichkeit in Babylon zu residieren (vgl. S. 50).

Die folgenden Jahre brachten dann die Beendigung des Kampfes. Merodach-Baladan hatte sich in die Hauptstadt seines Stammlandes, Dûr-Jakin im »Meerlande«, geworfen und wurde hier belagert. Es gelang ihm, vor der Eroberung der Stadt nach Elam zu entkommen. Eine gänzliche Unterwerfung des Meerlandes mit seinen Sumpfschlupfwinkeln war wol nicht möglich, und so konnte er nach Sargons Tode oder wol schon früher wieder zurückkehren, um den passenden Augenblick zu neuem Vorstosse zu erwarten.

Babylonien war damit »befreit« und Sargon trat hier in gleicher Weise wie in Assyrien als »Wiederhersteller der alten Rechte« auf. Die alten Kultstädte: Ur, Uruk, Eridu, Larsa, Nippur, Babylon, Borsippa, deren Tempelinkünfte und Grundbesitz Merodach-Baladan für seine Chaldäer und Anhänger¹⁾ hatte in Anspruch nehmen müssen, erhielten ihre Gerechtsame zurück und die alten Grundbesitzer wurden wieder eingesetzt.

Das assyrische Heer ist im ganzen bis 706 im Meerlande beschäftigt gewesen, denn erst für dieses Jahr meldet die Eponymenliste die Zerstörung von Dûr-Jakin. Mittlerweile hatte der Vasallenstaat Kummuh einen Empörungsversuch gemacht und war als Provinz eingezogen worden (708). Damit war ganz Syrien unter unmittelbarer assyrischer Verwaltung vereinigt.

1) Eine Belehnungsurkunde für einen solchen Anhänger ist der »Grenzstein« des Berliner Museums. KB. III 1 S. 184. Vgl. auch S. 64 und 79.

Der Herr von Babylon empfing Tribut oder Geschenke von dem »König von Dilmun«, der Insel (und dem Küstenstrich) Bahrein. Der Handel über Ostarabien und nach Indien war auf Babylon angewiesen wie der westarabische auf die Philisterhäfen.

Mittlerweile waren auch Angriffe Mita's von Muski (S. 68) auf Kuë (Cilicien) durch den dortigen assyrischen Statthalter zurückgewiesen worden¹⁾.

Für das Jahr 706 meldet die Eponymenliste die Einweihung der neuen Stadt Dür-Sarrukin, welche Sargon nördlich von Ninive »am Fusse des Berges Mus(sz?)-ri« als seine Residenz hatte aufführen lassen. Bis dahin hatte er in Kalhi residirt, die alte Reichshauptstadt Assur war, trotz der Anerkennung ihrer Rechte durch Sargon (S. 63), nicht mehr geeignet zum Regierungssitz. Was Sargon veranlasst hat Kalhi aufzugeben, wird natürlich nicht gesagt, der Gegensatz zu Tiglat-Pileasers Politik mag wol mitgewirkt haben. Die Stadt war eben der Sitz einer bestimmten politischen Partei. Sargon, der eine gänzlich verschiedene Politik in Anlehnung an Babylonien und Priesterschaft einschlug, musste auch ein neues Beamtentum und neue Regierungsorganisationen zu schaffen suchen. Damit mag wol auch der Bau einer neuen Residenz zusammengehangen haben. Bezeichnend ist, dass Sanherib, wengleich seine Regierung einen Wechsel der inneren Politik bedeutet, an der Unterdrückung von Kalhi festhielt, nur dass er auf die gewaltsame Idee eine neue Stadt zu schaffen verzichtete, und die Dür-Sarrukin zunächst gelegene alte Stadt Ninive wählte, die natürliche Hauptstadt der Landschaft, und als solche durch ihren Kult bereits in vorassyrischen Zeiten anerkannt (S. 32).

Die Einweihung der neuen Residenz fand im Ijjar, dem Monat der assyrischen Regierungshandlungen²⁾, statt, und die Götter hielten ihren feierlichen Einzug. Sargon hat sich seines neuen Palastes und seiner Residenz gerade ein Jahr lang gefreut, das nächste Jahr brachte den Feldzug, auf dem er seinen Tod gefunden haben muss.

Einen genauen Bericht hierüber haben wir nicht. Die Beischrift des Eponymenkanons ist zu verstümmelt, um ihren genauen Sinn festzustellen. Sie berichtet unter 705: »in betreff (aus Veranlassung?) des Orakels die Kulummäer Mörder³⁾ das Lager des Königs von Assur«. Da diese Angabe sich im Todesjahr des Königs findet und darauf die Nachricht von Sanheribs Thronbesteigung folgt, so wird man sie trotz des Mangels eines Zusammenhangs auf einen Tod des Königs gelegentlich eines verunglückten Feldzuges deuten müssen, wie man es auch von jeher getan hat. Bestätigt wird das durch ein zwar ebenfalls verstümmeltes Schreiben aus der Zeit Sanheribs, in welchem Sargons Tod erwähnt wird, von welchem aber genug verständlich ist, um zu erkennen, dass der Begründer der neuen Dynastie ein gewaltsames Ende und jedenfalls auch in Feindes-

1) Eponymenliste für 708. Über die nachträgliche Aufnahme der Ereignisse der Jahre nach 709 in die Annalen s. die Bemerkungen zum Keilinschr. Textbuch S. 66 (nach Peiser).

2) Im Ijjar findet die assyrische Königskrönung statt. Vgl. F. I S. 415. III S. 13. Das erklärt sich als Rest der Bedeutung des Monats als Jahresanfang (Frühjahrsmonat) während der Zeit, wo die Frühjahrs-sonne im Stier stand (zwischen etwa 3000—700 v. Chr.), vgl. hierzu F. II S. 372.

3) amelu GAS, etwa = daiaku. habbatu Räuber zu lesen (SA. GAS.) geht wol nicht an, da diese Schreibung für habbatu (Habiri) doch nur eine Abkürzung der Tel-Amarnabriefe ist. Beachtenswert ist Zimmerns Vermutung, dass Kulummai nicht Volks-, sondern Berufsname (Seher von *kalāmu*? als Syn. von *barū*) ist. Die Endung ai (a-a) scheint dem aber zu widersprechen.

land gefunden haben muss. Denn es heisst darin, dass ihm kein gebührendes Begräbnis geworden sei¹⁾. Man denkt danach sofort an ein Schicksal, wie es auch Kyros im Skythenkrieg gehabt hat.

Sanheribs Regierung (705—681) bedeutet abermals einen Wechsel in der inneren Politik Assyriens. Ob der neue König freilich von Anfang an mit einem andern Programm regieren wollte, oder erst allmählich durch die Verhältnisse dazu gedrängt wurde, muss zunächst dahingestellt bleiben. Anzunehmen, dass er gegen den Willen seines Vaters auf den Thron kam, liegt kein Grund vor. Im Gegenteil galt er schon zu Lebzeiten Sargons für den erklärten Thronfolger²⁾. Die veränderte Politik gegenüber Babylon kommt freilich sofort in seinem Verhalten gegenüber der babylonischen Königswürde zum Ausdruck und gipfelt schliesslich in der Zerstörung Babylons. Ein solches Vorgehen bedeutet aber eine Losagung von der Hierarchie, mit der Sargon zusammengegangen war, und demgemäss eine Anlehnung an die weltliche Macht, das Heer und die Beamtenschaft. Die Zerstörung der Kultmetropole des Orients war ein Frevel, den die Hierarchie nicht hinnehmen konnte; ein so völliger Bruch mit allem, was orientalische Anschauung war, konnte nicht unternommen werden, ohne eine sich in alle Zweige der Verwaltung erstreckende Umwälzung.

Die Wahl von Ninive als Hauptstadt sollte den Ausdruck dafür bilden, dass nunmehr die Ansprüche Babylons auf die Weltherrschaft ausgelöscht seien, Assyrien sollte nicht nur die politische, sondern auch die Herrschaft über die Geister und die Kultur ausüben, an Stelle von Babylon sollte Ninive als erste Stadt des Orients treten. Allein die neuerkorene Residenz konnte wol durch Neubauten im Inneren³⁾ und durch starke Befestigungen zur schönsten und vielleicht grössten Stadt erhoben werden⁴⁾, die ge-

1) Er wurde nicht »in seinem Hause begraben« s. F. I S. 411 ff. (Jes. 14, 4—20).

2) Er hat den Titel und Hofstaat eines »Grosssohns« in der Unterschrift von K. 2169.

3) Vgl. die Inschrift über den Bau der »Königstrasse« (*girru ša šarri*) I R. 7 F, behandelt von Peiser, Keilschr. Actenstücke S. IX Anm. 2 und Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 68 ff.: »Damals vergrösserte ich den Umfang meiner Residenz Ninive. Ihre Strasse — den Weg »Königstrasse« — änderte ich und baute sie herrlich. Wall und Mauer baute ich kunstvoll und berghoch, 100 grosse Ellen machte ich ihren Graben breit. Damit in künftigen Tagen die Königstrasse nicht verkleinert werde, liess ich Inschriften anfertigen, die je auf der andern Seite (d. i. auf beiden Seiten) einander gegenüberstehen: »62 grosse Ellen habe ich die Breite der Königstrasse bis zum Parktore gemessen. Wenn je einer von den Einwohnern Ninives sein altes Haus umbaut und ein neues baut, und damit mit dem Fundament seines Hauses in die Königstrasse einrückt, den soll man auf seinem Hause auf einen Pfahl hängen«.

4) Selbstverständlich handelt es sich nur um die Stadt Ninive. Die Zurecht-

samen Kulturverhältnisse des Orients konnte aber auch keine Königsmacht mit einem Schlage ändern. Die Hierarchie als Beherrscherin der Geister und Vermittlerin des Geldgeschäftes war stärker, Sanheribs Politik wurde durch die gegenteilige Asarhaddons ersetzt.

Nach aussen hin hat Sanherib mit seiner Politik keine Erfolge erzielt. Sargon hatte alle Kräfte seines Reichs zu verwenden gewusst, Sanherib hatte eine gewaltige Partei im Lande gegen sich, deren Widerstand gegen seine Unternehmungen auf die Dauer ihn lahm legen musste. Überall ist daher während seiner Regierung ein Rückweichen Assyriens festzustellen. Gegenüber den raschen Fortschritten unter Tiglat-Pileser und Sargon tritt mit einem Male ein völliges Stocken ein. Keine einzige Provinz von Bedeutung wird neu gewonnen und im Gegenteil geht der Einfluss auf eine Anzahl Schutzstaaten völlig verloren.

Der Widerstand Babylons gegen die neue assyrische Politik ist zwar mit dem Söldnerheere niedergeworfen worden, die Folge von dieser Gewaltpolitik war aber ein neues Erstarken des elamitischen Einflusses in Babylonien. Denn Elam finden wir stets auf dem Plane, wenn Assyrien versucht, mit Gewalt in Babylon zu herrschen, während es sich unter den Babylon freundlichen Herrschern (Sargon, Asarhaddon) ruhig verhält. Dieser Erfolg der Waffen ist aber so ziemlich der einzige geblieben, überall sonst haben die Unternehmungen mit einem Rückzuge geendet, so in Palästina und zuletzt gegen Ägypten, oder man hat sich von vornherein auf die Verteidigung der Provinzen beschränkt.

Namentlich gilt das von der Nordgrenze. Urartus Versuche, Nordsyrien unter seinen Einfluss zu bringen, waren durch Tiglat-Pileser und Sargon endgiltig zurückgewiesen. Seit dem Tode Rusas spielt Urartu unter Argistis keine Rolle als Eroberer mehr. In seinem Gebiete macht sich jetzt aber die neue Gefahr für die vorderasiatischen Staaten geltend: das Vordringen der indogermanischen Völker (S. 66). Seit den letzten Jahren Sargons beschränkte man sich darauf, diese Gefahr, welche zunächst nur den unbequemen Nachbar beschäftigte, zu beobachten und sie in Bahnen zu lenken, welche von Assyriens Besitzstand abführten. Das ist zunächst gelungen, denn die Kimmerier¹⁾ wendeten sich westwärts, wo sie Sargons Gegner Mita-Midas von Phrygien-Muski während Sanheribs

machung einer »grossen Stadt«, welche Kalhi, Dür-Sarrukin und Ninive umfasst, ist ein Phantasiestück. Gen. 10, 12 ist nur ein Versuch, die (mythologisch zu erklärende) grosse Stadt Jonas (oder der Vorlage des jetzigen Jonabuches) nachzuweisen. Jene Städte sind von den Assyriern nie als zusammengehörig angesehen worden, haben sogar im Gegensatz zu einander gestanden.

1) Über Kimmerier, Aškuza (l. bibl. אֲשֻׁכִּי statt אֲשֻׁרִי) und Meder s. F. I S. 484 ff.

Regierung vernichteten. Im Kampfe mit Lydien haben sich diese Schaaren schliesslich aufgerieben. Ein anderes Volk, das der Aškuza, begegnet seit Asarhaddons Zeit als Bundesgenosse Assyriens und hat noch zuletzt den Versuch gemacht, dem bedrohten Ninive Hilfe zu bringen. Der östliche Teil dieser Indogermanen aber, die Meder, schloss sich an Babylonien unter den Chaldäern an und vernichtete schliesslich Assyrien.

Vorläufig hat diese Gefahr die assyrischen Grenzen selbst nicht bedroht, aber auch ein weiteres Vorrücken Assyriens nach Kleinasien hin verhindert. Während Sargons Eroberungen durch Einziehung aller syrischen Staaten und Zurückdrängung Armeniens deutlich auf eine Ausdehnung nach Kleinasien, dem Sitze der Hatti-Kultur, hinweisen, wird das Vordringen nach dieser Richtung hin jetzt völlig aufgegeben. Die Gebiete am Halys und südlich davon, das Land der Tabal und Hilaku¹⁾, waren von Sargon unter assyrische Schutzhoheit gebracht worden. Sanherib hat zwar einen Zug in die Gebirge der Hilaku unternommen, das sind aber die letzten Erfolge nach dieser Seite hin. Bald bilden sich hier neue, unabhängige Staaten, welche höchstens gelegentlich (wie Hilaku und Tabal unter Assurbanipal) assyrische Schutzhoheit anerkennen, aber schliesslich von dessen Sturz den Nutzen ziehen.

Dafür hat Sanherib allerdings gegen Ende seiner Regierung den Versuch unternommen, sich gegen Arabien hin auszudehnen und vor allem Ägypten in seine Gewalt zu bringen. Dieser Plan, der Juda mehr berührte als alle übrigen bisherigen assyrischen Unternehmungen, muss deshalb gerade für die Klarlegung der judäischen Politik genauer betrachtet werden. Infolge seiner Durchführung musste Juda, das bisher an der Südgrenze der assyrischen Eroberungen gelegen hatte, von diesen völlig umklammert werden.

Wenn Sanheribs innere Politik auf einer Überschätzung der ihm zu Gebote stehenden Kräfte beruht und daher überall Misserfolge zeigt, so ist anzuerkennen, dass es sich bei diesem Plane um ein Unternehmen von weitausschauender Tragweite handelte, wie es, soweit wir bis jetzt sehen, in der vorderasiatischen Geschichte vorher nicht dagewesen ist. Sanherib wollte die Hierarchie und mit ihr Babylonien vernichten. Die Stellung Babyloniens als erstes Kulturland der alten Welt beruht auf seiner Lage zwischen der westlichen und östlichen alten Welt: es ist der Mittelpunkt und

1) F. II S. 122.

Vermittler der Natur- und Kulturschätze beider Hälften der alten Welt. Es beherrscht den Weg nach Indien¹⁾. In dieser seiner Bedeutung musste es getroffen werden, wenn es vernichtet werden sollte, und andererseits mussten die durch seinen Ruin verstopften Quellen des Reichtums auf anderem Wege wieder erschlossen werden. Der Weg des östlichen Handels kann aber entweder über Babylonien gehen oder um — resp. durch — Arabien über Ägypten. Der Verlauf der Geschichte der beiden Länder dreht sich zum grossen Teile um diese Frage und, wie im Islam, so zeigt auch das Altertum eine Abwechselung beider Länder in dieser ihrer Rolle und Bedeutung. Eng damit hängt der Handel und die Blüte der arabischen, besonders der südarabischen Staaten zusammen.

Sanheribs Plan war also zweifellos wol überlegt, denn durch seine Verwirklichung wäre der Welthandel Assyriens gesichert gewesen und zugleich wären der Hierarchie und ihrem Sitze die Quellen ihrer Macht abgegraben worden. Er hat aber seine Kräfte überschätzt, die Hierarchie als innerer Feind in Verbindung mit den natürlichen zu überwindenden Schwierigkeiten liessen ihn scheitern, und als er von dem wie es heisst durch die Pest vollends verunglückten Feldzuge heimkehrte, fiel er dem inneren Feinde zum Opfer.

Seinen Plan hat dann Asarhaddon aufgenommen und durchgeführt, aber — nachdem er seinen Frieden mit der Hierarchie und Babylonien gemacht hatte. Nicht gegen diese sondern mit ihrer Hilfe ist das Unternehmen durchgeführt worden, das ursprünglich zu ihrer Vernichtung geplant war. Damit war ihm jedoch zwar nicht seine ganze Bedeutung, wol aber deren grösster Teil genommen, und der Besitz Ägyptens verlor damit den eines entscheidenden Factors für die assyrische Politik. Befriedigte die Durchführung des Planes die Militärpartei, so war andererseits der baldige Verlust unter Assurbanipal kein Schlag, der von einschneidender Wirkung gewesen wäre. Nachdem man einmal gesiegt und geplündert hatte, war die weltliche Partei befriedigt, von dem Verluste zog die Hierarchie wieder ihren Vorteil und er lag im unmittelbaren Interesse ihrer auf die Selbständigkeit Babylonien unter Šamaš-šum-ukin zielenden Bestrebungen.

In dem Gebiete, auf dem diese Weltpolitik ausgefochten wurde, lag Juda, auch dort mussten also die Kräfte, welche dafür und dagegen wirkten, einsetzen. Von diesem Gesichtspunkte aus muss die Politik Hiskias ebenfalls betrachtet werden.

1) Vgl.: Die politische Entwicklung Babylonien und Assyriens (in: Der Alte Orient II 1).

Die erste Verwicklung brachte das Wiedererscheinen Merodach-Baladans in Babylon. Ganz wie im Jahre 722 bei dem Regierungswechsel, so benutzte er auch diesmal die Unsicherheit, welche für Babylon der Umschwung in der inneren Politik bedeutete, um sich in den Besitz der Hauptstadt zu setzen. Wenn wir anzunehmen haben, dass Sargons Tod mit einer Katastrophe des assyrischen Heeres verbunden war (S. 75), so erklärt sich auch die Gunst der äusseren Verhältnisse, die ihm zu statten kam. Er rückte mit elamitischen Hilfstruppen und seinen Chaldäern in die grossen Städte ein, wo er von seinen früheren Anhängern natürlich mit Freuden aufgenommen wurde. Ein einheimischer »König« Marduk-zakir-šum konnte sich gegen ihn nicht behaupten. Reformen im Sinne der früheren Massregeln (S. 64. 73) waren selbstverständlich das erste, was er verfügte ¹⁾. Die neue Herrlichkeit dauerte aber diesmal gerade nur so lange, bis man in Assyrien ein neues Heer geworben hatte. Diesem konnte Merodach-Baladan keinen Widerstand entgegensetzen und nach sechs Monaten (so die Königsliste) seiner neuen Herrschaft musste er Babylon und Babylonien wieder räumen. Die Stadt Babylon wurde von Sanherib diesmal nicht als abtrünnig behandelt. Nur der Königspalast und -schatz wurde eingezogen, als Merodach-Baladan gehörig. In Babylon wie den übrigen Städten wurden die alten Besitzverhältnisse wieder hergestellt und die stets den neuen Herren willfährigen Chaldäer- und Aramäerstämme wieder unterworfen. Eine Personalunion beider Staaten, wie sie seit Tiglat-Pileser bestanden hatte, stellte Sanherib nicht wieder her. Er setzte einen Abkömmling eines der babylonischen Geschlechter, der am assyrischen Hofe aufgewachsen war ²⁾, also einen Schattenkönig, auf den Thron, so dass etwa ein ähnliches Verhältnis, wie vor Tiglat-Pileser, nur mit augenscheinlich geringerer Selbständigkeit des Königs, der Form nach bestand (704/3). Übrigens scheint Sanherib, wie er selbst nicht den Titel eines »Königs von Babylon« angenommen hatte, auch Bêl-ibni die Führung dieses Titels nicht gestattet zu haben, denn er hebt ausdrücklich hervor, dass er ihn — wie später Aššurnâdin-šum — als »König von Sumer und Akkad« eingesetzt

1) Sanherib Taylor I 20. 37 (KB. II S. 83 u. 85).

2) Bêl-ibni mâr (amelu) mâr-banûti pi-ir-u Šu-an-na(ki) ša kîma mî-râni zahri kirib ekalli-ia irbû ana šarrût Šumeri u Akkadi aštakan eli-šun »Bêl-ibni, den Sohn eines babylonischen Adelsgeschlechtes, der wie ein kleiner Hund in meinem Palaste aufgewachsen war, setzte ich als König von Sumer und Akkad über sie«. Sanherib Bellino 13. Vgl. KB. II 115.

habe ¹⁾. Babylons Ansprüche wurden also nicht einmal formell anerkannt.

Bél-ibni, der neue König, hat drei Jahre regiert (704—700). Seine Stellung war von Anfang an mislich und er stand ohne die genügenden Machtmittel im Gegensatz zu der mächtigsten Partei seines Landes. Er war daher nicht im Stande, dem alten Merodach-Baladan, der wieder von Elam unterstützt wurde, und einem andern Chaldäerfürsten, Mušezib-Marduk ²⁾, Widerstand entgegenzusetzen und wurde gezwungen, mit diesen ein Bündnis einzugehen, also sich von Sanherib loszusagen. Das geschah etwa im Jahre 701, denn im folgenden Jahre erschien Sanherib in Babylonien, um Chaldäer und Elamiter aus dem Lande zu werfen. Dass Bél-ibni von ihm nicht als schuldiger Teil angesehen wurde, geht aus der verhältnismässig milden Behandlung hervor: er wurde wieder nach Ninive zurückgebracht. An seine Stelle setzte Sanherib seinen Sohn, Aššurnādin-šum, in derselben Form ³⁾ ein.

Das Vordringen von Chaldäern und Elamitern, sowie der ungewollte Abfall Bél-ibni's, fällt in dasselbe Jahr, wo Sanherib beschäftigt war, den Aufstand, der gleichzeitig und deutlich im Zusammenhang damit im Westen ausgebrochen war, niederzuwerfen. Während er im Jahre 701 Jerusalem belagerte, wurde er nach Babylonien abberufen und gezwungen, die Belagerung aufzuheben. Das war der Grund der Errettung Jerusalems, im Einverständnis mit Babylonien und Elam hatten Luli von Sidon-Tyrus und Hiskia den Gehorsam aufgesagt.

Für die nächsten sechs Jahre wird keinerlei Unruhe, weder von Sanherib noch von der babylonischen Chronik, berichtet. In Elam war Šuturnahundu, der König, welcher seit 709 Merodach-Baladan unterstützt hatte, vielleicht infolge des letzten Misserfolges und mit Unterstützung Assyriens, von seinem Bruder Halluduš (Hallušu) entthront worden (699), und der neue König hielt zunächst Ruhe. Auf die Dauer konnte aber eine etwaige Verpflichtung gegenüber Sanherib gegenüber dem Werben Babylons nicht stand halten, und so kam es im Jahre 694 zum Bruch. Die Chaldäer, besonders die des Meerlandes, regten sich im Süden.

Während ein assyrisches Heer gegen diese rückte und das

1) Kanon, Listen und Chroniken setzen beider Namen. Sie würden wie Sargon nur den Titel šakkanak Bābili geführt haben, oder auch diesen nicht, womit dann ausgedrückt werden sollte, dass Babylon wieder wie in ältesten Zeiten (S. 19) eine Provinzstadt von Sumer-Akkad wäre. Auch bei Nergal-ušeizib spricht Sanherib (IV 36) daher nur von Sumer-Akkad. Er ignoriert das Bestehen einer Königswürde von Babylon. Vgl. auch S. 50 Anm.

2) Suzubu, der Chaldäer, der spätere König Mušezib-Marduk. Sanh. Taylor III 45 (KB. II S. 97). Vgl. Tiele, bab.-assyrr. Gesch. S. 301 ff. 321.

3) Sanh. Taylor III 65, vgl. oben zu Bél-ibni's Einsetzung.

Meerland bis an die elamitische Grenze durchzog, auch einen Einfall zu Schiff¹⁾ über die Lagune an der Flussmündung nach dem jenseitigen elamitischen Ufer unternahm, fiel mittlerweile Halluduš in Nordbabylonien ein, wo er Sippar eroberte und — da es augenscheinlich zu Assyrien gehalten hatte — die Einwohner niedermachen liess. Aššur-nādin-šum wurde gefangen nach Elam geführt, und ein König von Babylon namens Nergal-ušeziḫ²⁾ eingesetzt. »Assyrien wurden gestürzt« (in Babylonien?) meldet die babylonische Chronik³⁾.

Für den seiner Zeit nicht unterworfenen Westen, besonders Jerusalem, wo man zwar nach 701 die Tributzahlungen wieder aufgenommen hatte, musste dieser Schlag gegen die assyrische Herrschaft, die Wiedererrichtung eines Königreiches Babylon und damit der Triumph der Hierarchie, natürlich neue Hoffnungen bei der assyrienfeindlichen Partei erwecken, und ein Ereignis wie der Fall einer der grössten babylonischen Städte, welche ihre Treue zu Assyrien schwer hatte büssen müssen, musste selbstverständlich überall, wo man gegen Assyrien eiferte, das Hauptargument bilden. Es ist daher nur natürlich, wenn uns eine solche Äusserung im Alten Testamente erhalten ist⁴⁾.

Der Triumph der Babylonier und Elams dauerte jedoch nicht allzulange. Noch waren die wichtigsten Städte Babyloniens in den Händen der Assyrier. Von diesen wurde zwar Nippur⁵⁾ im Sommer des nächsten Jahres (693) von Nergal-ušeziḫ genommen, 2—3 Monate später aber wurde bereits Uruk, das also offenbar zu Nergal-ušeziḫ übergegangen war, von einem assyrischen Heere neu erobert und geplündert. Eine Woche später (am 7. Tešrit) stellte sich Nergal-ušeziḫ vor den Toren Nippurs zur Schlacht — ohne elamitische Hilfe erlangen zu können — und wurde gefangen. In Elam regte sich mittlerweile wieder die Partei, die gegen die Einmischung in babylonische Verhältnisse war, Halluduš wurde ermordet und Kuturnahundi auf den Thron erhoben. Sanherib unternahm noch einen Rachezug in das elamitische Grenzland, und wurde nach

1) Sanherib, Stierinschrift.

2) Šuzub der Babylonier bei Sanherib Taylor IV, 35. KB. II S. 101.

3) II 44. KB. II S. 279.

4) Jesaja 22. F. II S. 255.

5) Bab. Chron. II 47—III 12. Nicht ganz klar ist, was III 2 gemeint ist: *Nergal-ušeziḫ arki amelu elamū DŪ* (l. *alik*. Perm.). Es soll wol heissen: N. war den Elamitern nachgegangen, hatte sich ihnen angeschlossen, wollte Hilfe von ihnen holen, sodass der Grund angegeben wird, warum er Uruk nicht entsetzen konnte.

seinem Bericht nur durch einbrechendes Unwetter verhindert, durch das Gebirge in das Innere einzudringen. Der neue König von Elam war mittlerweile bereits — offenbar wegen seiner Unfähigkeit — gestürzt worden und sein Bruder Umman-menanu bestieg den Thron. Der war energischer, ein Mann »ohne Einsicht und Verstand«, wie Sanherib sagt. Das zeigte sich darin, dass sofort im Rücken Sanheribs in Babylon mit seiner Unterstützung der bereits erwähnte Chaldäerfürst Mušežib-Marduk als König ausgerufen werden konnte, sodass das assyrische Heer nicht nur durch Regen von seinem Vormarsche auf die elamitischen Hauptstädte abgehalten worden sein dürfte. Es hat nicht einmal einen Versuch gemacht, Babylon sofort wieder zu besetzen. Das geschah 693/92. Erst im Jahre 690 unternahm es Sanherib, Babylon wieder zu unterwerfen. Allein Umman-menanu trat ihm mit seinen Elamitern und einem Heere der Babylonier unter Mušežib-Marduk, unterstützt von allen chaldäischen und aramäischen Stämmen Babyloniens ¹⁾, bei Halule unweit Babylon entgegen. Sanherib weiss einen grossen Sieg zu berichten — und weiter nichts. Die babylonische Chronik meldet etwas richtiger eine Niederlage der Assyrer. Wenigstens steht damit im Einklang, dass diese sich zurückziehen mussten. Diesmal scheint ein günstiges Schicksal Sanherib den Erfolg gebracht zu haben. Umman-menanu wurde zu Beginn des nächsten Jahres vom Schlage gerührt, und als Sanherib wieder in Babylonien eindrang, blieb daher die elamitische Hilfe aus. Babylon wurde erobert (689), und nunmehr hatte die Babylon und der Hierarchie feindliche Partei Vorwand und Gelegenheit, um den Sitz ihrer Gegner zu vernichten. Die Stadt wurde zerstört und die Götter nach Assyrien gebracht. Die Stelle der Stadt, welche beanspruchte Sitz der Weltherrschaft zu sein, auf welche der Orient als das Gegengewicht gegen die assyrische Gewalt zu blicken gewohnt war, die in Assyrien selbst und überall den Rückhalt einer starken und oft übermächtigen Partei bildete, wurde zu Ödland erklärt in derselben Weise, wie es im Jahre 586 Jerusalem durch Nebukadnezar unter entsprechenden Umständen widerfahren ist.

Die Zerstörung von Babylon ist das letzte geschichtliche Ereignis von Bedeutung, worüber wir etwas aus Sanheribs Inschriften erfahren. Bis jetzt sind noch keine von ihm herrührenden Urkunden aus der Zeit der letzten acht Jahre seiner Regierung gefunden

1) Sanh. Taylor V 26 ff. KB. II S. 107.

worden. Auch die babylonische Chronik meldet für diese Zeit, während der Babylon nicht existierte, nur ein lakonisches »Ein König war nicht in Babylon«¹⁾. Für dasjenige Ereignis, welches für Juda in dieser Zeit am wichtigsten gewesen ist, sind wir daher nur auf mangelhafte Zeugnisse angewiesen. Wir kennen die in ihrer Bedeutung bereits gewürdigte (S. 78) Unternehmung gegen Ägypten und Arabien nur 1) aus den Erwähnungen von arabischen Feldzügen und erneuter Unterwerfung des schon unter Tiglat-Pileser III. und Sargon tributpflichtig gewordenen Reiches Aribi bei Asarhaddon und Assurbanipal, 2) aus der aus ägyptischer Quelle stammenden Erzählung Herodots (II 141) über die Abwehr des Zuges Sanheribs nach Ägypten, und 3) aus den biblischen Nachrichten über diese Ereignisse. Wenn wir zu diesen drei Quellen noch die Nachrichten Asarhaddons über seine entsprechenden Unternehmungen halten, die ja nur die Verwirklichung des von Sanherib nicht Erreichten bilden, können wir uns jedoch eine genügend klare Anschauung von dem Hergang der Dinge herstellen²⁾.

Weniger klar sind die Ereignisse im Inneren, welche diesem Unternehmen voran- und daneben hergingen, wenngleich die Gegensätze der Parteien, aus denen sie entstanden, uns bereits klar geworden sind. Es scheint nämlich, dass die Freveltat, als welche die Zerstörung Babylons selbstverständlich von der gesamten Hierarchie des Reiches angesehen werden musste, von der babylonischen Partei genügend ausgenutzt werden konnte, um einen Schlag gegen die Politik Sanheribs und die assyrische Partei zu führen. Wir werden Asarhaddon im folgenden noch als den Mann der Hierarchie kennen lernen. Für³⁾ das Jahr 687 hat eine Abschrift des Eponymenkanons ihn als *limu* statt Sanheribs genannt und die verschiedenen Exemplare geben vor und nach diesem Jahre den Teilstrich, welcher die Regierungen trennt. In gleicher Weise findet sich ein solcher Teilstrich auch vor dem Jahre 763, wo ebenfalls eine Empörung mit zeitweilig anerkanntem König stattfand, dessen Name dann später unterdrückt wurde. Wir werden danach annehmen müssen, dass im Jahre 688 Asarhaddon von der babylonisch-hierarchischen Partei zum König ausgerufen worden war, dass aber dieser Schritt nicht aufrecht erhalten werden konnte. Dagegen scheint andererseits auch Sanherib nicht stark genug gewesen zu sein, um sich gegen die babylonische Partei zu behaupten. Denn es muss ein gegenseitiger Vertrag stattgefunden haben, wonach Asarhaddon als Statthalter oder eine Art Vizekönig nach Babylonien ging, und wodurch der Wiederaufbau Babylons zugestanden wurde. In der Folgezeit, noch vor dem Tode Sanheribs, befindet sich wenigstens Asarhaddon in solcher Stellung in Babylonien, und der Wiederaufbau der zerstörten Stadt dürfte daher auch bereits vor seinem Regierungsantritt (681) begonnen worden sein.

1) Inschrift von Bavian (KB. II S. 117). Bab. Chron. III 22. KB. II S. 281.

2) Das Nähere unten S. 87.

3) Vgl. zum folgenden Peiser, Studien zur orient. Altertumskunde II S. 32 (Mitteil. VAG. 1898 S. 265) und dazu F. II S. 309. Die Ergänzung Aššur-ah-iddin im Kanon kann als sicher gelten.

Den Worten des biblischen Berichtes nach nimmt man am natürlichsten an, dass die Ermordung Sanheribs bald nach der Rückkehr von dem verunglückten Zuge gegen Ägypten stattfand, dieser würde also in die Jahre 683 oder 682 gefallen sein. Über die Ermordung selbst haben wir die Angabe der babylonischen Chronik (III, 34—38 KB. II 281): »Am 20. Tebet tötete Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr. [24] Jahre regierte Sanherib in Assyrien. Vom 20. Tebet bis zum 2. Adar wurde der Aufstand in Assyrien aufrecht erhalten. Am 18. Adar (!) bestieg Asarhaddon, sein Sohn, in Assyrien den Thron.« Hier ist nur von einem Sohne die Rede ¹⁾, im Gegensatz zu der jetzigen Lesart des biblischen Textes, der zwei nennt: Šar-ešer und Adrammelek. Ebenso hat auch Berossos, der die babylonischen Chroniken ausschrieb, nur von einem Sohne gesprochen. In dem Auszuge von Polyhistor wird dieser Ardumuzanus genannt, bei Abydenus Adramelus. Das weist darauf hin, dass der Name Ard-Malik oder Ard-Malkat gelaute hätte. Es ist möglich, dass uns ein solcher Name eines Sohnes Sanheribs vorliegt ²⁾.

Daneben haben wir ein Bruchstück eines Briefes, der an Šar-etir-Aššur, den »König der Welt« (šar kiššati), gerichtet war, und der in die Zeit der Sargoniden gehört. Dann liegt die Vermutung nahe, dass dieses der Name ist, den die Bibel als Šar-ešer ³⁾ wiedergibt. Der Bibel nach wäre dieser vor Asarhaddon nach Urartu geflohen, nach Asarhaddons eigenem Berichte hat seine Niederlage in Hanigalbat (S. 31) stattgefunden. Das stimmt völlig zu der Bezeichnung »König der Welt«, welche den Besitz Mesopotamiens voraussetzt. Asarhaddon ist nach allen Andeutungen von Babylonien aus gegen Assyrien vorgerückt, hat dieses besetzt (vgl. bab. Chron. oben) und hat seinen Bruder aus Mesopotamien über den Euphrat gedrängt, worauf er in Hanigalbat den letzten Widerstand fand. Die beiden Namen Ard-Malkat (?) und Šar-etir würden wir dann jedenfalls aus einem von dem Mörder bei seiner Thronbesteigung vorgenommenen Namenswechsel zu erklären haben, wie er uns ebenso von Asarhaddon selbst

1) S. Zeitschr. f. Assyriol. II S. 393.

2) Nicht wie früher angenommen Adar-Malik, mit Annahme eines Gottesnamens Adar für das Assyrische (der früher gewöhnlich als Lesung des Ideogrammes Nin-ib galt). Als Stütze für einen assyrischen Gott אֲדַר könnte nur der offenbar assyrische Name eines Sidoniers aus Athen אֲדַר-אֲשֶׁר = Iškun-Adar CIPh. 118 gelten (Alttestamentl. Unters. S. 117/18). Johns (Assyrian Deeds I p. XIV) vermutet den Namen in dem eines Sohnes Sanheribs, der in einer Geschäftsurkunde erwähnt und Ard-Bēlit geschrieben wird. Die Lesung Malkat statt Bēlit wäre nicht unmöglich.

3) d. i. Šar-ušur. Der Name ist ideographisch geschrieben, und das betreffende Ideogramm kann als ešēru oder auch mit dem Synonym našāru »schützen« gelesen werden. Die Unterdrückung des dritten Bestandteiles hat nichts auffälliges. — P. Rost schlägt vor, den Namen des limu des Jahres der Ermordung zur Erklärung des Bibeltextes heranzuziehen und zu lesen: »es erschlugen ihn אֲדַר-מַלְכָּא (oder אֲדַר-מַלְכָּא) בְּנֵי יְבוּשֶׁאֲדָן Adad-Malik (oder Ard-Malik), sein Sohn, und Nabu-šar-ušur«. Dabei wäre dann בְּנֵי und בְּנֵי zusammengefallen.

bezeugt ist. Nicht die Namen zweier Söhne wären es also, sondern zwei Namen derselben Person, welche uns die Bibel erhalten hat¹⁾.

Über den Ort der Ermordung Sanheribs meldet der biblische Bericht: »er kehrte zurück und blieb in Ninive. Und als er anbetete im Tempel Nisroks, seines Gottes, da erschlugen ihn etc.«. Hieraus kann zunächst nicht gefolgert werden, dass die Ermordung in Ninive stattgefunden haben müsste, es hängt alles davon ab, welches der mit Nisrok bezeichnete Gott gewesen ist. Es kann nicht ein beliebiger gewesen sein, denn die Vollziehung von Opferceremonien durch den König sind Staatsactionen und finden nur vor den Hauptgöttern und bei besonderen Gelegenheiten statt. Man denkt gewöhnlich an den Gott Nusku. Dieser wird besonders verehrt in Nippur in Babylonien und in Harran in Mesopotamien. Wenn man zu der letzteren Tatsache hält, dass Šar-eṭir-Aššur besonders in Harran anerkannt worden ist, so könnte man darin eine Stütze für diese Ansicht finden. Aber wenn Sanherib in Harran »geopfert« hätte, so hätte er es nur vor dem Hauptgotte dieser alten Reichsstadt tun können, vor Sin, und nicht vor dessen sukallu (Götterdiener) Nusku. Dasselbe würde für Nippur gelten, wo Bel der Hauptgott gewesen wäre.

Wir haben eine Erwähnung der Ermordung Sanheribs bei Assurbanipal, welche keinen Zweifel über den Ort zulässt. Bei der Eroberung Babylons im Jahre 648, also nach der Niederwerfung der babylonischen Partei, heisst es: »Die übrigen Leute bei den Schutzgottheiten (*šēdi (u) lamassi*, die an den Treppen der Tempel- und Palasteingänge stehen), wo sie meinen Grossvater Sanherib niedergeschlagen hatten — damals, als Totenopfer für ihn, schlug ich dort jene Leute nieder«. Damit ist Babylon als der Ort mit völliger Sicherheit bezeugt, und als nähere Stelle der Eingang, die Treppenanlagen, eines Palastes oder Tempels. Wenn nun der biblischen Angabe zufolge die Ermordung stattfand, als er die Opferceremonie im Tempel seines Gottes Nisrok vollzog, so muss es der Haupttempel von Babylon gewesen sein, also Esagila, der Tempel Marduks, wo der König diese Ceremonien zu vollziehen hatte. Dann haben wir als Lösung des Rätsels eine absichtliche Entstellung des Gottesnamens durch die spätere Überlieferung, welche, wie im Namen Abd-Nego statt Abd-Nebo, in einzelnen Lauten den folgenden Buchstaben des Alphabetes setzte. Es ist נִיךְ = נִיךְ, wobei ך statt ך, ן statt ן gesetzt und letzteres durch ן ersetzt wurde. Der dritte Buchstabe ך ist nur die gewöhnliche Verschreibung ך statt ך.

Im Marduktempel wäre demnach Sanherib ermordet worden, und zwar, da es am Eingang geschah, als er sich zu der Opferceremonie begeben wollte, oder von ihr kam. Diesen Tempel hatte er aber im Jahre 689 zerstört und den Gott nach Assur gebracht.

1) Šar-eṭir-Aššur šar kiššati und Asarhaddon's Namensänderung: F. II S. 53—59. 183 ff.

Wir wissen aus Asarhaddons Angaben, dass der Wiederaufbau Babylons bei dessen Regierungsantritt (681) im Gange war. Wenn Asarhaddon bereits 687 (S. 83) als Vicekönig in Folge der besprochenen Situation in Babylon eingesetzt worden war, so musste auch der Beginn des Wiederaufbaues damals erfolgt sein. Vollendet wurde der Tempelbau erst 668, im Todesjahre Asarhaddons. Wenn nun weiter dieser Wiederaufbau einen Sieg der babylonischen Partei gegen die assyrisch-militärische bedeutete, so ergibt sich daraus, was die Vollziehung eines Opfers durch Sanherib bedeuten sollte: er wollte von den ihm abgedrungenen Zugeständnissen möglichst viel zurücknehmen, und seinen Babylon freundlichen Sohn Asarhaddon tunlichst bei Seite schieben. Er fiel also der erneuten Empörung der babylonisch-hierarchischen Partei zum Opfer ¹⁾.

Über Asarhaddons erste Schritte haben wir seinen eigenen Bericht, dessen Anfang freilich fehlt ²⁾. Wir erfahren darum nicht, wo er sich befand: »Im Šabat machte ich mich in Eilmärschen nach Ninive auf den Weg. Mir entgegen ³⁾ stellten sie sich in Hanigalbat (Melitene) auf.« Wenn er von Babylon kam, so müsste also nach unserer obigen Annahme Assyrien und Mesopotamien ohne Widerstand geräumt worden sein. Auch in Hanigalbat ging das gegnerische Heer zu ihm über.

Somit hatte die hierarchische Partei doch den Sieg behalten, und vor allem war damit Babylon wieder in seine alte Stellung eingesetzt. Asarhaddon hat während der ganzen Dauer seiner Regierung den Wiederaufbau der Stadt gefördert und hat an seiner babylonisch-hierarchischen Politik festgehalten. Bezeichnend dafür ist denn auch wieder der Friede mit Elam (S. 88), zu welchem freundschaftliche Beziehungen während dieser Zeit von Assurbanipal ausdrücklich erwähnt werden ⁴⁾.

Seine Regierung (681—668) zeigt uns gegen Kleinasien hin

1) Man würde vielleicht meinen, dass dann Asarhaddon der Führer des Aufstandes hätte sein müssen, allein Šar-eṭir kann ebensogut von einem Doppelspiel benutzt worden sein. Wenn er in Harran Rückhalt fand (und dann wol auch in Assur: vgl. S. 62. 63), so wäre er von der hierarchischen Partei in Assyrien benutzt worden, während Asarhaddon als erklärter Thronfolger, dem Babylon sicher war, keine Veranlassung zu gewaltsamen Massregeln hatte. Er war der tertius gaudens.

2) Prisma B. KB. II S. 141.

3) Das klingt fast als wäre er von einer andern Seite gekommen, sodass ihm der Weg verlegt werden sollte, jedoch ist eine solche Sachlage kaum denkbar und nicht unbedingt durch den Wortlaut gegeben. Er kann danach sehr wol Ninive bereits besetzt gehabt haben.

4) Unter Urtaku: Assurbanipal Prisma B. IV, 17 ff. KB. II S. 245.

das bereits erwähnte Zurückweichen (S. 76) vor der neuen Völkerwanderung und ihren Begleiterscheinungen. Dafür bringt sie das Gelingen der Ausdehnung nach Süden durch die Eroberung Ägyptens (S. 78). Freilich handelte es sich bei diesem Unternehmen nicht nur um eine Ausdehnung Assyriens, sondern wol auch um eine Verteidigung seines eigenen palästinensischen Besitzstandes. Die äthiopischen Könige, welche Ägypten etwa seit 715 besetzt hatten, scheinen sich zunächst ruhig verhalten zu haben. Im Jahre 701, wo Sabako oder Šabataka regierte, vernehmen wir nichts von Ägypten. So günstig auch damals die Gelegenheit gewesen wäre, so bilden doch Mušri und Meluhha den einzigen Rückhalt Hiskias. Dagegen bezeichnet die Bibel ausdrücklich den dritten Äthiopienkönig, Taharka, der seit 691 regiert haben dürfte, als Angreifer (2. Kö. 19, 9) in dem Kampfe mit Sanherib. Freilich kann es sich dabei nur um einen Angriff zur Verteidigung der Landesgrenzen gehandelt haben. Zum mindesten hat jedoch das Verhalten des Äthiopen in der Folge gezeigt, dass er kein leicht zu beseitigender Gegner war, und wenn er in Ägypten Sieger geblieben wäre, so würde der nächste Schritt die Aufnahme der alten Pharaonenpolitik in bezug auf Syrien gewesen sein, gerade wie sie beim Falle Assyriens Hophra wieder aufgenommen hat.

Von Juda hören wir in dieser und der Folgezeit nichts mehr. Manasse hat es während seiner langen Regierung nicht mehr zu einem offenen Abfall von Assyrien kommen lassen. Dass die verschiedenen Parteien auch in seinem Ländchen bei dem jeweiligen Wechsel der Verhältnisse nicht still waren, klingt noch durch die Überlieferung von seinem Einschreiten gegen »Unschuldige« hindurch (2. Kön. 21, 16). Er hat die ganze Dauer seiner Regierung hindurch sich nicht verleiten lassen, auf die Pläne der Hierarchie einzugehen. Er wird unter Asarhaddon und Assurbanipal in der Liste der getreuen Vasallen aufgeführt ¹⁾.

An Gelegenheiten, wo auch in Juda gegen Assyrien gesprochen werden konnte, und wo die babylonisch-hierarchische Partei dort ihren Einfluss geltend zu machen suchte, hat es nicht gefehlt, besonders seit Ägypten wieder einen Rückhalt bot. Allerdings war der bisherige, noch unzuverlässigere Helfer, Mušri-Meluhha (Ma'in), durch Asarhaddons Massregeln aus dem Felde geschlagen.

Im Jahre 701 hatte Sanherib der Vereinigung von Tyrus und Sidon, wie sie Luli durchgeführt hatte, ein Ende gemacht und in Sidon einen neuen König Tuba'al (= Ithoba'al) eingesetzt. Dessen

1) Asarhaddon B. V 13 = KB. II S. 149. Assurbanipal Rm 3 (Anfang der Regierung). KB II 239.

Nachfolger Abd-milkutti (Abd-Milkot) versuchte etwa im Jahre 678 durch ein Bündnis mit Sanduarri, dem Fürsten von Kundi und Sizû in Cilicien, sich unabhängig zu machen. Der Erfolg war eine völlige Zerstörung des bis dahin ebenfalls auf einer Insel gelegenen Sidon, des alten Kultmittelpunktes der Phönizier. Abd-milkutti entfloß zu seinem Verbündeten, geriet aber im folgenden Jahre mit diesem in die Gewalt der Assyrer. Sidon war als Stadt und Staat vernichtet. An »anderer Stelle«, auf dem Festlande, baute Asarhaddon eine neue Stadt, die er »Asarhaddonsburg« (Kâr-Aššur-aḫ-iddin) nannte. Im Volksmunde hat sie natürlich den Namen Sidon geführt und sie ist die spätere Stadt Sidon, die — wol wie Jerusalem durch die Perser — wieder ihre eigene Verwaltung erhielt. Jetzt aber war es eine assyrische Stadt, mit assyrischen Götterkulten und einem assyrischen Beamten als Oberhaupt. So lange Assyrer und dann Babylonier herrschten, also bis auf Kyros, hat es kein Königreich Sidon mehr gegeben und können daher im Alten Testamente keine Könige von Sidon mehr erwähnt werden ¹⁾.

Unruhen in Babylonien, im Meerlande, wo ein Nachkomme Merodach-Baladans sich mit elamitischer Hilfe regte, und auch in Nordbabylonien, wurden niedergeschlagen, nachdem freilich noch einmal (vgl. S. 81) Sippar von den Elanitern erobert worden war. Der bald darauf erfolgende Tod des Elamiterkönigs Humbahaldaš machte dem ein Ende, da sein Bruder Urtaku mit Asarhaddon Frieden hielt (vgl. S. 86). Im selben Jahre (676) zog zum ersten Male ein assyrisches Heer nach Ägypten. Wir erfahren das nur aus der babylonischen Chronik, welche ebenfalls allein für das folgende Jahr meldet, dass die Assyrer in Ägypten vernichtet worden seien ²⁾. Der erste Versuch unter Asarhaddon hatte also denselben Ausgang genommen wie der Sanheribs.

Das nächste Unternehmen gegen Ägypten wurde gründlicher vorbereitet, nachdem vielleicht auch schon vorher Versuche gemacht worden waren, sich Arabiens zu versichern. Ein Unternehmen gegen Ostarabien ³⁾, das »Land Bâzu«, zeigt am deutlichsten, wohin man überhaupt mit dieser Politik zielte. Auch das »Reich Aribi« unter-

1) Asarhaddons Bericht Prisma A. I 10—54. KB. II S. 125. Bab. Chron. IV 3—8. ib. S. 283. Kundi = *Kurda*, dem späteren Anchiale (F. II S. 118); Sizû = Sis in Cilicien, Sachau in Zeitschr. f. Assyriol. VII 92. Über Sidon s. Alttestamentl. Unters. S. 111 ff. F. I S. 438—442. 551.

2) Bab. Chron. IV 10 u. 16. Der Text ist nicht ganz in Ordnung. Nach Knudtzon ist zu lesen: *Aššur ana Mišir [illikū]* und *šab Aššur ina Mišir dikū*.

3) A. III 25—31. KB. II S. 131.

warf sich neu. Sanherib hatte hier auf seinem Zuge die Stadt Adumû erobert und die Göttin Atar-samain fortgeführt, jetzt suchte der König Haza-el um die Rückgabe seiner Götter nach ¹⁾).

Das ausschlaggebende Unternehmen erzählt Asarhaddon in Verbindung mit dem Zuge nach Ägypten im zehnten Regierungsjahre (671). Der Bericht berührt sich in seiner Beschreibung des durchzogenen Wüstengebietes, die teilweise fabelhafte Angaben enthält, auffällig mit der Schilderung desselben Landes bei Jesaja 30, 6. Da assyrische Kriegsberichte sich sonst streng im Rahmen der Wirklichkeit halten, so muss man annehmen, dass entweder damit mythologische Anspielungen auf uralte Vorstellungen von diesem Lande gegeben werden sollen, oder aber, dass der Bericht des betreffenden Generals an den Hof, welcher die Grundlage unseres Annalenstückes gebildet hat, auf Sinnestäuschungen zurückgeht, wie sie bei dem abenteuerlichen Unternehmen nicht eben ausgeschlossen gewesen wären. Die Übereinstimmung mit den Worten Jesajas werden wir aber auch hier (vgl. S. 71) nicht als Zufall anzusehen haben, sondern wir müssen daraus schliessen, dass die Schilderungen des Unternehmens damals im ganzen Orient in dieser Form verbreitet und in allen Ländern des assyrischen Reichs von den Poeten und Sängern verherrlicht wurden. Die Worte des Berichtes, soweit erhalten, lauten ²⁾:

Auf dem zehnten Feldzuge ³⁾ liess ich meine Truppen nach [*Magan und Meluhha*?] marschieren, und wandte mein Gesicht [*nach dem Lande Musri; nach Südarabien*(?)], welches man im Munde der Leute von Kûsi und Muşur [.] ⁴⁾ nennt, zu ziehen befahl ich]. Ich bot auf die zahlreichen Truppen Assurs, welche in [Assyrien(?) standen]. Im Monat Nisan ⁵⁾, dem ersten Monat, brach ich aus meiner Stadt Assur auf. Den Tigris und Euphrat bei seiner Hochflut überschritt ich, schwierige Gebirge wie ein Wildstier überkletterte ich.

Im Verlauf meines Feldzuges gegen Ba'al, König von Tyrus, der auf Tarkû, König von Kûsi, seinen Freund, vertraute, das Joch Assurs, meines Herrn, abgeschüttelt, mir Trotz geboten hatte: Belagerungswerke errichtete ich gegen ihn, Speise und Wasser, ihren Lebensunterhalt, schnitt ich ab.

Von Muşur entbot ich mein Feldlager, nach Meluhha liess ich marschieren. 30 Meilen Landes von der Stadt Apku, welche im Bereiche des Landes Sa-me-n[a] liegt, bis zur Stadt Rapihi an der Seite des nahal

1) A. II, 55—III, 24. KB. II S. 131.

2) S. Unters. zur altorient. Gesch. S. 97 und zuletzt Muşri-Meluhha-Ma'in S. 5.

3) Es ist auch das zehnte Regierungsjahr.

4) Hier ist die Bezeichnung des Landes abgebrochen. Unter Kûsi und Muşur im folgenden ist wol nicht Ägypten-Nubien zu verstehen, sondern Nord- und Südarabien (Muşri-Meluhha-Ma'in I u. II); sodass hier die einheimische Bezeichnung des Reiches von Ma'in gestanden haben muss.

5) Vgl. Bab. Chron.: am 10. Nisan.

(Bachs) von Mušur, ein Ort, wo ein Fluss nicht ist, unter Not und Entbehrungen liess ich das Wasser der Brunnen meine Truppen mittels Schöpfens trinken.

Da auf das Gebot Assurs, meines Herrn, meine Aufmerksamkeit gerichtet ist,? Kameele von den Königen von Aribi allesamt i[n? + 20 Meilen Landes, einen Weg von 15 Tagen auf . . .? (*ši-pik*?) zog ich. 4 Meilen Landes auf GAB. E.-Gestein? (*mu-sa*) zog ich. 4 Meilen Landes, einen Weg von 2 Tagen, Schlangen mit 2 Köpfen [wer sie ansah? wen sie bissen?] starb (?[*i*-]mu-ut ma). Ich trat sie nieder und marschierte 4 Meilen Landes, einen Weg von [2 Tagen, mit (und) ?(Tierart), welche flatterten (?*šu-ub-bu-bu*) mit Flügeln. 4 Meilen Landes, einen Marsch von 2 Tagen? (?-li-ti). 15 Meilen Landes, einen Marsch von 8 Tagen zog ich Marduk, der grosse Herr, kam mir zu Hilfe belebte neu meine Truppen, 20 Tage 7 im Gebiete des Landes Ma(?)*-gan-nu*¹⁾ ?

Von der Stadt Ma-a[g-da-l]i(?) bis (?[a]-di?) ein Mass von 40 Meilen Landes zog ich Jenes Land war wie Gestein wie die Spitze der Lanze Blut und Eiter²⁾ feindliche, rebellische Leute bis nach der Stadt Is-hup-r[i]

Zum Verständnis: Der Bericht besteht aus 1) einer Einleitung. 2) Einschub: Beginn der Belagerung von Tyrus. 3) Der Marsch von Apku in Samena d. i. Simeon bis nach Raphia am nahal-Mušri. Das ist zu Gaza gehöriges Gebiet (S. 67), das häufig von Mušri-Ma'in in Anspruch genommen wurde. Weiterer Vormarsch in das Innere Arabiens, mittels Unterstützung der Scheichs von Aribi. (Das gleiche wird von Kambyses (Herodot III 7) berichtet.) Die fabelhaften Schwierigkeiten, die Truppen kommen in Not. Als Ende dieses Vordringens scheint ein Ort im Lande (Nordgrenze) Magan(?) — das wäre dann der Jemen — angegeben zu sein. 5) Der Rückmarsch wird nicht erzählt. Ein neuer Abschnitt setzt ein, der den Marsch von Magdali(?) an der Ostgrenze Ägyptens bis nach Ishupri erzählt, wo ihm Taharka entgegentrat. Jedenfalls sind die beiden Züge durch verschiedene Heeresabteilungen gleichzeitig ausgeführt worden³⁾.

Im Jahre 671 lagerte sich hiernach ein assyrisches Heer vor Tyrus und schloss es von der Landseite ein, ein anderes ging von der Südgrenze Judäas, aus dem Gebiete des von Israel längst aufgegebenen Simeon nach Arabien hinein, und ein drittes zog ebenfalls von dort nach Ägypten. Zu allen dreien hatten Manasse und die übrigen Fürsten Palästinas ihre Abteilungen stellen müssen⁴⁾, von irgend welchen Versuchen ihrerseits, sich ihrer Lehnspflicht zu entziehen, verlautet nichts. Nur Tyrus konnte durch seine Insellage

1) [*īmu* . . .] *kan nu-bat-ti* [*īlu* . . .] »am . . . Tage (des Monats . . .), dem Feste des Gottes . . .« (vgl. Abp. IX 11 = KB. II S. 223)? Zimmern.

2) Durch das spitze Gestein waren die Füße wund geworden? Der Marsch muss auf unbetretenen Wegen ausgeführt worden sein, die gangbaren Karawanenstrassen waren also versperrt.

3) Denn das Heer, welches den arabischen Zug überstanden hatte, war wol ebensowenig noch verwendungsfähig wie später das römische, das unter Aelius Gallus bis Mareb vordrang.

4) Vgl. die Ausführung S. 78 und S. 94/95.

und seine Flotte den Widerstand und Anschluss an Ägypten wagen und sich behaupten.

Im Tammuz wurde nach der Babylonischen Chronik Memphis erobert, nachdem Taharka vorher dreimal in offener Schlacht geschlagen worden war. Er hat darauf Ägypten geräumt und sich auf jeden Fall noch weit oberhalb von Theben zurückgezogen, denn bis hierhin unterwarf sich das Land ohne weiteren Kampf. Die Ägypter selbst haben die Eroberung durch den Assyryer weiter nicht als eine sie angehende Sache betrachtet. Asarhaddon war für sie nicht fremder als Taharka und mochte vielleicht wirklich der vorzuziehende Oberherr sein.

An der Verfassung Ägyptens wurde nichts geändert. Es blieb unter seinen Gaukönigen, die von Assurbanipal mit Namen aufgezählt werden. Selbstverständlich erhielt jeder assyrische Aufsichtsbeamte zur Seite und in Memphis blieb eine assyrische Besatzung.

Das ganze war also eine Vertreibung der Kušiten (Nubier) aus Ägypten, keine Niederwerfung Ägyptens. Man konnte es vom assyrischen Standpunkt ebenso darstellen wie die verschiedenen »Befreiungen« Babyloniens von chaldäisch-elamitischer Herrschaft, und es würde so in der ägyptischen Überlieferung dargestellt worden sein, wenn nicht die Kušiten noch einmal zu Worte gekommen wären, und die assyrische Herrschaft sich überhaupt hätte befestigen können.

Die Eroberung eines Landes wie Ägypten, dessen Kultur mit der babylonischen um die Herrschaft in Vorderasien wetteiferte, war von tiefer einschneidender Bedeutung für die innere Politik, als irgend einer der früheren Erfolge der assyrischen Waffen. Eine vollständige Verschiebung des innerpolitischen Schwergewichts hätte die Folge sein müssen, wenn das Ergebnis Bestand gehabt hätte. Jetzt traf ein so bedeutsames Ereignis zeitlich zusammen mit der Notwendigkeit der Entscheidung der noch offenen Frage, wie das Verhältnis der beiden Gegensätze im alten Reichsbestand geregelt werden sollte. Der Aufbau des Marduktempels E-sagila war mittlerweile vollendet worden, und der Zeitpunkt gekommen, wo der Gott in sein Heim zurückkehren konnte. Babylon sollte damit wieder mit allen seinen Rechten und Ansprüchen erstehen.

Es war Asarhaddon bisher gelungen, den Gegensatz der beiden Parteien so weit zu unterdrücken, dass sich die assyrische den Verhältnissen fügte. Seine Absicht war zweifellos, Babylon zum Mittelpunkt des Reiches zu machen, wie er ja von dort aus den Thron erkämpft hatte. Für die assyrische Partei war daher jetzt der Augenblick gekommen, wo sie losschlagen musste, wenn sie verhüten wollte, dass der König durch die Annahme der babylonischen Königskrone seinen Plänen das Siegel aufdrückte.

Für 669, das Jahr nach der Eroberung von Memphis, meldet daher die babylonische Chronik einen Aufstand der »Grossen« in Assyrien. Die Empörung wurde nach derselben Quelle freilich vom König niedergeworfen — so spricht die babylonische Anschauung. Die assyrische vervollständigt das Bild: danach »legte der Kronprinz Assurbanipal Fürsprache ein« für die Grossen, und es kam zu einer Neuordnung der Verhältnisse, wonach Asarhaddon diesen seinen Sohn als Mitregenten für Assyrien und alle übrigen Reichsteile annahm, seinen andern Sohn Šamaš-šum-ukin im Königreich Babylon zum König krönen liess. Das Verhältnis der beiden Staaten sollte also wieder das alte werden.

Damit sind die zu Grunde liegenden Ereignisse klar¹⁾: Asarhaddon hatte Šamaš-šum-ukin, der Sohn einer Babylonierin war, und seine Erziehung durch die babylonische Priesterschaft erhalten hatte²⁾, zu seinem Nachfolger bestimmt gehabt, der in Babylon regieren sollte, wie er das für sich selbst für den Rest seiner Regierung beabsichtigt hatte. Dagegen erhob sich die assyrische Partei und zum Träger ihrer Ansprüche machte sich Assurbanipal. Die Sachlage ist also bis zu einem gewissen Grade eine Wiederholung derjenigen bei Sanheribs Tode, nur dass damals umgekehrt die assyrische Partei den König für sich hatte. Asarhaddon war jedoch im Stande, dem Aufstand mit besserem Rückhalt entgegen zu treten und für Babylon wenigstens etwas zu retten. Sieger ist trotzdem die assyrische Partei geblieben, denn ihr Mann wurde König, aber Babylon erhielt doch seinen eigenen König und konnte, wie früher, weiter auf sein Ziel hinarbeiten. Der Kampf war also wieder nicht ausgefochten worden, sondern der Gegensatz zwischen Assyrien und Babylon (Hierarchie) wieder auf den Standpunkt gebracht, auf dem er vor Sanheribs Gewaltmassregel gewesen war.

Vielleicht hat zur friedlichen Beilegung des inneren Kampfes auch der drohende Verlust der neuen Erwerbung beigetragen. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, dass die babylonische Partei sich selbst Hoffnungen gemacht hatte, da sie schliesslich immer noch babylonischer sein musste als Asarhaddon, der nicht Priester, sondern König und dabei auch Assyrier war, so sehr er auch den Anschauungen der babylonischen Wissenschaft huldigen mochte. Die Gewalt der Tatsachen beeinflusst auch die überzeugteste Doctrin. Im Einklang mit einem solchen Vorgehen der babylonischen Partei würde stehen, dass Urtaku, der König von Elam,

1) Für die Darstellung der Sachlage s. die Ausführungen in F. I S. 415 ff. Assurbanipals »Fürsprache« ib. (K. 3050. KB. II S. 237).

2) K. 5382 b: [Šamaš-]šum-ukin, meinen Sohn, Marduk und Šarpanit schenkte ich (Š-š-u mār šit libbi-ia ana Marduk u Šar-pa-ni-tum ana širiktī ašruḫ).

der bisher mit Asarhaddon im Einvernehmen gestanden hatte, wieder gegen Assyrien in Babylonien vorging (vgl. S. 86. 88).

Taharka war im Jahre 669 wieder in Ägypten eingedrungen und hatte Memphis besetzt. Von hier aus suchte er die von Asarhaddon eingesetzten Gaukönige zur Unterwerfung zu zwingen. Asarhaddon selbst brach, nachdem die Verhältnisse in Assyrien in der gedachten Weise geordnet und im Ijjar 668, als dem nächsten Termin für eine assyrische Königskrönung, öffentlich besiegelt worden waren, nach Ägypten, offenbar nur mit einem kleinen Entsatzheere auf. Er starb unterwegs (im Marḥešwan), das Heer aber rückte weiter vor und schlug bei Karbanit das ihm von Memphis aus entgegenrückende Heer Taharkas. Dieser ging darauf sofort bis nach Theben zurück. Die verschiedenen Hauptstädte der Gaue hatten sich ihm wol überhaupt noch nicht ergeben, auch Theben selbst scheint ihn nicht aufgenommen zu haben¹⁾, denn er verschanzte sich auf der andern Seite des Flusses. Von assyrischen Erfolgen ist es jetzt mit einem male still. Das Heer war wol zu klein, um weiter vorzugehen. Man wird Taharka also zunächst in Ruhe gelassen haben.

Mittlerweile aber starb dieser — jedenfalls in seinem Lager — und sein Neffe, der Sohn Sabakos und seiner Schwester, Tandamanê = Tanut-Ammon, wurde König (wol 668/67). Diesem gelang es, da die Assyrer ausblieben, Theben selbst in seine Gewalt zu bringen und es zum Ausgangspunkt seiner Unternehmungen zu machen, gerade wie vorher Taharka Memphis. Er rückte nach Norden vor und besetzte in gleicher Weise On-Heliopolis, von wo aus er die assyrische Besatzung in Memphis belagerte. Jetzt (etwa 667) bot Assurbanipal ein neues Heer auf, zu dem namentlich die palästinensischen Vasallen — darunter Manasse (S. 90) — ihre Contingente stellen mussten und das durch die ägyptischen Gaukönige verstärkt wurde. Vor diesem zog sich Tanut-Ammon nach Theben zurück, das er besetzt hielt. Nach einem Marsche von »einem Monat und 10 Tagen« erschien das assyrische Heer und eroberte die Stadt, die der Plünderung verfiel. Das ist die einzige Eroberung Thebens in diesen Kämpfen und in dieser Zeit. Es ist ein Ereignis, das im ganzen Orient gleiches Aufsehen machen musste wie der Fall von Babylon oder Sippar (S. 81). Wenngleich

1) Er war allein zu Schiffe gekommen und in die Stadt eingelassen worden. Das Heer, mit dem er sich verschanzte, musste aus Flüchtlingen von Karbanit und neuem Zuzug aus der Heimat bestanden haben.

die Folgen nicht so schlimme waren, wie bei der ersteren von diesen beiden, so war dadurch doch der Beweis geliefert, dass der Rückhalt der gegenassyrischen Partei, die ständige Hoffnung der Unzufriedenen, dem Herrn Vorderasiens nicht gewachsen war.

Taharka selbst hatte Theben nicht verteidigt, er war weiter stromaufwärts gegangen und wurde bei einer sonst noch nicht nachgewiesenen Stadt Kipkip geschlagen und damit in sein Land zurückgedrängt. Viel weiter südlich als Theben hat Assyrien das Land nicht besetzt. Was weiter stromaufwärts lag, erscheint Asarhaddon schon als »Kuš«.

Wie die Niederwerfung Ägyptens als ein Erbe von Asarhaddon seinem Nachfolger überlassen worden war, so gilt das gleiche von dem mit Ägypten in Verbindung stehenden Tyrus. Wir haben ein allerdings schlecht erhaltenes Actenstück, das mit Berufung auf den unter Salmannassar IV. geschlossenen Vertrag, der dabei ausführlich mitgeteilt war¹⁾, die neuen Bedingungen der Unterwerfung oder des »Bündnisses« festsetzt. Das Schriftstück selbst scheint die assyrischen Klagepunkte zu betreffen, durch welche Tyrus seinen Abfall zu erkennen gegeben hatte. Es gehört also den vor Eröffnung der Feindseligkeiten versuchten friedlichen Unterhandlungen und Aufforderungen zur Genugtuung an. Nach dem Auszug aus Menander²⁾ hat Tyrus augenscheinlich auf eine Anzahl Städte Anspruch gemacht, welche Asarhaddon, ebenso wie Menander selbst, als rechtmässig abgetreten bezeichnet. Die Belagerung soll nach Menanders Angaben, die sich ganz so lesen, als wenn er die assyrischen Urkunden — d. h. die in den Archiven von Tyrus lagernden — vor Augen gehabt hätte, fünf Jahre gedauert haben. Die Angabe über die Abspernung des Wassers auf der Landseite findet sich bei Assurbanipal ebenfalls³⁾, und da Menander die Belagerung fünf Jahre dauern lässt, so stimmt das mit der Tatsache, dass sie im Anfang von Assurbanipals Regierung beendet wurde und dass das erste Unternehmen gegen Ägypten nicht durchgeführt werden konnte, wenn man nicht gleichzeitig Tyrus beschäftigte. Auch diesmal ist die Stadt nicht erobert worden, sondern hat sich freiwillig unterworfen. Sie konnte sich also zwar nicht von Assyrien frei machen, behielt aber ihr altes Verhältnis der Selbstverwaltung als blosser Tributärstaat. Damit war in Palästina vorläufig die Ruhe hergestellt. So lange Ägypten von Assyrien behauptet wurde, konnte für einen der palästinensischen Kleinstaaten kein

1) Vgl. oben S. 63.

2) Vgl. col. IV 20 ff. mit: ἀπεστη δε Τυριων Σιδων και Αρχη και η παλαι Τυρος και πολλαι αλλαι πολεις, αι τω Ασσυριων εαυτας βασιλει παρεδοσαν (701 unter Sanherib). δι' α Τυριων ουχ υποταγεντων παλιν ο βασιλευς επ' αυτους υπεστρεψε Φοινικων συμπληρωσαντων αυτω ναυς εξηκοντα και επιχωπους οχτακοσιους ας επιπλευσαντες οι Τυριοι ναυσι δεκαδυο των νεων των αντιπαλων διασπαρεισων λαμβανουσιν αιχμαλωτους ανδρας εις πεντακοσιους επιταθη δη παντων εν Τυρρ τιμη. Das auf jeden Fall vor 673, wenn es nicht zu 701 gehört. Denn: δια ταυτα αναλυσας ο των Ασσυριων βασιλευς κατεστησε φυλακας επι τω ποταμω και των υδραγωγειων οι διακωλυουσιν Τυριους ἀρεσθαι και τουτο ετισι πεντε γενομενον εξαριτερησαν πινοντες εκ υφρατων ορυκτων. Josephus c. Ap. I 284.

3) Cyl. A. II 88 ff. KB. II S. 169 Anm. 12. Vgl. Asarhaddons Bericht über die Belagerung von Tyrus F. I S. 524.

ernstlicher Gedanke sein, sich der Oberhoheit zu entziehen. Aus eigener Kraft konnte Ägypten sich aber nicht befreien, dazu bedurfte es erst einer Inanspruchnahme Assyriens nach einer andern Seite hin.

Asarhaddon hatte babylonische Weltbeherrschungspläne verfolgt, als er mit Unterstützung der Hierarchie Ägypten erobern wollte. Durchgesetzt war diese seine Absicht durch die Partei, die ihn gestürzt hatte, und die Babylon feindlich gegenüber stand. Die assyrische Partei war nicht stark genug gewesen, um Babylon wieder gänzlich zu erdrücken: die Macht, welche der Belstadt einen eigenen König gesichert hatte, war nur für den Augenblick niedergehalten, nicht beseitigt. Mit dem Tage, wo die beiden Brüder als Könige ausgerufen wurden, begann auch auf Šamaš-šum-ukin der Einfluss zu wirken, der ihn, den König der geistigen und geistlichen Herrin der Welt, antreiben musste, auch die alten Pläne auf die Weltherrschaft der Hierarchie durchzusetzen. Für den gegebenen Fall hiess das natürlich zunächst: Lossagung von Assyrien, nicht nur förmliche, sondern tatsächliche Unabhängigkeit, und schliesslich umgekehrt Niederwerfung Assyriens. Babylon und der Hierarchie gebührte die Weltherrschaft, nicht Assyrien und der Waffengewalt.

Man darf die altorientalischen Kulturen und Staaten nicht durch die Brille der Überlieferung des klassischen Altertums ansehen, die allerdings die Anschauungen bis jetzt meist bestimmt hat. Den alten Orient d. h. die alte Welt vereint eine gemeinsame Kultur und Weltanschauung, als deren Wiederholung — und Verballhornung — der Islam anzusehen ist, und welche für ihre Zeit — aber ungleich strenger durchgeführt und unbeschränkter herrschend — dasselbe darstellt, wie für die Kindheit Europas — das sogenannte Mittelalter — das Christentum. Das was wir Hierarchie nennen und seine Träger, die Priesterschaften, beherrschen die Kultur und die Geister, sie stehen nicht im Gegensatz der Völker und Staaten zu einander, sondern haben ein teilweise gemeinschaftliches Interesse. Ihre Verbindungen reichen so weit wie überhaupt die Kultur gedungen ist, und wenn Islam und Christentum bis zum äussersten Osten Asiens ihre Wirkungen ausgeübt haben, so geht die Tatsache voraus, dass die babylonische Anschauung von der Offenbarung des Urgrundes alles Seins in den Sternen eine gleiche Verbreitung gefunden hat, die Wiederkehr der babylonischen An-

schauungen und der babylonischen Berechnungen bei allen Völkern, von denen wir wissen, speciell in Indien und China ¹⁾.

Unter Asarhaddon war diese Partei der Verwirklichung ihres Ideals vermeintlich nahe gewesen, wenigstens insofern als Babylon wieder Sitz der herrschenden Macht Vorderasiens werden sollte. Die weltliche Macht hatte sich aber für den Augenblick als stärker erwiesen und somit musste der Kampf zwischen beiden aufs neue beginnen. Insofern die weltliche Macht sich mit Assyrien deckte, konnte natürlich kein Zweifel sein, wer länger ausdauern würde. Dass der Sieg in der weltlichen Herrschaft aber nur einem dritten zufallen konnte, war auch nicht zweifelhaft.

Jetzt beginnt also der Kampf zwischen Assur und Babylon, als Sitz der Hierarchie, aufs neue, und damit der Endkampf Assyriens um seine Herrschaft, der gleichbedeutend mit dem um sein Dasein gewesen ist. Es ist noch einmal Sieger geblieben, der Sieg ist aber ein Pyrrhussieg gewesen. Babylon wurde niedergeworfen, aber die Erfolge, welche unter Asarhaddon errungen waren, gingen dabei verloren, und das unter ihm aufgegebene (S. 77) ist verloren geblieben.

Dem gewaltigen Einfluss, welchen die Hierarchie in allen Kulturländern ausübte, entspricht es, dass sehr bald nach dem äusseren Triumph Assyriens in der Niederwerfung Ägyptens sich ringsum alles zu regen beginnt, und eine ununterbrochene Reihe von Kämpfen für Assurbanipal folgt, welche erst mit der Niederwerfung Babylons ihr Ende finden. Der Mittelpunkt und die mehr oder minder deutliche Triebfeder aller dieser Schwierigkeiten ist Babylon — wenn Šamaš-šum-ukin als sein Vertreter genannt wird, so ist dieser wol stets nur der geschobene gewesen. Der alten Anschauung gilt aber der Vertreter des Staates als verantwortlich für dessen Haltung.

Die verschiedenen Kämpfe sind nicht im Westen ausgefochten worden. Palästina ist zwar selbstverständlich ebenfalls von den »Sprechern« der Hierarchie bearbeitet worden, allein von vereinzelt Fällen (s. sogleich) abgesehen, hat man dort die Entscheidung abgewartet und sich darauf beschränkt, zu warten und zu hoffen. Der Hass der Hierarchie gegen Manasse spricht dafür, dass dieser auch während dieser Zeit (vgl. S. 87) treu zu Assyrien gehalten hat. Zwar nennt Assurbanipal ²⁾ auch Palästina unter den gegen ihn aufgehetzten Ländern, der Rückhalt Babylons ist aber jetzt wie stets Elam gewesen, und erst dessen endgiltige Vernichtung — die nach manchem Wechsel des Krieges und vielen inneren Umwälzungen in

1) S. hierüber Kugler, Die babylonische Mondrechnung. Vgl. F. II S. 354 und Gesch. Isr. II S. 276.

2) Rm. 1 III 103. KB. II S. 185.

Elam selbst mit der Zerstörung der alten Königstadt Susa besiegelt wurde — hat auch Babylonien Schicksal entschieden.

Babylon selbst ist schon etwas früher, im Jahre 648, erobert worden, also nach 21jähriger Regierung Šamaš-sum-ukins. Der Widerstand hatte sich in Babylon, Kutha und Sippar festgesetzt. Die Städte müssen sich lange behauptet haben und sind nicht durch Gewalt erobert, sondern durch Hunger zur Ergebung gezwungen worden¹⁾. Sie erlitten daher auch nicht das Schicksal mit der Waffe genommener Orte, sondern wurden verschont. Lediglich die schuldige Partei traf das Strafgericht, darunter die der Mitschuld an Sanheribs Ermordung beschuldigten (S. 85). Nach mehr als 30 Jahren (681—648) bildeten diese Totenopfer wol mehr die Angehörigen der Partei als die seiner Zeit wirklich Beteiligten.

Neben Elam hatten namentlich die nordarabischen Staaten, die Kedar, welche hier zum ersten Male erwähnt werden, und Aribi Babylonien tatkräftig unterstützt, durch Stellung von Hilfstruppen und durch Einfälle in die treugebliebenen Vasallenstaaten, darunter in das ihnen zunächst gelegene Palästina. Jedenfalls hat auch Juda damals plündernde Beduinenschaaren in seinem Gebiete gesehen²⁾. Nach dem Falle Babylons und der Vernichtung Assyriens wurde auch nach Arabien hinein ein Rachezug unternommen³⁾, der freilich trotz schwungvoller Schilderung der Strapazen und Erfolge keinen Vergleich mit dem Asarhaddons aushält. Es ist, soweit arabisches Gebiet betreten wurde, nur ein Rachezug gewesen; das Land bis zur Nordgrenze des Jemen, das Tiglat-Pileasers, Sargons, Asarhaddons Oberhoheit anerkannt hatte, blieb unabhängig. Aus dem Gebiete der assyrischen Provinzen und Vasallenstaaten wurden die eingedrungenen Beduinenschaaren natürlich hinausgeworfen und geschlagen bei »Hiratakašai, in Edom, im Passe von Jabrud, in Ammon, Haurina, Moab, Sa'arri, Hargê und bei Soba«, letzteres die südlich von Damaskus gelegene ehemalige Aramäer- und damalige assyrische Provinzstadt⁴⁾.

In Palästina selbst hatte der Krieg ein Nachspiel, insofern das aus dem Zuge nach Arabien zurückkehrende Heer noch die phöniciischen Städte Usu d. i. Palaityros, also die gegenüber Tyros auf dem Festlande gelegene Stadt, und Akko in der üblichen Weise durch Zerstörung und Wegführung

1) Rm. IV 44. 92. KB. II S. 191. 193.

2) Abp. Cyl. B. VII 98. KB. II S. 215 Anm.

3) Der neunte bei Rm 1. KB. II S. 215, wo jedoch vieles zusammengefasst und zusammengeworfen wird.

4) Rm. VII 108. KB. II S. 127. Über Soba s. unter »Geographie«.

der Einwohner züchtigte. In unmittelbarer Nachbarschaft Judas¹⁾ hatte man sich also doch zum Anschluss an den Aufstand verleiten lassen. Von andern Staaten verlautet allerdings nichts dergleichen.

Mit der Beendigung des babylonischen Krieges und seiner Nachspiele, der Vernichtung Elams und der arabischen Unternehmungen, hören die Nachrichten Assurbanipals, die wir besitzen, im wesentlichen auf. Wir dürfen daraus wol schliessen, dass er keine bedeutenden Kriege mehr geführt hat. Er hat sich also mit der Niederwerfung Babylons begnügen müssen. Wie häufig bei inneren Kämpfen hat aber dieser Sieg den Sturz der Macht Assyriens besiegelt. Der innere Gegner war zwar niedergeworfen, aber nicht ausgerottet. Er musste weiter niedergehalten werden und das hat Assyriens Kraft völlig in Anspruch genommen. Assurbanipal hat sich selbst zum König von Babylon ausrufen lassen unter dem Namen Kandalanu (S. 50) — das ganze übrige Babylonien erhielt assyrische Provinzverwaltung, die sicher nicht geeignet war, die assyrische Herrschaft beliebt zu machen.

Das Schweigen verrät am besten, dass Assurbanipal keine Erfolge mehr gehabt hat, nicht einmal zweifelhafter Art. Wenn er wirklich Assyriens Stellung, wie sie vor dem babylonischen Aufstande war, behauptet hätte, so hätte er eines berichten müssen: die Wiederunterwerfung Ägyptens. Dieses war schon vor dem offenen Bruch mit Babylon wieder verloren gegangen. Psammetich (I) hatte sich als erster der von Babylon aus Aufgehetzten erhoben und mit lydischer Hilfe²⁾ die von Assyrien eingesetzten Gaufürsten unterworfen. Ihm kam der Ausbruch des babylonischen Aufstandes zu gute. Er hat den unmittelbaren Nutzen davon gehabt, sein Bündnis mit der Hierarchie hatte den Erfolg, der dieser versagt blieb.

Solange Assurbanipal gelebt hat — nach dem Falle Babylons noch 21 Jahre — scheint er aber doch den von ihm durchgesetzten Stand der Dinge behauptet zu haben. Sein Tod bedeutet jedoch den Anfang des schnell hereinbrechenden Endes. In Babylon lässt sich ein Chaldäer — wir wissen nicht, von welchem der verschiedenen Chaldäerstämme — zum König ausrufen und behauptet sich ununterbrochen. In Assyrien war Assur-etil-ili, Assurbanipals Sohn,

1) Akko war der am meisten für Juda in betracht kommende Hafen. So zur Tel-Amarnazeit und später wieder. Aus dieser Zerstörung erklärt sich vielleicht ein Emporkommen Caesareae = *Migdal-'Astoret*, das für Nechos und Josias Zeit daher Hafenplatz sein würde; vgl. S. 105. Über Usu s. Gesch. Isr. I S. 201.

2) Rm. II 114. KB. II S. 177. Vgl. auch F. II S. 292.

sein Nachfolger. Von ihm und seinem Bruder und Nachfolger Sin-šar-iškun haben wir nur wenig Nachrichten¹⁾. Zunächst haben sie das übrige Babylonien noch behauptet, ihre Regierungszeit muss aber mit einem allmählichen Vorrücken Nabopolassars gleichbedeutend gewesen sein, bis der Sturz scheinbar plötzlich und ohne jeden Versuch zu einem Wiederaufrufen eintritt. Sin-šar-iškun ist der letzte König Assyriens gewesen, der sich nach der auf Berossus zurückgehenden Nachricht in den Flammen der eroberten Stadt begraben haben soll. Die Ursache, die Assyriens raschen Zusammenbruch erklärt, haben wir in seinen inneren Zuständen gefunden (S. 65), die äusseren Umstände, welche Babylons Sieg und seinen Triumph über den Gegner herbeigeführt haben, liegen nicht allein in der Lebenskraft der die Geister beherrschenden Hierarchie, sondern in der Benutzung neuer Völkerkräfte, die Babylon wol den Sieg in dem Kampfe gegen Assur verschafft haben, aber die auch seiner Selbständigkeit den Untergang gebracht haben, nachdem sie ihrerseits mit derselben Hierarchie ihren Pakt geschlossen hatten, den die chaldäische Dynastie nicht hatte erfüllen können.

1) Die Inschriften KB. II S. 269 ff. Dazu Z. Assy. IX S. 399. Eine Urkunde, welche von inneren Unruhen unter Sin-šar-iškun berichtet, ist F. II S. 5 besprochen. (Nicht unter Asarhaddon gehörig, vgl. ib. S. 192 nach Johns.)

Das Neubabylonische Reich.

Die Indogermanen.

Die neuen Kräfte, welche im Vorderasiatischen Völkerleben jetzt den Ausschlag geben, sind die indogermanischen Völker, deren Herandrängen gegen das Kulturgebiet des vorderen Orients sich seit dem 9. und 8. Jahrhundert verfolgen lässt. Als Gesamterscheinung betrachtet stellt sich diese Einwanderung dar als die Ablösung der »hethitischen« Völkergruppe, welche bisher Kleinasien und Armenien besetzt gehalten und von dort südwärts nach Syrien ihre Eroberungen entsendet hat. Die Lebenskraft der hethitischen Völker ist jetzt erschöpft, und hinter ihnen drängen die Indogermanen heran. Auch ihre Bewegung ist — soweit sie uns hier angeht — von Norden nach Süden gerichtet, die Völkerkammer, aus der die dabei in betracht kommenden Völker über das Vorderasiatische Kulturland sich ergießen, ist also Südeuropa. Im 9. Jahrhundert werden zuerst die Meder von Salmanassar II. schon im eigentlichen Medien erwähnt¹⁾, ohne dass vor der Hand sich folgenreiche Berührungen aus seinen Unterwerfungsversuchen ergeben hätten. Das ehemals von einer andersartigen (der elamischen stammesverwandten) Bevölkerung besessene Land, das dem babylonischen Kulturbereiche näher gestanden hatte, und in älteren Zeiten unter dem Namen Anzan (S. 28) gewöhnlich mit Suri vereint erscheint, ist also jetzt von indogermanischen Einwanderern besetzt, die unter ihren Häuptlingen in einzelnen Clans noch ihr halb- oder ganznomadisches Leben führen. Kurze Zeit nach ihnen, in der engen Aufeinanderfolge der Völker wie sie auch die europäische »Völkerwanderung« zeigt, erscheint eine neue Gruppe, die sich zunächst im Gebiete des

¹⁾ Unters. zur Altorient. Gesch. S. 109. P. Rost, Unters. z. Altorient. Gesch. S. 74.

Reiches von Urartu bemerkbar macht, und von hier und den barbarischen Küstenländern des Schwarzen Meeres aus sich westwärts schiebend Kleinasien überschwemmt, wo sie auf ihre entfernteren Stammesverwandten, die von Westen ostwärts drängenden Griechen trifft. Der klassischen Überlieferung ist diese Einwanderung, die in die ersten geschichtlichen Zeiten der Griechen fällt, wol bekannt infolge der Überschwemmung Kleasiens durch das eine dieser Völker, der Kimmerier. Aus den Nachrichten der Assyrier können wir das Vordringen der ganzen Gruppe jetzt einigermaßen verfolgen. Die nächste indogermanische Wanderung ist dann die der Kelten, welche als letzte noch bis Kleinasien vorgedrungen ist. Die germanische ist durch das römische, zuletzt oströmische Reich in eine westliche Richtung, nach Westeuropa abgelenkt worden, wie denn auch die Kelten vom Hellenismus zurückgedrängt worden sind.

Seit Sargons Zeit erscheinen westlich von den Medern unsere Indogermanen, die wir nach dem uns von jeher bekannten Volke als die kimmerische Gruppe bezeichnen können. Zunächst neben den Medern haben sich die Aškuza im Gebiete des Urumiyasees, im Reiche Man, festgesetzt. In der Bibel ist ihr Name durch Schreibfehler zu Aškenaz (אַשְׁכְּנַז statt אֲשַׁכְּנַז) entstellt. Ihre westlichen Nachbarn sind dann die Kimmerier, die also das eigentliche Gebiet von Urartu, um den Vansee herum, bedrängen¹⁾. Ihnen hat Sargon in die Hände gearbeitet, als er die Macht des Reiches von Urartu brach (S. 76). Seinen Nachfolgern werden sie daher gefährlich und diese sehen sich genötigt, nicht nur von einem Vordringen nach Norden und gegen Kleinasien hin ganz abzustehen, sondern sind schliesslich gezwungen, die Barbaren gegen einander auszuspielen, um sie vom assyrischen Gebiete fernzuhalten. Unter Asarhaddon zeigen uns zahlreiche Orakelanfragen²⁾ die Besorgnis vor den unruhigen nördlichen Nachbarn. Eine dieser Anfragen betrifft das Verlangen des Aškuzakönigs Bartatua, ihm eine Tochter Asarhaddons zur Frau zu geben, und der Gott muss Beifall genickt haben, denn von nun an erscheinen die Aškuza als treue Bundesgenossen Assyriens. Das Freundschaftsband hat natürlich nicht nur diese Ehe gebildet, sondern gemeinschaftliche Interessen. Bartatua erscheint bei Herodot als *Πρωτοθνης*, Vater des Madyes, und die Aškuza sind die Skythen, welche die Kimmerier nach

1) Vgl. hierzu F. I S. 484 ff.

2) Herausgegeben von Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus. Leipzig 1893.

Westen — nach Kleinasien — drängen und danach 28 Jahre lang über das »obere Asien« herrschen¹⁾. Als dann Kyaxares Ninive zum ersten Male belagerte, wurde er von einem Entsatzheere der Aškuza-Skythen unter Madyes, dem Sohne Protothyas', geschlagen²⁾. Auch bei der Endkatastrophe Assyriens versuchte dieser abermals Hilfe zu bringen, wurde aber diesmal von den Medern vernichtet, sodass die beiden Bundesgenossen und bisherigen Herren Vorderasiens zu gleicher Zeit fielen und ihren beiden Gegnern und ebenfalls Bundesgenossen, den Medern und Chaldäern von Babylon, Platz machen mussten.

Das Bündnis mit Assyrien war, wie nach Osten gegen die Meder, so nach Westen gegen die Kimmerier gerichtet. Diese begegnen uns zuerst in den Orakelanfragen Asarhaddons, dann erwähnt sie Assurbanipal im Anfange seiner Regierung³⁾ als Gegner des lydischen Reiches, dessen Ostgrenzen sie gefährlich wurden. Gegen sie suchte Gyges Rückhalt bei ihrem Gegner Assurbanipal, ohne aber wol viel mehr als Versprechungen zu erhalten. Im Anfang schlug er ihre Angriffe zurück, dann, als er bereits mit Psammetich sich eingelassen und dessen Losreissung von Assyrien unterstützt hatte (S. 98), erlag er einem neuen Ansturm und fiel im Kampfe. Die Kimmerier ergossen sich über ganz Kleinasien, bis sie nach der klassischen Überlieferung in »Kilikien«, nach einer keilinschriftlichen Angabe an der »Küste des Mittelländischen Meeres« vernichtet wurden⁴⁾. Die fremdartigen Eroberer müssen auf die Bevölkerungen Vorderasiens einen ähnlichen Eindruck gemacht haben, wie später die Kelten und die Germanen auf die klassischen Völker. Als Gyges ein paar Gefangene als Huldigung an Assurbanipal schickte, staunte man am Assyrierhofs die unbekannten Erscheinungen an, deren »Sprache kein Dolmetscher verstand«⁵⁾. Was an der Überlieferung Wahres ist, dass die »Skythen« nach ihrer Besiegung bis nach Südpalästina vorgedrungen seien und Ägypten unter Psammetich bedroht hätten⁶⁾, lässt sich nicht feststellen, ein monumentales Zeugnis dafür liegt noch nicht vor. Auf jeden Fall aber hat man überall in Palästina die Fortschritte dieser Gegner und Freunde Assyriens mit Hoffnungen und auch mit Besorgnissen verfolgt, und

1) Herodot I 106.

2) Herodot I 103. F. I S. 490.

3) Rm 1. II 103 ff. KB. II S. 175.

4) F. I S. 492 (Strabo I 61).

6) Herodot I 105.

5) KB. II S. 173.

im A. T. finden sich mehrfach Aussprüche, welche ihre Eroberungen betreffen.

Die Meder, welche am frühesten sich in ihren Sitzen finden und dort auch schliesslich einen Staat entwickelt haben, sind von Anfang an den Unterwerfungsversuchen Assyriens ausgesetzt gewesen. Jeder Assyriekönig weiss von seinen Erfolgen zu berichten, und jeder berichtet aufs neue ihre Unterwerfung, meist mit dem vielsagenden Zusatz: »die Meder, deren Gebiet keiner meiner Vorfahren betreten hatte«¹⁾. Ihr eigentliches Gebiet ist nie dauernd unterworfen gewesen, ihre »Häuptlinge« (assyrl. *hazanâti*) haben nur Tribut gezahlt, so lange ein im Lande oder in der Nähe stehendes assyrisches Heer ihnen Furcht einflösste.

Von Anfang an sind sie aber durch die Unterwerfungsversuche Assyriens in eine feindliche Stellung zu Assyrien gedrängt worden. Als dann Elam durch Assurbanipal vernichtet worden war (S. 96), fiel ihnen damit gerade so der Gewinn zu wie den Kimmeriern durch die Niederwerfung Urartus. Wenn also bisher Elam bei den Kämpfen der Chaldäer gegen Assyrien um die Herrschaft über Babylonien deren natürlicher Rückhalt gewesen war, so traten jetzt die Meder an diese Stelle. Von vornherein waren sie daher zur ausschlaggebenden Macht und zu natürlichen Bundesgenossen der Chaldäer bestimmt. Assyrien aber hatte in Elam und Urartu die beiden »Pufferstaaten« beseitigt, welche das vorderasiatische Kulturland gegen den Einbruch der indogermanischen Barbaren geschützt hatten.

Das sehr einfache und ganz natürlich sich ergebende Bild dieser Entwicklung, wie sie während Assurbanipals Zeit sich vollzieht und Assyriens Untergang damit im Voraus festlegt, ohne dass Assurbanipals Siegesberichte etwas davon verlauten lassen, ist also: im Osten an Stelle Elams die Meder als Verbündete der Chaldäer gegen Assyrien; dann westwärts von diesen, mit dem Mittelpunkt am Urumiyasee, im Bereiche des früheren Man, die Aškuza-Skythen, als Verbündete Assyriens; deren westliche Nachbarn und Gegner die Gimirri-Kimmerier, von ihnen mit assyrischer Hilfe nach Westen gedrängt. Dort stossen sie auf das lydische Reich, das im Anfang der Regierung Assurbanipals unter Gyges im Einvernehmen mit Assyrien widersteht, dann ihnen erliegt, als Gyges sich Ägypten zugewandt hat.

1) Vgl. Tigl.-Pil. III. KB. II S. 7. 17. Sargon-Ann. Pr. — Sanherib II 30 = KB. II S. 91. Asarhaddon IV 8—47 = KB. II S. 133.

Der Kampf gegen Assyrien, Nabopolassar und Kyaxares.

Über die Entwicklung Mediens zum Staate sind wir noch immer im wesentlichen auf die Überlieferung bei Herodot angewiesen. Von seinen ersten Mederkönigen, Deiokes und Phraortes, lässt sich bis jetzt nichts anderweitig bezeugtes nachweisen, und wir müssen auf eine geschichtliche Würdigung dieser beiden verzichten¹⁾. Ein Eingreifen der Meder in die uns hier angehende Geschichte während der ihrer Regierung entsprechenden Zeit lässt sich ebensowenig feststellen, mit Ausnahme der Erwähnung in den Orakelanfragen Asarhaddons, wo sich noch keine Einigung des Volkes unter einem Herrscher erkennen lässt. Eher scheinen damals noch die einzelnen Häuptlinge selbständig zu stehen²⁾. Auf festem Boden befinden wir uns erst mit Kyaxares, auf den auch noch zu Darius Zeit der medische Thronprätendent seine Ansprüche zurückführt³⁾. In ihm müssen wir den eigentlichen Begründer des »medischen Reiches« sehen, das seinen Mittelpunkt in der Hauptstadt Ekbatana hatte und das als eine Wiederbelebung der alten Zusammenfassung der Länder »Anzan und Suri« (S. 28. 100) gelten wollte. Sein Zusammenstoß mit Lydien einerseits und mit Assyrien (S. 102) andererseits ergibt sich aus solchen Ansprüchen.

Diese Kämpfe fallen nicht mehr in Assurbanipals Zeit, sondern bereits in die seiner beiden Nachfolger (625—606). Wenn wir aber sehen, dass nach Assurbanipals Tode in Babylon selbst der Chaldäer Nabopolassar sich zum König ausrufen lässt (s. sogleich), so lässt das bereits den neuen Rückhalt erkennen.

Die zahlreichen Inschriften der neubabylonisch-chaldäischen Dynastie geben bis jetzt fast nur über die von den Königen ausgeführten Bauten Auskunft, der Kriege und politischen Ereignisse wird nur in wenigen Anspielungen gedacht. Im Sitze der Hierarchie, der Vertreterin der uralten Kultur, steht der König in erster Linie im Banne seiner friedlichen Regentenpflichten als Pfleger der Landeswohlfahrt und Beschützer der bürgerlichen wie geistlichen Ordnung, anders als in Assyrien, wo er zuerst oberster Kriegsherr ist.

Aus Nabopolassars Zeit können wir feststellen, dass er zunächst nur in Babylon selbst als seinem Königreich anerkannt ist, und dass von dort

1) Vgl. Unters. zur altorient. Gesch. S. 123.

2) So der Häuptling Kastariti, der nichts mit Kyaxares zu tun hat, wie man früher gemeint hat. S. über ihn die Orakel bei Knudtzon, Gebete an den Sonnengott.

3) Behistuninschr. I 13—18. Unters. z. altorient. Gesch. S. 123.

aus das übrige unter assyrischen Statthaltern stehende (S. 99) Babylonien allmählich erobert worden sein muss. Wenn Ninive selbst von den Medern belagert wurde (S. 102), so muss Babylonien wol aufgegeben worden sein. Nabopolassar selbst erwähnt eine »Niederwerfung der Šubarū«. Damit wird in ältester Zeit — deren Ausdrucksweise in dieser Epoche mit Vorliebe archaisierend wieder aufgenommen wird — das nördliche Mesopotamien bezeichnet. Er hat also die Landschaft von Harran damals Assyrien abgenommen, und in Urkunden aus seinen letzten Jahren wird er als »König der Welt« bezeichnet. Eine Inschrift Nabunaida, welche den Sturz Ninives als Rachewerk Marduks für die einstige Zerstörung Babylons durch Saneherib (S. 82) darstellt, bezeichnet dagegen die Zerstörung Ninives, sowie die mit dem Sturze Assyriens verbundene Verwüstung der alten Städte und Kultsitze, welche noch von Assyriern gehalten worden waren — und vielleicht auch einiger anderer obendrein — als ausschliessliches Werk der Meder. Der fromme König von Babylon durfte an so freyem Werke sich nicht beteiligen. Wenn er also auch im Bündnisse mit Kyaxares stand, so hat Nabopolassar doch in diese Kämpfe nicht oder doch nicht ausschlaggebend eingegriffen. Im Einklang damit steht die lange missverständene Überlieferung Herodots¹⁾.

Die Bedrängnis Assyriens und den günstigen Umstand, dass Kyaxares vor dem Falle von Ninive für keine andere Aufgabe frei war, suchte Necho, der Nachfolger Psammetichs (S. 98), zu benutzen, um Ägyptens alte Ansprüche auf Palästina wieder durchzusetzen. Im Jahre 607 erschien er auf palästinensischem Boden, offenbar zur See und dann wol in Caesarea landend. Die Schlacht, in der Josia ihm entgegentrat, wird also wol bei Migdal, nicht nach der biblischen Angabe bei Megiddo stattgefunden haben, da Herodot von Magdolos als Schlachtort spricht, womit der alte Name von Caesarea *Σιγατωνος πύργος* = מגדל עשור gemeint sein dürfte²⁾. Es wird sich bei dem Widerstande gegen ihn schwerlich um ein Unternehmen Josias allein gehandelt haben, zum mindesten müsste er im Bündnis mit anderen Fürsten Palästinas gestanden haben, die bei dieser Gelegenheit ihre Freiheit wiederzuerlangen beabsichtigten und nicht die assyrische Herrschaft mit der ägyptischen vertauschen wollten. Das wäre denkbar, zumal Josia ein Mann der Hierarchie war und daher bei Babylon Anschluss gesucht haben würde. Am nächsten liegt aber vorläufig die Annahme, dass Josia einfach seiner Lehnspflicht gegen Assyrien genügte oder genügen musste, indem er sich

1) Unters. zur altorient. Gesch. S. 63. F. I S. 170 ff. — Die Stele Nabunaida's aus Babylon, jetzt in Konstantinopel, zuerst von Scheil veröffentlicht (Recueil d'archéol. égypt. assyr. XVIII), neu von Messerschmidt (Mitteil. der Vorderas. Ges. 1896, 1). Šubarū Nabop. I Col. I 29 zu lesen: *Su-ba-ru-um a-na-ru* »Die Šubarū unterwarf ich« s. F. I S. 229 (zur Bedeutung von Šubarū vgl. ebenda S. 400).

2) Vgl. oben S. 98 Anm. 1. Für das Nähere F. II S. 289 Anm. 2. Herodot II 159. Über 607 als Jahr der »Schlacht bei Megiddo« s. Alttest. Unters. S. 86. Über Nechos weitere Pläne und seine Machtstellung s. F. II a. a. O.

dem Heere des assyrischen Statthalters anschliessen musste, welches die Landung Nechos verhindern sollte.

Nach seinem Siege ist dieser nordwärts gerückt, um Syrien zu besetzen, während Ninive von den Medern bedrängt war. Wir haben kein unmittelbares Zeugnis darüber als das der Bibel und das noch weniger besagende, welches auf Berossus zurückgeht. Vielleicht können wir noch eine Stelle der Inschriften Nebukadnezars im Wadi-Brissa im Libanon darauf deuten, worin es heisst, dass die Bewohner jener Gegend von einem »fremden Feind« zu leiden gehabt hätten¹⁾. Das wäre die Beḫa'a und der Libanon, wo Necho also ebenfalls Widerstand gefunden haben würde.

Von hier aus ist er weiter nach Norden gerückt, wol nicht ohne ebenfalls Widerstand bei den verschiedenen assyrischen Besatzungen oder bei Städten zu finden, die sich frei zu machen hofften. Erst im Jahre 605 erreichte er den Euphrat, wo ihm der neue Herr Syriens entgegentrat. Mittlerweile war nämlich Ninive gefallen und die Verbündeten hatten den assyrischen Länderbesitz geteilt. Was links vom Tigris lag, erhielt Medien, das übrige, also Mesopotamien und Syrien kam an Babylonien. Nabopolassar fiel dabei aber die Aufgabe zu, seine Provinzen erst von Necho zurückzuerobern. Selbst schon kränklich beauftragte er seinen zum Thronfolger bestimmten²⁾ Sohn Nebukadnezar mit der Aufgabe und dieser vertrieb in raschem Siegeslaufe die Ägypter. Gleich beim ersten Zusammentreffen bei der alten Hattistadt Karkemiš wurde Necho geschlagen — die Ägypter haben nie einem Heere der Euphratvölker Stand gehalten — und räumte ohne weiteres alle seine Eroberungen. Ihn verfolgend besetzte Nebukadnezar das ganze Gebiet bis zur Südgrenze Palästinas, wol ohne allzuviel Widerstand bei den einzelnen Städten und Fürsten zu finden. Die assyrischen Statthalter hatte ja Necho für ihn beseitigt. Von weiterem Vordringen hielt ihn die Nachricht vom Tode seines Vaters ab, wodurch seine Anwesenheit in Babylon nötig wurde. In einem Eilmarsche begab er sich auf dem kürzesten Wege durch die Steppe dorthin, wo seine Chaldäer es verstanden

1) Josephus c. Ap. I, 19 (135): ἀκούσας δ' ὁ πατήρ αὐτοῦ Ναβουπαλασσαρὸς ὅτι ὁ τεταγμένος σατραπὴς (!) ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Συρίαν τὴν κοίλῃν καὶ τὴν Φοινικὴν τοποῖς ἀποστατῆς γέγονεν. οὐ δυναμένος εἶναι κακοπαθεῖν, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσορῶντι ἔτι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινα τῆς δυναμείας ἐξεπέμψεν ἐπ' αὐτόν. Hiernach wird Necho als Statthalter Nabopolassars aufgefasst (also nach babylonischer beschönigender Annahme), der Phönicien in babylonischem Auftrage besetzt gehalten hätte, bis er sich empörte! — Über die Stelle in der Wadi-Brissa-Inschrift (cursive Inschr. 9) s. F. I S. 505.

2) *aplu réstú* oder *ašarīdu* s. F. II S. 194.

hatten, etwaigen Erhebungsversuchen von Gegnern (das wäre die hierarchische Partei gewesen) von vornherein zu begegnen. Alles das ¹⁾ geschah noch 605.

Von seinen übrigen Feldzügen haben wir keine Nachricht ausser den allgemeinen Redewendungen in seinen Inschriften, einer Andeutung von seinem Aufenthalte bei Ribla in der Beḳa'a an derselben Stelle der Inschrift im Wadi-Brissa, die auf Necho zu deuten scheint, und einer kurzen Einleitung zu einer Art Siegeshymnus, der einen Feldzug gegen Amasis in seinem 37. Jahre (567) betrifft ²⁾. Für seine späteren Unternehmungen in Palästina haben wir daher keine anderen Quellen als die altbekannten, und diese bestehen im wesentlichen in den biblischen Angaben, wozu noch die auf die tyrischen Annalen zurückgehende Angabe Menanders über die 13jährige Belagerung von Tyrus kommt ³⁾.

Jedoch gehört wol hierher ein Bruchstück einer Thontafel (Brit. Mus. Sp. II 407, veröffentlicht von Strassmaier in Hebraica IX p. 5), das aus neubabylonischer Zeit stammen muss, und daher wol von Nebukadnezar II. herrührt, da Nabuna'id kaum in betracht kommt, die übrigen Könige der Zeit aber ausgeschlossen sind. Auf der Vorderseite ist von der Auffindung einer Götter-Statue mit Inschrift Nebukadnezars des Ersten (S. 24) die Rede. Die Rs. scheint aber von den Kriegen des auffindenden Königs, also Nebukadnezars II. zu handeln:

Rs.

1. ku?]-nu lib-b[i
2. ni(?)-e(?)-ti ur-ḫi šadū u
3. u-]ru(?)-uḫ mu-u-tum kakku in-na-d[i
4. nīši (mātu) Hat-tum ina arḫi Airu šattu III (kan)
5. Tin-tir-ki pa-ni šabi-šu iṣ-ba-tu
6. id-ki-e ma ina XIII (ta) ū-mu a-na
7. ki-]i ik-šu-du ša nīši a-ši-bi (alu) Am-ma-na-nu
8. šu-nu kaḫḫadi-šu-nu u-be-ni ma

1) Fortsetzung des Textes von S. 106 Anm. 1: συμμιξας δε Ναβουχοδοноσορος τῷ ἀποστατῇ καὶ παραταξαμένος αὐτοῦ τ' ἐκυριεύσει καὶ τὴν χώραν ἐξ ἀρχῆς ὑπο τὴν αὐτοῦ βασιλείαν ἐποίησάτο· τῷ δε πατρὶ αὐτοῦ συνεβῆ Ναβοπαλάσῳ κατὰ τούτον τὸν καιρὸν ἀρρωστήσαντι ἐν τῇ Βαβυλωνίων πόλει μεταλλάξαι τὸν βίον, ἔτη βεβασίλευκοτα εἰκοσι καὶ ἓν· ἀσθενέμενος δε μετ' οὐ πολὺ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτήν Ναβουχοδοноσορος, καταστήσας τὰ κατὰ τὴν Αἰγύπτου πράγματα καὶ τὴν λοιπὴν χώραν, καὶ τοὺς αἰχμαλώτους Ἰουδαίων τε καὶ Φοινίκων καὶ Συρῶν καὶ τῶν κατὰ τὴν Αἰγύπτου ἔθνων συντάξας τισὶ τῶν φίλων μετὰ τῆς βασιτείας δυνάμεως καὶ τῆς λοιπῆς ὠφελείας ἀναχομιζέειν εἰς τὴν Βαβυλωνίαν, αὐτὸς ὀρμήσας ὀλιγοστός παρεγενέτο διὰ τῆς ἐρημίας εἰς Βαβυλώνα· καταλαβὼν δε τὰ πράγματα διοικουμένα ὑπο Χαλδαιῶν καὶ διατηροῦμεν τὴν βασιλείαν ὑπο τοῦ βελτιστοῦ αὐτῶν, κυριεύσας ἐξ ὁλοκληρου τῆς πατρικῆς ἀρχῆς — Für 605 als Jahr der Schlacht bei Karkemiš s. Alttestamentl. Unters. S. 86.

2) Die allgemeinen Zusammenfassungen z. B. India-House-Inschrift II 13 ff. = KB. III 2 S. 13. Wadi-Brissa s. F. I S. 505. Nebk. 37: F. I S. 511 ff. vgl. F. II S. 293/94.

3) Joseph. c. Ap. I 21 (156).

9. -di(?) i-lu-ul ma
10. u(?)-ša-aš-bi(?)
1. in gesetzgemässer Gesinnung
2. Pfade des Gebirges?
3. den Weg des Tod Waffe(?) ?
4. die Einwohner von Hattiland hatten im Ijjar des dritten Jahres
5. [Nebukadnezars, des Königs von?] Babylon sich seinen Truppen entgegenstellt
6. [Nebukadnezar seine Truppen] bot er auf, in 13 Tagen nach
7. [Hatti-land] als er gekommen war: von den Leuten, welche in Ammananu wohnen,
8. [hat er ge] ihre, ihre Köpfe abgeschlagen,
9. auf Stangen(? l. *gašiši*?) gehängt
10. nach geführt (*harrānu ušašbi*?).

Aus der Veröffentlichung geht nicht hervor, wie viel links ergänzt werden kann, wonach die hier gebotenen Vermutungen für die Lücke in 5—8 zu beurteilen sind. Sicher ist auf jeden Fall, dass es sich um die Niederwerfung eines Aufstandes in Syrien im dritten Jahre des betreffenden Königs von Babylon handelt.

Der Zusammenhang passt sehr gut zu den Verhältnissen wie sie uns die Bibel schildert, und die wir uns nach den Angaben der Wadi-Brissas-Inscription im Zusammenhang hiermit vorzustellen hätten. Im Ammananu d. i. dem Antilibanon soll im 3. Jahre der Aufstand ausgebrochen sein, d. i. 602. Jojakim war drei Jahre (604—602) Nebukadnezar treu. Wir hätten dann anzunehmen, dass das Heerlager von Ribla mehrere Jahre lang (bis 597) aufrecht erhalten wurde und dass das Land im Süden so lange Widerstand geleistet hätte. Das würde die Angabe über Jojakims Regierung 2. Kön. 24, 2 sehr gut erklären¹⁾. Des weitern würde man die Langwierigkeit der Operationen mit den Kämpfen gegen die Kedar²⁾ zu erklären haben, die zweifellos ebenso wie die Araber unter Assurbanipal von den Syrern und Palästinensern zu Hilfe gerufen worden waren.

Nebukadnezars Regierung bedeutet die Vorherrschaft Babyloniens über den vorderen Orient, soweit dieser nicht Medien zugefallen war. Das neubabylonisch-chaldäische Reich, das während seiner langen Regierungszeit (605—562) seine Machtstellung unbestritten behauptet hat, ist also nur in dem durch die Länderteilung von 606 Babylon überlassenen Anteil ein Nachfolger Assyriens. Mit dessen Machtstellung unter den Sargoniden kann es sich nicht messen. Seine Stärke beruht auf dem Bündnis mit Medien, wie zuletzt die Assyriens auf der askuzäischen Bundesgenossenschaft. Diese Freundschaft scheint wenigstens so lange bestanden zu haben wie Nebukadnezar gelebt hat, von da an ist es schnell mit Babylon zu Ende gegangen, und sein Sturz ist durch den Wechsel der Herr-

1) Hierdurch würden dann auch die Bedenken gegen die »Streifschaaren der Chaldäer« (F. II S. 250) hinfällig. Es wären dann eben nicht undisciplinierte Schaaren gewesen, die gegen Juda gehetzt wurden, sondern reguläre Detachements des Heeres, das in der Beka'a lag.

2) F. II S. 245. Vgl. das Capitel »Mušri« am Schluss.

schaft in Medien besiegt worden, wenngleich bereits vorher Astyages Babylonien selbst angegriffen hatte.

Geherrscht und gesiegt haben Nabopolassar und Nebukadnezar mit denselben Mitteln, mit denen es auch Assyrien zuletzt getan hatte (S. 64): mit einem Söldnerheere. Es ist eine immer wiederkehrende Erscheinung, dass gerade die gegen die Kultur anstürmenden Völker, solange sie noch nicht zu geschlossenem Angriffe vorgehen, den alten Kulturstaaten die Menschen liefern, mit denen diese sich der Andringenden erwehren: Die Kelten den hellenistischen Staaten, die Germanen Rom, Slaven und Waräger Byzanz. So hat auch das Griechentum in den Zeiten seiner Ausbreitung Assyrien und Babylonien Söldner geliefert, dieselbe Erscheinung zur Perserzeit ist also nichts Neues, und ein gleiches ist ohne weiteres von den andern Indogermanen anzunehmen. Man wird an Assurbanipals Hofe sehr bald nach der Erscheinung der zwei gefangenen Häuptlinge (S. 102) häufiger indogermanische Laute vernommen haben. Das Bündnis mit den Äškuza musste derartigen Folgen in gleicher Weise haben, wie das Bündnis Psammetichs mit Lydien Ägypten mit »karischen«¹⁾ (und ausserdem ionischen) Söldnern versah. Die Zuflucht vertriebener und sonst heimatlos gewordener Griechen waren immer die Heere der alten Kulturstaaten des Orients. So hat auch Antimenidas, der Bruder des Dichters Alkaios, in babylonischen Diensten gestanden, wie später Themistokles sich den Persern zur Verfügung stellte, und hat gar wundersame Heldentaten als babylonischer Gardeoffizier verrichtet²⁾.

Die chaldäische Herrschaft über Babylon stellt unter solchen Umständen keine Einwanderung mehr dar — Babylonien war seit Jahrhunderten mit chaldäischen Stämmen durchsetzt — sondern lediglich eine Besetzung von Ämtern und Gütern mit den Anhängern des neuen Königs, also ganz dasselbe was die assyrische Herrschaft auch gewesen war. Die Stärke dieser Herrschaft beruhte auf einem Söldnerheere und der Möglichkeit, ihren Anhängern ihre Forderungen zu gewähren. Von vornherein wurde damit diese Militär- und Adels Herrschaft in Gegensatz zu der alten babylonischen Hierarchie gebracht. Die Angabe über Nebukadnezars Regierungsantritt³⁾ lässt dieses Verhältnis schon deutlich erkennen: die Chaldäer und ihr »bester Mann« haben es verstanden die Herrschaft zu sichern — es muss also eine Partei dagewesen sein, die nicht chaldäisch war und den König Nebukadnezar nicht wünschte. Solange Nebukadnezar regiert hat, hat er seine Politik behauptet. Er hat wie jeder babylonische König reichlich für die Priesterschaft gesorgt: die Tempel wurden neu gebaut und mit reichen Einkünften neu ausgestattet, er hat aber nicht die Zügel der hierarchischen Partei überliefert, um ihre religiös-wissenschaftlichen Ideale durchzuführen.

1) F. II S. 292.

2) Strabo XIII 2, 3. F. I S. 514. Gesch. Isr. II S. 174.

3) S. 107 Anm. 1.

Der Gegensatz der beiden Parteien führte zum offenen Kampfe unter Nebukadnezars Sohn und Nachfolger Amel-Marduk (562—560). Wie oft Kronprinzen stand er unter dem Einflusse der unzufriedenen, also hier der hierarchischen, Partei. In Widerrufung der von seinem Vater — und demnach der Chaldäerpartei — getroffenen Bestimmungen liess er den gefangen gehaltenen Jojakin frei. Allein die Chaldäerpartei war stärker und Amel-Marduk fiel als ihr Opfer. Er hat in den Königsannalen der Babylonier die schlechte Note erhalten, welche ihm die siegreiche Partei erteilte, und diese ist uns keilinschriftlich wie durch Berossus in wörtlicher Übereinstimmung überliefert worden ¹⁾.

Neriglissar (Nergal-šar-ušur) war sein Schwager. Er wurde von der chaldäischen, weltlichen Partei erhoben, und von ihm verlautet darum nichts ungünstiges. Er ist wol nach vierjähriger Regierung (560—556) eines natürlichen Todes gestorben, denn ihm folgte sein Sohn Labāši-Marduk. Über ihn fällt die Nabuna'id-inschrift und Berossus dasselbe Urteil wie über Amel-Marduk. Obgleich er noch ein Knabe war, hat er schon »schlechte Anlagen gezeigt« — er war also in den Händen der Gegenpartei ²⁾. Er wurde nach nur neunmonatiger Regierung (560) beseitigt.

Zum König wurde diesmal ein Babylonier ausgerufen, also kein Chaldäer. Vielleicht ist damit ein Ausgleich der beiden Parteien beabsichtigt gewesen, und daraus würde sich die Politik Nabuna'id's am besten erklären. Bisher erschien seine Rolle in falschem Lichte, da die Ausdrucksweise der wichtigsten Urkunde seiner Regierung, der Chronik ³⁾, ihn als scheinbar untätig erscheinen liess, und seine eigenen Inschriften nur von zahlreichen Tempelbauten erzählen. Die Steleninschrift und die Erkenntnis, dass er die Person ist, welche eine Anzahl Züge zu dem Nebukadnezar des jetzigen Danielbuchs geliefert hat, müssen das Urteil

1) Josephus c. Ap. I 20 (147): οὗτος προσίας των πραγματων ἀνομως και ἀσελγως ἐπιβουλευθεις ὑπο του την ἀδελφην ἐχοντος αὐτου Νηριγλισσορου ἀνῆρεθη, βασιλευσας ἐτη δυο. Stele Nabuna'id's ed. Messerschmidt S. 18. Zur obigen Auffassung vgl. F. II S. 198, wonach die zunächst liegende Vermutung, dass das ungünstige Urteil über Amel-Marduk und Labāši-Marduk das der Priesterschaft sei, im obigen Sinne zu ändern ist. Es ist Nabuna'id's Urteil, der in Nebukadnezar sein Ideal sieht, nicht das der Priesterschaft. Über Nabuna'id selbst s. unten.

2) τουτου υἱος Λαβοροσοαρχοδος ἐκυριενσε μεν της βασιλειας παις ὡν μῆρας ἔννεα· ἐπιβουλευθεις δε δια το πολλα ἐμφανειν κακορηθη ὑπο των φίλων(!) ἀπειρυπανισθη· ἀπολομενον δε τουτου συνελθοντες οἱ ἐπιβουλευσαντες αὐτω κοινῃ την βασιλειαν περιεθηκαν Ναβοννηδω τινι των ἐκ Βαβυλωνος ὄντι ἐκ της αὐτης ἐπισυστασεως.

3) KB. III 2, S. 131.

über ihn völlig ändern¹⁾. Wenn er von beiden Parteien erhoben war, um den dem Untergange nahen Staat zu retten, so hat er versucht beiden gerecht zu werden. Sein Ideal ist, wie in der Inschrift der Konstantinopeler Stele zum Ausdruck gebracht wird, Nebukadnezar. Er hat wie dieser der Priesterschaft ihr Recht werden lassen wollen, und hat die Tempel neu gebaut und die Einkünfte gesichert. Er ist dabei aber wol weiter gegangen als der chaldäischen Partei recht war, und tatsächlich zeigen seine Inschriften einen merkwürdigen Eifer für archäologische Nachgrabungen. Wir verdanken ihm dadurch mehrere — zum Teil allerdings sehr fragwürdige — Angaben über babylonische Chronologie. Die Neigung, die sich darin ausspricht, lässt aber schliessen, dass er sich mehr der babylonischen Partei ergab als die chaldäische dulden wollte. Im Anfang seiner Regierung (556—539) erzählt er von einem Einfall der Meder unter Astyages in Mesopotamien, wo Harran besetzt gehalten wurde. Die alte Freundschaft bestand also nicht mehr. Dass Harran durch ihn entsetzt worden sei, wagt er gar nicht zu sagen, wie denn überhaupt für seine Inschriften bezeichnend ist, dass alles durch göttliches Eingreifen und nach Offenbarungen im Traume geschieht. Auch Harran befreiten die Götter, denn Astyages wurde durch Kyros gestürzt²⁾. Ob man dazu von Babylon aus mitgeholfen hat, ist nicht feststellbar, es würde sich aber mit der gesamten Sachlage vertragen, und Nabuna'id's Verherrlichung des Ereignisses spricht dafür³⁾. Denn Kyros hat es mit der Hierarchie in Babylon gehalten. Wenn Nabuna'id ebenfalls dieser sehr nachgab, so erklärt sich von selbst sein weiteres Schicksal. Von der chaldäischen Partei nämlich — die dann also die Überlieferung der alten Mederfreundschaft hochgehalten hätte, wie es ihrem Interesse entsprochen haben würde — wurde Nabuna'id zwar nicht beseitigt und nicht entfernt, wol aber unschädlich gemacht, indem man ihn gefangen festhielt, während sein Sohn Bel-šar-ušur — Belsazar — an die Spitze des Heeres trat und die Geschäfte führte. »Der König war in Temâ und kam zum Neujahr nicht (wie er musste) nach Babylon« meldet die Chronik und in Inschriften dieser Zeit muss Nabuna'id neben seinem Wolergehen auch das seines Sohnes und Thronfolgers von den Göttern erflehen⁴⁾.

1) F. II S. 201.

2) Inschrift von Abu Habba. KB. III 2 S. 99.

3) Vgl. auch Steleninschrift Col. X.

4) Kleine Inschrift von Ur. KB. III 2 S. 97.

Es würde unter solchen Verhältnissen durchaus nichts Aussergewöhnliches sein, wenn Kyros, nachdem er Herr von Medien geworden war und mittlerweile ganz Vorderasien sich unterworfen hatte, als Kriegsvorwand gegen Babylonien die anarchischen Zustände und die Festsetzung des Königs genommen hätte. Die hierarchische Partei rief ihn überdies. Auch erklärt sich hieraus das Verhalten der chaldäischen Partei gegenüber Nabuna'id: sie durfte ihn nicht ganz beseitigen, um einem solchen Vorwand nicht ihrerseits noch Nachdruck zu verleihen. Denn solange Nabuna'id der Form nach regierte, hatte sie das formelle Recht der Hierarchie wie ihrem neuen Mann gegenüber für sich.

Auch Nabuna'ids eigenes Verhalten widerspricht dem nicht. Nachdem Kyros bei Opis in das durch die grossartigen Befestigungs- und Wasserwerke Nebukadnezars¹⁾ verteidigte Gebiet des engeren Königreichs Babylon gedrungen war, und das babylonische Heer unter Bel-sar-usur geschlagen hatte, wurde Nabuna'id frei. Wenn er jetzt noch einen Widerstand gegen Kyros versuchte, so handelte er nur als König von Babylon, der unabhängiger Freund, aber nicht Vasall der Perser werden wollte. Es war aber zu spät um noch einen Widerstand zu organisiren, die Partei, auf die Nabuna'id hätte zählen können, war zudem Kyros gegenüber gebunden. So ergab er sich nach einer Niederlage bei Opis in Borsippa²⁾, wohin er sich geworfen hatte, und wurde von Kyros in gleich freundlicher Weise behandelt wie Kroesus. Er wurde nach Karmanien auf ein Gut geschickt.

1) F. I S. 507.

2) *ἡττηθεὶς τῇ μάχῃ* (bei Upi s. Chron. vgl. F. II S. 201) *καὶ φεύγων ὀλιγοστος συνεκλείσθη εἰς τὴν Βορσιππηρῶν πόλιν του δε Ναβοννηδου οὐχ ὑπομειναιτος τὴν πολιορκίαν ἀλλ' ἐγχειρισαντος αὐτὸν προτερον χρησαμενος Κυρος φιλανθρωπως καὶ δους οἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν ἐξεπέμψεν ἐκ τῆς Βαβυλωνίας.* Joseph. c. Ap. I 20 (151).

Die persischen Könige.

Die Eroberung — oder besser Besetzung — Babylons fand statt am 16. Tišri¹⁾ des Jahres 539. Kyros war damit der Herr von ganz Vorderasien, aber in einer Ausdehnung, wie dieses unter dem Einflusse der alten babylonischen Kultur stand, und wie es vorher bis jetzt für keinen Herrscher nachweisbar ist. Wir kennen die Entwicklung seiner Macht noch nicht in der Zeit vor den Berührungen mit den westlichen Kulturstaaten. Wir wissen nicht, wie weit die medische Macht nach Osten sich erstreckt hatte, und wieviel etwa Kyros von den östlichen Ländern selbst hatte erobern müssen, oder ihm einfach als Besieger des medischen Königs zugefallen waren. Auch ist die Möglichkeit vorhanden, dass er manches noch nach dem Fall Babylons im fernen Osten dazu erworben hat. Auf jeden Fall erstreckte sich sein Reich von dem nördlichen Indien bis an die Grenze Ägyptens.

Die Aussprüche eines Deuterjesaja lassen deutlich erkennen, dass die Hierarchie mit Kyros gemeinsame Sache gemacht hatte. Vom Sturze Bels und Nebos erwartete man den Sieg der eigenen Sache. Kyros sollte der Bringer eines neuen Zeitalters sein, der die Herrschaft der alten Kulturwelt unter dem Zeichen eben dieser Kultur und ihrer religiösen (und, was dasselbe war, wissenschaftlichen) Ideale durchführen sollte. Als solchen empfing man ihn in Babylon mit offenen Armen und unter diesem Gesichtspunkte werden seine Taten und Schicksale dargestellt, ebenso wie die jedes andern unter den gleichen Voraussetzungen aufgenommenen »Be-freiers«. Der nächste ist Alexander gewesen.

Die babylonische Kultur hat wol eine einheitliche Weltanschauung geschaffen, die noch heute unsere Bewunderung erregen kann, und welche die einzige gewesen ist, die das Menschengeschlecht bis jetzt hervorgebracht hat (S. 1). Das Weltenrätsel hat sie aber nicht gelöst: Die Tatsachen der Verschiedenheit der menschlichen Lebensbedingungen konnten nicht durch den Nachweis einer einheitlichen Lenkung des Weltalls hinweggeschafft werden. Die Ideale des hierarchischen Systems mussten ebenso

1) s. Ed. Meyer in *ZatW.* 18, S. 339.

an den Tatsachen der Materie zu schanden werden, wie alle Utopien, welche das Wesen der Dinge durch einfache Speculation gefunden hatten.

Diese Kultur hatte wol ihre Wirkung auf den ganzen Umfang des neuen Weltreichs erstreckt, im einzelnen bildete aber jede Landschaft mit den zahlreichen nach Abstammung und Lebensweise verschiedenen Völkern eine Gemeinschaft für sich, deren Interessen unter einander nicht ausgeglichen werden konnten. Der tiefste Gegensatz war aber der zwischen Osten und Westen, von Babylonien aus gerechnet. War die westliche Hälfte des Reiches, eben Vorderasien, an und für sich als eigentlicher Sitz der Kultur unendlich weiter fortgeschritten als der Osten, so hatte der Osten gerade jetzt durch die indogermanischen Wanderungen auch eine neue Bevölkerung erhalten, welche noch nicht der tausendjährigen Einwirkung der Kultur und der Bodensessigkeit unterlegen war. Hatte mit dieser Kyros sein Reich erobert, so entstand jetzt die Frage, mit wessen Hilfe er es behaupten wollte. Der östliche und der westliche Geist standen sich als die beiden Gegensätze gegenüber, der erste vertrat die rohe aber lebenskräftige Gewalt, der zweite die Macht der Gewohnheit und der durch tausendjährige Entwicklung eingewurzelten Organisation. Mit Gewalt und frischen Völkerschaaren können wol Kulturreiche erobert, aber nicht behauptet werden. Die Kultur unterwirft sich stets den Sieger. Auch Kyros konnte nichts anderes tun, als die Verwaltung seines gewaltigen Reichs in denjenigen Formen zu lassen, die sich in mehrtausendjähriger Entwicklung herausgebildet hatten. Sein Bündnis mit der Hierarchie war der deutlich ausgesprochene Wille dazu.

Kyros scheint zuerst gewillt gewesen zu sein, auch Babylon als Mittelpunkt der Hierarchie und damit des Anspruchs auf die Welt-herrschaft als einen Reichsteil wie alle anderen zu behandeln und seinen Persern die Rolle als Herrscher zu sichern. Äusserlich wurde das ausgedrückt, indem er sich nicht zum König von Babylon krönen liess, sondern den — seinem Ursprung nach noch nicht klaren — Titel als »König der Länder« annahm, während er Babylon zwar eine bevorzugte Stellung, aber doch nur eine als Unterteil des Reiches anwies, indem er seinen Sohn Kambyzes zum »König von Babylon« bestimmte¹⁾. Diese Einrichtung wurde aber im selben Jahre wieder rückgängig gemacht²⁾. In wie weit etwa das persönliche Verhalten von Kambyzes dazu Veranlassung gegeben hat, wissen wir nicht. Wenngleich die Schilderung seines Charakters durch Herodot auch besondere Ursachen hat³⁾, so ist er doch wol eine eigenartige Natur gewesen und hat keine Neigungen für die nötigen Repräsentationspflichten eines Herrschers auf dem Throne Bels gehabt. Wenn Kyros selbst aber den Titel »König von Babylon« annahm und ihn vor den eines »Königs der Länder«

1) Hierüber s. Prašek, Forschungen zur Gesch. des Altertums I S. 34 und III; Peiser, Studien zur orientalischen Altertumskunde (= Mitteil. VAG. 1897) I S. 4. Vgl. auch die Chronik IV 25.

2) Kambyzes war von Nisan bis Kislev 538 »König von Babylon« Prašek S. 35.

3) Gesch. Isr. II S. 288 Anm. 2. s. auch F. II S. 208.

setzt, so wird damit klar zum Ausdruck gebracht, dass seine Welt-herrschaft auf den babylonischen Ansprüchen beruht und dass er seine Rechte auf die der babylonischen Götter und die Lehren der in ihrem Namen sprechenden Hierarchie gründet, nicht auf die Waffengewalt und das Recht des Eroberers. Aus einem Perser ist er ein Babylonier geworden, nicht von Ahuramazdas sondern von Bels Gnaden beherrscht er die Welt. Den Conflict aber, der dadurch entsteht, vertuscht die Hierarchie mit ihrer Lehre von dem Gottheitsbegriff, der über den einzelnen Göttererscheinungen steht.

In der einzigen Inschrift, die wir von ihm haben, führt sich Kyros als Hersteller der babylonischen Tempel ein. Er hat schleunigst alle während der letzten Jahre nach Babylon gebrachten Götter in ihre Heiligtümer zurückbringen lassen. Wenn er den Juden, als Opfern Nebukadnezars, und Angehörigen der Hierarchie das gleiche gewährte, so war das eine schon vorher abgemachte Sache. Auch Jahve durfte in seinen Tempel zurückkehren, damit war zugleich die Wiedererrichtung eines Staates mit eigener Verwaltung ausgesprochen.

Aus den folgenden Jahren (538—530) erfahren wir nichts mehr von Kyros. Sein Ende im Kampfe gegen die »Skythen« kennen wir nur aus Herodots Bericht. Gedacht war dieses Unternehmen wol als Vollendung der Eroberung der »Welt«, wobei immer irrige Vorstellungen über die geographischen Zusammenhänge und die wirkliche Erdgestalt mitgewirkt haben.

Von Kambyses (König von Babylon 530—522/1) haben wir noch keine eigene Inschrift. Das Unternehmen, welches seiner Regierung den Stempel aufgedrückt hat, ist die Eroberung Ägyptens gewesen. Er hat damit erst das Werk seines Vaters vollendet, indem nun alle Kulturländer der persischen Herrschaft unterworfen waren. Beabsichtigt war aber auch hier mehr: Der Zug gegen die »Äthiopen« war kein blosser Plünderungszug, sondern beruhte ebenfalls auf den falschen Meinungen von der Gestalt der Erde. Man hatte keine Vorstellung von der Entfernung zwischen dem Lande des obern Nils und Indien. Die dazwischenliegenden Meere hielt man für Binnenseen und nahm ein zusammenhängendes Äthiopien vom Nil bis Indien an. Durch Unterwerfung der Äthiopen glaubte man also schliesslich die Ostgrenze des Reichs — Hind — zu erreichen.

Über die Eroberung Ägyptens haben wir nur den Bericht Herodots. In dieselbe Zeit gehören die Ezechielprophetien¹⁾ und sie bestätigen uns aufs neue den Zusammenhang zwischen allen den hierarchischen Be-

1) S. das Nähere unter »Gesch. Israels«.

strebungen des vordern Orients. Nach der Schilderung, die von Kambyes entworfen wird, könnte man annehmen, dass er den Bruch mit der Politik seines Vaters beabsichtigt hat. Die Empörung des kaum wieder errichteten Juda scheint dafür zu sprechen und die ägyptische Priesterschaft hat ihm kein günstiges Andenken bewahrt. Es ist auffällig, dass er sich Jahrelang in Ägypten aufgehalten hat. Vielleicht war seine Absicht, den Schwerpunkt seines Reiches — nach der Eroberung des Äthiopien, das man sich vorstellte — von Babylon nach Memphis zu verlegen.

Durch die im Reiche ausgebrochenen Aufstände wurde er gezwungen solche Pläne aufzugeben. Das kurze Zwischenspiel der Herrschaft des »falschen« Smerdes (Bardija) gab die unmittelbare Veranlassung von Ägypten zurückzukehren. Unterwegs starb Kambyes, der Ausdruck, den Darius' Behistuninschrift von seinem Tode gebraucht, wird wol richtig als »von eigener Hand« erklärt, wobei noch immer zu berücksichtigen ist, dass Darius nicht überall ein klassischer Zeuge sein muss.

Die tieferliegenden Ursachen der Erhebung eines Smerdes sind nicht klar. Welche besondere Rolle er gespielt hat, ist vor der Hand auch nicht von Bedeutung, da seine 8monatige Regierung (522) nur ein Zwischenspiel ohne weitere Folgen bildet. Es scheint fast, als wäre er, der »Magier«, ein Mann der Hierarchie gewesen ¹⁾. Als Grund zur Erhebung der »Sieben« gegen Smerdes dürfen wir nicht dessen Eigenschaft als Usurpator ansehen, sondern den Gegensatz zwischen Osten und Westen. Mit Darius erhob sich das Persertum gegen das dem Einflusse des Westens verfallene Königshaus. Der östliche Adel wollte seinen Anteil an der Beute nicht zu gunsten der herrschenden Gewalten der westlichen Reichshälfte fahren lassen. Das kommt klar zum Ausdruck in der Organisation, welche Darius durchgeführt hat. Die biblische Überlieferung ²⁾ bezeichnet Kambyes als denjenigen, dessen Reich 127 Provinzen umfasste. Das bedeutet so viel wie dass von Kyros im wesentlichen die alte Verwaltungseinteilung der Assyrier, Babylonier und der sonstigen früheren Herren der verschiedenen Länder übernommen worden war. Darius hat dem gegenüber das Reich in die grossen Satrapien ein-

1) Und zwar der streng durchgeführten. Wenn er der echte Smerdes war, so würde ich seine Rolle mir aus dem Gegensatz zu Kambyes erklären: Er hat nach Darius Tempel zerstört, hätte also Forderungen einer Hierarchie durchgeführt, welche sich über rein weltliche Bestrebungen (Anerkennung der lokalen Kulte) erhob. Smerdes würde also die Bestrebungen einer volkstümlichen Unterbewegung darstellen, die sich in Gegensatz zur Hierarchie der Tempel stellte. Daraus würde sich dann naturgemäss das sonst widersinnige Zusammenhalten von Persertum und Hierarchie in der Erhebung Darius' erklären.

2) F. II S. 216.

geteilt, deren jede in Umfang und Bedeutung den früheren Königreichen gleich kam. Die Verwaltung dieser Satrapien wurde das Vorrecht des persischen Adels, vor allem derjenigen Familien der »Sieben«, welche den »Magier« gestürzt hatten. Eine solche Provinz war »Babylonien und Westeufratland« d. h. das ganze Gebiet des Nebukadnezarreiches. Auch Darius hat aber von Anfang an sich mit der Hierarchie gestellt, nachdem er die Ansprüche seiner Perser in dieser Weise befriedigt hatte. In Wahrheit hat er damit zwar ein Mittel gefunden, um das persische Reich nicht zu einem babylonischen werden zu lassen, es hat aber dank seiner Organisation keine zwei Menschenalter gedauert, um den Koloss mit den thönernen Füßen aus dem Weltreich zu machen. Sein Verhältnis zur Hierarchie geht hervor aus der Erlaubnis für die Juden, ihren Tempel weiter zu bauen und abermals einen — jetzt aber unter geistliche Controlle gestellten — Fürsten zu haben, andererseits aus der wenigstens im Königstitel noch immer anerkannten Bedeutung Babylons. Auch er nennt sich noch »König von Babylon, König der Länder«. Aber er setzt in Babylon keine Inschrift mehr, wonach ihn Marduk zur Herrschaft berufen hat. Der Text seiner Behistuninschrift — das erste Beispiel des Gebrauches des Persischen — ist in der babylonischen (welche das Babylonische übrigens unglaublich mishandelt) Übersetzung auch in Babylon aufgestellt worden¹⁾, und diese kann nicht oft genug wiederholen, dass es Ahuramazda (allein!) ist, der ihm die Herrschaft über alle Länder verliehen hat. Ahuramazda ist also doch mächtiger gewesen als Bel.

Die Veränderung der Sachlage, die Betonung des Persertums, tritt auch darin zu Tage, dass von nun an die Residenz der Könige im Osten liegt: Susa, die Hauptstadt Elams, dessen alte Weltherrschaft damit wieder zu Ehren kommt, ist die Reichshauptstadt, und Persepolis im eigentlichen Perserlande wird bevorzugte Residenz. Babylon ist aber in seiner Bedeutung anerkannt worden, auch als es nach Beseitigung von Smerdes noch einmal einen Aufstand (520) unter Nidintu-Bel versuchte. Schon dass dieser als König den Namen Nebukadnezars wählte, zeigt, dass die Hierarchie nicht auf seiner Seite war. Nachdem er im offenen Felde geschlagen war, öffnete Babylon Darius die Tore, wie es Sargon und Kyros gegenüber geschehen war (S. 73). Ein Aufstand eines Armeniers Arakha, der sich denselben Namen²⁾ beilegte (519), wurde ebenfalls ohne grosse Mühe niedergeschlagen, und hatte wol überhaupt nur im Volke Unterstützung gefunden. Babylon hat also bei diesen Unruhen sich bewahrt, was es bewahren konnte. Es behielt seinen Anspruch auf die Herrschaft im vordern Orient, und seine Hierarchie und Priesterschaft blieben als massgebend auch äusserlich anerkannt.

1) Ein Stück davon ist bei den deutschen Ausgrabungen gefunden worden.

2) Die Urkunde KB. IV S. 300 No. III gehört in seine Zeit (= Strassmaier Nebukadnezar No. 17).

Von nun an hören die Nachrichten über die Schicksale des Orients unter der Perserherrschaft fast völlig auf. Der Kampf mit dem Griechentume, der jetzt einsetzt, hat der Ausdehnung des Perserreichs ein Ziel gesetzt. Wir erfahren von allem Persischen sehr wenig und darunter wieder wenig Brauchbares aus den Nachrichten der Griechen, die ihre Kämpfe mit dem Grosskönig von ihrem Standpunkte aus angesehen und geschildert haben. Von der inneren Entwicklung des Reiches können wir uns kein klares Bild machen. Der griechischen Geschichtschreibung sind die dortigen Zustände meist unverständlich geblieben wie die Verhältnisse aller »Barbaren«. Nichts Verständnisloseres in dieser Beziehung giebt es wol als den Bericht Xenophons über die auf dem Zuge der Zehntausend durchzogenen Länder. Er hat es gar nicht geahnt, wie nahe er bei Babylon war, und dass dort das Hirn der vorgriechischen Welt war, davon würde er auch nichts gemerkt haben, wenn er darin gewesen wäre. Er weiss nichts von den Königen von Babylon, und er weiss nichts von all' der Weisheit jener alten Welt, deren Errungenschaften über Griechen- und Römertum hinweg ihre Wirkungen bis in die Neuzeit geltend machen.

Dagegen ist allerdings auch zu beachten, dass vor der Zurückweisung Persiens durch und nach der Schlacht bei Salamis griechische Politiker gerade so mit dem persischen Hofe rechneten wie irgend ein asiatischer Vasallenkönig. Peisistratos ist persischer Vasall gewesen, Themistokles hat stets sich die persische Hintertür offen gehalten und ist schliesslich mit einem persischen Fürstentum belohnt worden (S. 109), Pausanias hatte ähnliche Bestrebungen.

Mit dem Dunkel¹⁾, das über die innere Entwicklung des persischen Reiches gebreitet ist, hört auch für uns die Möglichkeit auf, weiteres über die Geschichte der westlichen Länder Vorderasiens festzustellen. Auch vom Judentume hören wir nichts mehr bis zum Anbruch einer neuen Zeit. Die Nachrichten, welche in die Zeit eines Xerxes und Artaxerxes gesetzt werden, gehören in eine frühere²⁾. Die Versuche Ägyptens sich von Persien loszureissen und ihr zeitweiliger Erfolg müssen auch in Jerusalem einen Widerhall gefunden haben, allein wir hören nichts von neuen Versuchen, das Heil anders als unter einem persischen Statthalter zu finden.

Auch von Babylon verlautet nach Darius nur noch einmal

1) Die Nachrichten s. bei Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte 1887.

2) S. unter »Gesch. Israels«. Offen bleibt dabei die Frage, ob nicht die Wiederholung von Unruhen und dadurch veranlassten Bedrängnissen der Grund für die Verlegung der Ereignisse gewesen ist. (In gleicher Weise wie Nebukadnezar sowol zu Kambyse wie zu Antiochus IV. geworden ist.)

etwas, dieses erklärt aber auch, warum die Stadt von da an ihre Bedeutung eingebüsst zu haben scheint, bis sie bei der Ankunft Alexanders diesen mit einem Male wieder als Befreier aufnimmt. Wol während Xerxes auf seinem Zuge nach Griechenland begriffen war, ist in Babylon noch einmal ein Aufstand ausgebrochen unter Führung eines Königs Šamaš-irbā¹⁾. Diesmal muss wirklich die ganze Stadt und die Priesterschaft mit beteiligt gewesen sein, es hat sich also um ein Unternehmen gehandelt, welches die Hierarchie gut hiess. In wie weit sich dieselben Fäden auch nach Griechenland hinüber verfolgen lassen, gehört nicht hierher, für Babylon und den vordern Orient ist aber damals der Streich gefallen, welcher der Hierarchie unter persischer Herrschaft für immer ihr Eingreifen in die politische Gestaltung der Völkergeschichte benahm. Der Tempel Marduks wurde — wie von Sanherib — zerstört, Babylon verlor also seinen Gott²⁾, und damit den Anspruch auf die Stellung als Stadt der Könige Vorderasiens. Xerxes hat — vielleicht übrigens infolge von Reibungen mit Babylon und der Hierarchie, welche tiefere Ursachen hatten — den Titel »König von Babylon« nicht mehr geführt, und ebensowenig die folgenden Perserkönige. Jetzt herrschten sie als »König der Länder« auch über Babylonien und Syrien, nicht mehr als König von Babylon. Marduk war nun endgiltig abgesetzt, Ahuramazda allein beherrschte die Welt. Babylon scheint unter dieser Politik auch wirtschaftlich gelitten zu haben. Der Schwerpunkt verschob sich mehr nach dem Tigris hin, wo Opis (Upi) die massgebende Stadt wurde. Bequemer für Persien, als Ausgangspunkt der über das Gebirge führenden Strassen gelegen, ist die Lage von Opis und seiner Nachfolgerinnen — Seleucia unter seleucidischer und sassanidischer, sowie Bagdad unter abassidischer Herrschaft — ein Zeichen für den erweiterten Bereich der nunmehr den vordern Orient beherrschenden Reiche³⁾.

Ausser von den ägyptischen Aufständen hören wir unter persischer Herrschaft nur noch einmal von einem grösseren Versuche westlicher Staaten die persische Herrschaft abzuschütteln. Unter Artaxerxes

1) Eine Urkunde aus seiner Zeit veröffentlicht von Strassmaier in Zeitsch. Assyriol. III, 141. s. Oppert Journ. Asiatique XVII p. 543. (Der Zweifel von Peiser KB. IV, S. IX trifft für Šamaš-irbā nicht zu.)

2) Die Wegführung des Gottes — also doch nach Susa, von wo ihn Alexander dann zurückgeschickt haben muss — s. Herodot I 183. Dann muss aber auch der Tempel zerstört — oder doch geschlossen — worden sein, da er bei Alexanders Ankunft in Trümmern lag. — Vgl. auch F. II S. 529.

3) S. F. II S. 513 ff.

xerxes Ochos (359—38) hat sich in Zusammenhang mit den ägyptischen Unabhängigkeitsbestrebungen Phönicien unter Führung von Sidon loszureissen versucht. Von der Stellungnahme Judas zu diesem in unmittelbarer Nachbarschaft unternommenen Aufstande hören wir nichts. Dass man dort nicht auch Hoffnungen daran geknüpft hätte, ist ausgeschlossen. Die gewöhnlich hierhergesetzte Legende von dem Betreten des Tempels durch den Eunuchen Bagoas und der Einstellung des Tempelkultes für sieben Jahre gehört nicht hierher ¹⁾

Der Aufstand endete mit einer Zerstörung von Sidon, nachdem sich die übrigen Phönicier, Tyrus voran, ergeben hatten. Auch der Fall Sidons bedeutet eine Niederlage hierarchischer Ansprüche, denn Sidon war Tyrus gegenüber die alte Kultusmetropole der Phönicier gewesen.

Die hierarchischen Bestrebungen und Ideale, wie sie von Babylonien ausgegangen waren und in Juda einen starken Hort und gewissermassen einen Boden zum Experimentiren gefunden hatten, waren so unter persischer Herrschaft völlig unterdrückt worden, nachdem gerade von dieser ihre Verwirklichung erwartet worden war. Wieder musste die Forschung und Weisheit des alten Weltensystems darauf denken, den Anbruch der neuen, die Erfüllung bringenden Zeit zu berechnen. Weder Kyros noch Darius war der Erlöser gewesen, der die Unvollkommenheiten menschlicher Einrichtungen nach dem Recepte der Hierarchie hatte beseitigen können.

1) Josephus Ant. XI 300. Sie wird unter einen Artaxerxes gesetzt — nicht Ochos — dessen Name aber für Kambyzes steht. S. das weitere unter »Gesch. Isr.« bei Šešbašar.

Der Hellenismus.

Wieder ein neues Völkerelement bringt die Eroberung Alexanders über den Orient. Diesmal ist es aber kein Barbarentum, das seine Völkermassen über die Kulturländer ergiesst, sondern es sind die Vertreter einer selbständig gewordenen, die Keime zu einer höheren Entwicklung in sich tragenden Kultur, welche mit ihren überlegenen Kräften den überlebten Orient stürzen. Freilich nur um auch ihrerseits im Austausch ihrer Eigenart viel von dem Ihrigen zu verlieren, und selbst Orientalisches anzunehmen. Die Weiterentwicklung der Keime zu einer neuen Weltkultur, welche im Griechentum liegen, hat sich auf westlichem Boden vollzogen, im Osten hat die Übermacht der alten Kultur das Griechentum schliesslich ebenso erstickt wie sie mit so vielen anderen Völkerelementen bereits fertig geworden war.

Alexander hat, sobald er erst einmal in Asien festen Fuss gefasst hatte, es verstanden mit der alten Vorstellungswelt des Orients zu rechnen und sich ihre Lehren politisch zu nutze zu machen. Im Anfang scheint er allerdings bei der Hierarchie keine freundliche Aufnahme gefunden zu haben. Die Legende vom Zerhauen des gordischen Knotens spricht nicht für eine Anerkennung seiner Berufung durch die Priesterschaft im Bereiche der alten Hattikultur. Auch die Stimme, welche in den Gogkapiteln bei Ezechiel zu Worte kommt, sieht in ihm noch nicht den verheissenen Herbeiführer des neuen Zeitalters ¹⁾. In Sidon findet er zwar bereitwillige Aufnahme, aber das geschieht nur aus Hass gegen Tyrus, die jetzige Inhaberin der phöniciischen Hegemonie. Dort verweigert man deshalb ihn als König anzuerkennen, der das Opfer vollziehen darf, das ihm alle Ansprüche verleiht, welche phöniciische Gottheiten zu ver-

1) S. über die Anwendung der Goglegende auf Alexander F. II S. 160 ff.

geben haben ¹⁾. Das ist aber anders geworden seit seinem Marsche nach Ägypten. Mittlerweile muss das Bündnis mit der Hierarchie geschlossen worden sein, denn von nun an wird er in Memphis wie in Babylon mit offenen Armen aufgenommen. Seine fürsorglich mitgebrachten Gelehrten und Historiker aber haben sich schnell vom Geiste eines Thukydides und Aristoteles frei gemacht, um den Ton orientalischer Geschichtsdarstellung und ihrer Weltanschauung zu finden: sie schildern Alexander mit vollem Bewusstsein mit den Mitteln altorientalischer Legende als denjenigen, welcher die Zeichen trägt und die Taten vollzieht, wie sie durch die orientalische Wissenschaft feststanden. Er soll der Messias sein, der das Weltenreich mit seiner Vollkommenheit herbeiführen wird, das Kyros und so viele andere vor ihm nicht geschaffen hatten ²⁾.

Die neue Politik, die Alexander zum Orientalen macht, wird besiegelt durch die angebliche Erklärung des Ammonorakels und durch seine Aufnahme in Babylon. Die alte Belstadt, die durch die Perser ruinirt worden war, überträgt ihm ihre Ansprüche und erhält damit auch die Anerkennung ihrer Stellung durch ihn zurück. Alexander hat den in Trümmer liegenden Marduktempel neu zu bauen begonnen ³⁾, er hat Babylon aufs neue zu seiner Hauptstadt, der Hauptstadt des neuen Weltreiches erhoben. Deshalb hat er auch beabsichtigt, die wirtschaftliche Lage Babylons aufs neue zu heben und sich bemüht, den Euphrat stromabwärts wieder bis ins Meer für die Schifffahrt frei zu machen. Er ist damit nicht zu Stande gekommen und hat im Gegenteil der Nebenbuhlerin Babylons, Opis, den Tigrislauf freilegen müssen ⁴⁾. Die Folge war, dass sein Plan mit Babylon nicht gelang, und dass mit seinem Tode dessen Schicksal besiegelt ward: Seleukos begründete Seleucia als Nachfolgerin von Opis. Die Verlegung der Residenz nach Syrien (Antiochia) brachte dann noch mehr zum Ausdruck, dass der Hellenismus Alexanders Pläne aufgegeben hatte, und kein orientalisches Weltreich schaffen wollte oder konnte. Dadurch aber wurde der Osten neuen barbarischen Schaaren freigegeben: der Orient spaltet sich wieder in eine vordere, hellenistische und eine hintere, den Parthern verfallende Hälfte, bis der Islam das Perserreich in seiner

1) F. I S. 141.

2) s. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 86. vgl. Gesch. Isr. II S. 17 und 299.

3) Vgl. F. II S. 529; oben (Xerxes) S. 119.

4) F. II S. 515.

Art erneuert, indem er von einer dem orientalischen Geiste entsprechenden und aus der uralten babylonischen Weltanschauung hervorgegangenen hierarchischen Idee getragen wird.

Babylons Aussicht auf Wiedererringung seiner bevorzugten Stellung und damit die Hoffnung seiner Hierarchie wurde mit Alexander zu Grabe getragen (323). Man hat dort sich noch an sein Haus geklammert, solange »Alexander, der Sohn Alexanders« lebte; nach dessen Ermordung fiel auch der formelle Vorwand hinweg und die beiden Reiche, welche nun wieder die Stellung von Assyrien-Babylonien und Ägypten einnehmen, das der Seleuciden und Ptolemäer, datiren von da an jedes eine eigene Aera, d. h. sie erklären sich als souverän, selbstverständlich mit dem Hintergedanken, dass jedes die Erbschaft der alten Ansprüche seiner Kultur antritt: die Babylons und die der Pharaonen. Die beiden Aeren beginnen mit dem Jahre 311.

Mit der Teilung des Alexanderreiches ist daher Palästina und besonders das an der Grenze des asiatischen Kulturlandes gelegene Juda wieder zwischen dieselben beiden Grossmächte gestellt, zwischen denen es zur Assyrrerzeit gestanden hatte, und deren Zankapfel es zu allen Zeiten gebildet hat. Die folgende Epoche hat durch die monumentale Forschung bis jetzt nur wenig Aufklärung erfahren, soweit die Geschehnisse Palästinas in betracht kommen. Der Boden Ägyptens hat zahlreiche Urkunden geliefert, welche die innere Verwaltung des Ptolemäerreiches wieder erstehen lassen¹⁾, über die politischen Verwicklungen mit den Seleuciden sind noch keine irgendwie die Lücken der litterarischen Überlieferung ausfüllenden Quellen gefunden worden. Der Boden des Seleucidenreichs ist noch nicht in gleicher Weise durchforscht. Ausser den Inschriften griechischer Sprache ist dort sehr viel von Babylonien zu erwarten, wenn einmal die Urkunden wieder gefunden sein werden. In Babylon hat man die Tempelchroniken bis in die Partherzeit geführt. Alles was wir bis jetzt davon haben, ist aber ein Bruchstück einer Chronik aus dem Jahre 37 der Seleucidenära²⁾.

1) Mahaffy, The empire of the Ptolemies, London 1891 ist die einzige neuere Darstellung der Ptolemäergeschichte. Ferner: Starck, Die Dynastie der Ptolemäer. Berlin 1897. Wilcken, Die griechischen Papyrusurkunden. Berlin 1899. Berliner Museum, Urkunden. Eine neuere Darstellung der Seleucidengeschichte giebt es nicht, sonst: Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht von Chaeronea. Gotha 1893 und 1900, daneben noch immer Droysen, Geschichte des Hellenismus.

2) Veröffentlicht von Strassmaier ZA. VI S. 227. S. Gesch. Bab. Assy. S. 338.

Dagegen ist durch die Erschliessung der Inschriften die Ausdrucks- und Denkweise des alten Orients so erweitert worden, dass dadurch das Verständnis der jüdischen geschichtlichen Urkunden zum Teil grundlegend umgestaltet wird. Das gilt auch für diese späten Zeiten, deren Denk- und Sprechweise noch ebenso orientalisch gewesen ist, wie die der Assyrerzeit. Wenn auch die Sprache der Regierung griechisch war, so hatte das Volk seine alte Sprache und Anschauung beibehalten, und wie die Ptolemäer sich als Nachkommen der Pharaonen zu zeigen beflissen waren, wie sie sich in orientalischer Anschauung zu Göttern erklären liessen, so die Seleuciden. Diese sind syrische Könige gewesen, keine Griechen in Denk- und Regierungsweise. Die Aufnahme orientalischer Ideen durch Alexander ist durch beide Herrscherreihen fortgesetzt worden. Das Griechische ist bei ihnen — wenigstens als Königen, wenn auch vielleicht nicht als Menschen — sehr äusserlich, wie es den Kulturverhältnissen ihrer Länder entsprechend sein musste.

Soweit die aus Kenntnis orientalischer Anschauung gewonnene Auffassung der Quellen der Seleucidenzeit Juda betrifft — die Makkabäerbücher sind auch für die Seleucidengeschichte eine wichtige Quelle — gehört das Nähere in die jüdische Geschichte selbst. Die in betracht kommenden wichtigsten Punkte, die immer wieder für das Verständnis jüdischer wie orientalischer Darstellungsweise massgebend sind, verdienen aber eine besondere Behandlung.

Westliche Reiche.

(Tyrus und Damaskus.)

Die Kleinstaaterei, die in Syrien und Palästina stets geherrscht hat, ruft unter den gegebenen Kulturverhältnissen beim natürlichen Drange sich auszudehnen und den Nachbar zu unterwerfen, einen fortwährenden Kampf aller gegen alle hervor, in welchem bald der eine, bald der andere unterliegt und zum Vasallen des Nachbarn wird, wenn erst die Stufe der Eroberung zum Zwecke der blossen Erwerbung von Wohnsitzen überschritten ist (S. 161). So erobert David das Gebiet, das von da an Juda heisst (s. unten), von Benjamin, um seine Horden darin anzusiedeln. Er unterwirft auch das Gebiet der nördlichen Stämme, indem er das alte Königtum beseitigt und sich selbst zu seinem Herren macht, assyrisch gesprochen: Israel wird Provinz des Reiches Juda. Dann reisst sich dieses kulturell überlegene Gebiet wieder los und zwingt nun seinerseits Juda sich ihm zu unterwerfen. Die Form ist diesmal aber die der Vasallenschaft, die Juda ebenso annehmen muss wie Moab.

Israel seinerseits ist ausser unter assyrische Oberhoheit noch unter tyrische und damascenische gekommen. Beide Staaten sind also für einige Zeit ebenso seine Herren gewesen wie später Assyrien und haben einen entsprechenden Einfluss ausgeübt. Man muss daher die Geschichte beider in gleicher Weise heranziehen, wenn man die politische Geschichte und deren Einwirkung auf das innere Leben des Volkes Israels und Judas richtig beurteilen will. Freilich sind wir für beide weniger günstig gestellt als für Assyrien. Eigene Nachrichten von Tyrus und Damaskus fehlen noch völlig, wir sind daher noch immer auf die von jeher bekannten Nachrichten angewiesen. Diese aber erscheinen nach der Beurteilung des Orients, welche unsere jetzige Kenntnis ermöglicht, in einem anderen Lichte,

und werden dadurch in ihrer wahren Meinung zum Teil erst verständlich.

Tyrus ¹⁾.

Die Phönicier sehen wir als die älteste Schicht²⁾ der im Lande Kanaan ansässig gewordenen Bestandteile der grossen zweiten semitischen Wanderung an (S. 11). Die ersten Nachrichten, die wir von ihnen haben, gehören den Kriegsberichten der 18. und 19. ägyptischen Dynastie³⁾ an, gleichzeitig sprechen zum ersten male Phönicier zu uns in den Tel-Amarnabriefen, welche in Wortformen und einzelnen Worten die ältesten Sprachreste des »Kanaanäischen« und Phönicischen bieten.

Eine Machtstellung der phönicischen Städte deuten diese in keiner Weise an, vielmehr das gerade Gegenteil. Von einer Ausschickung von Colonien oder Beherrschung des Mittelmeerhandels durch diese Vasallen des Pharao kann daher in dieser Zeit keine Rede sein, vielmehr wird man die Ausbreitung phönicischer Ansiedlungen bis über Nordafrika und weiter nach Analogie der Ausbreitung der Araber als eine Folge der anzunehmenden grossen Völkerbewegung anzusehen haben⁴⁾, welche den ganzen Orient überschwemmte.

Als die hebräischen Stämme in Kanaan sich festsetzten, fanden sie daher das Land in alle die kleinen Fürstentümer zersplittert, welche auch die Tel-Amarnabriefe zeigen. Hätte es einen grösseren phönicischen Staat gegeben, so hätte dieser auch im Hinterlande genügend Kraft entfalten können, um die Eindringlinge zurückzuhalten, gerade wie das mit Aramäern und Arabern in Mesopotamien geschah, solange Assyrien stark war (S. 36). Gerade die Oberhoheit des Grossstaates stützt sich aber auf die Zersplitterung der Vasallen (S. 54), und so muss Ägypten wie Assyrien diese befördert haben. Die Folge ist dann, wenn der Grossstaat plötzlich versagt, die Verheerung oder Besetzung des Landes eben durch die Nomaden, in unserem Falle die Hebräer, deren Vordringen darum die Tel-Amarnabriefe schon erkennen lassen.

Die Zeit freier Entwicklung Syriens und Palästinas, während das Land von den drei Grossstaaten nicht gestört wurde, etwa im 11. und 10. Jahrhundert (S. 38) hat ausser dem Entstehen der Reiche Sauls und Davids und dem Emporkommen von Damaskus auch auf dem von der Kultur stärker bearbeiteten Boden des eigentlichen Phönicien eine entsprechende Erscheinung hervorgerufen, die eine Zeitlang die Verhältnisse Kanaans beherrscht hat. Tyrus ist einmal der Sitz von Königen gewesen, welche eine ähnliche Stellung einnahmen wie später die Könige von Damaskus. Dieses »Reich«

1) Darstellungen der phönicischen Geschichte: Pietschmann, Geschichte der Phönicier, Berlin 1889. Friedrich Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, Leipzig 1891. Winckler in Helmolts Weltgeschichte III S. 154. Kurzer Abriss: v. Landau in »der alte Orient« II 4.

2) Über die Eigennamen, welche als Spuren der vorhergehenden Bevölkerungsschicht zu beurteilen sind, vgl. S. 28.

3) Wobei noch auf sogenannte »Reiseberichte« und entsprechendes zu verweisen ist. Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa S. 157 ff.

4) F. I S. 425.

tritt uns am Ende dieser Zeit in gleicher Weise fertig entgegen und wir haben uns sein Entstehen aus der genugsam bekannten Analogie zu erklären. Wenn die Kultursitze nicht wie im Hinterlande eine gänzlich neue Bevölkerung erhielten, so musste beim Aufhören der das Gleichgewicht erhaltenden Oberherrschaft, der stärkere von den Kultursitzen sich den schwächeren unterwerfen.

Das alte Testament bezeichnet die Phönicier als Sidonier¹⁾ und unter diesem Namen kennt sie auch noch das Homerische Epos, also das 9/8. Jahrhundert. Der Ursprung des Namens Phönicier ist unbekannt, der Name selbst erst in späterer Zeit (nicht vor der Perserzeit) gebräuchlich. Die Zusammenstellung mit Phoinix Dattelpalme hat natürlich nur den Wert einer altorientalischen Spielerei (auch wenn man den Namen für das Land als Phoinike in Anspruch nimmt). Dass der Stamm des Namens mit der lateinischen Namensform der Punier (Poenus) identisch ist, liegt auf der Hand, weitere Speculationen sind vorläufig aussichtslos²⁾.

Einen historischen Schluss auf die der Bildung des »Reiches« vorhergehende Zeit lässt dagegen der andere Name »Sidonier« zu³⁾, welcher mindestens noch zur Assyzerzeit die einzige Allgemeinbezeichnung gewesen ist. Da dieser nur von der Stadt Sidon herrührt, so muss dieses einmal als Vorort der Phönicier gegolten haben. Wenn die Könige von Tyrus, die auch über Sidon herrschen, also die Könige unseres »Reiches« sich »König der Sidonier« (מֶלֶךְ צִדוֹן) nennen, so erkennen sie damit an, dass das der Name des Volkes ist und dass die Herrschaft über Sidon gleichbedeutend ist mit dem Herrschaftsanspruch über das »Volk«. Die Götter der »tyrischen« Colonie Karthago sind ebenfalls die von Sidon, also ist dieses der Vorort, wenn nicht der politische, so doch der religiöse der Phönicier gewesen (doch ist eine solche religiöse Vorherrschaft immer bis zu einem gewissen Grade eine politische, wenn auch nur die des Vorortes eines Bundes, einer Amphiktionie).

Eine Geschichtsquelle von gleicher Wichtigkeit und Zuverlässigkeit wie die Darstellung der babylonischen Geschichte durch Berossus und der ägyptischen durch Manethon muss die der tyrischen Geschichte gewesen sein, welche Menander von Ephesus in seiner

1) Die Bibel macht (Genesis 10), entsprechend den späteren Verhältnissen einen Unterschied zwischen Sidoniern oder Südpheoniciern und den »Gabalitern und Arvaditern« oder Nordphöniciern. Die letzteren sind zu weit von dem Schauplatze der israelitischen Geschichte entfernt, als dass sie für diese hätten von Bedeutung werden können. Gegenüber dem kräftiger auftretenden Tyrus sind sie auch politisch nicht hervorgetreten. Sie haben nie eine eigene Politik verfolgt und namentlich Ägypten wie Assyrien sich stets unterworfen.

2) Über den Namen s. Pietschmann, Geschichte der Phönicier S. 13—17. — Die Deutung auf die Dattelpalme ist nur in späterer Zeit (nach Münzen etc.) nachweisbar, doch beweist das nichts gegen ein höheres Altertum dieser etymologischen Spielerei. Auch kann die griechische Benennung — oder deren Etymologisierung — ein semitisches Analogon gehabt haben, denn Tamar, die Bezeichnung der Palme, ist der Name einer altkanaanäischen Gottheit, welche die Astoret (wol auch mannweiblich s. Gesch. Isr. II S. 104) darstellt, und deren Symbol natürlich die Dattelpalme gewesen ist, die aber in Phönicien nicht gedeiht! (Tamar s. Gesch. Isr. II S. 103ff. 231. F. III S. 69/70.)

3) s. F. I S. 435. — Über מֶלֶךְ צִדוֹן und צִדוֹן vgl. v. Landau, Beiträge zur orientalischen Altertumskunde I (Leipzig 1893).

Chronik oder »hellenischen und barbarischen Geschichte« geliefert hatte. Sie ist mit Benutzung der tyrischen Annalen, also der im Melkarttempel geführten oder darauf zurückgehenden offiziellen Chroniken von Tyrus verfasst worden. Josephus hat uns daraus drei Stücke¹⁾ mitgeteilt, welche bis jetzt unsere wichtigste Quelle für die phöniciische Geschichte bilden.

Er berichtet von Hiram, dem Zeitgenossen Salomos, und dessen Vater Abibaal, dass diese Tyrus durch Bauten befestigt und verschönert hätten, und dass Hiram das unbotmässige Kition²⁾ auf Cypren neu unterworfen habe. Über das frühere Verhältnis dieser Stadt zu Tyrus besagt diese Angabe nicht viel. Es kann sich dabei zur Not auch um eine tatsächlich erstmalige Unterwerfung handeln, insofern Kition als Kolonie der »Sidonier« nur zu dem Kultverbande der Amphiktionie der Phöniciier gehört zu haben brauchte. Wenn jetzt Hiram die leitende Stellung darin beanspruchte, so kann Kition Widerstand geleistet haben. Es muss dabei zerstört worden sein, denn von jetzt an führt die Stadt den Namen Kart-hadast³⁾, genau wie das afrikanische Karthago.

Auf jeden Fall geht hieraus hervor, dass jetzt Tyrus die erste Rolle unter den Phöniciern spielt, und dass seine Könige Sidon unterworfen haben. Wenn man damit die noch deutlich verständliche Nachricht der Königsbücher zusammenhält, wonach Salomo an Hiram hat Tribut zahlen müssen⁴⁾, so erscheint dieser in einer Rolle, wie sie Benhadad von Damaskus spielt, als Oberherr der palästinensischen Staaten, also als Begründer eines Reiches, das die Küste Palästinas und den Verkehr im südöstlichen Mittelmeere beherrscht haben muss. Tyrus ist also zum Teil ein Vorläufer von Damaskus (S. 134).

Wie sich in der Folgezeit das Verhältnis Israels zu seinem Nachbar gestellt hat, geht aus der Überlieferung nicht hervor. Es ist ebenso wol möglich, dass man sich gelegentlich frei machte, wie

1) contra Apionem I 117 (113!)-125 (Ant. 8, 144). Ant. 9, 283. c. Ap. I 158.

2) S. v. Landau, Beiträge I S. 18. — Meltzer, Gesch. der Karthager II S. 520. *Κίτιον* statt *Ιτιλαιον*.

3) In den Tributlisten Asarhaddons und Assurbanipals (KB. II S. 148) und in den Bruchstücken der beiden Bronceschalen, welche »Statthalter von Kart-hadast, Diener Hiram, Königs der Sidonier«, dem Ba'al-Libanon geweiht haben (Corpus inscript. Semiticarum I 5 s. v. Landau, Beiträge II Nr. 8). Der König Hiram ist vielleicht Hiram II., der Zeitgenosse Tiglat-Pileasers III (S. 60), obgleich viele ihn für Hiram I. halten (s. v. Landau, Beiträge I).

4) Gesch. Isr. II S. 262. S. unten »Gesch. Isr.« bei Salomo.

dass man die tyrische Oberhoheit anerkannte. Wenn Jerobeam sich von Juda unabhängig machte, so spricht mehr dafür, dass er sich an Tyrus anlehnte, als auch gegen dieses seine Unabhängigkeit behauptete. Umgekehrt ist die Überlegenheit Israels über Juda ebenfalls kein Beweis gegen eine Abhängigkeit von Tyrus und die von Juda angerufene Unterstützung — also Anerkennung der Oberhoheit — von Damaskus musste Israel zum Anschluss an Tyrus zwingen. Wenngleich das Verhältnis daher zeitweilige Unterbrechung gefunden haben mag, so ist die Sachlage im Ganzen doch wol der unter Salomo entsprechend gewesen, und kommt da zum Ausdruck, wo wir wieder etwas erfahren: unter Omri und Ahab, die sich eng an Tyrus anschliessen ¹⁾, bis sie zur Unterwerfung unter Damaskus gezwungen werden. Der ganze Verlauf hat natürlich vielfachen Wechsel und alle Erscheinungen kleinstaatlicher Politik gezeigt, im wesentlichen stellt sich der Gegensatz der beiden Parteien so dar, dass Israel zu Tyrus hinneigt, während Juda bei Damaskus Schutz gegen Israel sucht. Die Übermacht von Damaskus hat dann Israel zur Unterwerfung gezwungen, muss also auch der führenden Stellung von Tyrus gefährlich geworden sein. In der Folge hält dann Israel zu Assyrien gegen Damaskus.

Die Könige von Tyrus sind nach Menander:

Abi-Baal.

Hiram I. 34 Jahre, ca. 968—935 (ca. 932 Salomo †).

Baal-azar (*Βαλζαζαρ*), sein Sohn, regierte 17 Jahre, ca. 934—918.

Abd-Astoret (*Ἀβδασταρος*), sein Sohn, 9 Jahre, ca. 917—909. Er wird von den »vier Söhnen seiner Amme« ermordet; von diesen ²⁾ regiert:

Metu-Astoret (*Μεθουασταρος*), »der Sohn des *Αελασταρος*«, 12 Jahre, ca. 908—897. Dann dessen Bruder

Ἀσθερριμος 9 Jahre, ca. 896—888. Er wird umgebracht von seinem Bruder

Φελλης 8 Monate. Dieser wird gestürzt, ca. 887, von

Ithobal I., »dem Priester ³⁾ der Astoret«, 32 (12) Jahre, ca. 887—876.

Baal-azar (? *Βαλζαζαρ*) II., sein Sohn, 6 Jahre, ca. 875—870.

Metten (*Ματτηρος*), sein Sohn, 9 Jahre, ca. 869—861.

Pygmalion (d. i. *Πυγμαλίων*) 47 Jahre, ca. 860—814.

Aus assyrischen Inschriften verlautet während dieser Zeit zum ersten Male etwas über Tyrus bei dem Zuge Assurnasirpals vom Jahre 868 (S. 41), der Tyrus und Sidon getrennt nennt. Man kann sich vorstellen, dass zum mindesten bei der Umwälzung, welche Hiram's Haus stürzte, die Vorherr-

1) Gesch. Isr. I S. 163. Vgl. S. 134 und unten »Gesch. Isr.«.

2) So (Metu-Astoret als der älteste der Söhne) nach Rost. Die Lesung des Namens Metu-Astoret rührt von Oppert her.

3) Der wol aus dem alten Königsgeschlechte stammte, denn die Könige sind — wenigstens später — zugleich die Priester der Astoret: vgl. Tabnit und Ešmunazar.

schaft über Sidon ein Ende gefunden hat, und dass von da an beide Städte wieder selbständig neben einander bestanden.

Allerdings würde man dann wol anzunehmen haben, dass durch Ithoba'al die Oberhoheit wieder hergestellt worden sei, denn die Bibel ¹⁾ wenigstens nennt ihn »König der Sidonier«, setzt also auch seine Herrschaft über Sidon voraus, und wenn er »Priester der 'Aštoret« war, so ist damit wol die Bundesgöttin von Sidon, nicht die hinter Melkart zurücktretende tyrische Gottheit gemeint. Diese Annahme würde auch zu der Machtstellung passen, die er Israel gegenüber eingenommen hat, denn gerade seine Regierungszeit hat die Umwälzung in Israel (Omri 887) und dessen Anschluss an Tyrus gebracht. Wenn unter Ahab (876—855) Elia und dann Elisa gegen Tyrus auftreten und schliesslich tatsächlich Ahab zum Anschluss an Damaskus gezwungen worden ist (854 bereits vollzogen), so wird man anzunehmen haben, dass mit dem Tode des kraftvollen Ithoba'al auch das sidonische »Reich« wieder ein Ende gefunden hat.

Selbstverständlich lag es im Interesse von Damaskus, seine Überlegenheit zu benutzen, um Sidons Selbständigkeit gegen Tyrus zu unterstützen und dessen Machtstellung entgegen zu wirken. Eine Anerkennung seiner Oberhoheit wird Benhadad schwerlich haben erreichen können, wenigstens verlautet nichts davon im Jahre 854.

Zu diesen Annahmen stimmt das was man aus den assyrischen Nachrichten erschliessen kann. Im Jahre 868, also als Ithoba'al wol bereits tot war, erschien Assurnasirpal (S. 129) und Tyrus wie Sidon unterwarfen sich ihm, suchten also bei ihm Schutz gegen das bedrohlich gewordene Damaskus, das der Assyrer freilich noch anzugreifen vermied. Ihre gesonderte Nennung beweist, dass die Vorherrschaft von Tyrus aufgehört hatte; Assurnasirpal hatte natürlich ebenfalls kein Interesse daran, diesen Zustand zu ändern. Ganz ebenso nennt Salmanassar II. 842 und 839 beide gesondert und findet bei ihnen ohne weiteres Anerkennung, als er gegen Damaskus zieht (S. 44). In der Folgezeit hat Damaskus seine Machtstellung nicht wieder gewonnen, unter Adad-nirari III. ist es Assyrien tributpflichtig geworden (S. 46), der assyrische Einfluss hat also stets überwogen und Tyrus wie Sidon sind von Assyrien aus, dessen Oberhoheit sie anerkannten, im Gleichgewicht erhalten worden. Auch Adad-nirari nennt daher beide getrennt ²⁾.

Dieser Zustand wird aufrecht erhalten worden sein, solange Assyrien seine Machtstellung behauptete; mit deren Rückgang bis auf Tiglat-Pileser III. (S. 48), bekam ebenso wie Damaskus auch Tyrus wieder freie Hand, und beide konnten ihre Macht wieder in der früheren Weise ausüben. Ebenso wie Damaskus erscheint daher Tyrus wieder in einer gewissen Überlegenheit, als Tiglat-Pileser III. in Syrien erscheint.

Aus der Tatsache, dass dieser nur von einem König Hiram ³⁾ von Tyrus spricht, aber keinen König von Sidon erwähnt, muss man nach der ganzen Sachlage daher annehmen, dass Tyrus in der Zwischenzeit

1) S. v. Landau, Beiträge I S. 26.

2) I R. 35, 1 = KB. I S. 191.

3) Hiram II. Dieser ist es, dem die Bronceschalen gewidmet sein werden, vgl. S. 128 Anm. 3. Von Tigl. genannt im Jahre 738.

wieder Sidon unterworfen hatte, sein König also wieder den Titel »König der Sidonier« zu führen berechtigt war. Für Israel hat es in dieser Zeit aber wol keine Bedeutung mehr gewonnen, denn dieses hat nur seine Stellungnahme zwischen Damaskus und Assyrien zu wählen. Seit also Damaskus überhaupt zu seiner Machtstellung gekommen ist, also seit Ahabs Zeit, hat sich die Landmacht für Israel als die überlegene erwiesen. Die Interessen von Tyrus lagen eben auf der See und es legte weniger Gewicht darauf, im Hinterlande Vasallenstaaten zu besitzen. Diese mussten ihm ja ihren Tribut durch den Handel zahlen, wenn sie ihre Erzeugnisse über die phöniciischen Häfen absetzten oder von dort bezogen.

Auf Hiram II. folgte Mētenna II. (etwa 728), der einen Versuch machte, die Tributzahlungen an Tiglat-Pileser einzustellen, aber schnell zur Wiederunterwerfung gezwungen wurde¹⁾. Er kann nicht lange regiert haben, denn etwa 727(—701) muss bereits Luli-Elulaios König geworden sein²⁾.

Bei dem Aufstande im Jahre 701 tritt das alte Verhältnis, aber in der durch die mittlerweile eingetretenen Veränderungen bestimmten Weise wieder zu Tage. Damaskus und Israel sind jetzt bereits assyrische Provinzen geworden. Daher sind die Führer und Hauptträger des Aufstandes jetzt die beiden Staaten, die dadurch freiere Bewegung erhalten hatten: Tyrus, das noch immer seine Oberhoheit über Sidon behauptete, und Juda, welches in Israel seinen unbequemen Nachbar losgeworden war. Für beide hatte ihr teilweises Unterliegen gleiche Folgen: Tyrus verlor Sidon und rettete nichts als seine eigene Unabhängigkeit, Juda büsste ebenfalls einen grossen Teil seines Gebietes ein³⁾.

Die nächste Folgezeit hat Tyrus die Möglichkeit genommen, seine Herrschaft über Sidon wieder herzustellen, denn dieses wurde von Asarhaddon zerstört und sein Gebiet assyrische Provinz (S. 88). Vom »Reiche« Hiram ist also nur die Inselstadt Tyrus übrig geblieben, deren Macht ausschliesslich in seinem durch den Handel erworbenen Reichtum und seiner Flotte beruht. Auch die cyprischen Besitzungen hat es verloren, denn in Kition herrscht jetzt ein unmittelbarer Vasallenfürst Assyriens.

Der Nachfolger Lulis ist wol bereits Ba'al gewesen, der sich gegen Asarhaddon und Assurbanipal in den Jahren 673—668 behauptete (S. 90). Von da an hören wir nichts mehr von Tyrus bis auf Nebukadnezar. Anzunehmen wäre nach seiner sonstigen Politik ohne weiteres, dass es bei Nechos Vorstoss gegen Assyrien diesem Vorschub geleistet hätte; allein den Oberherrn nur zu tauschen würde auch nicht in seinem Interesse gelegen haben und so wird seine Politik in dieser Zeit auf völlige Unabhängigkeit gezielt haben. Nebukadnezar wird es sich wol zunächst unterworfen haben.

Der Abfall von Jerusalem unter Zedekia und die dabei auf Ägypten unter Hophra gesetzten Hoffnungen zeigt auch für Tyrus

1) Thontafel 66. KB. II S. 23.

2) F. II S. 66.

3) S. unter »Gesch. Isr.« (Hiskia).

wieder die Parallele des Jahres 701. Es beteiligte sich ebenfalls am Aufstande und widerstand nach Menander 13 Jahre. Die Nachrichten, die von Josephus dabei mitgeteilt werden, sind ¹⁾:

Unter Ithoba'al III. die Belagerung.

Ba'al II. 10 Jahre.

Richter: Adoni-Ba'al (? *Εκνιβαλος*) 2 Monate, Kalbā (*Χελβης*) 10 Monate, *Αββαρος αρχιερεως* (= *אבארוס* S. 130?) 3 Monate.

Metten (*Μυτινος*) und Ger-'Aštoret, Söhne 'Abd-elims, als Richter 6 Jahre: *ὡν μεταξυ*:

Βαλατορος 1 Jahr (das Josephus aber besonders rechnet, denn seine Summe ist 54!).

Mer-Ba'al, den man aus Babylon kommen lässt (wo er also als Geisel erzogen wurde), 4 Jahre.

Hiram III., ebenfalls aus Babylon geholt, 20 Jahre: *ἐπι τούτου Κυρος Περσων ἐδυναστευσεν*.

Wie die Juden, so hat vielleicht Sidon (S. 88. 115) sein altes Stadtrecht von Kyros wieder bekommen, und damit auch seine alte bevorrechtete Stellung gegenüber Tyrus. Unter den Persern ist der König von Sidon der Führer der phöniciischen Flotte, und Sidon ist während dieser Zeit neu aufgeblüht. Einen neuen schweren Schlag erlitt es durch die Zerstörung unter Ochos (S. 120), die aber in der ihrer Nebenbuhlerin unter Alexander ihr Gegenstück gehabt hat.

Damaskus.

Unsere Quellen für die Geschichte von Damaskus bilden ausschliesslich die Keilinschriften und das AT. Die innere Entwicklung der Stadt und des Staates ist darum vorläufig noch unbekannt, die wichtigsten Lebensäusserungen nach aussen erscheinen für uns vor der Hand noch in dem Lichte dieser Quellen. Im 9. Jahrhundert, wo Damaskus unter Bir-'idri seine grösste Machtstellung einnahm, geriet es dabei in den Kampf mit Assyrien, den wir bei

1) Da nur von der Eroberung Babylons die Rede sein kann (denn hierdurch wurde er zum Oberherrn von Tyrus), Kyros aber nach Josephus im 14. Jahre Hiram's *το κρατος παρελαβεν*, so ergibt sich:

586—574 Belagerung unter Ithoba'al III. Das Ende der Belagerung müsste nach Josephus Annahme mit dessen Regierungsende zusammenfallen.

573—564 Ba'al II.

563—557 Richter und Balatoros.

556—553 Mer-Ba'al, also von Nabu-na'id (556 Antrittsjahr) zurückgeschickt?

552—533 Hiram III. Sein 14. Jahr = 539.

Dazu stimmt freilich nicht, dass die Belagerung nach Josephus im 7. Jahre Nebukadnezars (597) begonnen habe. Auf die Ezechieldaten ist auch nichts zu geben, s. F. III S. 145 und unten »Gesch. Isr.« über die Zeit der Ezechielprophetien.

der assyrischen Geschichte entsprechend gewürdigt haben (S. 44); die Kämpfe mit Israel sind bei der israelitischen Geschichte zu behandeln.

Die Lage der Stadt ist für die Hauptstadt eines Syrien und Palästina umfassenden Reiches günstig. Das kommt noch mehr als in der Machtstellung unter Bir'idri zum Ausdruck in der Tatsache, dass sie aufgrund der Entwicklung, welche sie im Hellenismus und unter der römischen Herrschaft genommen hatte, zur Hauptstadt des Islam während der Regierung von dessen erster Dynastie, den Ommayyaden, wurde. Die Stadt liegt an einer Stelle, wo die Strassen nach dem nördlichen wie südlichen Phönicien (mit Palästina), sowie nordwärts nach Syrien und ostwärts durch die Steppe nach dem Euphrat zusammenlaufen (S. 57). Am Rande der Steppe gelegen ist sie dazu der natürliche Endpunkt arabischer Karawanenstrassen. Für den Handel wie für kriegerische Bewegung nimmt sie daher eine herrschende Stellung ein. Von Mesopotamien und Assyrien aus konnte man allenfalls die nördlichen Phönicierhäfen ohne Damaskus erreichen, dessen nördlicher Nachbar, Hamath, war aber schon schwieriger zu umgehen, und wenn dieses unter damascenischer Herrschaft stand, blieb nur der Weg über den Taurus nach den cilicischen Häfen (S. 37).

Die ägyptische Herrschaft des 15. Jahrhunderts hatte Damaskus wie allen andern Staaten gegenüber das Interesse, es ebenso klein zu erhalten wie alle Nachbarn. Die Erwähnung in den Tel-Amarna-Briefen (139, 63; 142, 21) lässt daher keine besondere Bedeutung der Stadt erkennen. Sie scheint danach nicht anders dagestanden zu haben als die andern des phöniciischen Hinterlandes, und als sie später, als assyrische Provinz von Assyrien niedergehalten, wieder dagestanden hat.

Damaskus erscheint als die Stadt des Aramäertums: das ist sie für Israel gewesen, denn in der Zeit seiner Blüte und der Herrschaft über Israel hat es eine aramäische Bevölkerung gehabt. Vorher aber ist es natürlich ebenso wie das übrige Syrien von der »hethitischen« Eroberung vor der Tel-Amarna-Zeit betroffen worden, und vor allem hat die »kanaanäische Einwanderung« (S. 14) ihm eine voraramäische semitische Bevölkerung zugeführt. Wenn wir von dieser alten Bevölkerungsschicht und der Zeit ihrer Blüte auch keine Nachrichten haben, so sind ihre Spuren doch feststellbar, und sie hat Damaskus in ähnlicher Weise ihren Stempel aufgedrückt, wie die Eroberung Davids es mit Jerusalem gemacht hatte. Wenn daher die Stadt nicht erst eine Schöpfung dieser Völkerbewegung ist, so ist zweifellos die Besetzung einer etwaigen ältern Ansiedlung — und für diese spricht der unsemitisch aussehende Name Dimašk — in der Form der Vernichtung und Neugründung (S. 159) vor sich gegangen. Das kommt zum klaren Ausdruck in der Tatsache, dass der Stadtgott Rimmôn (Ramman) ist (2. Kön. 5, 18), welcher der kanaanäischen Völkergruppe angehört¹⁾. Das was das Wesen der Stadt ausmacht, erscheint also als

1) Ramman und Hadad sind »kanaanäisch« und von dieser zweiten Einwanderung nach Babylonien wie Assyrien (vgl. S. 33) gebracht worden. Fraglich ist, ob der Gott Bir, der wesensgleich mit Ramman ist, kanaanäisch oder erst aramäisch ist. Für erstere Annahme könnte seine Verehrung in Assyrien sprechen, doch schliesst diese ein Aramäertum nicht aus, namentlich da er nicht hervortritt. Für letztere spricht sein Vorkommen im Namen des Aramäers Bir'idri (Benhadad)

kanaanäisch. Das eingewanderte Aramäertum hat die alten Einrichtungen übernommen und nichts neues an seine Stelle gesetzt. Sein Verhältnis zu Damaskus ist also in dieser Hinsicht ein gleiches, wie das der Chaldäer in Babylon (S. 22), hier wie überall hat es zwar seine Sprache gebracht, aber im Wesen der vorhandenen Kultur und Einrichtungen nichts geändert.

Die Dynastie, unter welcher die Stadt ihre Blütezeit gesehen hat, muss dagegen bereits als aramäisch angesehen werden. Man kann sich denken, dass ihr Aufkommen, das um die Mitte des 10. Jahrhunderts fällt, gerade die Festsetzung und den Sieg des Aramäertums in der Stadt bedeutet, denn dieses ist schon seit Jahrhunderten im Vordringen begriffen (S. 22) und breitet sich auch in dieser Zeit mit dem endgiltigen Erfolg in Mesopotamien aus (nach Tiglat-Pileser I. und vor Assurnasirpal S. 36).

Die Ursachen des Emporkommens des Reiches haben wir in den politischen Verhältnissen des 10. und 9. Jahrhunderts gefunden (S. 38). Was man aus den nicht überall klaren Angaben des AT. mit Hilfe der Keilinschriften für die Reihe der Könige von Damaskus entnehmen kann, ist etwa folgendes ¹⁾:

Um 950: Rezôn, der Sohn El-jada's, Zeitgenosse Salomos, Begründer der Dynastie. 1. Kön. 11, 23. Der Name seines Vaters ist vielleicht eine Übersetzung eines aramäischen Tab-el.

Hezjon, 1. Kön. 15, 18 als Grossvater Benhadads genannt, ist wohl identisch mit Rezôn (*ḥṣṣon*) und Verderbnis des Namens Haza-el.

Tab-Rimmon (oder Tab-el, da el für Rimmon steht) als Vater des folgenden genannt. 1. Kön. 15, 18.

Etwa 885—844 Benhadad (*ḥṣṣ ḥḏḏ*) d. i. Bir-'idri, der Begründer der Machtstellung des Reiches. Er wird in der Bibel irrtümlich in Benhadad I. (1. Kön. 15, 18) und II. getrennt (1. Kön. 20, 1. 2. Kön. 6, 24, 8, 7). Er ist Zeitgenosse von Ba'sa, Ela, Omri, Ahab, Ahasja, Joram. Er unterwirft Israel schon unter Ba'sa, dann wieder unter Ahab, nachdem es Anschluss an Tyrus gefunden hatte. Assurnasirpal wagt ihn nicht anzugreifen (S. 41). Der Bericht der Schlacht bei Karkar (S. 42) giebt Aufschluss über den Umfang seines Reiches. Infolge des assyrischen Angriffes fallen diese Vasallen zum Teil von ihm ab, bis schliesslich Haza'el allein steht.

844 (843)—etwa 804(?) Haza'el. Wird etwa gleichzeitig mit Jehu König. Israel schliesst sich an Assyrien an. 842 von Salmanassar vergeblich in Damaskus belagert (S. 44). In Assyrien gegen Ende von Salmanassars Regierung der Aufstand (S. 45), wodurch Damaskus freie Hand gewinnt. Ebenso unter Šamši-Adad (825—812). Beginn von Adad-niraris III. Regierung.

804(?)—774(?) Mari', im AT. Benhadad (III.), Sohn Haza'els, genannt (2. Kön. 13, 25). 803 wird er Adad-nirari III. tributpflichtig (S. 46).

und in den nordarabischen Namen der Zeit Assurbanipals, welche noch den Einfluss der (vorhergehenden) aramäischen Schicht erkennen lassen: Bir-Daddi, Haza'ilu (= Hazael) Abp. Rm. 9, 1; 8, 1. Bir in Assyrien vgl. die Namen Bir-Ramman etc. (Alttest. Unters. S. 69), und den Gott in Fluchformeln von Belehnungsurkunden (K. 2729. K. 211. Rm. 308 s. Meissner in Delitzsch-Haupt, Beiträge II S. 565): Aššur Adad Be-ir Bel-Aššurū etc. — Zu Hadad-Rimmon vgl. auch OLZ. 1901, 143.

1) Nach Alttest. Unters. S. 60—76.

Im Jahre 773 findet ein Zug Salmanassars III. nach Damaskus statt, was man als Anhalt für einen mittlerweile erfolgten Thronwechsel ansehen kann.

773(?) — ? Tab-el, ist als Vater Rašôn durch Jesaja 7, 6 mit völliger Sicherheit¹⁾ bezeichnet. Sein Name ist identisch mit dem Namen Tab-Rimmon (oder umgekehrt), da 𐤕𐤁 und Rimmon wol wechselten. Sein Stammgebiet nennt Tiglat-Pileser III. Hādara²⁾. Ob er zur Dynastie der vorhergehenden gehört oder eine neue begründete, wissen wir nicht. Gleichzeitiger Niedergang Assyriens, sodass Syrien sich selbst überlassen bleibt und Damaskus die Tributzahlungen einstellen kann (S. 48).

? — 732 Rašôn (assyrisch Rašunnu, AT 𐤕𐤁 wofür 𐤕𐤁 zu lesen). Zeitgenossen in Assyrien Assur-dan und Tiglat-Pileser III. Er zahlt 738 Tribut, Aufstand 733–32. Damaskus wird erobert und assyrische Provinz, Rašon nach 2. Kön. 16, 9 hingerichtet.

Nach seiner Einverleibung ist Damaskus assyrische Provinzstadt geblieben und hat in der Folgezeit keine selbständige Rolle mehr gespielt. Im Seleucidenstaate nimmt Antiochia die Stelle der Hauptstadt Syriens ein.

Einige Zeit nach seinem Falle hat es sich noch einmal zu erheben versucht, bei dem letzten Versuche seines früheren Bundesgenossen oder Vasallen und nördlichen Nachbarn Hamath unter Ilubīdi im Jahre 720. Samaria und die nordphönicische assyrische Provinz Šimirra waren ebenfalls daran beteiligt (S. 66). Von da an verlautet nichts Aussergewöhnliches mehr. Assurbanipal³⁾ nennt es als Endpunkt seiner arabischen Feldzüge, wozu es seine Lage als grösste Stadt am Rande der Steppe (S. 133) bestimmte. Südlich davon lag noch die assyrische Provinz, welche nach dem ehemaligen Aram-Soba (Šubiti) genannt war, und von wo aus der Ursprung seines Königsgeschlechtes abgeleitet wird⁴⁾.

1) Wer mit dem Sohne Tab'els gemeint ist, ist für jeden, der orientalische Ausdrucksweise kennt, zweifellos.

2) Annalen 205.

3) Rm. 9, 7 = KB. II S. 223.

4) Gesch. Isr. I S. 140. Vgl. auch F. I S. 467. Ein Statthalter (šaknu) von Šu-bi-ti wird unter Sanherib erwähnt (85—5—22, 34 = KB. IV S. 122). Eingerichtet wird die Provinz von Tiglat-Pileser spätestens beim Falle von Damaskus sein. Doch hat sie wahrscheinlich die 738 weggenommenen (=Gesch. Isr.) Bezirke des Ostjordanlandes umfasst.

Musri.

Während das Gebiet des Nordreichs ein Land umfasst, das lange vor der geschichtlichen Zeit unter der Kultur gestanden hat und in geschichtlicher Zeit in unmittelbarster Nachbarschaft und Berührung mit Kulturstaaten wie Tyrus und Damaskus stand, bildet das eigentliche Juda ein Gebiet, das namentlich in seinen südlichen Teilen schon den Übergang zu Arabien darstellt und ebenso wie Edom bereits Verhältnisse zeigt, die es nur noch als halbes Kulturland ansehen lassen. Die grösseren Orte, besonders Jerusalem, welche ältere Ansiedlungen mit einer vorjudäischen Stadtüberlieferung darstellen, liegen alle im Norden und gehören zum ehemaligen benjaminitischen Reiche Sauls, sie sind erst durch David judäisch geworden. Ihre Überlegenheit spricht sich dann aber in ihrer späteren Bedeutung gegenüber dem Stammgebiete Davids aus, dem Negeb und Kaleb. Von dort ist David ausgegangen, sie sind aber sofort in den Hintergrund getreten, eben weil sie nur halb civilisirt waren und für ein höher entwickeltes Kulturleben mit seinen Anforderungen — namentlich wegen des Mangels an der nötigen Bewässerung — nicht den geeigneten Boden boten. Der Süden Judas stellt also den Übergang zum nördlichen Arabien und der Sinaihalbinsel mit ihrem Beduinenleben dar.

Es ist freilich eine sehr falsche Vorstellung ¹⁾, wenn man sich Arabien, die semitische Völkerkammer als reine »Wüste« ohne jede Kultur denkt und in seinen Bewohnern nur Beduinen sieht, die lediglich von der Viehzucht leben und ausser ihrem Zelt keine Behausung kennen. Ebenso wie das Kulturland hat Arabien bereits in vor der Hand noch vorgeschichtlicher Zeit seine festen Ansiedlungen, welche inmitten von kultivirten Gebieten mit einer ansässigen Bevölkerung liegen. Allerdings ist das nur möglich, wo eine ständige Bewässerung vorhanden ist, und wo diese fehlt

¹⁾ Vgl. zum folgenden die Ausführungen Gesch. Isr. II S. 86 und in Helmolts Weltgeschichte III S. 228 ff. Vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 336.

ist deshalb der Tummelplatz des Beduinen und seiner Heerden. Arabien ist besonders im Norden sehr viel wasserärmer als das vorderasiatische Kulturland und darum ist es die Heimat des Beduinen, aber dieser ist auch in den mesopotamischen Steppen überall zu Hause, wo keine dauernden Wasserläufe die Vorbedingung für ein ausschliesslich ansässiges Leben bieten. Der Unterschied besteht nur darin, dass das Kulturland eine ansässige Bevölkerung mit eingestreuten Beduinenstämmen zeigt, während im nördlichen Arabien der Charakter der Bevölkerung eher umgekehrt bestimmt werden muss.

Nicht minder falsch ist die Vorstellung, als sei Arabien erst durch den Islam in das vorderasiatische Kulturleben eingetreten. Diese Anschauung ist für das Verständnis der Entstehung des Islam und des Arabertums gerade so irreführend wie die für die Bibelforschung überwundene, welche Mangels anderer Nachrichten notgedrungen das AT. aus sich selbst und die israelitische Geschichte aus dem AT. zu begreifen suchen musste. Indem man sich auf die Darstellung der späteren Zeit stützte, nahm man zum Leitfaden die Vorstellungen einer theokratischen Ideallehre, die von der Wirklichkeit so weit entfernt war wie der Idealstaat irgend eines weltentrückten Systemerfinders. Ebenso ist eine Anschauung Arabiens durch die Brille der islamischen Legende zu beurteilen.

Arabien ist schon im höchsten Altertum dem vorderasiatischen Kulturleben bereits eben so erschlossen gewesen wie in den Zeiten des Islam. Für die Babylonier des 3. Jahrtausends waren »Magan und Meluhha« eben so zugänglich (S. 15) wie für die in Syrien und Babylonien ansässig gewordenen Araber des Islam.

Magan und Meluhha, meist zusammen gebraucht, ist bereits altbabylonische Gesamtbezeichnung für Arabien, wobei das erstere den östlichen an Babylonien, das zweite den westlichen Teil bezeichnet. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass für die babylonische Anschauung Arabien nicht die von zwei Meeren gebildete Halbinsel ist, sondern dass es als sich in gerader Linie von Äthiopien bis Indien erstreckend vorgestellt wird, wobei Magan als mehr nördlich an Babylonien sich anschliessend zu denken ist, während Südarabien als Kuš erscheint¹⁾ d. h. als die *Αἰθιοπες τοι διχθα δεδαυται ἑσχατοι ἀνδρων* (Od. 1, 23), die also von Äthiopien bis Indien wohnen.

Die Halbinsel Arabien gehört also in eben dem Sinne zum altbabylonischen Kulturbereich wie Phönicien und Palästina. Die Entwicklung der dortigen Kultur ist ebenso von Babylonien aus beeinflusst worden wie die des Westens. Daraus ergibt sich, und die Inschriften beweisen es, dass auch das südarabische Geistesleben, und damit das von hier aus wieder beeinflusste und beherrschte Nordarabien, ganz ebenso von Babylonien seine Lehren empfangen hat wie das auf derselben Kulturstufe stehende Palästina.

Das führt zu einem Fundamentalgesetze in der Betrachtung alles Geisteslebens Vorderasiens. Indem man die Heimat der Semiten in Arabien sucht (S. 11), kommt man weiter zu dem Schlusse, dass dort auch semitische Geistesart und Denkweise am deutlichsten er-

1) Über arabisches Kuš s. Mušri-Meluhha-Ma'in II und S. 115. 144.

kennbar sein müsse. Diese findet man in den vorislamischen Geisteserzeugnissen der Araber, wie sie uns in den Resten arabischer Poesie erhalten sind, wiedergespiegelt. Diese Poesie sieht man weiter als das Erzeugnis des naiven, von keiner Kultur berührten Beduinenlebens an, und findet in ihr also das Urbild »semitischer« Weltanschauung, welches den Schlüssel zum Verständnis der Anfänge »semitischer« Kultur und damit auch »semitischer« Religion geben soll.

Das ist zwar keine Legende, wie die von Israels ursprünglich theokratischer Organisation und der islamischen Unkultur, es ist aber eine leibliche Tochter davon. Arabien und damit alle seine Einwohner haben schon Jahrtausende unter dem Einfluss der altorientalischen Kultur gestanden, als der Islam zum letzten Male die Völkermassen Arabiens über ganz Vorderasien führte. Eine von babylonischer Lehre gänzlich unbeeinflusste Geistesbetätigung ist in Arabien ebensowenig möglich gewesen wie in Palästina¹⁾. Die angebliche Wüstenpoesie der vorislamischen Dichter ist gerade so Kunstpoesie wie die der nordischen Skalden. Wenn in ihr das mythologische Element in geringerer Weise hervortritt, so beruht das auf der Ausmerzung solcher Bestandteile durch die spätere Überlieferung. Es sind jedoch noch genug Beispiele vorhanden, welche zeigen, dass auch die angeblichen Beduinenpoeten die altorientalische Mythologie babylonischen Ursprunges in gleicher Weise kannten und verwerteten wie die Dichter aller Völker die ihrige²⁾.

Das ergibt sich zudem mit Naturnotwendigkeit aus dem Kulturzustande Arabiens, wie ihn uns die Denkmäler zeigen. Das Land, das die jemenische Kultur mit ihren zahllosen Inschriften und grossartigen Bauwerken hervorgebracht hat, war kein Gebiet mehr, in dem das Beduinenleben die Geisteskultur beherrscht hätte. Auch ist der Süden, der durch günstigere Bewässerungsverhältnisse sich für die Ansiedlung besser eignete, natürlich nicht in seinen engeren Grenzen geblieben. Die Staaten, die dort entstanden, und deren Blüte auf dem Handel, der Vermittlung des Verkehrs zwischen Indien und Vorderasien beruhte, hätten ihre Kultur auf die Zwischenstationen übertragen müssen, auch wenn ihnen nicht umgekehrt auf diesem Wege die ihrige erst gekommen wäre. Es ist daher ein

1) Vgl. OLZ. 1899, S. 143 = Kritische Schriften S. 14 ff. 61.

2) S. die Bemerkungen Gesch. Isr. II S. 7. S. 25 Anm. 2. S. 94 Anm. 3.

Ding der Unmöglichkeit, ein von der vorderasiatischen Kultur unberührtes Nordanabien sich vorzustellen. Die dortigen Ansiedlungen, wie Teima, Mekka, Jathrib (Medina) sind uralte Städte, in denen Kulte und Kulturen herrschten, die den gemeinsamen vorderasiatischen als Mitglieder einer Familie angehören.

Die südarabischen Inschriften und das wenige was sonstige Inschriften und die in der Poesie erhaltenen Reste uns lehren, beweist daher den engen Zusammenhang mit der babylonischen Religion und Kultur in ebenso hohem Grade wie etwa bei den Phönicern. Die Identität beruht aber nicht auf Gemeinsamkeit »semitischer« Vorstellungen, sondern sie ist umgekehrt das Ergebnis der Entwicklung der semitischen Völker innerhalb des von der babylonischen Kultur beherrschten Gebietes. Nicht aus den rohen Vorstellungen noch von keiner Kultur berührter Volksmassen, sondern aus der Einwirkung altbabylonischer Lehre ist sie zu erklären.

Demnach liegt den Religionen und Götterlehren des alten Arabien genau dieselbe Anschauung zu grunde wie denen des engeren babylonisch-assyrischen Kulturgebietes. Sie finden in erster Linie durch den Gestirn- und Kosmoskult ihre Erklärung. Die südarabischen Inschriften zeigen zum Teil sogar in der Benennung die engste Berührung mit den babylonischen. Der Mondgott Sin (𐎶𐎵) begegnet bei den Hadhramautiten wieder. Das Gegenstück zur weiblichen Ištar der Babylonier (mit männlicher Namensform) und 'Aštoret der Kanaanäer ist der männliche Morgenstern Athtar (𐎶𐎵𐎶𐎶) der Minäer. Dafür ist in dem südarabischen Pantheon die Sonne (𐎶𐎶𐎶) das weibliche Princip, im Gegensatz zum Babylonischen, wo Šamaš männlich ist, und das weibliche Princip durch Ištar vertreten wird. Das Kanaanäische zeigt in dieser Beziehung eine Mischung in seinen beiden Schichten. Denn zur weiblichen 'Aštoret gehört ursprünglich ein männlicher Sonnengott, der feminine Gebrauch von 𐎶𐎶𐎶 im Hebräischen beweist aber zum mindesten für die jüngeren Schichten — welche dem Minäischen zeitlich am nächsten stehen —, dass auch die Šamaš bekannt war¹⁾. Aber auch der Kult von Mekka²⁾, wie er sich in der Form des islamischen Hagg erhalten hat, zeigt das genaue Abbild der kosmischen Ereignisse, welche alle die grossen Festlichkeiten des alten Orients versinnbildlichen sollen (babylonisches Zagmuk = Neujahr u. s. w.).

Der Boden Südarabiens hat ein reichhaltiges Material an Inschriften und anderen Denkmälern erhalten. Mit dem, was sich bereits in Europa befindet, liessen sich die Grundlagen einer neuen besondern Wissenschaft legen, welche für die Kenntnis der alt-

1) S. Gesch. Isr. II S. 70. ZDMG. 54, 413. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 149 ff. Die beiden Schemen sind:

Mond-Vater	oder	Mond
Šamaš Ištar		Athtar Šams.
Geschwister-Gatten.		

2) Der Nachweis muss einer besondern Behandlung der Reste des vorislamischen Heidentums vorbehalten bleiben, welche auch mythologische Erinnerungen der alten Dichter beibringen soll.

orientalischen Kultur, wenn nicht von gleicher Wichtigkeit wie die Keilinschriften, so doch von massgebender Bedeutung sein würden. Das Material, welches der Forschung zugänglich sein könnte, ist es aber bis zur Zeit noch nicht, da die verhältnismässig unbedeutenden Geldmittel nicht zur Verfügung stehen. Es befindet sich in den Händen des Arabienreisenden Eduard Glaser.

Steht die südarabische Kultur auch nicht selbständig neben der babylonischen, so würde sie doch für die Beurteilung gerade des biblischen Altertums von nicht geringerer Bedeutung werden als es die des Euphrattals gewesen ist. Die Blütezeit der älteren Reiche von Südarabien fällt in die Zeit des Entstehens Israels. Zwischen dem Reiche von Ma'in und dem der Phönicier hat sich Davids Eroberung und Gründung seines Reiches vollzogen. Er hat nach Südarabien blicken müssen wie Jehu nach Assyrien und sein Sohn Salomo hat zu dessen nordarabischen Vasallen in einem ähnlichen Verhältnis gestanden wie Omri oder Ahab zu Tyrus. In seinen und Davids Zeiten suchte man dort Zuflucht wie später in denen Hiskias.

Von dieser Kultur und dem Eingreifen der südarabischen Staaten in die palästinensischen Verhältnisse wissen wir aber bis jetzt nur wenig, nicht viel mehr als von den Phönicern und Damaskus, nur mit dem Unterschiede, dass mit verhältnismässig geringen Geldmitteln diesem Übelstande abzuhelpen wäre. Zwar ist ein im Verhältnis zu dem phönicischen und aramäischen Inschriftenmaterial reicher Stoff bereits zugänglich, aber zu einer zusammenhängenden Verwertung reicht dieser bei weitem nicht aus. Wenn wir daher hier nicht klar sehen, und auf das Licht, das von hier auf die Entstehungszeiten des Volkes Israel fallen könnte, noch zum grossen Teile verzichten müssen, so liegt die Ursache nicht in der Aussichtslosigkeit von Bemühungen um Material, sondern lediglich in dem Unterbleiben von sichern Erfolg verheissenden Unternehmungen oder dem Mangel an nicht allzu bedeutenden Geldmitteln. Dieses Licht, das von hier gerade für die ältere Zeit der Gestaltung der südpalästinensisch-judäischen Verhältnisse zu erwarten ist, wird aber einst eine gleiche Klarheit in diesen Dingen schaffen können, wie es die assyrischen Nachrichten für das 9. und 8. Jahrhundert getan haben.

Die Inschriften Südarabiens, des Jemen, zerfallen der Sprache nach in die der beiden grossen Reiche von Ma'in und Saba (der Sabäer). Die beiden Sprachen oder Dialekte sind in der Form wie im Lexikon stark verschieden, ihre scheinbar auf geringe Äusserlichkeiten sich beschränkenden Unterschiede würden sich wol grösser darstellen, wenn beide nicht ausschliesslich in Consonantenschrift und deutlich in historischer Anlehnung aneinander geschrieben wären. Ihr Unterschied von einander würde sonst sich wol nicht geringer als der zwischen Aramäisch und Kanaanäisch darstellen.

Man spricht hiernach kurz von minäischer und sabäischer Sprache. Von andern Völkern und Dialekten sind ebenfalls Inschriften und sonstige Nachrichten vorhanden, so von Hadhramaut, dem biblischen Hašarmawet (statt Hašarmawet), dessen drei bis jetzt bekannte Inschriften wieder eine besondere Sprache zeigen, und von dem uns sabäische Inschriften einzelne Nachrichten übermitteln¹⁾.

Die Fundorte der minäischen Inschriften liegen im wesentlichen im jemenischen Hochlande, dem Gôf (Djôf), nördlich von der heutigen Provinz San'a. Sie vertreten eine besondere Periode der südarabischen Geschichte, die des minäischen Reichs, dessen Herrscher sich »König von Ma'in (𐩇𐩣𐩪)« nennen. Aus der verhältnismässig geringen Anzahl von Inschriften sind doch bereits die Namen von einigen 20 Königen bekannt²⁾, und wenngleich wir noch weit entfernt sind, einen Abriss der Geschichte dieser Zeit aufstellen zu können, so ist doch soviel klar, dass unsere Inschriften der späteren Zeit des Reiches angehören, und dass dessen Sturz durch das nachfolgende Volk der Sabäer vollzogen worden ist. Als Handelsvolk aber mit weitreichender politischer Macht zeigen die Minäer einige Inschriften, welche Hierodulen nennen, die aus Ägypten³⁾, Jathrib (Medina), Dedan, Gaza stammen, ferner kurze Nachrichten über Handelszüge nach Ägypten und Südpalästina, wo eben Gaza die Endstation der Karawanenstrasse ist (S. 67. 70), und endlich in Nordarabien selbst, in el-Oela, gefundene minäische Inschriften aus derselben Zeit, welche beweisen, dass hier eine minäische Ansiedlung war, die wir als minäische Provinz, also als einen Beweis ihrer Herrschaft auch über Nordarabien anzusehen haben⁴⁾.

Dieses el-Oela bildet also eine nordarabische Provinz der Minäer, es liegt in dem Gebiete, welches die Assyrer des 8. und 7. Jahrhunderts als Mušri bezeichnen. Wenn daher diese dort sowol einen König von Mušri kennen, dessen Gebiet im Süden an das des Königs von Meluḥḥa anstösst und von diesem lehnsabhängig zu sein scheint, wenn ferner die minäischen Inschriften keiner späteren Zeit als dieser angehören können⁵⁾, so bleibt kaum ein anderer Schluss,

1) S. die Inschriften bei Hommel, Südarabische Chrestomathie S. 119 und zur Erklärung Hommel, Aufs. u. Abh. S. 166. Glaser in OLZ. 1900, 281 und 382.

2) O. Weber, Studien zur südarabischen Altertumskunde I S. 44 ff. (Mitt. VAG. 1901, 1).

3) Gegen meinen Zweifel, dass 𐩇𐩣𐩪 hier Ägypten (Mušri etc. S. 23), s. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 233. Den Text s. Hommel, Chrestomathie S. 117 und vgl. dazu Hommel in den »Aegyptiaca«, Festschrift für G. Ebers S. 26.

4) Die von Euting mitgebrachten Inschriften s. nach D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien, Wien 1889 in neuer Veröffentlichung bei Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik, Weimar 1897.

5) Die Aufklärung des Verhältnisses der Minäer zu den Sabäern und ihrer

als im »König von Meluhha« den Oberherrn, den König von Ma'in, in dem von Mušri seinen Vasallen oder Vizekönig zu sehen, zu dessen Gebiet auch el-Oela gehörte, und das bis an die Grenze Südpalästinas reichte.

Als besondere Provinz der Minäer, die in Nordarabien zu suchen ist, scheint auch דדן d. i. Dedan bezeichnet zu werden, denn es wird nach dem »Statthalter (כביר *kebir*) von ידן in [דדן] datiert (Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik Nr. XI, 8 zu ergänzen nach XIII, 2: ביהמ | דדן | ביהמ »der Tempel Wadds in Dedan«?).

Da Ma'in etwa im 7. Jahrhundert (s. sogleich) durch die Sabäer unterworfen worden ist, so ist sein Name in der Folgezeit verschwunden. Die Überlieferung der AT.lichen Königsbücher weiss daher nichts mehr davon, d. h. in der Zeit von deren Entstehung (6. Jahrhundert und abwärts) wusste man nichts mehr von Ma'in. Dagegen haben die älteren Chroniken Israel-Judas von Kämpfen mit ihnen, als den unmittelbaren südlichen Nachbarn zu berichten gewusst, wie sie ja über die Bündnisse von Asdod, Gaza und Juda selbst mit Mušri nicht sprechen konnten, ohne auch dessen Oberherrn zu erwähnen. Von dieser Überlieferung haben die Königsbücher nichts, weil sie überhaupt aus den alten Chroniken nur geringe Brocken mitteilen, dagegen sind die alten Quellschriften noch bis in die spätesten Zeiten bekannt gewesen und gelegentlich von Lesern zur Ausflickung oder Commentirung der jüngeren Schriften benutzt worden. Der Verfasser der Chronik hat sie — zweifelsohne in ebenfalls stark zurechtgemachter Gestalt, aber in einer von den jetzigen Königsbüchern unabhängigen Überlieferungsform — benutzt, und unter den wenigen alten Nachrichten, die er erhalten hat, befinden sich auch ein paar über die ältesten bekannten Herrscher Arabiens ¹⁾.

2. Chron. 20, 1 weiss von einer Unterstützung Moabs gegen Josaphat (der aber nur als Vasall Jorams von Israel mitziehen muss: 2. Kön. 3) durch Ammoniter und Minäer (LXX *Mirauor* statt der Wiederholung von מדין im Hebr.).

2. Chron. 26, 7 hat eine völlig richtige, durch die Keilinschriften be-

Zeit verdanken wir Ed. Glasers für die süd-arabischen Verhältnisse bahnbrechenden Arbeiten (Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens, Teil I, nicht vollendet und nicht im Buchhandel erschienen. Berlin 1888). Für die Mušri-Frage s. Winckler, Mušri-Meluhha-Ma'in (MVAG. 1898), sowie über das Verhältnis von Minäern und Sabäern zu den Nachrichten der Assyrier ib. O. Weber, Studien z. süd-arab. Altertumskunde I S. 1 ff. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 273 ff.

1) Über das Quellenverhältnis von Chronik- und Königsbüchern — im Gegensatz zur herrschenden Annahme der Abhängigkeit — s. Mušri etc. S. 41. Gesch. Isr. II S. 149. Über die Me'uniter Glaser, Skizze II S. 450. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 3.

stätigte, Anschauung von der Sachlage, wenn sie Usia 790–739 bei Erfolgen gegen die Philister (Gat, Asdod) auch glückliche Abwehr der Araber »die zu Gur-Ba'al¹⁾ wohnen« und der Ma'on zuschreibt. Das passt ausgezeichnet in die Zeit vor Tiglat-Pileasers Erscheinen im Süden (S. 56).

1. Chron. 4, 41. Der Stamm Simeon schlägt in Hiskias Zeit die im Negeb wohnenden Ma'on. Das stimmt zu dem, was wir über das Ende der Minäer feststellen können (s. unten) und zur Annahme, dass Mušri Vasall oder Provinz Ma'ins war (vgl. S. 142).

Ri. 10, 12 hat in einem glossenartigen Einschub ein Leser noch aus alter Quelle das alte Volk mit untergebracht.

Als das Volk, welches die Gegenden im Süden beherrscht, kennt die nächst jüngere Überlieferung Midian. Danach würde man anzunehmen haben, dass Ma'on (oder Ma'in, denn מִעֹן ist nur Schreibfehler) dem Sprachgebrauch des Elohisten, Midian dem des Jahvisten für die herrschende Bevölkerung jener Gegenden angehörte²⁾. Dabei wäre aber der Unterschied, dass Ma'in das herrschende Volk in Südarabien war, dem auch der Norden gehorchte, während Midian nur ein nordarabisches Volk (wie Qedar und Nachfolger, s. unten) gewesen wäre. Dieses würde dann der Name des Volkes sein, welches das von den Assyern Mušri benannte Land wol schon damals (bis auf Asarhaddon), zum mindesten aber von da an (während der sabäischen Herrschaft) besass. Der »König von Mušri« der Keilinschriften wäre danach vielleicht ein König der Midianiter.

Hiernach erklärt es sich, wenn in der späteren Überlieferung, die ja die alten Quellen noch hatte, sich das Bestreben bemerkbar macht, den Namen der Minäer durch den der Midianiter zu ersetzen, sodass die verschiedenen Textzeugen darin schwanken.

Ri. 10, 12 haben daher LXX statt מִעֹן Midian gelesen, und umgekehrt setzen sie für das unverständliche מִדְיָן bei Hiob 2, 11 (Sopbar) ein βασιλεὺς Μιδιαν. An welchen Stellen sonst מִעֹן statt eines früheren מִדְיָן eingesetzt ist, muss natürlich offene Frage bleiben.

Neben dieser Bezeichnungsweise, welche die jeweilig herrschenden Völker mit ihren Namen anführt, ist noch die andere nach der

1) Oder: in Gur(?) und statt יִלְכָּל בְּעֵל Gesch. Isr. I S. 46 Anm. 1. Mušri etc. S. 45 l. יִלְכָּל?

2) Über das Verhältnis von J. und E. s. Gesch. Isr. II S. 293. — Für Midian und Ma'in wäre auch das umgekehrte J. Ma'in, E. Midian denkbar, doch ist das weniger wahrscheinlich. Zwar hat der E.-Bericht in der Gideonlegende Midian (F. I S. 49), aber das kann entweder dort dieselbe Einsetzung sein, wie in den oben erwähnten Fällen, oder — und das ist wahrscheinlicher — E. hat den (richtigen) Unterschied zwischen dem (nördlichen) Volke der Midianiter und dem südlichen Staate Ma'in gemacht, während der Jahvist, der Ma'in zurücktreten liess, überall Midian einsetzte. (Denn selbstverständlich würde das herrschende Volk der Minäer nur einen kleinen Teil der Bevölkerung im Norden ausgemacht haben, dort aber über eine andere, ebenfalls dem Wechsel unterworfenen Bevölkerung geherrscht haben. Vgl. Mušri etc. S. 25.)

geographischen Benennung des Landes möglich. Das ist abgesehen von dem altbabylonischen, und im Assyrischen daher auch nur noch archaisch und litterarisch gebrauchten Magan und Meluhha, das dem lebenden Sprachgebrauch des 9. und der folgenden Jahrhunderte entsprechende Mušri für den Norden und Kuš für den Süden. Beide sind im Anschluss an das Assyrische im Bibeltexte nachweisbar und ergeben durch die Erkenntnis, dass nicht Ägypten und Nubien damit gemeint sind, die Möglichkeit, eine Anzahl von der späteren Überlieferung falsch verstandener Angaben in ihrem ursprünglichen Sinne zu fassen.

Arabisches Kuš d. h. die Bezeichnung Südarabiens mit dem gleichen Namen wie Nubien, aus der Vorstellung heraus (S. 137), dass beide zusammenhängen, findet sich bis jetzt keilinschriftlich viermal in Inschriften Asarhaddons bezeugt. Im Bericht über den Zug nach Arabien und Ägypten (S. 89), wo die in »Ku-u-si und Meluhha« übliche Bezeichnung Nordarabiens genannt war; in zwei andern Bruchstücken, die ebenfalls über die arabischen Unternehmungen handeln, und in einer Orakelanfrage, die über das Verhalten der Mušräer, Kusäer und Ki-[dar] = Qedar Auskunft haben will¹⁾.

Hieraus erklären sich mehrere scheinbar unverständliche Stellen des AT.²⁾:

2. Chron. 14, 8—14. Der Angriff des Kušiten Zerah auf Juda unter Asa (914—874), der von der Chronik im Sinne eines äthiopischen Überfalls ausgesponnen ist, wird als Grundlage etwa ein Unternehmen des Herrschers von Südarabien (Ma'in) gehabt haben, der in dieser Zeit nicht nur möglich, sondern den Nachrichten über Mušri zufolge sogar zu vermuten wäre. Es ist die Zeit vor dem Erscheinen der Assyrer, als Israel durch Tyrus und dann durch Damaskus unterworfen wird (S. 129).

2. Chron. 21, 16. »Jahve erregte gegen Jehoram (850—843) die Wut der Philister und der Araber, die an der Seite der Kušiten wohnen«. Ebenfalls noch vor dem Eingreifen Assyriens im Süden. Zum Verhältnis zu den Philistern vgl. oben zu 2. Chron. 26, 7. Die hier als »Araber« bezeichneten müssten danach wol mit dem identisch sein, was bald darauf Mušri heisst (und Midian).

Jes. 20, 3. Sargon soll die Hilfe von Mušri und Kuš zu nichte machen. Habakuk 3, 7 wird den Zelten Kuš[an]s und den Zeltdecken Midians Verderben geweissagt (vgl. 3: Jahve kommt von Têman; also betrifft 3—7 Arabien).

Gen. 2, 13. Kuš ist wegen Havila wol in Arabien gedacht (wobei aber stets die ganze irrige Vorstellung von der Gestalt der Erde zu berücksichtigen ist: S. 137).

1) S. Mušri etc. S. 1—3. Die Texte 2 und 3 s. F. II S. 8 und 17. In 2 ist genannt Ku-u-si und Me-luh-hi-i šalmūti (so MI. zu lesen, Jensen), die schwarzen Meluhhāer, also die Nubier, will Asarhaddon durch Arabien hindurch erreichen. Man vgl. dazu die Zeit der Eroberung Südarabiens durch die Abessinier in vorislamischer Zeit und umgekehrt die Ausdehnung der Sabäer nach Äthiopien (s. F. I S. 319). Die Orakelanfrage: Knudtzon, Gebete an den Sonnengott No. 108. (Die Anfrage betrifft vielleicht nicht die Völker, sondern die aus diesen entnommenen Leute in Asarhaddons Heer.)

2) Alttest. Unters. S. 165. Mušri etc. I s. 47 und II. Den Namen יִרְיָ vergleicht Hommel, Aufs. u. Abh. S. 235 Anm. 1. S. 300 Anm. 2 mit dem Beinamen von sabäischen Königen יִרְיָ (Dirrih).

Num. 12, 1. Die Midianitin Šippora ist eine Kušitin.

Gen 10. Die Vorstellungen der Völkertafel sind hiernach zu beurteilen¹⁾.

2. Sam. 18, 21. Der »Kušit« wird ein Araber sein, da Davids Emporkommen ja gerade in die Zeit süd-arabischer Blüte fällt, und er aus Muşri hervorgegangen ist.

Jes. 43, 3 und 45, 14. Mişraim (d. i. Muşri), Kuš und Saba.

Psalm 87, 4. 1. statt מִצְרַיִם : מִצְרַיִם »Philistäa, Muşri und Kuš«.

Viel häufiger wird Muşri in den Keilinschriften erwähnt. Vom Auftreten Tiglat-Pileser III. bis auf Asarhaddon (oder die keilinschriftlich noch nicht bezeugte Unternehmung Sanheribs gegen Taharka S. 83) ist überall, wo Muşri genannt wird, das nord-arabische Land gemeint, mit Ägypten haben in dieser Zeit keine Berührungen stattgefunden²⁾. Demgemäss ist überall, wo im AT. in Urkunden dieser Zeit von »Ägypten« die Rede ist, Muşri zu verstehen.

Eine Verschiedenheit des Namens für Ägypten und nordarabisches Muşri lässt sich nicht feststellen. Babylonisch ist Mişir für Ägypten (Tel-Amarna und später Nebukadnezar II), die Assyrier gebrauchen Muşri und Muşur für beides, gelegentlich auch bereits Mişri für Ägypten (Asarhaddon). Da ursprünglich beide Gebiete als geographisch zusammenhängend gedacht sind, so ist das Fehlen eines Unterschiedes erklärlich. Beide zusammen genannt scheinen vorzuliegen in einem Bruchstück Asarhaddons, wo genannt sind: [mā]tu Mu-uš-ri u mātu Mi-iš-[ri], letzteres = Ägypten³⁾.

Das Verhältnis von Muşri zu Ma'in muss man nach den Angaben der Assyrier beurteilen. Wenn Tiglat-Pileser III. (S. 58) einen arabischen Scheich Idibi'l zum kēpu (S. 170) über Muşri setzt, so beweist das, dass dort keine feste Herrschaft der Minäer um diese Zeit bestand, oder dass der anzunehmende Vizekönig die assyrische Schutzhoheit anerkennen musste. Dass die Zeit vorher den von dort ausgehenden Vorstössen günstig gewesen war, zeigen die Angaben der Chronik (S. 144). Die allmähliche Auflösung des Minäerreichs, dessen Könige in der letzten Zeit deutlich nichts weiter sind als eine Art Chaliphen oder »Kaiser« ohne jede weltliche Macht, überliess also die nördlichen Fürsten sich selbst, und diese handelten selbständig. Dazu stimmt das Bild, welches die Angaben Sargons an die Hand geben, allerdings bleibt dabei eine Unklarheit.

1) Vgl. Glaser, Skizze der Gesch. u. Geogr. Arabiens II S. 330. Hommel, Aufs. S. 314.

2) Der Nachweis des nordarabischen Muşri ist zuerst F. I S. 24—41. 90. 195. etc. gegeben; dann zusammenfassend in MVAG. 1898 Heft 1 u. 4.

3) Muşri etc. S. 2. Da das Bruchstück unmittelbar hinter iš abbricht, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass dieses iš der Anfang von luḥ, also Mi-lu[h-ḥa] zu ergänzen sei, weil Muşri und Me-luḥ-ḥa zusammen genannt sein könnten. Aber mit Ausnahme der unorthographischen Kanaanäerbriefe von Tel-Amarna wird stets Me-luḥ-ḥa, nie Mi-luḥ-ḥa geschrieben. Der Zufall müsste also dann gerade hier einen groben orthographischen Fehler eingeschmuggelt haben.

Bereits Tiglat-Pileser III. hat (734) als Rückhalt Hanunus von Gaza Mušri genannt (S. 56). Im Jahre 720 bei dem neuen Aufstande Hanunus meldet Sargon, dass Sib'e, der turtan von Mušri, ihm zu Hilfe gekommen sei (S. 67). Dieser Sib'e ist derselbe, den 2. Kön. 17, 4 als מלך מַזְרִי (l. סבא) bezeichnen. Danach ist seine Stellung nicht ganz klar. Nach der assyrischen Bezeichnung, die ihn obendrein als turtan eines Königs von Mušri verstanden wissen will¹⁾, hätten wir ihn uns wol als einen Vicekönig zu denken, denn der turtan ist der »erste nach dem König«.

Die jüdische Überlieferung würde ihn deshalb als König und jedenfalls der Sache nach selbständig annehmen. Das würde auch zu den Umständen des zu grunde gehenden Reiches von Ma'in passen. Er wäre dann ein nur nominell abhängiger Vasallenfürst gewesen, der in der Zeit zwischen 734 und 720 seine Hand in den palästinensischen Verhältnissen gehabt hätte, denn auch Hosea von Israel hätte sich auf ihn verlassen. Seit der Niederlage im Jahre 720 verschwindet er, und von nun an erscheint an seiner Stelle »Pir'u, König von Mušri«, als der Rückhalt der Gegner Assyriens. Mag dieser nun der Lehnsherr Sib'es aus Ma'in gewesen sein, oder aber nur der König von Mušri, der bis dahin unter der Vormundschaft eines Hausmaiers gestanden hat. Für die Beurteilung der palästinensischen Verhältnisse ist das vorläufig ziemlich unerheblich und soviel ist auf jeden Fall klar, dass hier die Endzeiten minäischer Herrlichkeit und ein starkes Hervortreten Nordarabiens festzustellen sind, wie sie uns in den Anfangszeiten des Islam wieder begegnen.

Beim Aufstande Asdods (S. 69) entflohen Jamani nach den »Grenzen von Mušur, das anstösst an (oder: gehört zum Gebiete von) Meluhha«. Da auf diesen Aufstand besonders das Wort von Mušur, dem nichtigen Helfer, geprägt worden zu sein scheint (S. 173), auch Pir'u von Mušur ausdrücklich als dieser Helfer genannt wird, so ist Jamani naturgemäss zu diesem geflohen. Auf Sargons Verlangen wird er aber vom König von Meluhha²⁾ ausgeliefert, dessen Wohnsitz ausdrücklich als fern und ausserhalb des assyrischen Gesichtskreises liegend bezeichnet wird. Das kann nur der Herr des Jemen, also von Ma'in sein, und das spricht wieder für eine Abhängigkeit Pir'us von diesem.

Auf das gleiche Verhältnis führt die Angabe Sanheribs über das für Jerusalem bestimmte Entsatzheer vom Jahre 701, denn dieses bestand aus Truppen des (oder eines der) Fürsten von Mušur und des Königs von Meluhha, wobei der letztere deutlich als der höhergestellte gedacht ist³⁾.

Mušri kommt an vielen Stellen in betracht; es ist stets mit מַזְרִי verwechselt worden, und zwar nicht nur in der späteren Überlieferung, sondern bereits in der älteren, die dabei zuweilen die Einzelheiten der Angaben in diesem Sinne umgestaltet hat:

Gen. 13, 10. »מַזְרִי bei Šo'ar« also Mušri.

Gen. 16ff. Hagar, die Stammutter der Araber, ist eine מַזְרִית. Sie entflieht nach Šūr, das doch als ihre Heimat zu denken ist, also nach Mušri. Ismael wächst (21, 21) dort (in Paran) auf und seine Mutter giebt ihm eine מַזְרִית zur Frau: die Tochter des Landes, dem Stammvater der

1) Sargon Anm. 27ff. [itti pi-su iš]-kun ma Sib'-e amelu turtan-nu-šu ana ki-it-ri-šu it-? ma. Die Ergänzung zu pišu iškun kann wol als sicher gelten. Dann bleibt fraglich: ist die zu ergänzende Person Pir'u šar Mušri (Mušri etc. S. 4) oder etwa der König von Meluhha (s. unten über Auslieferung) gemeint? Die Prunkinschrift 25 nennt Sib'e einfach turtan von Mušri, was für unsere Auffassung des sachlichen Verhältnisses spricht.

2) Sargon Pr. 109 = KB. II S. 67. Annalen XIV, 12 etc. S. »Gesch. Isr.«.

3) Sanh. Taylor II, 80. KB. II S. 93. Textbuch S. 33.

Araber gebührt eine Tochter Arabiens. — Šūr¹⁾ liegt »vor Muşri«. Vgl. 16, 7 mit 20, 1; 25, 18; 1. Sam. 15, 7; 27, 8.

Gen. 20. Bei E. spielt dieselbe Geschichte in Gerar und mit dem »Philisterfürsten« Abimelech, die nach J. in Ägypten sich mit dem Pharao zuträgt. E. hat also Muşri gemeint, woraus J. Ägypten gemacht hat.

Gen. 50, 11. אֲבֵל מִצְרַיִם ist »Abel in Muşri«. עַבְדֵי הָאֵלֶּיךָ s. unten.

1. Sam. 30, 13. Der Sklave ist ein Kind des Landes, ein Muşrit.

2. Sam. 23, 21. Nur ein Muşrit kann von Davids Helden erschlagen werden; vgl. den Kuşiten 2. Sam. 18, 21 (S. 145).

1. Kön. 3, 1. Die »Tochter des Pharao« als Gattin Salomos ist unmöglich, der Pharao muss also aus einem מֶלֶךְ מִצְרַיִם der alten Überlieferung entstanden sein²⁾.

1. Kön. 11, 14—25. Als Zufluchtsort Hadads wie Jerobeams ist wol ebenfalls ursprünglich Muşri gemeint gewesen. Da der letztere später Unterstützung durch den Pharao Šešonk fand (1. Kön. 14, 25), so mag das mit zur Verwechslung beigetragen haben; auf jeden Fall ist der Name Šišak hiernach an der ersten Stelle eingesetzt worden³⁾.

Amos, Hosea, Jesaja können bis zum Auftreten Taharḳas nur von Muşri sprechen (S. 145).

Amos 1, 9 ist statt מֶלֶךְ zu lesen מִצְרַיִם, wie die Zusammennennung mit Edom beweist; vgl. zu Ps. 87, 4. Die Ereignisse fallen in die Zeit Tiglat-Pileasers III., wo Ma'in und Muşri die Philister gegen Assyrien unterstützen. Die מִצְרַיִם wären eine passende Bezeichnung für die Burgen und Städte der Minäer, deren Inschriften fast nur von ihren Befestigungen berichten⁴⁾.

Jes. 43, 3 und 45, 14 vgl. zu Kuš S. 145.

Joel 4, 19. Muşri in Parallele mit Edom? vgl. Ps. 60. Muşri wäre hier natürlich nur altertümlich für Edom gebraucht.

Psalm 60, 11: »Wer hat mich gebracht nach Muşri, wer hat mich geführt nach Edom« s. zuletzt Gesch. Isr. II S. 205.

Ps. 87, 4 s. zu Kuš oben S. 145.

Hommel (Aufs. u. Abh. S. 304ff.) will noch in einer Anzahl weiterer Stellen Muşri und Pir'u statt Ägypten und des Pharao annehmen. So Jes. 19. Jes. 30, 1—7.

Von weittragender Bedeutung für die Entwirrung der Überlieferung ist auch die Erkenntnis von der Bedeutung des נַחַל מִצְרַיִם, welcher kein Bach von Ägypten ist, sondern sich wegen seiner Bedeutung als Grenztal gegen Muşri ohne weiteres als »Bach von Muşri« erkennen lässt. Da die jüdische Anschauung ihn als Südgrenze des Landes ansah, so ist er häufig genannt worden, und hat Veranlassung zu mannigfachen Misverständnissen gegeben.

Auch die Assyrer erwähnen ihn öfter. In dem Berichte Sargons über den Zug gegen Asdod ist er bei der Flucht Jamanis genannt gewesen. Der Ausdruck lautet »kibir nâri« d. i. Flussufer, und dürfte demnach die assyrische Wiedergabe der einheimischen Landesbezeichnung sein, denn

1) Über Šūr (nach Glaser, Skizze II S. 458) Hommel, Altisraelit. Überl. S. 240ff.

2) Gesch. Isr. II S. 263; vgl. auch W. M. Müller, Studien zur vorderas. Gesch. II (MVAG. 1900) S. 40.

3) Muşri etc. S. 14 Anm. Gesch. Isr. II S. 270.

4) Muşri II S. 9.

die Minäer¹⁾ bezeichnen das Grenzland als עבר הנחל »Gelände des Flusses«, ein Ausdruck, der sich auch Gen 50, 10 erhalten hat, indem für עבר הנחל nur עבר הנחל eingesetzt ist (s. oben zu Abel-Mušri). Asarhaddon spricht auf seinem arabisch-ägyptischen Zuge vom nahal-Mušri, einem »Ort, wo kein Fluss ist« d. h. der kein Wasser führt, und nach seiner Angabe ist wol anzunehmen, dass nicht das Wadi el-Ariš, sondern das bei Raphia ins Meer fallende Wadi dieser nahal ist²⁾.

2. Sam. 20, 2 ist ebenso עבר הנחל für עבר הנחל eingesetzt, denn es soll die Südgrenze Judas³⁾ angegeben werden.

Gen. 36, 37 ist עבר הנחל ein Rehobôt am nahal Mušri⁴⁾, und dem entsprechend ist der Edomiter Bile'am zu einem Aramäer aus Petôr am Euphrat geworden⁵⁾.

1. Kön. 5, 1 ist die falsche Deutung des עבר oder עבר auf den Euphrat — also ganz wie im Falle Bile'ams — die Ursache gewesen, dass die Südgrenze als Nordgrenze angesehen wurde und daraus die legendarische Ausarbeitung von Salomos angeblichen grossem Machtbereiche entstand⁶⁾.

Auf dieselbe Verwechslung geht die verwirrte Nachricht im Aristeebriefe 116 zurück, welche an eine solche Erwähnung der Südgrenze (des nahal-Mušri) anknüpfend, daraus den Euphrat als Grenze des Salomoreiches machte und diesen schliesslich wieder in den Jordan verwandelte⁷⁾.

1. Makk. 5, 37: περὶ τοῦ χειμαρροῦ ist noch missverständene Übersetzung des עבר הנחל, dessen Hauptstadt Raphia hier als Παγω genannt wird⁸⁾.

Die Herrschaft der Minäer ist durch die der Sabäer gestürzt worden, und wir haben sabäische Inschriften, welche diese Zeit verhältnismässig aufklären. Die wichtigsten davon sind die grossen Annaleninschriften des Mukarrib — so nennen sich die Fürsten zuerst — von Saba, Kariba-il Watar, die in Sirwah gefunden sind⁹⁾. Aus ihnen und einigen kleineren kann man feststellen, wie die Sabäer sich allmählich in ganz entsprechender Weise in den Besitz des Landes setzten, wie wir es für die Hebräer in Palästina uns zu veranschaulichen haben (S. 160), und teils mit Gewalt das Land erobern, teils sich den ohnmächtigen Königen von Ma'in als »Bruder« aufdrängen¹⁰⁾.

Das muss, wenn unsere Annahme über den König von Meluhha richtig ist, nach Sargon und Sanherib geschehen sein, aber auch bald darauf, denn von einem König von Meluhha verlautet unter Asarhaddon nichts mehr. Umgekehrt kennen Tiglat-Pileser und

1) Hal. 535; s. Mušri etc. S. 20.

2) Mušri etc. S. 10; s. dagegen Hommel, Aufs. u. Abh. S. 293 ff.

3) Gesch. Isr. I S. 174. Ähnlich steht עבר für יא durch das Medium von עבר: Hiob 40, 23 (Alttest. Unters. S. 186; vgl. oben zu Aristee 116).

4) Gesch. Isr. I S. 112.

5) Marquart, Fundamente isr. u. jüd. Gesch. S. 74.

6) Gesch. Isr. II S. 264.

7) OLZ. 1901, S. 49 = Krit. Schriften S. 122/123; vgl. auch oben Anm. 6.

8) F. II S. 546.

9) Glaser, Skizze I S. 62.

10) So erkläre ich die Inschriften Hal. 380. 382 und 372.

Sargon noch die Sabäer in einer gegensätzlichen Stellung zu Meluhha, also dem Reiche von Ma'in; denn beide berichten, dass die Sabäer ihnen Tribut gezahlt hätten, wobei die Aufzählung zugleich lehrt, dass deren Sitze damals noch nördlicher als Ma'in gewesen sein müssen¹⁾. Sargon nennt den Sabäerfürsten, dem er bezeichnender Weise noch nicht den Titel eines Königs beilegt, Itamara, d. i. ein als יתמאר bezeugter sabäischer Name, den auch einige der Mukarrib führen.

Wenn daher die Sabäer von Anfang an mit Assyrien gehen, während das herrschende Volk ein natürlicher Gegner dieser ihrer Rivalen in Palästina und den philistäischen Häfen ist, wenn der Untergang Ma'ins und das Emporkommen Sabas in diese Zeit fällt, wird man den Umschwung mit dem Eingreifen Assyriens in die arabischen Verhältnisse und Asarhaddons Politik (S. 78) zusammen zu bringen haben, welche bezweckte, die Quelle der minäischen Macht, den indischen Handel, unter assyrische Herrschaft zu bringen²⁾. Als Herren von Südarabien erscheinen von nun an die Sabäer, und wenn auch im Inneren mancherlei Umwälzungen stattgefunden haben, verschiedene Stämme und Völker zur Herrschaft gelangten, ging doch der Titel eines »Königs von Saba« nicht verloren. Auch die Himyaren, welche in nachchristlicher Zeit den Jemen beherrschen, führen ihn noch. Daher heissen das Volk und der Staat von Südarabien von da an für die übrigen Völker Saba. Die Versuche Asarhaddons haben keinen Erfolg gehabt, die Kulturstaaen haben in Südarabien keinen festen Fuss fassen können. Daher bleibt Saba von politischen Berührungen mit den Staaten, die nach dem Mittelmeer neigen, fern und im Besitz des Handels. Umgekehrt ist die Zeit eines Vordringens des südarabischen Staates bis nach dem Norden ebenfalls vorbei. Hier ist die Oberhoheit verloren gegangen und neue Völker stehen zwischen dem Süden und dem Norden als »Puffer«, wie ihn bisher das unter minäischer Herrschaft stehende Muşri gebildet hatte. Saba greift nicht mehr selbst in die palästinensischen Verhältnisse ein, weder unmittelbar noch mittelbar. Für Juda liegen die Sabäer daher in weiter Ferne (Joel 4, 8; Psalm 72, 10), welche ihren Reichtum in märchenhaftem Glanze erscheinen lässt (vgl. Ps. 72, 15). Erst unter Augustus ist Asarhaddons Versuch wieder aufgenommen worden durch den tollkühnen Zug des Aelius Gallus. Er hat noch weniger Erfolg gehabt.

1) Tigl. Ann. 213. 219. Kl. Inschr. I, 27. Sargon Ann. 97. Pr. 27.

2) Muşri etc. S. 27.

Die Rolle, welche den Sabäern in Hiob 1, 15 zugeschrieben wird, wo sie neben den Chaldäern¹⁾ als Beduinen der nordarabischen Wüste gedacht sind, muss alter Quelle entnommen sein, gerade wie die Chroniknachrichten über Kuš (S. 145), denn diese Rolle kommt nur den Sabäern der Zeit Tiglat-Pileasers und Sargons (und früher) zu.

Die Gestalt der »Königin von Saba« (1. Kön. 10) ist jung. Königinnen sind in Aribi bezeugt (S. 57), in Südarabien nicht. Die ganze Erzählung ist mythisch und kehrt in vielfacher Abänderung in der orientalischen Sage wieder. Wenn man überhaupt einen geschichtlichen Kern annehmen will, so wäre vielleicht eben an die »Tochter Pharaos« d. h. die Königstochter von Mušri zu denken, denn diese muss eine Rolle im Leben Salomos gespielt haben²⁾. Das beweist die Betonung ihres Palastes (1. Kön. 9, 24).

Durch die Vernichtung der Minäer und das Emporkommen der Sabäer im Süden ist auch der minäische Vasallenstaat im Norden zu Grunde gerichtet worden. Das ist zweifellos spätestens durch Asarhaddons Züge geschehen, denn von da an wird kein »König von Mušri« mehr erwähnt, vielmehr erscheinen jetzt neue Völker im Besitze dieser Gegend.

Bereits³⁾ Tiglat-Pileser III. erwähnt neben den Sabäern eine Anzahl von arabischen Völkern (S. 58) oder Stämmen, welche in Vorderasien bis etwa zur Höhe von Mekka hinab gesessen haben müssen. Als östliche Nachbarn von Mušri, also etwa mit einem Mittelpunkte wie Teima⁴⁾ kennt er ein Königreich Aribi, das unter Königinnen steht, welche die assyrische Oberhoheit anerkennen. Die Königinnen heißen Zabibê (d. i. Zabibije) im Jahre 738 und Samsê (Samsije) im Jahre 733. Die letztere nennt ebenfalls als abhängig noch Sargon im Jahre 715 und wir haben einen Bericht aus dem assyrischen Archiv — die älteste Urkunde über Nordarabien — der die Übersendung ihres Tributs durch vier ihrer Scheichs betrifft⁵⁾. Sanherib hat dann, vermutlich auf den Feldzügen seiner letzten Zeit (S. 83), die Götter der Aribi und die Erbin ihres Thrones nach Ninive gebracht d. h. er hat ihre Hauptstadt vernichtet (S. 159), Asarhaddon aber Götter und König zurückgegeben. Er nennt die Prinzessin Tabu'a⁶⁾.

Hommel (Aufs. u. Abh. S. 313, vgl. auch Weber, Studien I S. 32) verwirft die Gleichsetzung von Aribi (bei Salmanassar II. bis Assurbanipal) mit אֲרִי und will mit Berufung auf den אֲרִי Hos. 5, 13. 10, 6 es als אֲרִי erklären. Dieses Aribi sei dann als das Land der »Königin von Saba« Salomos anzusehen. Ich selbst hatte im »König von (!) Jareb« den König von Mušri gesehen, und danach ein אֲרִי-»König von Jathrib« (S. 139) vorgeschlagen (Mušri etc. S. 32).

1) Über diese als einen etwa in Arabien gebliebenen Rest s. F. II S. 252.

2) Gesch. Isr. II S. 263.

3) Die erste Erwähnung von »Arabern« im Jahre 854 s. S. 42.

4) Das als Sitz älterer Kultur durch die dort gefundene Inschrift erwiesen wird: C. I. Ar. 113.

5) F. I S. 465.

6) Textbuch S. 37. Asarh. A. Col. III 13 = KB. II 131. Über den (ägyptischen) Namen Tabu'a, der auch in der ägypt.-aramäischen Inschrift C. I. Ar. 141 (Carpentrasstele) vorkommt, vgl. oben S. 141 Anm. 3 (Hommel, Aufs. u. Abh. S. 233).

Ein Abgehen von der Gleichung Aribi = אריב erscheint mislich, und eine Gleichsetzung mit dem sonst nicht vorkommenden אריב in anbeacht der sonstigen Erwähnungen der אריב im AT. bedenklich. Die Schwierigkeit von אריב sucht P. Rost zu lösen, indem er es als assyr. *irbu* erklärt (»und es ging Ephraim nach Assur, und schickte zum König Abgabe«), aber *irbu* ist eine im Inlande erhobene Steuer, kein Tribut (*biltu u maddattu, tamartu*). Festzuhalten scheint zu sein, dass, wenn überhaupt ein arabisches Land im Gegensatz zu Assyrien gemeint ist, dieses Muşri war.

Hommel will auch ebenda im Anschluss an Glaser, Skizze II S. 457 אשיר (= אשיר vgl. S. 147 Anm. 1) vielfach mit dem אשיר der minäischen Inschriften (Hal. 535 = Gl. 1155 — s. den Text Muşri-Meluhha-Ma'in, Hommel, Aufs. S. 321 — Hal. 187/8 + 191 = Gl. 1083) erklären (dem Wesen nach) also dieses A'sûr mit Edom gleichsetzend. Die von ihm angeführten Stellen sind solche, welche als spät gelten, und worin Assur sonst als das Seleucidenreich gefasst wird (Jes. 19, 23. Nu. 24, 24: Altisr. Überl. S. 245. — S. meine Auffassung dieser Stelle F. II S. 423. — Hiob 5, 5, wozu Weber, Studien zur süd-arab. Altertumskunde I S. 31 zu vgl. (Hommel in Expository Times X, 283).

Die Veränderung der Verhältnisse tritt uns klar unter Assurbanipal entgegen, denn dieser kennt neben dem Volke oder Staate Aribi noch die Kidri oder Kedar und die Nabaiati, die biblischen Nebajôt, die nichts mit den späteren Nabatäern zu tun haben. Diesen beiden letzteren gehört jetzt das Gebiet, welches bis dahin unter dem »König von Muşri« gestanden hat. Es ist also neuen Stämmen anheimgefallen. Im Islam würde es heissen: Kedar und Nebajôt hatten die Pflege der betreffenden Tempel, sie waren *wulātu 'l-baiti*¹⁾.

Die Blütezeit der Kedar und Nebajôt beginnt also mit dem Ende Assyriens, etwa von 640 an abwärts und reicht selbstverständlich in die Zeiten des Perserreichs hinab. Die Propheten dieser Zeit erwähnen beide daher, und die Überlieferung ist alt, welche ein Orakel aus Nebukadnezars Zeit gegen Kedar richtet — wenn auch der Wortlaut des Orakels nicht alt zu sein braucht²⁾. Die Herrschaft der Kedar und Nebajôt fällt also in die Zeit, wo Juda seine letzten Tage sieht, wo Jerusalem wüste liegt und der Beduine hier einen günstigen Boden für Eroberungsgelüste findet. Das Gebiet Judas wie seiner nächsten Nachbarn, Edom, Moab, Ammon, ist damals von Angehörigen dieser Stämme oder ihres Gleichen besetzt worden, eine Wiederholung der Einwanderung Israels selbst, wenn auch in bescheideneren Grenzen, da schliesslich immerhin eine Regierung da war, die gelegentlich eingreifen konnte.

Als Fürsten der Nebajôt müssten wir Gaşmu, den Araber, ansehen, mit dem Nehemia zu tun hat, wenn seine Person geschichtlich ist (s. darüber bei Nehemia).

Das nächste Volk, das im Gebiete des ehemaligen Muşri geherrscht hat, sind wol die Salamier³⁾ gewesen, welche die Kedar

1) Kedar und Nabaiati, s. die arabischen Züge Assurbanipals.

2) Über Jer 49, 28—33 s. F. II S. 245.

3) S. für die Nachweise zuletzt F. II S. 545 ff.

abgelöst d. h. in gleicher Weise verdrängt zu haben scheinen, wie es ein Volk mit dem andern in diesen Verhältnissen tut. Sie werden in den Inschriften ihrer Nachfolger, der Nabatäer, noch erwähnt, indem das Hauptheiligtum als »Heiligtum der Nabatäer und Salamier« genannt wird ¹⁾. Das Hohelied (1, 5) stellt sie neben die Kedar, ihre Vorgänger. In den Makkabäerbüchern ist ihrer in der alten Quelle noch mehrfach Erwähnung geschehen, was aber in den späteren Umarbeitungen teils absichtlich durch Umnennung, teils durch Misverständnis undeutlich geworden ist.

Ein Fürst der Salamier ist vielleicht der 1. Makk. 5, 3—54 genannte Timotheos.

5, 25 ist *καὶ συνήγαγον τοὺς Ναβαταίους
καὶ ἀπηργύσαν αὐτοὺς εἰσπορεύσας*

Dublette, welche Nabatäer = Salamier setzt, d. h. das ältere Volk durch das jüngere erklärt, denn es ist zu lesen:

וּקְרָאִי לִבְנֵי
וּקְרָאִי (ם) לְשֵׁם

»und sie begegneten den Salamiern«.

Danach ist zu vermuten, dass Hosea 10, 14c, das deutlich Glosse ist, unter *שֵׁם* die *שֵׁם* oder Salamier zu verstehen sind, welche Bêt-Arbe'el unbekannter Lage zerstört haben in den Zeiten kurz vor den Makkabäern. Durch eine leichte Textänderung (*שֵׁם* statt *שֵׁם*) könnte man auch Rabbat (-Ammon) als Nachbarvolk der Salamier (*שֵׁם*) erwähnt finden in Ps. 120, 6 (s. zu dessen Erklärung F. II S. 563).

In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts müssen die Salamier von den Nabatäern (*נבט*) unterworfen worden sein. Es scheint sich dabei übrigens mehr um eine in der Form einer friedlichen Verschmelzung gehaltene Vereinigung gehandelt zu haben, wenigstens beweist die Nennung der Salamier im Tempelkult, dass sie als »Brüder« ihrer Besieger galten. Die Empörung Judas gegen die seleucidische Herrschaft, seine Unabhängigkeit und seine Abhängigkeit von Rom fallen zusammen mit der Existenz und Blüte dieser Wiederholung des Reiches von Musri, dessen Bedeutung wie das seines Vorgängers in der vermittelnden Stellung zwischen dem Kulturlande des Mittelmeeres und dem südarabischen Handelsstaate bestand.

Die Könige der Nabatäer sind ²⁾:

Aretas I. (*הרת*). 2. Makk. 5, 8. 169 v. Chr.

Malich (*מלכ*) I., nur nach Münzen bekannt.

1) Nabatäische Inschriften von Julius Euting Nr. 2. 4. 9 = C. I. Ar. Nr. 197. 199. 206, vgl. Lidzbarski, Handbuch S. 451. 453:

יֵאִתִּי קְבִירָא דְנָה הָרִם כְּחִלְקָת הָרִמָּה דִּי מַחֲרִם לְדוּשִׁיא בְּנִבְטִי וְשִׁלְמִי

»und es sei dieses Grab unverletzlich wie die Beschaffenheit des Heiligtums, das geheiligt ist dem Düsará, bei den Nabatäern und Salamiern«.

2) Zusammenstellung von A. v. Gutschmid bei Euting, Nabatäische Inschriften. Berlin 1885.

- Aretas II. ca. 139—97; wol identisch¹⁾ mit dem Justin 39, 6. Prol. 39 erwähnten Herotimus (der sonst sein Vorgänger sein müßte: ca. 139—103); erwähnt Jos. Ant. 13, 13, 3 im Jahre 97.
- Obodas I. (עבדא); genannt im Jahre 93. Jos. Ant. 13, 13, 5 = B. J. 1, 4, 4 und auf Münzen.
- Rabil I. erwähnt 86 v. Chr. Jos. Ant. 13, 15, 1 = B. J. 1, 4, 7.
- Aretas III., Philhellen, 85—62. Jos. Ant. 13, 15, 2. 14, 1, 4; 5, 1. B. J. 1, 4, 8; 6, 2—3; 8, 1. Münzen.
- Malich II. 47—31. Er erobert vorübergehend Damaskus, wird 62 von Pompejus besiegt. Jos. Ant. 14, 14, 1—2; 6, 15, 6, 2. B. J. 1, 14, 1; 15, 1; 18, 4; 22, 3. Plutarch, Ant. 61. Cassius Dio 48, 41, 49, 32. Inschrift C. I. Ar 158 (Jahr 8), 174 (Jahr 11), 182 (Jahr 17). Münzen.
26. v. Chr. C. Aelius Gallus, der Praefect von Ägypten, unternimmt seinen Zug²⁾ nach Sabaea mit Unterstützung der Nabatäer (Syllaeus). Er dringt bis Mareb vor, jedoch ohne dauernden Erfolg (S. 149).
- Obodas II. 25—9 v. Chr. Jos. Ant. 16, 7, 6; 9, 4; 10, 8. B. J. 1, 24, 6. Strabo 16, 4, 24. Münzen.
- Aretas IV. ארתאס הרביעי der sein Volk liebte. 9 v. Chr. bis 39 n. Chr. Jos. Ant. 16, 9, 4; 10, 9, 17, 3, 2; 10, 9, 18, 5, 1. B. J. 1, 29, 3, 2, 5, 1. 2. Cor. 11, 32. Münzen und zahlreiche Inschriften. Seine Gattin חילי erwähnt C. I. Ar. 158 und Euting 4.
- Malich III. 39—70 n. Chr. Jos. B. J. 3, 4, 2; regiert zusammen mit seiner Schwester und Gattin שקילא Sukaila. Münzen und Inschriften C. I. Ar. 185 (Jahr 1).
- Rabil II. (רבאל) 70—95 n. Chr., regiert zusammen mit seiner Mutter שקילא und seiner Gattin נגילא. Münzen und Inschriften (C. I. Ar. 161 Jahr 24 = 405 der Seleuciden, Anfangsjahr also 381 Sel. = 70 n. Chr.).
- 105 n. Chr. unter Trajan wird Nabataea römische Provinz Arabia (Petraea) durch den Statthalter von Syrien Cornelius Palma.

1) F. II S. 554. S. 81 ff.

2) Zu seiner Beurteilung vgl. Glaser, Skizze II S. 43 ff.

Staat und Verwaltung.

Selbst die israelitische Überlieferung ist sich noch klar über das Verhältnis des eigenen Volkstums zu den Vertretern einer älteren Kultur. Diese »Kanaanäer«, bisher ein ziemlich verschwommener Begriff, sprechen jetzt schon aus eigenen Urkunden (Tel-Amarna) zu uns. Dieselbe Erscheinung, das Eindringen neuer barbarischer Eroberer in Gebiete älterer Kultur, zeigt die Geschichte der vorderasiatischen Länder, soweit wir sie verfolgen können, in immer wiederholter Aufeinanderfolge. Alle diese Völker, zum Teil verschiedener Herkunft und Rasse, verfallen dem Banne der einen grossen Kultur, welche den Orient beherrscht hat, und deren Centrum Babylonien gewesen ist (S. 1 ff.).

Beherrscht somit eine in ihren Grundlagen einheitliche Kultur und Weltanschauung (S. 1. 113) das Völkerleben des alten Orients, so vollzieht sich auch die politische Entwicklung immer wieder in denselben Grundformen. Es ist ein Grundirrtum, den man begangen hat, ein Irrtum, welcher dem naiven Glauben an die Legende späterer Darstellung gleichkommt, dass man geglaubt hat die Erscheinungen der vorderasiatischen und der israelitischen Geschichte aus der Eigenart der »Semiten« und aus den Anschauungen des Stammeslebens heraus erklären zu können¹⁾, dessen Wesen man unter den semitischen Völkern am besten bei den Arabern kennt. Soweit das Nomadenleben in betracht kommt, liefert uns freilich in Vorderasien der Boden Arabiens die Erscheinungen, deren wir nicht entbehren können, um uns ein Bild von Hebräern und anderen Eroberern des Kulturlandes vor ihrem Eindringen zu machen. So-

1) Meine eigene Darstellung in Gesch. Isr. I beruht noch zum grossen Teil darauf. Erst der zweite Teil des Werkes hat sich davon freigemacht, eben durch den Gang der Untersuchung, die noch zum teil von der älteren Anschauung ausgeht.

bald die Ansiedlung aber einmal vollzogen war, verfielen die Eroberer der Kultur und den Lebensbedingungen des Landes, sie hörten auf Nomadenstamm zu sein, und wurden ein Volk, dessen Zusammengehörigkeit jetzt durch das Land und nicht mehr durch Stammesbände bedingt wurde. Freilich liegt nicht ein völliger Bruch mit der alten Organisation vor. Im offenen Land bleibt noch immer eine Zusammenfassung nach Stämmen, aber diese ist historisches Erbteil, die Bedürfnisse der Gegenwart ersetzen das Band des Stammes, der auf Blutsverwandtschaft beruht, mehr und mehr durch das der Landschaft, welche ihren Besitzern ihren Stempel aufdrückt. Das Aufhören des freien Umherschweifens bringt die Stammesmitglieder nicht mehr in stete Berührung zu gemeinsamen Unternehmungen, das Dorf, der Gau, vor allem die Stadt werden besondere Wirtschaftseinheiten, welche nicht mehr die Stammesorganisation zur Voraussetzung haben, und sie daher allmählich auflösen, soviel auch zunächst davon in sie hinübergenommen sein mag.

Die Lenkung der Schicksale eines sesshaft gewordenen Volkes findet in der festeren Organisation des Staates statt, und deren Sitz ist in der Stadt. Deren Bevölkerung und ihre Entwicklung werden massgebend für die des ganzen Volkes und vor allem bestimmt sie deren politische Schicksale, denn in ihr laufen die Fäden der staatlichen Organisation zusammen. Der Staat und das Dasein des Volkes als staatliche Einheit werden durch die Hauptstadt und die in ihr sitzende Verwaltung dargestellt. Mit ihnen hört das Volk auf ein Volk zu sein. Keine Eroberung rottet die Bevölkerung als solche aus, sie nimmt ihr nur die Organisation und damit das Gefühl eigenen Volkstums.

Wenn ein neues Volk ältere Kultursitze erobert, so besetzen seine Führer und sein Adel vor allem die Städte und sonstigen festen Plätze des Landes, deren Bewahrung ihnen als Führern und Verteidigern des Volkes gebührt. Damit verfallen aber die leitenden Kräfte von vornherein in ungleich höherem Masse den Einwirkungen der alten Kultur als die grosse Masse. Nicht nur der natürliche Entwicklungsgang führt also das Volk aus sich heraus auf dem Wege der Kultur vorwärts, sondern von oben herab wird es zu einem beschleunigten Gange getrieben. In diesen beiden verschiedenen Tempi liegt der Conflict jedes Volkslebens, der Gegensatz zwischen der schnellen Entwicklung der Stadt, welche an historische Errungenschaften anknüpft, und der langsamen des

offenen Landes, die schliesslich zum Stillstand werden kann, weil die Stadt die Kräfte des Landes für ihre Zwecke verbraucht. Im Orient ist das gewöhnlich der Fall gewesen. In Tiglat-Pileasers III. Politik haben wir einen Versuch gesehen, solcher Entwicklung entgegen zu arbeiten (S. 50).

Es ist ein weiterer Grundirrtum, sich das Leben der noch nicht sesshaften Stämme des alten Orients als unberührt von den Kulturanschauungen und dem Kulturleben vorzustellen. Arabien, von wo aus wir die semitischen Völker uns vordringend denken, hat ebenso unter dem Einfluss der altorientalischen Kultur gestanden wie es später zur islamischen Welt gehört. Auch dort giebt es sesshafte Völker mit allen denselben Erscheinungen des Wirtschaftslebens wie in den übrigen Ländern. Allerdings gewähren dort grosse zur Bebauung ungeeignete Gebiete dem Nomaden den Raum für seine Lebensweise, oder vielmehr sie zwingen ihn diese beizubehalten, aber auch das bebaute Kulturland des übrigen Orients hat bis auf den heutigen Tag wie im Altertum jene Söhne der Steppe in seinem engeren Gebiete gesehen. So stellt das Leben der Nomadenstämme zwar eine niedrigere Kulturstufe dar, aber keine, die es vor jeder Berührung mit der Kultur, vor dem Bedarf von deren Erzeugnissen (Waffen!) und vor der Bekanntschaft mit dessen geistigen Anschauungen bewahrte. Im Gegenteil bezieht es von beiden, was es nur irgend erreichen kann, und wird nicht zum geringsten durch solche Bedürfnisse zu Einfällen in das Kulturland angespornt. Der Raub liefert ihm die Herrlichkeiten billiger, die es sonst mit seinem Vieh bezahlen muss.

Es ist daher eine völlig aufzugebende Auffassung, als ob Arabien eine Anschauungswelt und eine Kulturentwicklung für sich ausgebildet habe. In jeder Hinsicht gehört es ebenso zu dem vorderasiatischen Kulturbereiche wie alle übrigen Länder Vorderasiens, und wenn wir uns die Entwicklungsstufe der altbabylonischen Kultur ebenso wie der ägyptischen im höchsten bis jetzt erreichbaren, und noch unerreichbaren Altertume höher vorzustellen haben, als in nunmehr geschichtlich klar vor uns liegender Zeit, so ist die natürliche Schlussfolgerung für die Ausdehnung der Wirksamkeit dieser Kultur eine entsprechende. Das älteste Babylonien hat einen weiteren Gesichtskreis und Wirkungskreis als das Assyrienreich. Länder, die diesem unerreichbar sind, haben in engstem Verkehr mit jenem gestanden. Magan und Meluhha d. i. Arabien gehören für die älteste Zeit völlig zum Bereiche babylonischer Interessen. So hat die islamische

Welt unter der Herrschaft des Islams zur arabischen (Ommajaden und Abbasiden) und mongolischen Zeit einen Gesichts- und Wirkungskreis gehabt, den sie unter türkischer Herrschaft eingeüsst hat.

Die Weltanschauung, welche die Vorstellungen des Menschen von seinem Verhältnis zu seiner Umgebung wie zu den übersinnlichen Dingen bestimmte, ist daher in geschichtlicher wie auch in einer weit selbst über unsere jetzige geschichtliche Kenntnis hinausreichenden Zeit nicht von den einfachen Vorstellungen einer vermeintlichen geringen Kulturstufe aus zu beurteilen. Das war sie ebenso wenig wie die des heutigen Beduinen es ist. Ebenso wie dessen Verhältnis zu der sinnlichen wie übersinnlichen Welt durch den Islam und die heutige asiatische Kulturwelt bedingt ist, so war es die des alten Bewohners Arabiens durch die vorderasiatische, und diese stand unvergleichlich höher als die heutige.

Das muss festgestellt werden um das Verhältnis der Völker Vorderasiens, darunter der Israeliten, zu ihrem Grund und Boden festzustellen. Es ist nicht eine »semitische« Anschauung, noch eine »orientalische«, noch sonst ein ungreifbares Hirngespinnst, sondern es ist das feste System der altorientalischen Weltanschauung und der auf dieser gegründeten Kulturwelt, welche dieses Verhältnis für alle später in ihren Bannkreis eintretenden — oder besser: in diesem Bannkreis für uns aus dem Dunkel der Vorzeit heraustretenden — Völker ein für allemal gegeben hatte.

Die Grundlage aller babylonischen Weisheit ist die Religion, die Lehre von den Göttern, und diese Götter treten dem menschlichen Auge sichtbar entgegen in den Gestirnen. Mond, Sonne, die Planeten sind die Vertreter der Hauptgottheiten, deren Wirksamkeit sich in den von ihnen abhängigen Erscheinungen des Himmels und der Erde betätigt. Hierauf ist ein ganzes Weltsystem gegründet, das die Erscheinungen des Himmels mit denen der Erde gleichsetzt, und alles was den Menschen umgiebt, ihn selbst eingeschlossen, aus diesen Erscheinungen heraus erklärt. Denn dieselben Kräfte, die sich oben in den Gestirnen offenbaren, sind auch auf der Erde wirksam, und wie der Mensch nach dem Bilde der Gottheit geschaffen ist, so ist die Erde ein Abbild des Himmels, des eigentlichen Sitzes der Götter.

Oben am Himmel hat jedes Gestirn seinen bestimmten Platz, oder den festbegrenzten Raum seines Umlaufs, seiner Wirksam-

keit¹⁾. Wie Luft, Erde, Wasser ihr Reich haben, so auch die ihre Gottheiten vertretenden Gestirne. Jeder Gott hat also sein *τεμενος*, sein templum, seinen Abschnitt am Himmel, und darum muss er auch einen solchen auf der Erde haben. Dieser Abschnitt ist sein Land, der zu seinem Tempel gehörige Bereich, innerhalb dessen er als Herr waltet, wie oben am Himmel sein Gestirn in dem seinen. Das ist die Erklärung der Eigenschaft des ba'al, dem sein Grund und Boden gehört und der allein Anrechte auf diesen zu vergeben hat. Ist der ba'al fort, so hat das Land keinen Schutz und keinen Herrn, niemand kann einen rechtlichen Anspruch darauf begründen, die Wirksamkeit des Gottes, der alles lenkt, ist aufgehoben. Darum klagt die ganze Natur und alle Lebensfreude hört auf, wenn Adonis in die Unterwelt gestiegen ist, oder wenn der Göttervater, der Mond sein Antlitz verbirgt, und harrt auf den Augenblick, wo er sich wieder zeigt, ihn mit Jubelgeschrei begrüßend²⁾.

Aus dieser Anschauung von der Erde als Spiegelbild des Himmels (oder eigentlich umgekehrt), hat sich eine Einteilung der Länder entwickelt, welche immer wieder im Orient begegnet und deren Zweck ist, das Land als ein in sich geschlossenes Ganzes darzustellen. Der Mensch ist ein Mikrokosmos in sich, so muss es auch das engere Land sein. Wie die Erde, so muss auch dieser ihr Teil die einzelnen Abteilungen des Himmels widerspiegeln. Wie dann dort oben die Götter walten, so tun sie es auch in ihren entsprechenden Landesteilen und ihr Tun und Treiben, die Bestimmung der Geschicke des Landes, ist an ihren himmlischen Bewegungen zu beobachten, wie sie es für ihr Wirken in dem kleinsten Mikrokosmos Mensch und dessen Schicksalen ebenfalls ist: darauf beruht das Stellen des Horoskops. Die Astrologie ist also keine Spielerei und kein Aberglaube, sie ist die Grundlage aller Wissenschaft einer Weltanschauung, die in den Gestirnen die Offenbarung der Gottheit sieht.

Je ferner von den Mittelpunkten des Kulturlebens der Nomadenstamm seine Heerden geweidet hat, um so weniger werden seine Vorstellungen entwickelt sein, um so näher werden sie denen einer niederen Entwicklungsstufe stehen. Eine reine, von babylonischer Lehre unberührte Vorstufe können wir aber bei allen semitischen

1) Vgl. Gesch. Isr. II S. 275 ff.; auch ib. S. 1f.

2) ahalla und hilál gehören daher zusammen (vgl. darüber Wellhausen, Heidentum² S. 110, Rob. Smith, Religion der Semiten 331 Anm.); das hilál-Geschrei ist für den Mond, was die Adonis-Rufe für diesen (Sonne).

Stämmen nicht mehr finden, es handelt sich nur um ein Mehr oder Weniger, das sie von roheren Vorstellungen bewahrt haben können. Stämme, die in das Kulturland eindringen, hatten bereits eine längere Entwicklungsperiode hinter sich, die sie dessen Vorstellungen näher gebracht hatten, und die Eroberung selbst vollzog sich selten so schnell, dass sich nicht die Lebensgewohnheiten hätten allmählich umgestalten können. Der erobernde Stamm — oder wenn es bereits mehrere fest geeinte waren — das Volk brachte also von vornherein eine Vorstellungswelt mit, welche der des eroberten Landes durchaus verwandt war. Das war aber kein Erbteil der gemeinsamen semitischen Abstammung, sondern gemeinsamer Anteil an der Kulturwelt, von der man umgeben war.

Auch der Beduinenstamm hatte seine Gottheiten. Auch diese waren Herren eines bestimmten Gebietes gewesen und in Heiligtümern an bestimmten Stellen verehrt worden, denn auch der Beduinenstamm hat sein festumgrenztes Gebiet. Verliess man dieses, so konnte das entweder geschehen, weil man vertrieben wurde oder weil man ein besseres Gebiet gewinnen wollte. Beide Veranlassungen schliessen sich nicht aus, sondern wirken im Gegenteil meist zusammen. In jedem Falle war bei dem Nomadenstamme nicht wie bei dem ansässigen Volke das Heiligtum die letzte Verzweiflungszuflucht der Besiegten. Dieser konnte, wie er sein Hab und Gut mit sich führte, auch seine Götter mit in ein anderes Land nehmen, damit sie ihm dieses erobern halfen, anstatt dass sie doch ihr bisheriges *templum* verlassen mussten, indem der nachrückende Feind sie gefangen fortführte — oder gar durch Zerschlagen schändete. Erwarb man also aus irgend einem Grunde ein neues Gebiet, so wurde dieses dadurch in Besitz genommen, dass man den eigenen Gott an Stelle des früheren setzte. Dieser wurde vernichtet, abgesetzt, sein Heiligtum zerstört und an Stelle davon eine Kultstätte des neuen ba'al errichtet. Das ist gleichbedeutend mit der Vernichtung des Volkstums der bisherigen Bevölkerung und die vollzieht sich alsdann mit deren Abschlachtung und, soweit man sie am Leben lässt, Versklavung. Die Darstellung der Bibel will diese strenge Form der Eroberung als die von Israel befolgte darstellen: Israel soll überall den »Bann« (herem) vollziehen. Die Vorstellung, die das veranlasst, ist die, dass damit sein Gott wie sein Volk die alleinigen Herren des Landes geworden sind, neben denen keine andern — Götter und Volksbestandteile — ein Anrecht auf den Boden haben. Die Folge der israelitischen Eroberung soll also sein: kein anderer

Gott und kein Nichtisraelit hat ein Recht auf israelitischem Boden zu leben, Kult wie Volk sollen rein sein.

In der Wirklichkeit hat sich diese schroffe Durchführung der Eroberung natürlich nur in Ausnahmefällen vollzogen. Sie trifft in der Regel nur diejenigen, welche den Widerstand bis zuletzt und mit den Waffen in der Hand geführt haben. Die eroberte Stadt wird zerstört und ihr Schicksal teilt ihr Gott; ein Gebiet, das sich freiwillig ergiebt und durch Vertrag an die neuen Herren übergeht, behält seine alten Zustände. Nur die Leitung wechselt, statt des bisherigen Fürsten oder sonstigen Oberhauptes erhält es einen Führer und Grundherrn aus der Mitte der Eroberer. Der alte hatte zumeist ja sein Gebiet, wenn überhaupt, in der Hauptstadt verteidigen müssen und dabei sein Ende gefunden. Die Eroberung stellt sich also für das offene Land so dar, dass die altansässige Bevölkerung in ein Abhängigkeitsverhältnis zu den neuen Herren des Landes tritt. Die israelitische Theorie leugnet, dass das stattgefunden habe, und giebt es nur in Ausnahmefällen (Gibeon) zu, in Wirklichkeit hat eine völlige Ausrottung der alten Einwohnerschaft nicht durchgeführt werden können. Es ist Nomadenpraxis, welche den neubesetzten Boden von seinen alten auch nomadischen Herren völlig säubert und säubern kann, der Ackerbau lässt sich viel bequemer mit Hilfe von altansässigen Leibeigenen treiben, als mit eigener Hand.

In der Praxis hat sich also eine Besetzung des Kulturlandes stets so vollzogen, dass eine Verschmelzung der alten und der neuen Bevölkerung stattfand. Deren Ergebnis trug den Namen der Eroberer und ihre herrschenden Gottheiten waren die von diesen mitgebrachten, aber die Lebensgewohnheiten und Anschauungen waren die am Boden haftenden: die Eroberer waren Söhne des Landes geworden und ihre Gottheiten hatten nun völlig denselben Charakter angenommen wie die früheren ba'alim, denn sie waren ja jetzt dasselbe wie jene: das verkörperte Land.

Am klarsten kommen diese Anschauungen und Verhältnisse dort zum Ausdruck, wo sie sich entwickelt und ihre Formulierung erhalten haben, im engeren babylonischen Kulturgebiete selbst. Dort haben wir die Städte als Sitze alter Götterkulte, welche je einen Teil des Landes beherrschen, und darum auch Sitz eines Königs oder sonstigen Landesherrn sind. Im Wechsel der Jahrtausende ist ein Volk nach dem andern in dieses Kulturland gedrungen, manchesmal ist auch eine Stadt zerstört und ihr Gott fortgeschleppt,

der Gott der Sieger an seine Stelle gesetzt worden, immer aber hat die Macht der aus dem Boden des Landes erwachsenen Kultur die Sieger sich unterworfen, die neuen Götter haben schnell die Züge der alten angenommen¹⁾.

Die assyrischen Inschriften, daneben auch sabäische²⁾, bieten uns zahlreiche Beispiele, welche das Verfahren bei der Eroberung deutlich zum Ausdruck bringen und die israelitische Anschauung damit erklären. Bei den assyrischen Eroberungen der späteren Zeit handelt es sich nicht mehr (S. 65) um das Beschaffen von Land für den Überschuss der Bevölkerung — wie es in der früheren Zeit auch für Assyrien begegnet — sondern um Eroberung neuer tributzahlender Vasallenstaaten oder Provinzen. Demgemäss stellt sich das Verhältnis dort in den verschiedenen Zeiten insofern verschieden dar, als das erobernde Volk, das Land sucht, anders verfährt als der sich ausdehnende Staat, welcher nicht so sehr auf neues Gebiet als auf Vermehrung der Einkünfte bedacht ist.

In der Zeit, wo wir am besten unterrichtet sind, d. h. wo Assyrien schon der beutesuchende Militärstaat ist (etwa seit Assurnasirpal) wird daher scharf unterschieden zwischen Tributär- oder Vasallenstaat und assyrischem, d. h. unter assyrische Verwaltung gestelltem Gebiete. Staaten, die nach Aufforderung, oder beim Anrücken eines assyrischen Heeres sich unterwerfen, auch solche, die nach einem glücklichen Widerstand ihren Frieden machen, werden einfach Vasallenstaaten, d. h. sie behalten ihre eigene Verwaltung, ihren einheimischen Fürsten und damit ihren Gott, gegen eine Zahlung eines Tributes und Anerkennung der Oberhoheit des Assyriekönigs. Ihr König ist also deren »Diener« (עבד), assyr. *ardu*. Der Lehnsherr mischt sich nicht in die inneren Angelegenheiten, soweit nicht etwa beim Thronwechsel sein Oberhoheitsrecht in Frage kommt.

1) Ein Beispiel hierfür bietet col. 3 der Nabuna'idstele (vgl. S. 105 Anm. 1). Die Istar von Uruk ist einmal nach Susa geschleppt worden, von wo sie Assurbanipal wiedergebracht haben will (KB. II S. 209). Zu einer Zeit der Eroberung des Landes durch Chaldäer hat der Ahn Merodach-Baladans Irbā-Marduk, ein König des Meerlandes, der Babylonien erobert hatte, eine andere Istar, d. h. seine eigene dort eingesetzt. Unter Nebukadnezar wird die »echte« wieder hervorgesucht und die falsche Irbā-Marduks abgesetzt.

2) Die grosse von Širwah, zur Zeit noch nicht veröffentlicht, der Abklatsch im Besitze Ed. Glasers.

3) Vgl. die Inschriften von Sendširli (Sam'al), z. B. die »Bauinschrift«:

אֵלֶּה בְּרִכְבִּי
בְּרִי פִנְמִי מֶלֶךְ שֵׁם
אֵלֶּי עֲבָדִי חֲנַלְחַלְמִיסִר

Der Tribut ist ihm die Hauptsache, das Mittel um seine Machtstützen, Heer und Beamtentum, zufrieden zu stellen.

Erst wenn die Lehnspflicht verletzt, die Verträge nicht befolgt, die »Eide der Götter gebrochen« werden, wird das Recht auf eigene Verwaltung verwirkt. Dann wird das Land zum »assyrischen Gebiete geschlagen«, es wird seinen alten Göttern genommen, diese selbst werden nach Assyrien geführt — sie einfach zu zerschlagen wäre Frevel seitens eines Kulturstaaes, der eine Religion hat — und statt ihrer der Kult Assurs an der früheren Stätte eingeführt, wenn man diese nicht überhaupt als Ödland der Wiederbesiedlung entziehen will. Das Land ist damit assyrisch, es herrscht dort ein assyrischer Statthalter (šaknu) im Namen des Königs in seiner Provinz (pihātu), das alte Volk und sein Staat haben aufgehört. Auch ihr Name wird ausgerottet und durch einen assyrischen ersetzt. Zu diesem Verfahren schreitet man in der späteren Zeit nur gezwungen, nach vorhergegangenem Abfall der Vasallen, ursprünglich ist es das zunächstliegende und darum von dem erobernden — sei es von einem bereits innegehabten Lande sich ausdehnenden oder neue Sitze suchenden — Volke angewendete¹⁾. Denn dieses sucht nicht Geld, sondern vor allem Wohnsitze für seine noch nicht untergebrachten Bevölkerungsüberschüsse. Es muss darum von vornherein die alte Bevölkerung, und damit ihren Kult, als den Ausdruck des Besitztitels, ausrotten und sich selbst und seinen Gott an deren Stelle setzen. In diesem Verhältnis steht das erobernde Israel zur alten Bevölkerung der strengen Auffassung nach, dem entsprechend soll es daher auch gehandelt haben, und haben die einzelnen Stämme auch in gegebenen Fällen gehandelt, wo sie sich wirklich durch reine Gewalt in den Besitz ihres Gebietes oder einzelner Städte setzten.

In der Praxis spielen sich die Dinge nicht immer in den strengen Formen der Theorie ab. Die Macht der Verhältnisse zwingt oft, die scharfen Grenzlinien des Staatsrechtes zu verwischen. In vielen Fällen, ja in der Mehrheit, wird die Besetzung von Grund und Boden, besonders der Städte, nicht in der Form der einmaligen gewaltsamen Eroberung vollzogen, sondern als eine natürliche Folge der Verschmelzung eines neu eingewanderten Stammes mit den alten Einwohnern. Im Zusammenleben, das sich allmählich aus feind-

1) Das deshalb noch der erobernde Islam in seiner ersten Zeit befolgt: **قتل و سبي** »Er tötete (die waffenfähigen Männer) und machte zu Gefangenen (die Weiber und Kinder)«; vgl. A. Müller, Der Islam I S. 210.

lichem Zusammentreffen entwickelt, oder vielleicht auch zu Hilfe gegen feindliche Nachbarn, gegen einen innern Feind, von einer Partei gerufen, knüpfen die Nomaden des offenen Landes mit den Einwohnern allerhand Beziehungen, die schliesslich zur Vereinigung zu einem Stamme durch *commercium* und *connubium* führen. Beide Teile werden ein Volk, das seine Bestandteile und seine Götter vereint. Mit Gewalt ist dabei nichts zerstört worden, die alten Götter und ihre Besitztitel bleiben, die der Zugewanderten werden als gleichberechtigt aufgenommen, es hat eine Verschmelzung stattgefunden.

Beispiele für das Verfahren der Assyrer bietet jede grössere Königsinschrift, das gesamte Gebiet der Provinzen, welche ausserhalb des alten mesopotamischen Reichsgebietes lagen, ist auf diese Art zusammengeerobert worden. So Damaskus von Tiglat-Pileser III, Samaria von Sargon, Sidon von Asarhaddon (S. 88), Jerusalem von Nebukadnezar. Für die ägyptische Eroberung Palästinas unter der 18. Dynastie bezeugen das gleiche Verfahren zwei Tel-Amarnabriefe, welche auf die Einsetzung der ägyptischen Götter in Dunip (Heliopolis) und Katna (im Hinterlande des Antilibanon, Gegend von Emesa) Bezug nehmen¹⁾. Der grosse sabäische Eroberer Kariba-il Watar nimmt die eroberten Gebiete für Almakah (den Gott der Sabäer) und Saba in Besitz²⁾ und lässt denjenigen Völkern, die sich ihm rechtzeitig anschliessen, den grösseren Teil ihres Landes, indem er sich für Almakah und Saba gewisse Teile und Rechte vorbehält: »er stellte es zurück Sin und Haul (den Gottheiten von Hadhramaut) und Jada'il (König) und Hadhramaut« oder »Am und Anbaj (Götter) und Warawa-il (König) und Kataban«. Nach der assyrischen Form hat noch Antiochos IV. Epiphanes Jerusalem zerstört und es demgemäss Epiphania genannt, und die letzte Zerstörung und Begründung der Colonia Aelia entspricht der gleichen Anschauungsweise³⁾. Wenn David Jerusalem erobert und dort eine »Davidstadt« mit dem Kulte seines Gottes gründet, so liegt Ausrottung und »Neubegründung« bei gewaltsamer Eroberung vor⁴⁾. So wie Nebukadnezar Jerusalem öde liegen lässt und keine Neuansiedlung vornahm oder gestattete, so lag im israelitischen Gebiete eine alte Ruinenstätte, kurzweg »Die Ruinenstätte« מגדל genannt, woraus falsche Vocalisirung einen Stadtnamen Ai gemacht hat⁵⁾. Solches Verfahren meint Hiob 15, 28. Der Bericht über Abimelech in Sichem scheint ein Nebeneinander von israelitischen und älteren Einwohnern in dieser alten Stadt vorauszusetzen⁶⁾, und ein typisches Beispiel für die allmähliche Verschmelzung verschiedener Bevölkerungsteile bietet Mohammeds und seiner Anhängers Verhältnis zu den 'Aus und Hazrag in Medina.

Das Herrschaftsverhältnis, das am klarsten in der vorgeschrittenen Form der Abhängigkeit fest organisirter Staaten von

1) Tel-Amarna 41, 9; Dunib ist von Thutmosis III. in seinem 41. Jahre zerstört (Wiedemann, Äg. Gesch. S. 353), und hiernach damals »neu gegründet« worden. 138, 8. Rs. 21.

2) Sirwahinschrift, passim.

3) F. II S. 420. S. darüber unter »Gesch. Isr.«.

4) Gesch. Isr. II S. 197, ib. S. 159 über Ba'al-Juda.

5) Gesch. Isr. II S. 110, nach Niebuhr, Gesch. des Ebr. Zeitalters.

6) F. I S. 60.

einem grösseren zum Ausdruck kommt, und dann im Lehnswesen die Organisation nach unten hin vervollständigt, entspricht dem der längst vollzogenen Ansässigkeit mit ihrer Gesellschaftsordnung. Die frühere Kulturstufe der Stammesorganisation geht nur allmählich in diese über und wir können gerade auf dem Boden Vorderasiens Entwicklungsformen dieses Überganges feststellen. Als Lehnsherr und Lehnsträger erscheinen nicht sowol der König und seine Lehnleute (Unterkönige, einzelne Grundbesitzer etc.), sondern der herrschende Stamm und dessen Lehnleute, die ebenfalls ganze Stämme sind, denn das Land ist auf dieser Kulturstufe noch teilweise Collectiveigentum. Wir können das am besten in Südarabien feststellen, wo stets die Stämme und gentes *in corpore* als die Handelnden erscheinen, und danach müssen wir uns auch die Übergangsverhältnisse in den ersten Anfängen der israelitischen Staatsorganisation vorstellen. Der König muss seine Macht noch mit seinem Stamme teilen, und das gleiche findet bei seinen Lehnleuten wieder statt. Eine Vernichtung des Herrscherhauses bedeutet daher auch eine solche des herrschenden Stammes ¹⁾. Erst mit der Dauer der Ansässigkeit gehen dann die Stammesverbände verloren (S. 160) und es treten an ihre Stelle die der Parteien.

Palästina hat sich, soweit wir seine Geschichte bis jetzt verfolgen können, nur in verhältnismässig kurzen Zwischenräumen selbständig entwickeln können. Eigentlich ist das nur der Fall gewesen in der Zeit zwischen der letzten Eroberung durch Ägypten und dem Emporkommen von Damaskus, also im 11. und 10. Jahrhundert, wo daher die frisch eingewanderten »hebräischen« Stämme sich zu einem Staate, dem Reiche Sauls und dann Davids, zusammenschliessen. In der übrigen Zeit steht es stets unter dem Einflusse der grösseren Reiche. Vorher Ägypten, dann Damaskus, dann Assyrien und zuletzt Juda unter dem Babylon Nebukadnezars. Wenngleich deren Herrschaft nicht ununterbrochen gewesen ist, so ist doch stets die Politik und Haltung der kleinen Staaten von ihnen bestimmt gewesen.

Die drei Staaten zeigen den beherrschten gegenüber ein verschiedenes Verhalten, insofern die Grundformen, in denen die Herrschaft über ein fremdes Volk nur ausgeübt werden kann, in ver-

1) S. unten über Davids Eroberung.

schiedener Weise zur Anwendung gebracht werden. Und im Völkerleben ist vielleicht nicht die Form der Verwaltung sondern die Art der Durchführung das, was den grösseren Einfluss auf das Volk selbst ausübt. Die ägyptische Herrschaft der Thutmosis kennen wir aus den Tel-Amarnabriefen und haben sie daher noch näher zu betrachten. Eine Herrschaft, welche das Volk berührt hätte, ist sie kaum gewesen, nur die Fürsten selbst werden davon betroffen.

Auch Damaskus hat nur die erste Form der Abhängigkeit, das Vasallentum oder die Oberhoheit durchgeführt. Die Überlegenheit eines Benhadad hat nicht lange genug gedauert um tiefer durchgreifen zu können, das Auftreten Assyriens verhinderte das und seit Benhadads Tode (843) war daran nicht mehr zu denken. Assyrien war also der »Befreier« vom »damascenischen Joche«, so wie Alexander d. Gr. die Phönicier und Griechen von den Persern »befreite« um seinerseits ihr Herr zu werden. In der Schlacht bei Karkar im Jahre 854 werden die Vasallenstaaten Benhadads aufgezählt, darunter Israel. Sie haben also ihrem Lehnsherrn, wie es selbstverständlich ist, Heeresfolge leisten müssen. Die andere Pflicht, die sie haben, ist die des Tributzahlens. Wenngleich davon in unseren wenigen Nachrichten über Damaskus nicht die Rede ist, so ist es doch ebenfalls selbstverständlich und ist uns für die entsprechende assyrische Oberhoheit um so besser bezeugt. Die Anerkennung des Oberherrn hat keine Einmischung in die innere Verwaltung zur Folge. Das Land verbleibt seinen Göttern und hat darum seine eigenen Einrichtungen, welche göttlichen Ursprungs sind. Nur bei Streitigkeiten um den Thron unterliegen diese der Entscheidung des Lehnsherrn, ganz wie es bei unserem Lehnssystem der Fall ist. Ebenso wie dieses das Afterlehen kennt, so auch das orientalische Recht. Der Vasallenfürst kann seinerseits Vasallen — auch Fürsten — unter sich haben, die in gleicher Weise von ihm abhängen, also nicht unmittelbar dem Grosskönig unterstehen. So fehlt unter den Vasallen Benhadads und später der Assyrier (Adad-nirari III.) Juda, weil es in dieser Zeit von Israel abhängig ist ¹⁾. Der Vasall kann sein Gebiet durch Unterwerfung anderer vergrössern, natürlich soweit diese nicht unter der unmittelbaren oder mittelbaren (durch andere Vasallen) Herrschaft des Lehnsherrn stehen. Selbstverständlich darf er nicht andere Vasallen angreifen, sondern Streitigkeiten mit diesen unterliegen der Ent-

1) Gesch. Isr. I S. 178/79. 198.

scheidung des Grosskönigs. Erst wenn dieser gesprochen hat, und der Schuldige sich nicht fügt, so erhält sein Gegner, als der zunächst berechnigte, und wol auch noch, wenn dessen Macht nicht ausreicht, ein Nachbar Executionsbefugnis¹⁾. Dieses System bringt es mit sich, dass bei einem nicht starken Oberherrn die Vasallen ihr Recht lieber von vornherein unter einander mit den Waffen ausfechten. Die Tel-Amarnabriefe geben die Beispiele dafür, wie sie das alte deutsche Reich gegeben hat.

Nach der Schlacht bei Karkar, als Assyrien seine Angriffe wiederholte, versuchten die Vasallen die damascenische Herrschaft abzuschütteln und sich an Assyrien anzuschliessen, da ihnen von dort natürlich alles Mögliche versprochen wurde. Die Kämpfe zwischen Israel und Damaskus erklären sich hieraus. Wahrscheinlich war umgekehrt Benhadad durch diese Abfallversuche und durch die Erfordernisse des Widerstandes gegen Assyrien gezwungen, auf eine strengere Organisation seines Machtbereichs zu denken, diesen also unmittelbar in seine Hand zu bringen. Eine biblische Nachricht weiss daher noch in den Verhältnissen durchaus entsprechender und darum glaubhafter Weise, dass er beabsichtigt habe Statthalter (סְחִירָה) an Stelle der Vasallen-Könige einzusetzen²⁾, also so zu verfahren, wie es die Assyrier später getan haben. Ahabs Widerstand und Rückhalt, den er bei Assyrien fand, vereitelten diese Pläne, und seit 842 schliessen sich Jehu und seine Nachfolger immer enger an Assyrien an, während Damaskus zwar zunächst seine Selbständigkeit behauptet, aber auf sein eigenes Gebiet beschränkt bleibt.

Das Verhältnis zu dem nahe gelegenen und in Bevölkerung sowie Kulturverhältnissen ebenfalls zum westlichen Bereiche gehörigen Damaskus musste sich trotz der gleichen Form der Abhängigkeit immer anders darstellen, als das zu Assyrien, dem militärischen Raubstaate auf dem Boden babylonischer Kultur im engeren Sinne. Wäre ein Staat Damaskus ohne tief eingreifende Umwälzungen in einer Ausdehnung über Syrien und Palästina wol möglich gewesen, so konnte das ganz anders geartete Assyrien zunächst nur durch die loseste Organisationsform seine Herrschaft

1) Vgl. 2. Kön. 24, 2 (vgl. dazu F. II S. 250, was aber nicht misszuverstehen ist: es ist dort nur gesagt, dass Nebukadnezar keine Streifscharen von (seinen) Chaldäern aufbot. Die Nachbarn konnte er mit Execution beauftragen).

2) 1. Kön. 20, 24 (s. dazu Gesch. Isr. II S. 274 Anm. OLZ. 1901, 98).

ausüben, also durch das Vasallentum, das vor der Hand in seinem Lande um so unabhängiger blieb, je verschiedenartiger und weiter entfernt Assyrien war. Die Fürsten handelten deshalb vom Standpunkt ihres augenblicklichen Interesses richtig, wenn sie sich an Assyrien anschlossen. Dieses ¹⁾ ist daher der ungenannte »Retter« von 2. Kön. 13, 5.

Dieses Verhältnis dauerte an, so lange die Dynastie regierte, mit welcher Israel zuerst in Berührung gekommen war. Es ist bezeichnend, dass noch Salmanassars II. Vorgänger Assurnasirpal, als er zuerst wieder bis an das Mittelmeer vordrang, das alte System der Colonien d. h. der Besetzung des Landes mit assyrischen Colonisten und demgemäss Assyrisierung durchzuführen versuchte, indem er im nördlichen Libanongebiete das Gebiet Luhuti, das Patin gehört hatte, zur assyrischen Colonie machte. Allein dieses System, das die früheren Könige angewendet hatten (Salmanassar I.), vertrug sich nicht mehr mit der erschöpften Ausdehnungsfähigkeit Assyriens, das unter Salmanassar II. die Anfänge der Entwicklung zum Handels- und Militärstaat zeigt, und dessen Volkstum in der Folgezeit zu grunde geht (S. 65). In Übereinstimmung damit steht es also auch, wenn keine neuen Provinzen eingerichtet werden, weil keine überschüssige Bevölkerung zu deren Besiedlung vorhanden ist.

Tiglat-Pilesers III. Regierung bedeutet den Versuch einer Reform, ein assyrisches Volk soll wieder geschaffen werden (S. 51). Folgerichtig beginnt unter ihm auch wieder die Einrichtung von Provinzen, d. h. die Inanspruchnahme grösserer Gebiete für Assyrien und assyrische Verwaltung. Die tiefere Absicht ist dabei, die Verwaltungsform eines Reichs oder Lehnverbandes in die eines einheitlichen Staates mit einheitlicher Verwaltung überzuführen. Dazu war aber nötig, der Bevölkerung der neu erworbenen Provinzen auch einen assyrischen Kern zu geben, und für diesen fehlte es in Assyrien selbst jetzt an dem nötigen Menschenmaterial. So suchte man sich zu helfen, indem man die Bevölkerungen der an den entgegengesetzten Seiten des Reichs neu erworbenen Provinzen mit einander vertauschte und sie unter assyrischen Göttern und Statthaltern zu Assyriern erklärte. Von ihrer alten Heimat losgerissen, wol auch mit Schicksalsgenossen aus noch anderen Himmelsgegenden auf fremdem Boden unter die Reste einer fremden Bevölkerung ver-

1) Gesch. Isr. I S. 154 und OLZ. 1901, 197; vgl. unter »Gesch. Isr.«.

pflanzt, musste Assyrien und ihr neuer Gott Assur allerdings ihr natürlicher Rückhalt sein, wenn — diese sie nicht im Stiche liessen. Im Wesentlichen hat das Verfahren aber, eben weil der Militärstaat Assyrien seine Aufgabe nicht zu erfüllen vermochte, zu keinen grösseren Ergebnissen geführt ¹⁾. Die betreffenden Provinzen hatten wol eine neue Bevölkerung erhalten, aber sobald die Centralgewalt nachliess, mussten sie unbedingt ihre eigenen Wege gehen oder andern Eroberern verfallen. Tiglat-Pileasers Plan war wol richtig gedacht gewesen und eine Durchführung seiner inneren Politik hätte vielleicht ein grosses assyrisches Volk und damit auch aus solchen Bestandteilen die Vorbedingung für eine einheitliche Gestaltung Vorderasiens ergeben können, aber durch Sargon wurde diese Politik insofern sie ein Volk schaffen wollte wieder aufgegeben (S. 65). Neue Provinzen sind genug erobert und in gleicher Weise besiedelt worden, aber wie in Assyrien und Babylonien selbst, so muss man natürlich auch annehmen, dass der hierarchische Feudalismus im Gegensatz zu der Bauernpolitik Tiglat-Pileasers seit Sargon in den Provinzen herrschte, und damit die Neubildung eines lebenskräftigen Volkes verhinderte.

Wir dürfen uns die assyrische Herrschaft auch in ihrer lockersten Form, der Lehnshoheit, nicht allein nach dem Bilde veranschaulichen, welches die Tel-Amarnabriefe von der ägyptischen geben. Während dort der Eindruck der Auflösung und des Chaos ist, hat Assyrien bis auf Assurbanipal sich ausgedehnt und stets neue Gebiete zu Provinzen gemacht, wenngleich nach Sargon die geschilderten Wirkungen der veränderten inneren Politik sich in einer Einschränkung der Einrichtung von Provinzen bemerkbar machen, und mancher rebellische Vasall »König« bleibt, dessen Gebiet vorher unfehlbar der Einziehung verfallen wäre. Ein Nachlassen in der Strenge der Herrschaft bedeutet das aber nicht, nur eine bequemere Form der Verwaltung, die beim Vasallentum die einfachste Art der Aus-saugung darstellt.

Wenn aber schon die palästinensischen Fürsten der Tel-Amarna-Zeit in engster Fühlung mit dem Hofe ihres Oberherrn stehen, so ist das natürlich in noch viel höherem Masse mit den assyrischen Lehnsherrn der Fall gewesen, und rein assyrisch waren ja in den eingerichteten Provinzen die Verwaltung und die massgebenden Bestandteile der Stadtbevölkerungen. Wenn Juda assyrischer Lehnstaat war, und in Samaria seit 722, im Bereiche des nördlichen Israel seit 738 und 733 assyrische Statthalter regierten, so war das Gebiet der beiden Völker teils ganz assyrisch, teils

1) Beispiele Samaria, Sidon s. oben S. 88; die »zehn Stämme« verschwinden unter der Bevölkerung von Mesopotamien (Gozan) und Medien.

in seinem Verwaltungsleben von Assyrien abhängig. Davon brauchte der Bauer freilich nicht vielmehr zu merken, als dass er doppelt steuern musste, aber alles, was einen Einfluss auf die Verwaltung des Landes hatte, musste nach Assyrien blicken und mit den dortigen massgebenden Kreisen Fühlung, unmittelbar oder mittelbar, zu halten suchen. Man wusste in Juda und selbstverständlich noch mehr in den Provinzen Samaria und Simirra ganz genau, was am assyrischen Hofe vorging. Man empfing von dort seine officiellen Anweisungen und man hatte seine Freunde, welche die Nachrichten liefern mussten, die den königlichen Befehlen die nötigen Zusätze boten. Man hat sich die Verhältnisse des alten Orients gewöhnlich als ein abgeschlossenes Fürsichleben der Völker vorgestellt. Das gerade Gegenteil ist der Fall. Der Orientale hat die Zustände der übrigen Völker seines Kulturkreises besser gekannt als der moderne Durchschnittsmensch die freilich auch viel verwickelteren seiner Nachbarvölker. Vor allem fehlt dem alten Orient völlig der Begriff der Nation und der Sprachverschiedenheit als trennende Schranken. Wie der Islam sein gewaltiges Ländergebiet zu einer über Völker und Nationen sich erstreckenden Gesamtheit zusammenschliesst, so hat auch im alten Orient der Verkehr und eine gemeinsame Kultur die Völker über die Grenzen von Staat und Reich hinaus verbündet. Der Verkehr mit den ursprünglichen einfachen Mitteln bringt die Völker in viel engere Berührung mit einander als der mit unsern modernen Verkehrsmitteln. Der Kaufmann zieht selbst hinaus und sucht die Orte und Menschen selbst auf, an die er seine Waaren absetzt. Ein viel grösseres Menschenmaterial ist nötig um den Karawanenverkehr zu bewältigen als den von Eisenbahn und Dampfer. Die Karawane nimmt Ort für Ort mit und kommt mit der Bevölkerung in Berührung, die Vermittler des modernen Verkehrs kennen nichts als die Nachtquartiere ihrer Endstationen und die Hafenstädte. Von den Völkern, die sie nur berühren, haben sie keine Vorstellung, ihre Sprache lernen sie kaum, während der Handelsmann der Karawane seine Waaren selbst an den Mann bringt und darum diesen und seine Eigenheiten kennen muss.

Das Nationalgefühl tritt zudem mit seinen dem Auslande gegenüber trennenden und die Angehörigen der Nation verbindenden Wirkungen im Verkehrsleben der Völker des Altertums stark zurück, weil den Kaufmann und Reisenden weniger sein Staat schützt als das von ihm selbst zu dem fremden Staate eingegangene Verhältnis, das bei längerem Aufenthalt die Form des Gastrechts (arabisch *gār*) — oder bei Niederlassung des *συννομις* (arabisch *hilf*) — annimmt, beim blossen Durchziehen des Landes aber durch Bezahlung des Schutzgeleites erworben wird. Es finden sich allerdings bereits im Verkehr der altorientalischen Grossstaaten die Ansätze zu einem Eingreifen der Staatsgewalt in Behauptung von Rechtsansprüchen, allein es handelt sich dabei doch vorwiegend um Rechtsansprüche des Königs¹⁾.

Auch der geistige Verkehr ist durchaus lebhaft und erhält durch den Verkehr von Person zu Person, wie noch im Mittelalter, eine tiefergehende Wirkung als der durch das an die Allgemeinheit gerichtete, gedruckte Wort. Kein Tempel, keine Pflanzstätte der Bildung, steht ausser Zusammenhang mit den Hauptcentren der Kultur. Das Wissen jener Kulturstufe wird nicht in der Studirstube und aus dem geschriebenen Worte erworben. Der Schüler muss sich sein Wissen viel mehr als heute an den Pflegestätten der Wissenschaft holen. Wie die Azharmoschee zu Kairo aus dem ganzen Islam Schüler zusammenbringt, so hat man sich die babylonischen und ägyptischen Tempel vorzustellen. Kein gebildeter Mann konnte in Israel sein, der nicht sein Wissen von dort empfangen

1) Tel-Amarna 11; 25, 30 ff. Hier scheint allerdings der König von Alašia für seinen Untertanen einzutreten.

hatte, oder dessen Wissensgrad doch wenigstens danach zu beurteilen war, wie eng und unmittelbar seine Beziehungen zu jenen Pflegestätten des Wissens, nicht nur des theoretischen, sondern auch des praktischen, waren¹⁾.

Befördert wird auch dieser geistige Verkehr durch den Wandertrieb, welcher dem Orientalen eben infolge der Erfordernisse seiner einfacheren Verkehrsmittel angeboren ist. Er klebt nicht an der Scholle wie der Europäer. Die islamische Pilgerfahrt nach Mekka ist ein notwendiges Ventil für diesen Vagantentrieb und wie unter gleichen Verhältnissen unser Mittelalter, so hat auch der Orient allezeit den fahrenden Scholaren gekannt, den Mann, den Wandertrieb und Wissensdurst durch die Länder führten, und der mit der uns unbegreiflichen orientalischen Bedürfnislosigkeit Strecken durchzog, die selbst bei modernen Verkehrsmitteln gewaltig erscheinen. Unser Mittelalter hat die nationalen Schranken noch nicht gekannt oder doch noch nicht in der Weise empfunden wie wir, und die genau entsprechenden Kulturverhältnisse des Orients würfeln die Menschen in regem Verkehr, in Handel und Gewerbe, nicht zu vergessen im Kriegshandwerke, ohne Rücksicht auf Sprache und Volksangehörigkeit durcheinander.

Wenn ein Jeremia vom König um seinen Rat über das Nebukadnezar gegenüber zu beobachtende Verhalten angegangen wird, so geschieht das nicht, weil er ein »Prophet« oder sonst ein weiser Mann ist. Als Mann von Besitz und Einfluss und als einer der Führer der chaldäischen Partei hat Jeremia seine Verbindungen mit Babylon, welche ihm ermöglichen die politische Lage klarer zu beurteilen, als es der König vermag, der von der Babylon-feindlichen und darum Ägypten-freundlichen Partei umgeben, sich kein klares Urteil zu verschaffen vermag. Der ausserhalb der Hofcamarilla stehende Politiker Jeremia vermag die politischen Verhältnisse klarer zu übersehen, weil er die nötigen Verbindungen hat, und ungestört Verkehr mit den babylonischen massgebenden Kreisen zu unterhalten vermag, in Babylon selbst oder in der Nachbarschaft, wo ja schon in Samaria ein Statthalter des Königs sitzt.

Juda ist damals Vasallenstaat Babylonien. Der Grosskönig unterhält also in Jerusalem seine Aufpasser, die Zutritt zum Könige haben und neben den Anhängern der grossen chaldäischen Partei die Aufgabe haben, für die Interessen ihres Herrn und gegen die Hetzereien der Gegenpartei zu arbeiten. In einigen Fällen ist uns besonders bezeugt, dass die Assyrer dort, wo sie nicht sich mit blosser Tributzahlung begnügen wollten, oder ein Land aus äusseren Rücksichten nicht unter assyrische Verwaltung stellen konnten, einen besonderen Beamten am Hofe des betreffenden Fürsten unterhielten, der also genau dem *resident* an den Höfen unter englischem »Schutze« stehender Fürsten entspricht. Ein solcher *kēpu* wurde z. B. von Tiglat-Pileser III. in Aribi eingesetzt, und zwar war es ein arabischer (muşritischer) Scheich, der damit betraut wurde, am Hofe der für Assyrien nicht gut zu fassenden Könige und

1) Denn die Tempel sind auch die Mittelpunkte von volkswirtschaftlichen Unternehmungen, und alle Theorie des Orients ist bei der Einheitlichkeit der ganzen Lehre (S. 113) mit der Praxis eng verknüpft. Der Orientale treibt nicht die Wissenschaft um ihrer selbst willen.

Königinnen der Nomaden den Aufpasser zu spielen (S. 58). Ebenso wurde das unterworfenen Ägypten von Asarhaddon und Assurbanipal in der inneren Verwaltung seinen einzelnen Gaufürsten unterstellt. Neben jedem stand aber der assyrische *képu* als Aufpasser. Es scheint übrigens, dass ein solcher auch den assyrischen Statthaltern in den Provinzen selbst beigegeben wurde, sodass also neben der Verwaltungsbehörde noch ein Beamter stand, der keine Verwaltungsobliegenheiten, sondern nur die Aufgabe der Berichterstattung an den König hatte ¹⁾).

Solche Männer mussten mit den massgebenden Kreisen des betreffenden Landes in gleicher Weise Fühlung zu behalten suchen, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen wollten, wie das unsere heutigen Consuls auch müssen. Aus ihrer Eigenschaft als Vertreter ihres Königs in einem Lande, das in einem Abhängigkeitsverhältnisse stand, folgte aber zugleich, dass sie nicht nur der Beamte ohne Meinung, sondern der bestimmte Parteigänger ihres Herrn sein mussten. Sie erhielten daher vom Hofe die auszugebende Loosung, die sie der königstreuen Partei mitzuteilen und im Lande zu verbreiten hatten, wenn sich feindselige Regungen zeigten. Der Inhalt eines Schreibens, das vom Hofe ausgegeben war, wurde also durch sie und ihre Anhänger im Lande verbreitet, wobei das gesprochene und »verkündete« Wort dann dieselbe Rolle spielte, wie bei uns das der Tagespresse und der Flugschrift. Wenn in der Hauptstadt die Führer der Partei selbst der Aufgabe genügen konnten, das Interesse des Grosskönigs in dem ihnen aufgegebenen Sinne zu vertreten, so hatte man für das Land draussen berufsmässige Agitatoren — *nebi'im*, Sprecher — deren sich natürlich die Gegenpartei ganz ebenso bedienen musste. Selbstverständlich gab es auch unter diesen Männer verschiedener Begabung mit grösserer geistiger Selbständigkeit, mit eigenen Ideen, oder blosse Sprachrohre ihrer Auftraggeber. Als die berufenen politischen Wortführer des Volkes spielen aber alle *nebi'im* ihre Rolle, und entsprechen also in ihren Verhältnissen dem, was wir heute Politiker nennen ²⁾).

Als einen Mann, der in diesem Sinne ein Urteil über die politische Lage abzugeben im Stande ist, denkt sich die alte An-

1) Über den *képu* vgl. Gesch. Bab. Assy. S. 229 Anm. Für Aribi s. namentlich Tigl.-Pil. III. Annalen 226. Kl. Inschr. 34. Thontafel Rs. 5 und vgl. F. I S. 24ff. 464, II 464. *Mušri-Meluhha-Ma'in* S. 19 (= MVAG. 1898 S. 14). Ägypten unter Assurbanipal s. *Prisma Rm.* I, 110 (KB. II S. 163) und Parallelen.

2) Über solche »Propheten« in Assyrien s. Peiser, Studien zur orient. Altertumskunde II S. 34 (= MVAG. 1899, S. 260).

schauung auch Jesaja. Wenngleich die Erzählung in junger Form vorliegt (Jes. 39), welche von der Gesandtschaft Merodach-Baladans an Hiskia berichtet, so schimmert die Vorstellung, welche man von einem Jesaja hatte, noch daraus hervor. Er warnt den jungen König, sich auf ein Bündnis mit dem Chaldäer in Babylon einzulassen. Er gilt also als ein Kenner der politischen Lage, der die Machtverhältnisse der Grossstaaten zu beurteilen versteht. Ebenso bei der zweiten Unternehmung Sanheribs¹⁾, die in Wirklichkeit kein assyrisches Heer vor Jerusalem geführt hat, sondern gegen Ägypten gerichtet war (37, 33). Als man in Jerusalem die Folgen des Anschlusses an Ägypten fürchtet, werden ihm die Worte in den Mund gelegt, dass kein assyrisches Heer vor die Stadt kommen werde. Auch bei der Belagerung im Jahre 701 (Jes. 37, 7 = 2. Kön. 19, 7) beurteilt er die Sachlage richtig und erwartet die auch wirklich eingetretene Hilfe von dem im Rücken Sanheribs ausgebrochenen Aufstand in Babylonien. Wenn unter seinen politischen Meinungsäusserungen sich ein Ausspruch über die Zerstörung Sippars durch die Elamiter im Jahre 694 findet, also über ein Ereignis, welches das erwartete Losschlagen der Ostmächte gegen Assyrien bedeutete, so beweist das, wie man in Juda über die babylonischen Ereignisse unterrichtet war²⁾.

Hierbei handelt es sich aber nur um eine erzählende Überlieferung, welche nach den Ereignissen leicht dem Propheten die wunderbarste Einsicht zuschreiben konnte. Ihre unbedingte Beweiskraft gilt daher nur der Vorstellung, welche man überhaupt vom Propheten und Politiker Jesaja hatte, nicht der Tatsache, dass gerade er im gegebenen Falle auch wirklich das betreffende richtige Urteil gehabt hat. Denn ihm könnte manches später zugeschrieben worden sein, was ursprünglich nicht ihm gehörte. Dagegen trifft die erzählende Überlieferung in schlagender Weise mit dem — und zwar ausdrücklich als jesajanisches Eigentum — berühmt gewordenen Wortlaut eines Ausspruchs zusammen, dessen Entstehung wir noch festlegen können. Als im Jahre 713—11 Asdod sich im Aufstande gegen Sargon befand und dabei von den arabischen Staaten »Muşri und Kuş« unterstützt wurde, warnt Jesaja (20, 5), sich auf diese unzuverlässige Stütze zu verlassen. Genau im selben Tone spricht aber Sargon selbst bei derselben Gelegenheit von »Pir'u von Muşri,

1) S. darüber oben S. 83 und unten »Gesch. Isr.«.

2) Oben S. 81. F. II S. 253—259.

einem Fürsten, der ihnen nicht helfen konnte« (*šarru la mušezi-bišunu*). Hier tritt deutlich zu Tage, dass es sich um eine von Assyrien ausgegebene Loosung handelt, die auch Jesaja bei seinen Warnungen zu grunde legt, und die wir uns als überall im Lande, wie ein politisches Schlagwort, durch die »Sprecher« des Assyriekönigs und alle dem Abfall entgegen arbeitenden verbreitet denken müssen. Als solches tritt es noch mehr hervor in der poetisch gefassten Form, welche in der Jesaja-Überlieferung dem assyrischen Feldherrn in den Mund gelegt wird (2. Kön. 18, 21): »Ägypten (gemeint ist: Muṣri), der geknickte Rohrstab, der jedem, der sich darauf stützt, in die Hand fährt«. Der Ausspruch wird dabei auf das Ereignis von 701 angewandt, doch liegt er uns hier in einer späten Ausarbeitung vor. Zugetroffen hat er auf dieses Jahr wie auf 713—11, denn auch 701 hoffte man auf Hilfe von Muṣri, die zu leisten auch tatsächlich versucht wurde (S. 87). Auf jeden Fall gehört er der Jesajazeit an und hat in dieser verschiedene Prägungen erfahren (30, 7: »Grossmaul, das nichts tut«). Wir haben hier ein schlagendes Beispiel, wie die Parteien über das ganze Reich und Kulturgebiet hin in geistigem Zusammenhang und Ideenaustausch mit einander standen¹⁾.

In gleicher und noch deutlicherer Weise liegt eine Übereinstimmung zwischen dem unter Jesajas Namen gehenden (30, 6) Ausspruch über das »Südland«. Als Land von »Löwe und Löwin, Ottern und fliegenden Drachen« wird dieses Gebiet von Muṣri geschildert in merkwürdigster Übereinstimmung mit den Naturwundern, die Asarhaddon auf seinem Zuge dorthin gefunden haben will. Auch hier handelt es sich deutlich um die Ausspinnung desselben Fadens, um das Thema, das von Asarhaddons Sängern (oder auch schon denen seiner Vorgänger) angeschlagen worden war und überall in Vorderasien seinen Wiederhall gefunden hatte, wie eine »Weise« im Mittelalter oder ein Gassenhauer bei uns²⁾.

Diese politischen Lieder sind also Äusserungen, welche auf unmittelbare Vorbilder oder Vorschriften des assyrischen Hofes zurückgehen. Sie sind ein Erzeugnis der engen Berührungen mit dem herrschenden Staate, und beweisen zu ihrem Teile, was von vornherein auch selbstverständlich ist, dass man in Juda und vor 722 auch in Israel in jeder Beziehung von den Grossstaaten so ab-

1) Über Jes. 20 s. Muṣri-Meluhha-Ma'in S. 35 und die Berichtigung dazu in Muṣri etc. II S. 4 (= MVAG. 1898, S. 172).

2) Muṣri etc. S. 6 (und S. 33). Oben S. 90.

hängig war und mit ihnen in so enger Berührung lebte, wie es eben naturnotwendig ist, und wie wir es uns durch das Beispiel derselben Länder in historisch stets bekannt gebliebenen Zeiten zu veranschaulichen haben. Es ist in dieser Hinsicht nicht der geringste Unterschied zwischen dem Jerusalem eines Hiskia und Zedekia und dem der islamischen Zeit, wo es ebenso abwechselnd nach Baghdad, Mosul, Aleppo, Damaskus und Kairo blickte, und auch aus Medina, dem Gebiete des alten »Muşri und Kuş«, einmal seine Herren empfangen hat.

Die auf assyrische Veranlassung entstandenen und in ihrem Inhalt von Assyrien aus bestimmten Aussprüche treten also neben die rein formale, litterar- und kulturgeschichtlich zu beurteilende Anlehnung an babylonische Muster in Stoff und Ausdruck ¹⁾.

Die Analogie lässt uns die Folgerungen für Zeiten und Gelegenheiten ziehen, die wir noch nicht so genau aus gleichzeitigen Nachrichten kennen. Wenn bei Jesaja (5, 25—29), Jeremia (4, 5—8), Habakuk (1, 6—10) sich Aussprüche finden, welche die Vorderasien bedrohenden Züge der Kimmerier und »Skythen« schildern ²⁾, obgleich diese den Boden Palästinas nicht, oder wenigstens damals noch nicht berührt haben, sondern sich noch in weiter Ferne bewegen, so ist die Schilderung eben nach den Mustern der im Orient umlaufenden entstanden, wobei der poetischen Individualität in der Form trotzdem ihr Recht gewahrt werden kann. Wenn ein Elisa auch noch in der ganzen Gestalt der Überlieferung in ständiger Berührung mit Damaskus, dem damaligen Oberherrn von Israel, gedacht ist, und ihm (und auch Elia 1. Kön. 19, 15) sogar eine Beeinflussung des Königs (2. Kön. 8, 7) zugeschrieben wird, wenn ihn einflussreiche Personen von Damaskus aufsuchen (Naʿaman 2. Kön. 5), so denkt sich diese Überlieferung den Verkehr materiell und geistig als durch keinerlei Schranken getrennt, und wir müssen uns vorstellen, dass die damaligen Propheten, Elisa wie seine Gegner, ebenso ihre Anregungen von Damaskus aus empfangen, wie ein Jesaja von Ninive und ein Jeremia von Babylon.

Ebenso wie Elisas Tätigkeit durch Damaskus, so wird die seines Vorgängers Elia durch Tyrus als Vorläufer von Damaskus in der Oberhoheit über Israel (S. 130) bestimmt. Er kämpft für israelitische Eigenart und eifert gegen den unbedingten Anschluss der Omriden

1) Wie sie Gunkel in »Schöpfung und Chaos« ausführlich gewürdigt hat. Zu den Stilmustern vgl. auch Gesch. Isr. I S. 123.

2) Gesch. Isr. I S. 185.

an ihre Oberherren, eben die Könige von Tyrus-Sidon. Das bedeutet sein Kampf gegen den Ba'alkult. Wie aber das unter tyrisch-sidonischer Oberhoheit stehende Israel durch keine Schranke von dem »sidonischen« d. i. phönicischen Gebiete getrennt ist, bringt recht anschaulich zum Ausdruck die Legende von Elia's Aufenthalt in »Sarepta, das zu Sidon« gehört (1. Kön. 17, 9). Elia befindet sich dort ebenso in dem Staatsverbande, dem er angehört, wie ein Anglo-Indier, wenn er nach London kommt. Wir haben uns ihn in stetem regen Verkehr — bei ihm mit vorwiegend oppositioneller Tendenz — mit phönicischen Einrichtungen und Wortführern zu denken.

Geographie.

Die mehrtausendjährige Geschichte des Orients hat vielfache Veränderungen der politischen, also der historischen, Geographie gebracht. Dennoch sind auch der vorgeschichtlichen Entwicklung der Staaten durch die natürliche Zusammengehörigkeit der Landschaften bestimmte Grenzen vorgeschrieben und die neu einwandernden Völker, deren Geschichte immer wieder sich in den Kulturländern vollzieht, werden von der Natur des Landes stets von neuem in dieselben Wege gedrängt wie ihre Vorgänger. So bleibt auch die Einteilung nach grösseren Gebieten oder Ländern durch die Jahrtausende hindurch in den Grundzügen die gleiche. Wol erobern mächtige Fürsten mehrere davon und fassen sie zu einem grösseren Reiche zusammen, wol ergiessen sich die grösseren Einwanderungen über mehr als eines der Länder und stellen ebenfalls zeitweise den Zusammenhang eines Reiches her, stets aber wieder trennen die unausgeglichenen Lebensbedingungen der verschiedenen Länder das Zusammeneroberte, und reissen auseinander, was das Schwert zusammengebracht hat. So ist die Übereinstimmung der natürlichen Landeseinteilung mit der politischen bis zu einem gewissen Grade immer wieder durch den Verlauf der Geschichte hergestellt, und die grösseren Einheiten, die Allgemeinerscheinungen, welche die ältesten Zeiten gekannt haben, begegnen auch wieder in den späteren Zeiträumen.

Die altorientalische Weltanschauung fasst die Erde als Teil und Spiegelbild des grösseren Weltalls auf (S. 158). Da der ganze Orient seine Anschauung von dieser Weltauffassung erhalten hat, so müssen auch dieselben Ansichten, welche den Vorstellungen der alten Babylonier zu grunde liegen, sich bis in spätere Zeiten immer wieder abspiegeln in allen Darstellungen, welche über das Berichten der einfachsten Tatsachen hinausgehen. Das tritt uns in den Keil-

schriftnachrichten deutlich entgegen. Sobald Nachrichten gegeben werden, welche ein grösseres Land betreffen und sich nicht auf die Nennung des jeweilig unterworfenen Fürsten, seines Volkes und der meist nach einem von beiden genannten Landschaften beschränken, sobald das Land als geographischer Begriff bezeichnet wird, wählt man die alten babylonischen Benennungen, selbst wenn diese in den gegenwärtigen Verhältnissen kaum als Einheit aufgefasst werden können. Das beste Beispiel hierfür ist wol das der Bezeichnung Arabiens in den Zeiten der Sargondynastie. Über ein Jahrtausend lang scheint die Halbinsel dem unmittelbaren politischen Einfluss der Euphratländer entrückt gewesen zu sein. Da nehmen es die Eroberungspläne Sargons und Asarhaddons wieder zum Gegenstand und es erscheint — unter völlig veränderten inneren Verhältnissen — wieder unter der Bezeichnung wie es schon in den Inschriften der alten Gudeazeit begegnet, als Magan und Meluhha (S. 137). Von vielen einzelnen Fällen abgesehen ist typisch das Verfahren zur Zeit Nabuna'ids. Wie jede Verfallzeit klammert sich diese an die Erinnerungen der grossen Vergangenheit. Das kommt wie in andern Dingen auch in der geographischen Bezeichnungsweise zum Ausdruck. Die Meder werden nicht mit ihrem Namen genannt, sondern als die Manda, d. h. die Nordostvölker, bezeichnet, mit einem Allgemeinbegriff wie es für den Griechen die »Skythen« sind. Selbst der Sturz Assyriens (S. 105) wird als eine Vernichtung des Königs von Suri bezeichnet mit dem altbabylonischen Namen des Gebietes flussaufwärts von Babylonien.

Wir können den geographischen Gesichtskreis des Babyloniers und seine Ländereinteilung nach solchen Bezeichnungen feststellen und haben Zusammenstellungen davon namentlich in den astrologischen Aufzeichnungen, welche die Constellation oder auch sonstige Vorzeichen angeben, und daraus wie alles andere auch die Schicksale der Länder voraussagen ¹⁾. Die Hauptländer sind danach: Babylonien selbst, als Akkad bezeichnet; Elam; Anzan, ungefähr Medien entsprechend; es wird häufig zusammengefasst, wie es auch in späterer Zeit geschehen ist, mit Suri d. i. dem Gebiete, das westlich an Anzan stossend bis nach Kleinasien (Halys) reicht und Mesopotamien einschliesst (S. 28. 104). Assyrien ist kein geographischer Begriff, es gehört dazu; das nordöstliche Kleinasien erscheint als Hattiland,

1) Vgl. F. I S. 233 ff. Die Texte s. III R. 57 ff. und Craig, *Astrological Texts*.

welches je nach der Zeit auch Teile Syriens umfasst; Arabien ist Magan und Meluhha. Von Ägypten verlautet nichts, geographisch oder kosmographisch gehört es ursprünglich mit diesen zusammen, denn sie bilden den einen Begriff Muṣri (S. 137), der aber in dieser Bedeutung natürlich rein kosmographisch und nicht politisch ist.

Daneben wird als ein geschlossener Begriff das Land genannt, das mit den Schriftzeichen MAR.TU und phonetisch A-mur-ru geschrieben wird, und das ungefähr Palästina und Phönicien, auch Teile von Syrien (Koilesyrien) umfasst, also bis dahin reicht, wo die Südgrenze von Suri läuft.

Wir haben keine Nachrichten, welche über die Zeit der »kanaanäischen Einwanderung« hinaufreichen (S. 12). Wir nehmen an, dass die Bevölkerungsschicht, welche wir als die kanaanäische bezeichnen, eben in diesem Gebiete sich besonders ausgebreitet und ihm in den syrischen Teilen bis zur aramäischen Einwanderung, in Phönicien-Kanaan selbst bis zur arabischen, den Hauptstock seiner Bevölkerung gegeben hat. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sie auch politisch dort ihren Mittelpunkt gehabt und von da aus erobernd vorgegangen ist. Hierüber wissen wir noch nichts.

Fest steht aber bereits jetzt, dass dieses Land als ein Begriff jener Zeit gilt, und zwar nicht nur als rein geographischer, sondern auch als politischer, denn beides ist überhaupt nach der alten Vorstellung nicht trennbar, da ja jede Vereinigung gottgewollt ist, und die Königsherrschaft nur die Vollziehung der göttlichen Vorherbestimmung ist. Demgemäss begegnet uns auch dieses Amurru als ein geschlossenes Land in Königstiteln. Wir haben Fälle, wo Könige der »kanaanäischen« ersten Dynastie von Babylon sich als König von MAR.TU (= Amurru) oder König des ausge dehnten Amurru bezeichnen¹⁾. Ebenso nennt sich der kurz vor Hammurabi regierende elamitische Eroberer (S. 16) mit einer ihrem Sinne nach noch nicht klaren Bezeichnung²⁾ ad-da von MAR.TU. Amurru wird also als ein Land wie Akkad, Elam u. s. w. gedacht, über das ein König herrscht, oder herrschen kann, also als ein einheitlicher Begriff. Freilich beweist schon Ammisatanas Zusatz³⁾

1) Hammurabi in der Inschrift einer Steinplatte F. I S. 198, welche deutlich westliche Verhältnisse betrifft, denn sie ist der Göttin [Aš]-ra-tum (Ašérá) geweiht. Ammi-satana ib. S. 199. Vgl. oben S. 16.

2) s. F. I S. 143. Da ad-da das Ideogramm für Vater ist, so ist vielleicht das einfachste, es in einem Sinne wie »Scheich« zu fassen (vgl. Jensen in G. G. A. 1900 S. 983). Selbstverständlich liegen dann aber allerhand Anspielungen und tiefere Bedeutungen zu grunde.

3) ungal da-ga-[al] MAR.TU (KI) a-me-[en].

»des ausgedehnten«, der in einem Titel ungewöhnlich ist, dass diese Einheit eine Forderung der Theorie war, die damals durch starke Herrscher verwirklicht wurde, dass die Bevölkerungsverhältnisse aber genau dieselben waren, wie sie die Geschichte später stets zeigt.

Eine Schwierigkeit bei der Bestimmung von MAR.TU = Amurru bietet die Bezeichnung Kudur-Mabuks (S. 16) als *ad-da Emutbal* und als *ad-da MAR.TU* in seinen verschiedenen Inschriften. Daraus müsste man schliessen (Unters. z. altorient. Gesch. S. 37 Anm. 2), dass MAR.TU und Emutbal identisch sind. Letzteres ist die Grenzlandschaft Elams gegen Babylonien, und dazu würde stimmen die Aufzählung bei Nebukadnezar I. (V R. 55, 10 = KB. III 1 S. 165; vgl. unten S. 185): Lulubi, A-mur-ri-i, Kašši. Ferner ist der Brief King, Hammurabi Nr. 48 an Ahati, die Gattin Sin-idina's, des *rab MAR.TU* gerichtet, und diesem Sin-idina untersteht Emutbal (Brief Hammurabis in Konstantinopel, King I p. XXXV: *Emutbali ša liti-ka*). Aber er ist hier nicht nur als Statthalter von Emutbal gedacht, sondern dieses gehört zu seinem Verwaltungsbezirk (Südbabylonien) und ist deutlich erst zu diesem hinzugefügt worden, da die Gottheiten von Emutbal ihm zurückgegeben werden, also vorher bei einer Eroberung (durch Hammurabi) fortgeführt worden sind. Wie diese Schwierigkeiten zu lösen sind, ist noch unklar, eine Deutung des MAR.TU bei Hammurabi erscheint wegen der Göttin *Ašrat* bei Ammisatana, wegen des »ausgedehnt«, verglichen mit der gleichen Bezeichnung bei Sargon, nur auf das »Westland« möglich, besonders da die Identität der »Kanaanäer« mit den Herren Babylonien feststeht. Möglich, dass eine Verschiebung des Begriffes wie bei Hatti (S. 189) vorliegt, die dann auch zur Erklärung der Frage von šar KIŠ und šar kiššati (S. 30 Anm. 1) dienen könnte. Vgl. auch Bu. 88-5-12, 5.

Wie die Erde ein Abbild des Himmels und ein Ganzes, so ist auch ein Land nach den orientalischen Begriffen ein geschlossenes Ganzes, das seine Entsprechungen im Weltall haben muss. Die Einteilung des israelitischen Gebietes zu zwölf Stämmen stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als beabsichtigt dar, und die ägyptische Gauseinteilung spiegelt das System wieder, wobei tatsächlich eine Absicht des Urhebers solcher Einteilungen zu Grunde liegt, die sich auch in den Verfassungen der einzelnen Staaten wiederfindet.

Eine Zusammenfassung des Amurrugebietes als politische Einheit in der Zeit der ersten babylonischen Dynastie musste ebenfalls eine solche Einteilung nach einem kosmographischen System schaffen. Die Überlieferung und Anschauung dieser Zeit musste das »Land Amurru« ebenso einteilen und schildern wie die der israelitischen Königszeit das Land »vom naḥal Mušri bis zur Grenze von Hamat« (S. 239). Dabei hat, wie stets bei solchen Einteilungen, die Doctrin sich den vorgefundenen Tatsachen angepasst. Ebenso wie bei den »zwölf Stämmen« nur die zwölf Doctrin ist, die Stämme aber da sind, so auch dort.

Wir haben ein merkwürdiges Beispiel, wie die Anschauung von der Einheit Arabiens den Norden (Šām) vom Süden (Jemen) unter-

scheidet, wozu sich dann unter dem Islam¹⁾ noch der Westen als Maghrib gesellt. Genau dieselbe Erscheinung haben wir für das Land Amurru. Der Norden führt seinen Namen noch in der Zeit Tiglat-Pileasers III. Es ist Sam'al שַׁמְאֵל, das Gebiet von Sendširli im 'Amḫ (S. 54). Der Name des Südens ist früher verloren gegangen, aber ein Rest — wie wir auch in Sam'al nur einen Rest von dessen alter Bedeutung zu erblicken haben — ist im Stamme Benjamin erhalten geblieben, der ursprünglich eine viel grössere Bedeutung gehabt hat (S. 227).

Der Name des Stammes ist nicht Benjamin, sondern יִמִּין, daher der Benjaminit בֶּן יִמִּי (בן) oder יִמִּי, auch אִישׁ יִמִּי.

Hiernach haben wir uns also in der Frage nach dem Ursprung des Namens Benjamin (S. 227) dafür zu entscheiden, dass es kein Clan oder Stammname gewesen ist, der mit dem des Gileaditers Saul etwas zu tun hatte, sondern dass es die vorgefundene Bezeichnung des Landes war, dem Saul eine neue Bevölkerung zuführte. Saul — und die spätere Bevölkerung — waren also in dem Sinne Jeminiten wie die Chaldäer Nebukadnezars Babylonier (S. 109).

Auch die entsprechende Bezeichnung »Osten« ist uns noch erhalten. Sie haftet in der älteren Überlieferung Israels noch an der Gegend des Toten Meeres²⁾, wo sie ebenfalls durch ägyptische Nachrichten bezeugt ist. Für die ältere Zeit müssen wir uns den Begriff wol auch ausgedehnter denken. Den Westen bildet bei dieser Einteilung »das Meer«, wie noch im AT.

Die Entstehung dieser Bezeichnung würden wir also in der Zeit der Hochflut der kanaanäischen Wanderung zu denken haben — oder auch früher, also zur selben Zeit, wo die Bezeichnungen geschaffen worden sind, die uns in den altbabylonischen Inschriften begegnen. Den Namen würde dieses Amurruland wol von einem Volke erhalten haben, das eben den Hauptbestandteil der dort ansässig gewordenen kanaanäischen Stämme darstellen würde.

Als geographische Bezeichnung ist es bis in die späte Zeit im Gebrauch geblieben und giebt so einen einheitlichen Namen für das Land, der uns fehlt. In diesem Sinne werden zur Zeit der ersten Dynastie von Babylon die Amurrū genannt. Die Folgezeit hat dann neue Einwanderungen gebracht — zunächst die Schicht der Ḥabiri (S. 198) — und der Begriff Amurru ist stark eingeschränkt worden. In der Zeit der ägyptischen Herrschaft wird so nur noch

1) Denn die Unterscheidung von Norden und Süden ist älter, da bereits die Minäerzeit den Norden (שַׁמְאֵל Hal. 525 = Gl. 1083) unterscheidet, nur dass sie noch Nordarabien, noch nicht Syrien darunter versteht. S. Muṣri-Meluḥḥa-Ma'in S. 22.

2) בֶּן יִמִּי, בְּנֵי קָדִים Gesch. Isr. II S. 51—55.

das nördliche Phönicien bezeichnet, sodass wir ungefähr das nördliche Libanongebiet (und Nosairiergebirge) damit gleichsetzen können. So in den Inschriften der Pharaonen ¹⁾ und in den Tel-Amarnabriefen, wo der Fürst von Amurru, Aziri, ungefähr die Rolle spielt, wie ein Scheich des Libanongebietes in der ersten Hälfte des 19. nachchristlichen Jahrhunderts. In diesem engeren Sinne wird noch von Amurru bei Assurnasirpal im Jahre 868 gesprochen (S. 41), wenn er Amurru als tributzahlend neben den nordphönischen Städten nennt ²⁾. Daneben ist es im alten Sinne zu fassen, wenn er unmittelbar vorher vom Meer von Amurri spricht, wie es in gleicher Weise noch bis in die späteste Zeit verwendet wird.

In der Tel-Amarna-Zeit ist also Amurru als Volks- oder Staatsbegriff bereits auf das Libanongebiet und das nördliche Phönicien beschränkt. Seine nördlichen Teile (der 'Amḱ) begegnen nicht unter einer Gesamtbezeichnung, sie gehören zum Teil zu Naharina (Mitani), teils bilden sie Kleinstaaten (Nuḥašše wol bei Aleppo). Der Name des ganzen Landes hat also gleiche Schicksale erfahren, wie auch später seine Unterteile שַׁמְאֵל, יַמִּין und קֶרֶם. Dafür begegnet in den Tel-Amarnabriefen und den entsprechenden ägyptischen Nachrichten für das eigentliche Palästina, also für den Süden des ehemaligen Amoriterreichs, eine besondere zusammenfassende Bezeichnung: Kinahḥi und Kinahna d. i. כִּנְחַי und כִּנְחָנָה. Bei den Ägyptern wird der Name stets mit dem Artikel pa-kenā'an als »das Kena'an« bezeichnet, also als Appellativ angesehen. Den Namen etymologisch zu erklären, ist vorläufig aussichtslos. Beachtenswert ist aber, dass dem Babylonier auch dieses Kena'an als ein politischer Begriff erscheint, denn er spricht von den Kana'anäern (Kinahḥaiu) als einer Gesamtheit ³⁾, wobei aber nur eine Zusammenfassung seinerseits, keine politische Einheit gemeint ist. Im Gegenteil erweisen die Tel-Amarnabriefe die politische Zerrissenheit, soweit die Einheit nicht durch die ägyptische Oberhoheit dargestellt ist.

Die Tel-Amarnabriefe zeigen das Vordringen des Amoriterfürsten Aziri nach dem Süden. Wenn daher die ältere Quelle der Bibel, der Elohists, die Urbevölkerung Amoriter nennt, die jüngere, der Jahvist, von Kanaanäern spricht, so kann man wol annehmen, dass bei E. die Er-

1) Müller, Asien und Europa S. 213.

2) Anp. III 86. KB. I S. 109: (mātu) Ṣur-ra-ai etc. (mātu) Ma-ḥal-la-ta-ai (mātu) Ma-i-ša-ai (mātu) Ka-i-ša-ai (mātu) A-mur-ra-ai u (alu) Ar-ma-da. Jedoch ist hier wol wahrscheinlicher mit A. Šanda ein Textfehler anzunehmen und Zamar-ra-ai zu lesen d. i. Zi-mar-ra Tiglat-Pileasers III. = Simyra bei Arvad (nicht Šimira S. 55).

3) Tel-Am. 7, 19.

innerung an diese Eroberung vorliegt, welche die von E. ursprünglich behandelten nordisraelitischen Gegenden ¹⁾ tatsächlich unterworfen haben muss ²⁾, und man kann sich weiter vorstellen, dass die Hervorhebung der Kanaanäer mit den den Süden (Juda) betonenden Tendenzen des Jahvisten zusammenhängt. Man würde darin auch Nachwirkungen des Ursprungs ihrer Überlieferung, in Schulen oder Tempellehren zu sehen haben, von denen sie ausgingen (E. nordisraelitische, aber der Autor ist ein Judäer und schreibt für Juda; J. solche, die südlich vom Karmel — mehr ist nicht notwendig! — ihre Durchbildung gefunden haben; s. das Nähere bei Ahas und Hiskia).

Die Festsetzung der politischen Grenzen ist zum grossen Teile durch die natürlichen gegeben. Das ganze Vorland zerfällt rein äusserlich in drei Teile: den südlichen, als dessen Nordgrenze der Karmel mit dem nördlich vorgelagerten Flusstale des Kison sich sofort abhebt, den mittleren, welcher den Libanon umfasst, und den nördlichen, der ungefähr dem Nosairiergebirge entspricht. Dieser letzte kommt für Israel nicht mehr in betracht.

Dagegen gehört das Gebiet zwischen Libanon und Karmel, Galiläa mit Vorland, noch völlig zu dem von Israel für sich selbst in Anspruch genommenen Lande. Rein physisch erscheint es als ein Zwischenglied zwischen dem eigentlichen Libanongebiete und dem Lande südlich vom Karmel, und man kann es daher zu dem einen oder andern rechnen, wie es politisch zeitweise auch geschehen ist (s. unten die assyrische Einteilung).

Als natürliche Grenzen des Libanongebietes sieht man passend im Süden den Unterlauf des Nahr-Litani (Nahr Kasimiye) an, der wenig nördlich von Tyrus mündet. Das südlich davon gelegene Gebiet ist das von Hamat, welches Israel als seinen nördlichen Nachbar anzusehen pflegt. Der Fluss hat im hellenistischen Altertum bis ins Mittelalter den Namen Eleutheros geführt ³⁾, also denselben wie derjenige, welcher als Nordgrenze des Libanongebietes angesehen werden kann (jetzt Nahr-el-kebir, südlich von Arvad-Ruâd d. i. der Sangura Assurnasirpals? S. 40?).

Bei einer Einteilung des ganzen Küstengebietes in Amurri und Kena'an wird von vornherein die Grenze schwankend gewesen sein, je nachdem der politische Einfluss der die Oberherrschaft ausübenden Grossstaaten sich gestaltete. Wenn Babylon in der ersten Dynastie das ganze Amurri bis zur Südgrenze besessen hat, so hat umgekehrt der ägyptische Vorstoss unter den ersten Eroberern der 18. Dynastie das Land bis zur Nordgrenze und darüber hinaus unter ägyptische Herrschaft gebracht. Dieser untersteht es noch in der Tel-Amarna-Zeit, aber hier ist bereits feststellbar, dass der Norden immer mehr verloren geht. Diesen Norden beherrscht fast

1) Gesch. Isr. II S. 293.

2) ib. I S. 53.

3) 1. Makk. 12, 25 ff. S. Gesch. Isr. II S. 212.

ausschliesslich Aziri von Amurri, und wenn sein Stammgebiet im Hinterlande von Arvad, also im Nosairiergebirge zu liegen scheint, von wo aus er Arvad besetzt hat, so bedroht und erobert er doch schon Gebal, und ist ebenfalls die treibende Kraft bei allen Unruhen im Gebiete von Sidon und Tyrus, also bis zur Südgrenze des Libanon.

Als Rückhalt aller Rebellen gegen die ägyptische Herrschaft werden in den Tel-Amarnabriefen genannt: Babylonien als früherer Herr des Landes, Mitani = Mesopotamien, und der König von Hattiland. Von diesen ist der gefährlichste tatsächlich der letztere geworden, sein Vorrücken in das syrische Interessengebiet melden einzelne Briefe bereits, und dass es tatsächlich zu einer Abtretung des nördlichen Gebietes an den damaligen König von Hatti — wenn nicht schon durch Amenophis IV., so durch dessen Nachfolger — gekommen ist, beweist die Tatsache, dass der spätere Vertrag zwischen Ramses II. und Hetasar auf den damals mit Sapalul geschlossenen Bezug nimmt.

Damals hat man sich also über das Interessengebiet der beiden Staaten geeinigt und zwar muss Ägypten mindestens das nördliche Amurri, also mit dem Hafen Arvad, abgetreten haben. Aziri oder sein Nachfolger wäre also Vasall des Hattikönigs geworden. Dementsprechend erkennt später Ägypten Tiglat-Pileser I. nach Besiegung des Hatti als Lehnsherrn dieses Gebietes an (S. 37).

Die Zeit zwischen Tel-Amarna und Ramses II. hat ein weiteres Vorrücken der Hatti gesehen, die mindestens bis zum Hermon vorgedrungen sein müssen. Schon zur Tel-Amarna-Zeit wird befürchtet, dass Sapalul Dunib-Heliopolis in der Beka'a besetzen könne¹⁾.

Ob man die Voraussetzung einer Hattibevölkerung am Fusse des Hermon aus dieser Eroberung zu erklären hat, ist noch fraglich. Es scheint, als wäre noch eine frühere Eroberung des Landes durch eine Hethiterbevölkerung anzunehmen, welche viel tiefer einschneidende Folgen gehabt hat. Freilich brauchte eine solche Bevölkerung nicht den Namen Hatti geführt zu haben, während gerade die Tatsache, dass ein Bevölkerungsrest mit diesem Namen am Hermon gesessen hat, unbedingt erweist, dass sie von einer Eroberung dorthin gebracht worden ist, welche von dem Staate Hatti

1) Tel-Amarna 46 beteuert deshalb Aziri, dass er es für den Pharao behaupten müsse.

ausging¹⁾. Man hat dafür vor der Hand also an die zweite Eroberung zu denken.

Die Auseinandersetzung unter Ramses II. und Hetasar erweist, dass Ägypten zum mindesten der Süden bis zum Karmel geblieben ist. Wie das Verhältnis sich für das mittlere Gebiet gestaltete, ist zweifelhaft²⁾. Dem Vertrag nach scheint aber der Libanon als ägyptisch anerkannt worden zu sein.

Das Gebiet, auf welchem sich die Nordstämme, der Stämmebund, oder was sonst das Volk Israel in der Zeit vor Saul darstellt, entwickelten, hat also in der Zeit der Bildung dieses Volkes dem Namen nach unter ägyptischer Herrschaft gestanden, liegt aber schon ausserhalb der Grenze, welche mit Sicherheit behauptet wurde.

Die Einwanderung der Philister hat in dieser Hinsicht keinen Einfluss ausgeübt. Für Ägypten war das nichts als eine innere Streitigkeit in seinem Gebiete, welche nichts anderes bedeutete, als wenn Aziri Gebal besetzte, aber die Oberhoheit anerkannte.

Für den Süden muss jedoch die Zeit vor David ein erneutes Vordringen der arabischen Staaten gebracht haben, sodass die ägyptische Herrschaft hier tatsächlich für einige Zeit auch der Form nach beseitigt worden ist. Muṣri spielt von nun an bis auf die assyrische Zeit seine Rolle und Ma'in hat Beziehungen zu Gaza unterhalten (S. 141). Hier muss aber der Zukunft die Aufklärung aller der Fragen vorbehalten bleiben, ob diese Einflüsse zu einer formellen Herrschaft geführt haben, oder ob wir — wie bei arabischen Völkern wahrscheinlich — uns das Vordringen mehr als Besiedlung und Eroberung durch Stämme vorzustellen haben, die von Ma'in aus unterstützt wurden, etwa wie die Sabäer von Assyrien (S. 149). Auf jeden Fall gehörten die Stämme, mit denen David seine Macht begründete, in diese Völkergemeinschaft, also nach Muṣri.

Vorläufig nur zur Beachtung zu nehmen ist auch in diesem

1) Über die frühere Schicht der »Hethiter« s. in Helmolts Weltgeschichte III S. 112. Der alte Orient I S. 21. Messerschmidt, Mitani Studien S. 120. Diese »hethitische« Eroberung bildet also eine Zwischenstufe zwischen der babylonischen Herrschaft und der ägyptischen. Sie muss dann zusammenhängen mit der Besetzung Mesopotamiens durch die Mitani. Man kann daher auch vermuten (C. Niebuhr, in Der alte Orient I S. 66), dass Ägypten das Land den Mitani abgenommen hatte. Das würde dann aber den Namen 𐤇𐤍𐤏 am Hermon nicht erklären!

2) Müller, Asien und Europa (S. 233) nimmt an, dass die Reliefs am Nahr-el-Kelb als Grenzmarke gedacht waren. Der Papyrus Golenischeff setzt doch wol voraus, dass das Bauholz in Gebal in als ägyptisch angesehenem (!) Gebiet geholt werden soll. (Vgl. W. M. Müller in Mitteil. VAG. 1900. Erman in Zeitschr. Ägypt. 1900, S. 1—14).

Zusammenhang die Frage des Verhältnisses zwischen Muṣri und Philistaea (S. 67. 70. 141).

Politisch stellt sich also das Verhältnis der ältesten Zeit Israels so dar, dass der Form nach eine ägyptische Oberhoheit über das Land bestand, dass David und Salomo vielleicht die Fürsten minäisch-mušritischer Lehnstaaten waren.

Der Vorstoss Šeṣonḫs (s. unter Salomo) bedeutete eine Wiedererhebung des Anspruchs auf die durch den Hattivertrag behaupteten Gebiete. An einen Grossstaat waren sie nicht abgetreten worden. Als solcher würden die arabischen Staaten auch kaum gegolten haben.

Die assyrische Herrschaft gründet sich der Form nach auf die Ansprüche, welche dem »grossen König« über die kleinen zustehen. Diese haben die ägyptische Herrschaft zu Unrecht abgeschüttelt, müssen sich also dem andern Grosskönig beugen. Zudem hatte dieser ja auch Rechtstitel als Herr oder Schutzherr von Babylonien und vielleicht auch als Erbe der Mitani (S. 35. 189). Die Fortschritte der Eroberung giebt die Geschichte, das Bild, welches die politische Geographie des Landes infolge der assyrischen Eroberungen zeigt ist folgendes:

Tiglat-Pileasers I. Erscheinen in Arvad hat für das israelitische Gebiet keine Bedeutung gehabt, da ja die Anerkennung Ägyptens beweist, dass er auf das Gebiet südlich vom Nahr-el-kebir keinen Anspruch erhob. Dass in der Zeit bis auf Assurnasirpal eine Ausdehnung Assyriens weiter südlich erfolgt sei, ist kaum anzunehmen.

Auch die Herrschaft, welche Nebukadnezar I. über »Amurri« behauptete (S. 24. 197), ist ohne Dauer gewesen, und kann keine andere Bedeutung gehabt haben, als die Tiglat-Pileasers, der also in Arvad ebenso als Träger der Ansprüche Babyloniens wie der Hatti aufgetreten ist.

Die Erfolge Assurnasirpals, Salmanassars und Adad-niraris III. führten zu einer Unterwerfung des Landes bis zur Südgrenze (Edom), jedoch handelt es sich dabei zunächst nur um Tributpflicht. Allerdings hatte Assurnasirpal im Norden noch eine assyrische Colonie gegründet (S. 167), allein das war ein Verfahren, welches von seinen Nachfolgern aus triftigen Gründen (S. 65) nicht mehr befolgt wurde.

Erst Tiglat-Pileasers und seiner Nachfolger Politik führte zu der Aufhebung selbständiger politischer Entwicklung, und von nun

an wurde ein Staat nach dem andern unter assyrische Verwaltung gestellt und mit einer neuen Bevölkerung besetzt.

Das Jahr 738 brachte die Einverleibung von Unki oder Ja'udi mit der Hauptstadt Kullani, d. h. des grösseren Teils des 'Amk, oder des ehemaligen Patin (S. 54). Übrig gelassen wurden noch die dazu gehörigen Gebiete von Sam'al und Gurgum, die ihre einheimischen Fürsten behielten, um unter Sargon nachzufolgen.

Im selben Jahre fand aber auch die Errichtung der Provinz Simirra statt, welche aus Gebieten bestand, die zu Hamat gehört, aber sich dem Aufstand Ja'udis angeschlossen hatten. Eben- sowenig wie Ahas israelitisches Gebiet trotz der historischen Nach- weise seines Hofhistoriographen¹⁾, erhielt aber Hamat sein Ge- biet zurück, sondern es wurde assyrisch. Die Provinz umfasste das Libanongebiet, mit Ausnahme der phöniciischen Hafenstädte, und reichte also im Süden bis an Israel. Da Tiglat-Pileser das israelitische Gebiet zweimal verkürzt hat, so fragt es sich, ob er bereits damals Galiläa d. h. das westjordanische Gebiet des nörd- lichen Israel weggenommen und eben mit der Provinz Simirra ver- einigt hat (vgl. S. 59).

Im Jahre 733 und 732 wurde dann weiter fortgeschritten. Der Belagerung von Damaskus ging die Besetzung des übrigen Landes voraus. Spätestens hierbei wird daher das ostjordanische Gebiet Israels in gleicher Weise wie auch Galiläa eingezogen worden sein (vgl. S. 59). Es ergibt sich wol aus der Natur der Dinge, dass es dazu dienen musste, das Gebiet der dort errichteten Provinz Šubiti = Šoba (S. 61) zu vergrössern. Denn deren Errichtung wird naturgemäss in diese Zeit zu verlegen sein. Die Provinz Damaskus folgte im nächsten Jahre.

722 wurde Samaria eingezogen und damit den Hoffnungen auf ein Davidreich jede Aussicht genommen. Der Aufstand Hamats vereinigte noch einmal das Gebiet von Amurri zum grössten Teile, indem sich die Provinzen Samaria, Simirra und Damaskus beteiligten. Es waren also andere Überlieferungen, als die in Juda von Ahas gepflegten, die in diesem Aufstande die historischen Ansprüche begründen mussten.

Die Folge war auch die Einziehung von Hamat im Jahre 720, woran sich bald die Reste von Patin schlossen. Damit stand der grösste Teil des altbabylonischen Amurri unter assyrischer Verwaltung.

1) S. unter »Gesch. Israels« bei Ahas.

Verschont geblieben sind die Gegenden südlich von Israel, die fast alle ihre selbständige Verwaltung behauptet haben. Die Massregel Tiglat-Pileasers in Gaza (S. 56) wurde zurückgenommen, Juda ist dem drohenden Schicksal entgangen, und ebenso sind die übrigen Philisterstaaten, sowie Ammon, Moab und Edom verschont geblieben. Von Samaria abgesehen ist also ungefähr das Gebiet südlich vom Karmel nicht assyrisch geworden. In wie weit dabei die alte Überlieferung von Einfluss gewesen ist, können wir nicht feststellen. Wenn sie auch nicht ausschlaggebend war, so kann sie aber doch eingewirkt haben ¹⁾. Gerade die Einziehung Samarias mit den Hauptbestandteilen des alten Benjamin (S. 180. 227) sieht aus, als sei die Inanspruchnahme des altbabylonischen Amurru beabsichtigt gewesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist vielleicht auch die auffällige Tatsache zu betrachten, dass Nebukadnezar Jerusalem einfach zerstört, aber keine neue Provinz eingerichtet hat.

Auch die phöniciischen Hafenstädte haben ihre Selbstverwaltung lange oder immer bewahrt, trotzdem ihr Gebiet von der Provinz Simirra eingeschlossen war. Arvad und Gebal haben es nie zu einem Widerstand kommen lassen und darum keinen Vorwand zur Einziehung gegeben. Sidon wurde unter Asarhaddon zerstört und sein Gebiet ist Provinz geworden (S. 88). Unter diesem und Assurbanipal hat auch Tyrus sein ganzes Gebiet auf dem Festlande eingebüßt. Es besteht seitdem als »Provinz Tyrus«, von dem nur die Insel Tyrus als selbständig ausgenommen ist. Diese Provinz hat wohl schon seit 668 (S. 94) bestanden, und der Aufstand von Akko und Usu, den Assurbanipal im Anschluss an die babylonische Erhebung erwähnt (S. 97), bedeutet einen Versuch dieser Provinz, sich wieder mit ihrer alten Hauptstadt zu vereinigen ²⁾.

Die neubabylonische Zeit scheint keine Änderungen in der politischen Einteilung des Landes gebracht zu haben, Tyrus entging auch unter Nebukadnezar dem Schicksal Sidons. Beachtenswert ist die Rolle, welche Ribla als Hauptquartier gespielt hat (S. 107), es scheint als ob der politische Mittelpunkt des wieder babylonisch

1) Ein Beispiel, wo das der Fall gewesen ist, ist zweifellos durch die neuen Ergebnisse der französischen Ausgrabungen in Susa festgestellt worden. Elam gehörte danach zum alten Begriffe von Babylonien, denn Susa stand unter Patesis, welche von den alten Königen (Naram-Sin etc.) abhängig waren. Es ist darum auch an Nebukadnezar statt an Medien gekommen, wie man früher vermuten musste (s. Délégation en Perse II. Scheil, Textes élamites-sémitiques p. 123 den Text Nebukadnezars).

2) Gesch. Isr. I S. 201 nach F. II S. 70 zu berichtigen.

gewordenen Amurru dorthin verlegt worden ist, vielleicht um die bisherigen grösseren Städte mit ihren historischen Ansprüchen und Überlieferungen auszuschliessen.

Eine gänzlich neue Einteilung des Orients hat die Errichtung der grossen Satrapien durch Darius an Stelle der bisherigen kleinen Provinzen oder einheitlichen Verwaltungsbezirke gebracht. Für die innere Organisation ist das aber vielleicht nicht von so grossem Einflusse gewesen, denn diese Satrapien sind im wesentlichen nichts anderes als die alten Königreiche, die jetzt einem der persischen Grossen unterstellt werden, der seinerseits sie wie ein Lehen selbständig verwaltet. Gerade für Syrien und Palästina ist das recht auffällig, denn diese gehören mit Babylonien zusammen zu einer Satrapie, Babylon und ebir nâri¹⁾ (aram. 'abar naharâ, hebr. 'eber ha-nahar), welche also das ganze babylonische Reich umfaßt. Der erste Satrap war Uštani²⁾; später sind — wol nach dem Aufstande unter Xerxes — die beiden Provinzen getrennt worden, denn von nun an begegnen Satrapen vom עבר נהרא allein. Zur Hauptstadt ist jedenfalls sehr bald wieder Damaskus seiner Bedeutung entsprechend geworden.

Für Judäa selbst ist die Neuorganisation wol kaum von Bedeutung gewesen. Es scheint aber, als habe es unmittelbar dem König und nicht dem Satrapen unterstanden. Der Unterschied, den die Verwaltungsform der grossen Satrapien gegenüber der älteren noch unter Kyros und Kambyzes bestandenen darstellt, ist in der Überlieferung trotzdem betont worden³⁾. In welchem ursprünglichen Zusammenhange ist nicht mehr erkennbar.

Die hellenistischen Zeiten erscheinen in der äusseren Form als Weiterführung, zum Teil Wiederbelebung der alten Verwaltungsorganisationen. Die römische Provinz Syrien kann ebenso mit der persischen verglichen werden.

Wenn die Eroberung des nördlichen Palästina durch Assyrien mit babylonischen Rechtsansprüchen auf Amurri begründet wurde,

1) Die Bezeichnung ist älter (S. 177!), bereits von Asarhaddon verwandt, s. S. 148. Vgl. auch die Liste der Vasallenkönige von mât Ḫatti u ebir tamdi (Prisma B I).

2) S. »Gesch. Isr.« bei Zerubabel.

3) Esther 1, 1. Da. 6, 2. S. F. II S. 215 und unter »Gesch. Isr.« bei Šešbašar, Zerubabel und Nehemia.

so konnten diese nur erhoben werden, wenn man tatsächlich über Babylon verfügte. So von Tiglat-Pileser III., Salmanassar, Sargon zu gewissen Zeiten, und später. Umgekehrt konnte Babylon, wenn es, wie unter Merodach-Baladan, mit Assyrien im Krieg lag, diese alten Überlieferungen zu seinen Gunsten anführen. Dagegen hatte man in Assyrien dann andere Rechtsansprüche wolfeil zur Hand. Das Land war einst von den Hatti erobert und diesen von Ägypten abgetreten worden. Tiglat-Pileser I. hatte auch diese Ansprüche über das nördliche Gebiet zuerst mit den Waffen erworben. Sie waren noch jünger als die babylonischen, und so konnte man sie diesen nötigenfalls gegenüberstellen. Das geschieht in den Inschriften des neuen assyrischen Reiches in der Benennung von Syrien und Palästina als »Land Hatti«. Ursprünglich ist das die Bezeichnung des Hethiterstaates in Kleinasien, und so wird es in den astrologischen Tafeln (S. 177) wie bei den Ägyptern und in den Tel-Amarnabriefen gebraucht. Noch Assurnasirpal nennt Städte, als »vor Hatti« liegend, die am obern Euphrat liegen¹⁾. Von Tiglat-Pileser III. an wird Land Hatti nicht mehr von dem alten kleinasiatischen Gebiete gebraucht, welches im Gegenteil als im Besitze der Muski befindlich gilt (vgl. S. 37), sondern es bezeichnet nur noch Syrien und Palästina.

Dabei werden sogar Philisterstädte wie Asdod als hattisch²⁾ in Anspruch genommen. Das würde also, da eine reine Willkür dem assyrischen Wesen in dieser Hinsicht kaum entspricht, darauf hindeuten, dass Ansprüche der Vor-Tel-Amarna-Zeit ausgegraben worden waren, als Hethiter bis in den Süden vorgedrungen waren (S. 184).

Erworben hatte man diese Ansprüche neu und endgiltig durch die Eroberung von Karkemiš (S. 68) unter Sargon. Dessen König wird daher von Sargon als der »König von Hattiland« bezeichnet.

Von da an finden sich beide Bezeichnungen neben einander, sowohl Amurru als Hattiland. Bevorzugt wird nach Sargon Hattiland (Sanherib, Asarhaddon), was in Einklang mit der damals befolgten Politik steht, die Grenzen nach Süden vorzuschieben.

Aufhellung geographischer Einzelheiten kann der Natur unserer Quellen nach nur in beschränktem Masse aus den Monumenten ge-

1) Tigl. I. VI 64 = KB. I S. 39. Assurnasirpal III 97 = KB. I S. 111. Vgl. F. I S. 87. Müller, Asien und Europa S. 321. Gesch. Isr. I S. 135.

2) Sargon Ann. 219. Pr. 95; s. F. I S. 548. Die Ableitung vom Landesnamen ist also beabsichtigt.

wonnen werden. Das meiste ist bei den geschichtlichen Ereignissen, wo es uns berichtet wird, zur Sprache gekommen. Von Bedeutung ist etwa das folgende:

Die westlichen Gebirge werden mehrfach erwähnt. Was wir über die ältesten uns bekannten babylonischen Zeiten festgestellt haben, zwingt von vornherein zur Annahme, dass man damals nicht weniger vertraut mit dem Westen war als später. So nennt auch Gudea einzelne Gebirgstöcke, die sonst nicht mehr erwähnt werden. Sub-sal-la (B. VI 5 = KB. III 1 S. 35), Ti-da-num (VI 13 = S. 37), beide ausdrücklich als Gebirge von Amurru (MAR.TU) bezeichnet.

Ebenfalls Gudea (B. V 28 = S. 33) nennt bereits den Amanus (Am-a-num) als das Gebirge, aus dem er seine Cedern bezieht, und als Cederngebirge (šad erini) erscheint der Amanus noch in den Angaben der assyrischen Eponymenchronik bis in das 8. Jahrhundert. Für die assyrischen Bauten war es unerlässlich das Holz von dort zu holen, und fast jeder König berichtet dementsprechend ¹⁾.

Seit man unter Tiglat-Pileser III. den Libanon besass, tritt dieser an die Stelle des vielleicht schon zum grossen Teile abgeholzten Amanus. Von jetzt an wird daher stets von dessen Cedern auch in Assyrien gesprochen. Im Wadi-Brissa hat Nebukadnezar eine Strasse bauen lassen, um die Cedern herabzubringen ²⁾.

Daneben erwähnen Tiglat-Pileser III., Sanherib und Nebukadnezar (S. 107) den Ammanana d. i. den Antilibanon, den Amana des Hohenliedes (4, 8). Von dort wird der abnu giš-šir-gal (= parutu) d. i. wol die dortige Alabaster- oder Kalksteinart zu den Bauten bezogen ³⁾.

Das als Landesmarke bereits von Ramses II. gewürdigte Vorgebirge an der Mündung des Nahr el-Kelb erwähnt Salmanassar II. als Ba'li-ra'si (S. 43) d. i. בעל-ראש und an der gleichen Stelle den Sa-ni-ru d. i. den Hermon mit seinem »amoritischen« Namen (Dt. 3, 9). Eine Anzahl von Bergnamen des »Hattilandes«, darunter zweifellos kanaänäische (Ba'li-šapuna = בעל-שאפון) nennt Sargon als Bergwerke und Steinbrüche für giš-šir-gal-Gestein (Ann. 196—206).

Die Wasserläufe sind zu unbedeutend, als dass sie bei den assyrischen Heereszügen hätten erwähnt werden müssen. Der von

1) Anp. III 90. KB. I S. 111. Salm. Ob. 96. 99. KB. I S. 141; vgl. oben S. 44.

2) F. I S. 505; vgl. oben S. 107.

3) Alttest. Unters. S. 131. Rost, Tiglat-Pileser S. 123.

Salmanassar II. und auch Assurnasirpal ¹⁾ genannte Orontes (Arantu) liegt schon ausserhalb des palästinensischen Interesses. Das Jordantal ist eine Schlucht, keine Verkehrsstrasse; auch seine Übergänge kamen für den Grossverkehr weniger in betracht, es wird von den Assyern nie erwähnt. Die Erwähnung des Sangura durch Assurnasirpal in Nordphönicien ist mehr zufällig. Der einzige Wasserlauf, der öfter genannt wird, ist daher die südliche Landesgrenze, der nahal Muşri, über dessen Bezeichnung als Wasserlauf sich Asarhaddon wundert (S. 90). Gerade diese Erwähnung gestattet, das gemeinte Wadi richtig zu bestimmen.

Vom Ostjordanlande, das politisch zurücktritt, wird ebenfalls nur in Aufzählungen gesprochen, welche Ammon und Moab nennen. Fälle von Kriegszügen in diesen Gegenden sind 842 bei der Belagerung von Damaskus, wo Salmanassar bis in den Hauran (Ha-u-ra-ni) zog (S. 44) und der arabische von Assurbanipal, welcher von Süden kommend Damaskus als Endpunkt hatte (S. 97).

Beachtenswert ist die Tatsache, dass für die Wüste oder besser Steppe, die sich zwischen Syrien und dem Euphrattale erstreckt, auch der Assyrer das kanaanäische Wort hat, welches dann im Hebräischen wie auch im Assyrischen überhaupt jedes Steppengebiet bezeichnet ²⁾. Hier hat sich, wie das Vorkommen schon bei Tiglat-Pileser I. beweist, die Wortform aus der Zeit der kanaanäischen Einwanderung erhalten, als die Steppe vom babylonischen Machtbereich eingeschlossen wurde. Es handelt sich nicht etwa um spätere Entlehnung.

1) Schlacht bei Karkar (S. 42), Assurnasirpal auf dem Zuge von 868 (S. 40. 152).

2) מִדְבָּר, mudbar Tigl. I Col. V 45. mu-da-bi-ri Anp. III 37. mad-bar Sargon Cyl. 13 und Abp. VIII 87 = KB. II S. 221 (nicht mātu Maš!). Über hebr. מִדְבָּר s. Gesch. Isr. II S. 98. Ebenso wird von mad-bar des Gebietes von Muşasir gesprochen K. 826, 6 (Harper, Letters V, No. 448). *madbar* statt *nadbar*, wie es assyrisch heissen müsste.

Tel-Amarna.

Das Land zwischen dem nördlichen Eleutheros und dem nahal Muşri in seinem Verhältnis zu den Grossstaaten Vorderasiens zeigen uns die Tel-Amarna-Briefe. Sie haben uns zum ersten Male einen Einblick in den allgemeinen Verkehr wie in die diplomatischen Beziehungen der altorientalischen Staaten eröffnet, und sind so für unsere gesamte Auffassung des alten Orients grundlegend geworden. Dann aber sind sie nicht minder massgebend für das Verständnis der orientalischen Zustände, der politischen Verhältnisse und der Verwaltungs- und Regierungsformen überhaupt geworden. Wenn immer man ein Capitel der orientalischen Geschichte liest, so tut man gut als Commentar für das allgemeine Verständnis ein paar dieser Briefe zu vergleichen. In ihrer naiven Heuchelei sind sie unschätzbare Erzeugnisse der Kulturverhältnisse, innerhalb deren der Orient sich bis auf die Neuzeit gehalten hat.

Bekannt geworden sind die Briefe im Jahre 1888, wo sie Fellachen in Tel-Amarna (besser el-Amarna) fanden, der Stätte der von Amenophis IV. als Sitz seiner reformirten Regierung gegründeten Residenz im mittleren Ägypten. Soweit der Fund bis jetzt bekannt, ist er in KB. V zusammengestellt¹⁾. Die etwa 300 Nummern können nur einen geringen Teil des Fundes darstellen, wenn die Angabe richtig ist, dass sie in geschlossenen Behältern aufgefunden worden sind. Dass selbst wenn nur ein kleiner Bruchteil des Archives aufgefunden worden ist, auch von diesem noch Bestandteile nicht aufgetaucht sind, muss nach der Beschaffenheit einzelner Stücke angenommen werden.

Die Briefe lassen die Stellung des Landes als Zwischenglied zwischen den grossen Kulturstaaten und demgemäss als deren Zankapfel erkennen. Es gehört seit den Eroberungen der Vorgänger Amenophis' III. (namentlich Thutmosis III. wird genannt: Manah-

1) Seitdem hat sich J. Knudtzon um die weitere Erklärung bemüht; s. namentlich dessen Aufsatz in den Beiträgen zur Assyriologie IV S. 101 ff. 279 ff. Als Überblick: C. Niebuhr in »Der alte Orient« I 2.

biria) zu Ägypten, die ägyptische Macht reicht aber nicht aus, um die Ordnung aufrecht zu erhalten und um das Gebiet vor den Gelüsten der übrigen Grossstaaten zu schützen. Da die Mehrzahl der Briefe in die Zeit von Amenophis IV. zu fallen scheint, so ist vielleicht ein Teil der Gründe für diese Ohnmacht in den durch die innere Reformation veranlassten Zuständen und dem dadurch hervorgerufenen Widerstand zu suchen.

Die Auffindung auch solcher Schreiben, welche unter Amenophis III. gehören, in der erst von seinem Nachfolger gegründeten Residenz erklärt sich daraus, dass es sich hier um Process- und sonstige Acten handelt, welche aus dem Archiv entnommen waren, um danach in den Streitigkeiten und gegenseitigen Anklagen eine Entscheidung zu fällen. Auch die Königsbriefe von Babylon, Mitani u. s. w., welche an Amenophis III. gerichtet sind, hat man hervorgesucht, um sie nachzulesen. Die Mitani-Briefe mit ihren Reclamationen auf Erfüllung früherer Versprechungen lassen das deutlich erkennen. Man vgl. auch den Papyrus Golenischeff (S. 184), wo der Fürst von Gebal ebenfalls im Archiv nachsehen lässt, um festzustellen, wie man zu Ägypten gestanden habe.

Die Form der ägyptischen Herrschaft scheint sich etwas zu unterscheiden von der später unter den Assyryern bestehenden. Es ist nicht die der Selbstverwaltung im Innern mit blosser Tributpflicht und Heeresfolge, sondern die Fürsten unterstehen dem Pharao auch in ihrer inneren Regierung. Sie werden dementprechend auch nicht König genannt, sondern nur Fürst (*amelu*). Eine Aufsicht wird durch einen ägyptischen Beamten, den *rabis*, ausgeübt. Ob dieser sich ständig im Lande — also mit fester Residenz — aufhält, oder nur ein zur Untersuchung der Streitigkeiten, also mit besonderem Auftrag für besondere Fälle, abgesandter ausserordentlicher Bevollmächtigter ist, ist nicht sicher.

Dagegen hat die ägyptische Eroberung und Herrschaft ebenfalls das gleiche Mittel wie die Assyryer gewählt, um festeren Fuss im Lande zu fassen. Eroberte Städte sind beim Wiederaufbau zu ägyptischen gemacht worden, indem man den ägyptischen Kult dort einführte. Dabei hat man aber das wirksamste Mittel augenscheinlich noch nicht zur Anwendung gebracht: die Herbeischaffung einer besondern, landesfremden Bevölkerung in grösserem Massstabe. So berufen sich Dunib-Heliopolis und Katna darauf, dass sie Neugründungen von Thutmosis III. seien (S. 163).

Solche Orte stehen nicht mehr unter den alten, angestammten Fürsten, sondern erhalten ihr Oberhaupt vom Pharao bestellt, der gewöhnlich dabei ebenfalls aus den Fürsten oder Geschlechtern der Stadt oder des Stammes wählt. Diese Regenten werden im Gegen-

satz zu den aus eigenem Recht herrschenden Fürsten (amelu) als *hazanûti* bezeichnet, mit dem Worte, das in späterer Zeit bei den Assyriern einfach die Benennung des Dorf- oder Stammesscheichs ist. Ein solcher *hazanu* war Abd-hiba von Jerusalem.

Auch müssen Städte oder doch Gebiete unter unmittelbarer ägyptischer Verwaltung gestanden haben, denn es werden Ortschaften des »Grossen des Königs« erwähnt (78, 13, Städte in Nordphönicien! 258, 11). Ebenso besitzt Janhamu in der gleichen Gegend ein ihm gehöriges Gebiet (61, 39; vgl. auch 78, 10ff. wo »der Grosse« Sumur und Irkata besitzt und besorgt (maris) ist um Sumur, sodass Rib-Addi zu dessen Verteidigung aufbricht) und es liegt daher die Folgerung nahe, dass er mit dem »Grossen« gemeint ist.

Das ist für die Joseph-Frage (S. 211) zu beachten.

Ägypten hat also wenigstens versucht das Land zu ägyptisieren, es durch Einrichtung ägyptischer Verwaltung enger mit sich zu verbinden. Die Reform Amenophis' IV. muss bei ihrem Charakter als völlige Umwälzung aller Religion, also Weltanschauung, hierbei ebenfalls von Einfluss gewesen sein. Wer die ganze Weltordnung reformieren wollte, musste jede Gelegenheit benutzen, wo er seine Ideen durchführen konnte.

Eine solche Massnahme können wir aber vor allem in Jerusalem feststellen. Abd-hiba beruft sich zunächst darauf, dass er ein vom König eingesetzter, kein angestammter Fürst sei (181, 13. 180, 69). Eine solche Massnahme beweist, dass vorher Jerusalem irgendwie Veranlassung gegeben haben muss, ihm seine eigene Verwaltung zu beschränken, es also im gleichen Sinne zu behandeln wie es von Thutmosis III. für Dunip und Katna bezeugt wird. Wenn das aber unter Amenophis IV. geschah, so hat dieser natürlich seinen Kult dabei eingeführt, also den reformierten Sonnenkult, nach welchem Chuenaten selbst der fleischgewordene Gott war. Das spricht Abd-hiba auch deutlich aus: »Siehe der König hat gelegt seinen Namen nach Jerusalem auf ewig, deshalb kann er nicht verlassen das Gebiet von Jerusalem« (180, 61).

Dabei ist für das Wesen der Religion zu beachten, dass der »Name« das Wesen, das Ich bedeutet, also: der König hat in seiner Gotteigenschaft selbst in Jerusalem seinen Sitz genommen. Selbstverständlich hat die Stadt dabei einen entsprechenden Namen erhalten (also ganz wie ירושלים, Epiphania, Aelia S. 163).

Auch diese Tatsache ist zu beachten für die etwaige Verknüpfung der Reform Chuenatens mit der Überlieferung des Judentums (S. 211).

Eine weitere Einführung des Kultes Chuenatens scheint in Tyrus erfolgt zu sein, wo sich der dienstefrige Abimilki freiwillig zur neuen Religion bekannt haben dürfte. Wenigstens ist das die einleuchtendste Erklärung der merkwürdigen Bezeichnung der Stadt Tyrus als »Stadt Šalmajatis« und Abimilkis als »Diener Šalmajatis« (152). Ebenso wie Abd-hiba nennt sich daher auch Abimilki einen Beamten (*rabiš*) des Königs (150, 48. 154, 20).

Denn wie bereits in der Übersetzung bemerkt, kann diesem Ausdruck nur eine göttliche Eigenschaft des Šalmajati zu grunde liegen, während andererseits die Bezeichnung als Person eine Schwierigkeit bietet, die nur durch die Eigenschaft Chuenatens als Gott und Mensch sich erklärt¹⁾. Wie der Name Šalmajati dabei sich erklärt, ist noch dunkel (möglich ist auch die Lesung Mim-ma-ja-a-ti). Zu beachten ist auch sie für die Verknüpfung tyrischer und israelitischer Überlieferung, besonders bei Salomo (S. 235).

Ein weiterer Fall, wo Chuenaten versuchte seinen Kult in Palästina einzuführen, liegt vielleicht den Worten Lapajas (162, 16) zu grunde: »was anbetrifft, dass sie das *namlu* zerschlagen (*נחל*) und nicht angenommen (*ti-ka-bi-lu קבל*?) haben, so soll man(?) abschlagen (*ta-an-na-ku נכה*?) die Hand des Menschen, der es zerschlagen hat«. Das *namlu* müsste dann ein Zeichen des Kultus gewesen sein.

Zur Zeit Amenophis' IV. selbst kommen als augenblicklich wirklich für die ägyptische Herrschaft gefährlich Babylonien (wie früher: S. 178) und Mitani (vielleicht der frühere Herr: S. 184) nicht so sehr in betracht. Immerhin erweisen die Klagen Rib-Addis, dass Aziri es mit ihnen halte, auch das Fortbestehen ihrer Bemühungen. Ein Brief, dessen Absender nicht näher bestimmt ist, meldet auch, dass der König von Mitani ins Feld gerückt sei (B. 214 = KB. V S. 415), und der Zusammenhang lässt erkennen, dass sein Ziel dabei Phönicien gewesen ist (Abd-aširti wird genannt). Assyrien ist erst im Begriff sich zu entwickeln und findet daher eher noch Förderung gegenüber den beiden gewichtigeren Gegnern²⁾.

Dagegen machen sich die Hatti bereits mit Einfällen im Lande selbst bemerkbar. Nicht nur dass das Vorrücken des Hattikönigs nach Syrien gemeldet wird, sondern auch anderweitig scheinen Hatti-Abteilungen im Lande zu stehen, mit denen sich einzelne

1) Carl Niebuhr in OLZ. 1898, 363.

2) Tel-Am. 7, 31. Beide gelten als solche auch 181, 32, wo sie aber nur beispielsweise aufgeführt werden, gleichviel ob man fasst: »so lange Schiffe auf dem Meere waren, hat der mächtige Arm des Königs besetzt Nahrima und Kaš«, oder: »wenn wären — dann würde . . .«. Sachlich bleibt der Sinn derselbe.

Fürsten in Verbindung setzen um ihre Gegner zu verdrängen, oder denen sie die Tore öffnen müssen (z. B. 104. 125. 151; auch 131—133).

Ob das erst aus Kleinasien eingefallene Schaaren sind, oder ob es sich um im Lande ansässige Stämme handelt — also nach Art der Habiri — ist dabei nicht klar.

Das sind die äusseren Feinde, die organisirten Staaten, welche die ägyptische Herrschaft bedrohen. Noch weniger vermag der Pharao aber im Inneren ein straffes Regiment aufrecht zu erhalten. Hier herrscht der Krieg aller gegen alle, und die Klagen gegen einander bilden deshalb den Hauptinhalt der Briefe. Um solche Klagen zu entscheiden, sind eben die »Acten« eingesehen worden. Der Hauptprocess, um den es sich dabei gehandelt hat, ist offenbar der des gefänglich eingezogenen Aziri (s. sogleich) gewesen.

Ausser den Fürsten selbst wird aber noch ein anderer innerer Feind angeführt, der eben von den Fürsten als Gegner der Herrschaft des Königs genannt wird und dessen Ausbreitung als gleichbedeutend mit dem Verluste des Landes für den Pharao hingestellt wird. Dass es sich um eine bestimmte Bevölkerungsklasse handelt, ist klar, die wichtige Frage ist durch die Schreibart der Bezeichnung aber Zweifeln unterworfen. Es sind die in den Briefen Abd-hibas von Jerusalem als Habiri bezeichneten ¹⁾ Teile der Bevölkerung.

Der Tatbestand ist folgender: Abd-hiba nennt im Gegensatz zu einander die *amelu Ha-bi-ri* und die *hazaniti* (179, 18). Das »Gebiet des Königs« steht unter den letzteren, es gerät aber immer mehr in die Gewalt der Habiri (179, 56; 180, 31; 183, 12). Diese Habiri sind weiter identisch mit bestimmten Fürsten, welche Gegner Abd-hibas sind — wobei gleichgiltig ist, ob diese ethnologisch zu ihnen gehören, oder nur von Abd-hiba mit ihnen zusammengeworfen werden, weil sie zusammen vorgehen (182, 5 und 185, 5 vgl. mit 180, 31; danach sind zum mindesten die »Söhne Arzawa« auch ethnologisch als Habiri angesehen). Ganz ebenso schreibt der Fürst von Gezer (204 und 205), dass das Land des Königs bedroht werde von den *amelu SA.GAS.* und ebenso der von Megiddo (193), also Nachbarn von Jerusalem. Der von Abd-hiba als mit den Habiri im Bunde stehend bezeichnete Lapaja (182, 5) verantwortet sich beim König (163, 32): »ich weiss nicht, ob Dummua (dessen Auslieferung der König verlangt hatte) mit den SA.GAS. gezogen (zu ihnen geflohen ist). Ich hatte ihn Addu-DAN. übergeben«. Dass hier Ha-bi-ri und SA.GAS. sachlich identisch sind, ist zweifellos.

In ganz derselben Weise werden überall im Lande die SA.GAS. in Gegensatz zur botmässigen Bevölkerung gestellt.

Die Ha-bi-ri werden durch das *amelu* als ein Volk (Name) oder eine Menschenklasse (appellativ), bezeichnet. Einmal ist auch das nur hinter

1) Zur weiteren Begründung meiner Ansicht s. den in F. III S. 90 abgedruckten Aufsatz. Der Vergleich mit den חֲבִירִי ist zuerst von Zimmern aufgestellt worden (Zeitschr. Palästina-Vereins XIII S. 137).

Länder- und Städtenamen stehende Zeichen KI (185, 11) gesetzt. Sie werden also damit ausdrücklich als Volk gekennzeichnet, und die Deutung als bloße Menschenklasse (appellativ) ist ausgeschlossen.

SA.GAS. (wovon GAS. = dāku töten, und GAS. SA. Varianten der mangelhaften Orthographie dieser Schreiber sind) ist das Ideogramm für *habātu* »plündern, rauben«, amelu SA. GAS. ist *habbatu* »der Räuber, Bandit«, also Appellativum. In zwei Fällen (205, 27. 230, 15) wird aber auch hinter dieses SA.GAS. das KI gesetzt, welches nur hinter einem Volksnamen stehen kann.

Ein Mal (144, 27) sagt Namjawza: meine SA.GAS. und meine »Suti«, wo er von seinen Truppen spricht. Die Suti sind wie die Šerdana gemietete Truppen, welche mit ihrem Volksnamen bezeichnet werden. Danach haben wir die SA.GAS. mit ihnen parallel zu stellen. Da sie Beduinen sind (S. 22), müssen ihre Genossen unter die gleiche Begriffskategorie fallen, denn nur solche kommen in den gegebenen Verhältnissen als Söldner in betracht.

Hiernach ist keine andere Folgerung möglich, als: SA.GAS. und Habiri sind identisch. Die Bezeichnung ist ein Volksname, dem aber ein appellativer Sinn anhaftet. Dessen Erklärung giebt der Gegensatz, in welchem die Habiri zur altansässigen Bevölkerung stehen. Es ist derselbe Bedeutungsübergang wie er auch vorliegt, wenn der Beduine als »Araber« im Gegensatz zum Städter bezeichnet wird, und wenn der Volksname »Aramäer« die appellative Bedeutung »Heide« erhält. Ethnologische (Volksname) und sachliche (Appellativum) Gegensätze decken sich in den Kulturverhältnissen der Völkerwanderungen, und erst die vollzogene Ansiedlung und der Ausgleich der Gegensätze beseitigt das Gefühl der Stammesfremdheit zwischen den verschiedenen Bevölkerungsklassen (vgl. S. 22).

Wenn Habiri aber Volksname ist, dann steht nichts der Gleichsetzung mit *ḥbiri* entgegen, es sind in der Keilschrift nur zwei Wiedergaben möglich: *ḥbiri* nach babylonisch-assyrischen Lautgesetzen zurechtgemacht, oder *habiri* nach dem Gehör zum Ausdruck gebracht, so gut es in Keilschrift möglich ist, wie in *ḥz* = *Hazatu*.

Die einzigen Schwierigkeiten, die noch bleiben, sind: 1. die Schreibung SA.GAS.-tum (204, 26), wo das Wort zweifellos appellative Form hat. Es handelt sich wol um eine besondere Absicht des Schreibers (ein Wortspiel o. ä.), denn unmittelbar vorher wird es im gewöhnlichen Sinne gebraucht. 2. Es sind ausserhalb der Tel-Amarnabriefe noch zwei Fälle in babylonischen Inschriften bezeugt, wo Personen als Habiri bezeichnet werden. In beiden Fällen steht zunächst die Form der Nisbe (Gentilicium), sodass also wenigstens kein Zweifel sein kann, dass Habiri auch hier als Volksname zu verstehen ist. Der eine davon führt einen ausgesprochen kassitischen (S. 21) Namen¹⁾. Das beweist aber unter der Kassitenherrschaft nichts gegen unsere Auffassung, denn unsere Einteilungsprinzipien nach der Sprache — wonach wir also von Semiten reden — sind nicht die des Altertums und am allerwenigsten die allein im Völkerleben massgebenden, und Kassitenamen unter den Habiri erklären sich in dieser Zeit ebenso wie griechisch-römische in Palmyra, und wie griechische in Juda zur Zeit des Hellenismus. Wenn ein Habiriführer einen Kassitenamen trägt, so tragen jüdische Fürsten (Herodes, Hyrkan) sogar parthische, und will man selbst den Träger als

1) IV R. 34, 2 = F. I S. 390 *Harbišihu ḥa-bir-ai*. Ku-dur-ra Sohn des Ud(?) - da(?) - ku - ru auf dem Grenzsteine aus der Zeit Marduk-ahi-irba's (Col. I 21) veröffentlicht vom Scheil Recueil de trav. XVI p. 32 und Hilprecht, The Babyl. Exped. I Nr. 149. Ein »Hebräer« in Babylonien ist nicht auffälliger als ein Ägypter oder sonstiger Fremder, wie sie häufig in ähnlichen Fällen genannt werden. So lebten Jojakim und die Juden als Judäer in Babylonien.

Kassiten ansehen, so war auch der König von Juda, Herodes, kein Judäer sondern ein Edomiter.

In diesen gefürchteten Völkermassen können wir also nichts anderes sehen, als Stämme, die sich noch nicht im Besitze der Städte und der dazu gehörigen Landschaften befinden, und die stets bestrebt sind, sich einzudrängen, wo sich eine Gelegenheit bietet. Demnach müssen es Stämme sein, welche in der Einwanderung, im Vordringen gegen das Kulturland begriffen sind, Stämme, welche dieselbe Rolle spielen, wie später die Israeliten. Wenn sie nun mit demselben Namen bezeichnet werden, wie der kanaanäisch-israelitische Sprachgebrauch ihn für alle Stämme in gleicher Lage gebraucht, so müssen sie eben »Hebräer« in diesem Sinne gewesen sein.

Der Name ist danach innerhalb der grossen kanaanäischen Gruppe (S. 20) als der eines Unterteils oder einer besonderen, jüngeren Schicht zu fassen, steht also zu dieser im gleichen Verhältnis wie etwa die Amoriter, oder wie die Keis zu den Kelb innerhalb der islamischen Wanderung.

Diese noch nicht in einem fest organisirten Verbande stehenden Habiri-Stämme haben also für die innere Politik eine gleiche Bedeutung wie die Feinde, welche im Lande stehen, also besonders die Hatti. Von ihnen ist das gleiche zu befürchten und sie bilden in den Kämpfen der Fürsten gegen einander ein Mittel, dessen sie sich bedienen, und mit dem man sich gelegentlich von der ägyptischen Herrschaft zu befreien sucht.

Von den Fürsten der Städte sind naturgemäss die *hazanâti* gezwungen, sich mehr an ihren Lehnsherrn anzuschliessen, der sie eingesetzt hat. Ihre Gegner sind ausser denen, die sie im eigenen Gebiete haben — also der verdrängten Partei — diejenigen Fürsten, welche noch eine verhältnismässig selbständigere Stellung einnehmen, die *amelûti*. Denn da diese aus eigenem Rechte herrschen, so sind sie lediglich durch die Gewalt dem Pharaon unterworfen und suchen bei jeder Gelegenheit davon loszukommen. Im übrigen ist bei allen solchen Zänkereien die verschiedene Stellung zum Oberherrn nicht allein massgebend, der jeweilige Zweck führt zusammen und trennt, wie es die Art der Kirchturmpolitik mit sich bringt.

Im Norden gruppirt sich alles um Aziri, den Fürsten von Amurri (S. 181). Die Anklagen, welche Rib-Addi, der Fürst von Gebal, gegen ihn richtet, bilden den Gegenstand der zahlreichsten uns vorliegenden Briefe. Er und seine Brüder werden als die »Söhne Abd-Aširti's« (= Abd-Ašera) bezeichnet. Diese Brüder sind es wol,

die wir in den Absendern von 52 (nur ein Bruder) und 125 zu sehen haben. Sie schreiben ihm, als er um sich zu verteidigen an den Hof gegangen ist, und dort festgehalten wird. Ein Aufforderungsschreiben dazu stellt 50 dar; da es nach Ägypten zurückgegangen ist, so ist es entweder eine zurückbehaltene Abschrift, die beim Process in den Acten vorgelegt worden ist, oder es hat Aziri nicht zugestellt werden können, weil dieser (51) dem Boten aus dem Wege gegangen ist.

Da Aziri als »*amel Amurri*« (50) vom Pharao selbst angedredet wird, so ist damit seine Stellung gegeben. Seine Absichten gehen dahin, die Küstenstädte zu erobern. Er besitzt Arvad (s. besonders 150, 59) bereits und drängt gegen Gebal vor. Dazwischen liegen die Städte, zu deren Schutz Rib-Addi immer wieder auffordert: Amki, Ullaza, namentlich Sumur. Sein unaufhaltsames Vorschreiten geht aus den Briefen Rib-Addis hervor, bis er endlich doch gezwungen worden ist nach Ägypten zu gehen, um sich zu verantworten.

Sein Bundesgenosse ist der »Fürst von Kadeš« (50, 22), das ist Itakama, der sowol Kadeš als Ubi (Ḫóbâ bei Damaskus) als sein Stammesgebiet bezeichnet (146, Rs. 12). Es ist Kadeš am Orontes, nicht das galiläische.

Dessen Gegner ist Namjawza von Kinza, der sein Gebiet besetzt hat (146, Rs. 9) und wol von Anfang an mit ihm darum streitet, bis ihm Itakama Kadeš wieder abnimmt (151, 59).

Weiter hält es mit ihm Zimrida von Sidon (149, 67. 150, 68) und dieser bedrängt Tyrus, das er zur See mit Schiffen »aus den Städten Aziris«, also nordphöniciſchen, zu belagern droht (151, 66), und dessen Landgebiet mit Usu (S. 97) er besetzt hat, sodass man auf der Insel in Not ist.

So reicht der Einfluss des Amoriters bis an die Grenzen des späteren Israel, wie er im Norden das Gebiet von Katna (S. 163) plündert, um hier und in dem nördlich davon gelegenen Nuḥašše dem Hattikönig die Hand zu reichen (138), dessen Oberhoheit er an stelle der ägyptischen vorzieht (vgl. S. 183).

Der von ihm bedrohte Rib-Addi von Gebal erhält die erbetene Hilfe nicht. Er wird schliesslich von seiner Familie und seinen Untertanen gedrängt, vom Pharao abzufallen und sich Aziri anzuschliessen. Als er in dieser Not sich nach Bérūt begiebt, um dort bei Ammunira Beistand zu suchen, wird er in Gebal nicht wieder aufgenommen (96) und muss nun endgiltig bei Ammunira Zuflucht suchen (129, 15), während in Gebal sein Bruder an seiner Stelle

sich Aziri anschliesst (71). Das dürfte wol der Grund gewesen sein, warum man endlich gegen den Amoriter einschritt. Ammunira von Bêrût wird noch nicht bedroht, da vorläufig Gebal Aziris Vordringen aufhält. Seine Stellung ist durch den Gegensatz zu seinem südlichen Nachbar, Sidon, gegeben. Wie Rib-Addi hält er in Wirklichkeit zum Pharao.

Zimrida, der Fürst von Sidon, ist der einzige Phönicier, der von Ägypten loszukommen sucht. Er selbst lässt wenig von sich hören, beteuert aber gelegentlich seine Bereitwilligkeit, über die Pläne Aziris Bericht zu erstatten (148, 24). Umsomehr klagt über ihn sein von ihm bedrängter Nachbar.

Dieser, Abi-milki von Tyrus, ist am eifrigsten in der Beteuerung seiner Dienstefrigkeit. Er beeifert sich alles zu melden, was er erfährt (151, 49). Über seinen etwaigen Anschluss an die Reformation Chuenatens s. S. 195.

Akko ist als Hafenplatz zur Überfahrt nach Ägypten beliebt (196, 28). Dort haben sich augenscheinlich die babylonischen Geschäftsleute, welche in Handelsangelegenheiten für Burnaburiaš nach Ägypten gingen, einschiffen wollen, als sie der Fürst von Akko noch in Hinatûna (S. 58) überfiel (11, 17). Der wackere Ordnungswächter ist Šutatna = Zitatna, der Sohn Suratas, von dem ebenso wie von seinem Vater mehrere Briefe vorliegen (157—160). Akko nennt er eine Stadt, wie Migdal in Ägypten (159, 27), doch ist das vielleicht nur Ergebenheitsbeteuerung, nicht Ausdruck eines Verhältnisses wie das Abd-ḥibas (S. 194). Wenigstens befolgen er und sein Vater ausser den Räubereien auch sonst ihre eigene Politik. Als Lapaja in Megiddo in die Gefangenschaft geraten ist, hat er ihn sich zur Überführung an den Hof übergeben lassen, ihm aber gegen einen guten Bachshish die Freiheit gegeben (196, 26—34).

Im eigentlich israelitischen Gebiete macht sich namentlich Lapaja mit seinen zwei Söhnen bemerkbar. Über sie wird von verschiedenen Seiten Klage geführt. Er bedrängt Gina (S. 247) und findet dabei seinen Tod (164, 17). Seine Söhne suchen seinen Tod zu rächen. Vorher war er bei Anschlägen auf Megiddo gefangen genommen, aber von Surata von Akko wieder freigelassen worden. Wir haben also anzunehmen, dass die Kisonebene der nördlichste Schauplatz seiner Taten war, denn südlich bedrohen seine Söhne Abd-ḥibas Ruhe und erobern Gezer (163, 22). Dessen Widersacher Milki-el ist auch der seine gewesen (163, 25), aber seine Söhne

machen mit diesem gemeinsame Sache und besetzen das Gebiet Abd-hibas (182, 5. 186, 17. 180, 29).

Am beweglichsten von allen ist Abd-hiba in der Versicherung seiner Treue und den Klagen über sein unverdientes Unglück. Einer seiner Gegner, Šuwardata, ist aber so verworfen, sogar gegen ihn mit Klagen aufzutreten und zu behaupten, dass er mit gleich unsaubern Mitteln arbeite, wie er sie den andern vorwirft. 165, 18 und 167, 12 nimmt er Šuwardata Kēlti = Kē'ila ab, dessen Bewohner er bestochen hat, geradeso wie er es für dieselbe Stadt Šuwardata und Milki-el vorwirft (183, 9). Und was er gegen Milki-el und Šuwardata betreffs der Auslieferung des Landes an die Ḥabiri vorbringt, behauptet Milki-el nicht minder eifrig von ihm (170, 10—16).

Milki-el und Šuwardata sind diejenigen, über welche er am meisten klagt. Der erstere hat noch einen Rückhalt an seinem Schwiegervater (186, 9) Tagi. Ihr eigentliches Gebiet ist nicht sicher festzustellen, jedoch handelt es sich bei ihren Eroberungen um solche Städte, die westlich von Jerusalem, hauptsächlich in der Küstenebene liegen. Wenn Ginti-kirmil (181, 26. 185, 5) ein »Gat am Karmel« ist, so wäre damit wol die Nordgrenze ihrer Eroberungen bezeichnet. Es wird genannt als in den Besitz Tagis geraten (185, 5). Das ganze Gebiet, welches ihnen gehört, soll von dem »Gebiet Šēri« bis nach Ginti-kirmil reichen. Lautlich liegt für Šēri Se'ir nahe¹⁾, jedoch müsste man dann annehmen, dass Abd-hiba diesen Begriff weiter nördlich reichen lässt, als die spätere Zeit, denn er rechnet nicht von Šēri bis Ginti-kirmil, sondern sagt: das ganze Gebiet (matāti, Plural!) bis nach Ginti-kirmil. Einen andern Sinn erhält das Ganze aber, wenn man in Ginti-kirmil d. i. גִּנְתִּי-כִרְמִל das kalebitische Karmel im Süden von Hebron sieht. Dann würden Tagis Sitze also in der Heimat Davids zu suchen sein, und Šēri = Se'ir wäre wahrscheinlicher²⁾. Auch wird Tagis Festsetzung in Ginti-kirmil in engen Zusammenhang mit Unruhen in Gaza gebracht (185). Milki-el nennt (168—172) seine Stadt nicht. Einen Anhalt für den Mittelpunkt seiner Macht giebt wol die Tatsache, dass zwei seiner Söhne von den Ḥabiri in Ajalon und Sor'a (Šarḥa) festgenommen worden sind, augenscheinlich durch Auslieferung seitens der Städte (173, 21). Das berichtet eine Fürstin, deren Sitz wir

1) Vgl. Zimmern, Zeitschr. f. Ass. VI S. 257.

2) Für Ginti-kirmil nördlich von Jerusalem und am Karmel würde 191 sprechen, wo Tagi mit Lapaja zusammen genannt wurde, doch ist dort kein Zusammenhang erkennbar.

also wol ebenfalls in dieser Gegend, demnach im Nordwesten Jerusalems zu suchen haben (173. 174).

Milki-el stellt sich und seinen Bundesgenossen Šuwardata als den treuesten und gehorsamsten Diener des Pharao hin. Als Erläuterung zu Benhadads Forderung an Ahab 1. Kön. 20, 5 kann man das Verhalten Janhamus ihm gegenüber vergleichen (171): »er hat genommen 3000(?) Talente (Kupfer!) aus meiner Hand und gesprochen zu mir: gib mir deine Frau und deine Kinder, dass ich sie töte« (d. h. Janhamu hat gegen ihn entschieden und ihm harte Strafe auferlegt). Dagegen legt er jetzt Berufung an den König ein, und verlangt: schicke Streitwagen, und bringe mich an den Hof (mit freiem Geleit, gegen Janhamu und Abd-hiba, zur Verteidigung!).

Es ist kennzeichnend, wie hier gegen den Minister besonderer Schutz verlangt wird. Es scheint fast (172) als habe er Erfolg gehabt mit seiner Berufung, was ein sehr schlechtes Licht auf des Königs Meinung von der Treue seines uweu Abd-hiba werfen würde. Die Übersendung von Weibern, Kindern und Männern (168) ist in diesem Zusammenhang doch wol auch als Geiselstellung an den König statt Auslieferung an Janhamu aufzufassen (nicht wie Abd-hibas Geschenk 181, 19?).

Šuwardata klagt in gleicher Weise wie Milki-el über Abd-hiba (165—167. 198—201). Da er es ist, der Klagen über Abd-hibas Verhalten gegen Kēlti führt (165. 167 s. oben), so ist sein Gebiet wol in dieser Gegend, also südwestlich von Jerusalem zu suchen.

Die Klagen Abd-hibas über Milki-el und Šuwardata betreffen folgende Orte: sie sind im Bündnis mit Gezer, Askalon und Lakiš (180, 14); sie haben die Leute von Gezer, Gat (vgl. 185, 6) und Kēlti bestochen und das Gebiet von Rubuti besetzt (183, 8—10. 182, 13) — welche Stadt das ist, ist unbekannt, sie kann aber doch wol nur in der Nähe des durch die drei genannten Städte bestimmten Gebietes gesucht werden. Ferner: Kēlti hat eine Stadt im Gebiet von Jerusalem Bēt-Nimib besetzt (183, 15); Lakiš befindet sich im Aufstand gegen seinen Fürsten Zimrida und die Einwohner von Zilū¹⁾ haben ihre Fürsten Turbaša und Japti'-Addi erschlagen — alles doch offenbar im Einverständnis mit jenen (181, 40—44). Weiter: Tagi hat Ginti-kirmil besetzt (185, 5).

Von dem hier genannten Zimrida von Lakiš haben wir nur eine kurze Ergebnisversicherung (217), in dem Jabnī-il, welcher den andern Brief aus Lakiš schickt (218), haben wir wol seinen Nachfolger zu sehen. Ein sehr merkwürdiger Zufall hat es aber gefügt, dass kurz nachdem sein Name aus dem Tel-Amarna-Funde bekannt geworden war, bei einer Ausgrabung in Tel-Hesi, an der vermuteten Ruinenstätte von Lakiš, eine äusserlich vollkommen den Tel-Amarna-Briefen gleichende Thontafel gefunden wurde, welche ebenfalls von Zimrida spricht.

1) זלל in Benjamin? Zimmern in ZA. 6, 258; ebensogut kann aber so ein זלל geschrieben sein, sodass das זלל 2. Kön. 14, 7 (wozu unter Amasja zu vgl.) hier erhalten sein könnte. Es wäre dann im Gebiete von Juda zu suchen, also im Bereiche der von Milki-el und Šuwardata aufgehetzten Städte.

Die Erklärung ist zum Teil noch sehr zweifelhaft (zum Text vgl. Peiser in OLZ. 1899, 5, Knudtzon in BA. IV S. 153. 325):

ana ame]lu rabi ki-be-[ma] ²[um-ma
³]-a-bi ⁴a-na šé-pé-ka am-ku-ut ⁵lu-u
⁶ti-i-di i-nu-ma ⁷tu-ša-tu-na Šipti-
⁸Addi ⁹u Zi-im-ri-da ¹⁰pu-še-ri alu u
¹¹ik-ta bi mi ¹²Šipti-Addi a-na Zi-
¹³im-ri-da ¹⁴[ib(?)] bi ali-ia ra-mi
¹⁵š[a(?)]-par mi a-na ia-a-ši ¹⁶[id(?)]-
¹⁷na-ni mi ¹⁸III kaštu III paṭru UM
¹⁹u III nam-ša-ru-ta ²⁰šum-ma-mi
²¹a-na-ku ²²uš-zu-na eli māti ²³ša
²⁴šarri u a-na ia-ši ²⁵en-ni-ib-ša-ta
²⁶u a-di mi u-ti-ru-ši ²⁷šū-ut mu-
²⁸ul-ka ²⁹ša ib(?) -ša-at ali-ka ³⁰p[a(?)]-
³¹a-bu u uš-ši-ir-šu ³²[a-n]a pa-ni-ia
³³u ³⁴... Ra-bi-ilu u-wa-ši-ir
³⁵... -š]u ji-bal-šu ³⁶a-wa-ti
³⁷an-ni-ti.

An den Grossen: ²...-a-bi (N. pr.):
³ Vor dir falle ich nieder. ⁴ Wisse,
dass ⁵ Pläne schmieden Šipti-
Addi ⁶ und Zimrida ⁷ aufzubieten
die Stadt; und ⁸ es hat gesprochen
⁹ Šipti-Addi zu Zimrida: ¹⁰ »Wohne
in meiner Stadt«. ¹¹ An mich hat
er geschrieben: ¹² »Mache mir 3
Bogen, 3 Schwerter ... ¹⁴ und 3
Keulen. ¹⁵ Wenn ich ausziehe gegen
das Land ¹⁶ des Königs, dann ¹⁷ fällt
es mir zu (oder: dann schliesse du
dich mir an?) ¹⁹ und ich werde es
zurückgeben (das Land an dich?).
²⁰ Jenes mulku, ²¹ das ist in deiner
Stadt, ²² ... und schicke es
²³ an mich. Und ²⁴ ... Rabi-
il habe ich geschickt. ²⁵ Er soll es
bringen.« Diese (sind) die Worte
(die er geschrieben hat).

Die Worterklärung ist im Einzelnen zweifelhaft, stellenweise der Text verstümmelt. Der gemeinte Sachverhalt würde sein: Der Schreiber ... -a-bi berichtet an »den Grossen« d. i. Janhamu: Šipti-Addi hat Zimrida zum Abfall zu bewegen gesucht, und in gleichem Sinne an mich geschrieben. Die dunkle Stelle über die je drei Waffen kann wol nur den Sinn haben, dass er damit hat sagen wollen: wenn du ausser Zimrida dich anschliesst, dann sind wir drei Bundesgenossen (unsere Waffen machen je drei aus), und dann kann ich das Land des Königs besetzen und an uns verteilen. Der Gegenstand, um den es sich in 20—23 handelt, ist unklar: ein Unterpand o. ä.? Rabi-ilu ist wol der Unterhändler, der zugleich das mulku abholen soll. Das Citat ist erst mit Zeile 25 zu Ende. Das wird durch die Worte in Zeile 26 ausgedrückt.

Der Brief zeigt in der Ausdrucksweise Abweichungen von den in Tel-Amarna gefundenen.

Israel.

Die Geschichte eines Volkes beginnt mit seinen schriftlichen Aufzeichnungen. Die Frage, wo wir die verbürgte Geschichte Israels anfangen lassen können, hängt also in erster Linie davon ab, wann wir annehmen dürfen, dass Aufzeichnungen zuerst gemacht worden sind. Über deren Wesen ist dann das Urteil durch die Erfahrung gesprochen. Wenn wir ihnen selbstverständlich die subjective Wahrheit, freilich mit den von menschlicher Auffassung nun einmal untrennbaren Beschönigungen, für die gleichzeitigen Ereignisse unbedingt zugestehen, so fragt sich, wie weit wir ihnen ein wirkliches Wissen über die vor ihrer Entstehung liegenden Zeiten zumessen können. Die einfachsten Erfahrungen, die jeder an sich selbst machen kann, und welche alle Versuche auch in einfachen Kulturverhältnissen bestätigen werden, zeigen, dass eine Erinnerung über die Zeit der Grossväter schon kaum noch den Anspruch auf geschichtliche Verwendbarkeit machen kann. Ein Grundirrtum wäre aber, in einfacheren Kulturverhältnissen eine bessere Erinnerung zu suchen. Sehr im Gegenteil ist der Begriff des Geschichtlichen ein Erzeugnis höherer Kultur und das Bedürfnis danach vom einfachen Volkssinne weniger empfunden. Dessen Verlangen steht vielmehr eher danach, die vielleicht geschichtliche Erinnerung ihres natürlichen Charakters zu entkleiden und in das Gebiet des Übernatürlichen und damit des Fabelhaften zu versetzen. Ahnenverehrung dürfte obendrein die allerschlechteste Triebfeder für Bewahrung einer geschichtlichen Erinnerung sein.

Unsere erste Frage ist also: wann ist es möglich, dass überhaupt eine Überlieferung im Volke Israel aufgezeichnet worden ist. Dieser werden wir über die Vorvergangenheit dann nur ein sehr kritisches Vertrauen entgegen bringen können, und froh sein müssen, wenn sie etwa allgemeine Grundzüge der staatlichen Entwicklung erhalten hat, die ja allerdings für uns dabei das wichtigste wären. Es ist nämlich immer wahrscheinlicher, dass ein grosses für die Entwicklung des Volkes massgebend gewordenes Ereignis in seiner Geschlossenheit dem Gedächtnis besser erhalten bleibt als die Einzelheiten seines Herganges.

Ein Beispiel: so würde etwa die allgemeine Bedeutung des Feldzuges von 1812 in einer rein mündlichen Überlieferung sich besser erhalten können, als das Urteil über das Handeln der leitenden Personen oder über die Bedeutung der einzelnen Schlachten, von deren Verlauf nun gar zu geschweigen. Man darf aber auch diese Möglichkeit sich nicht allzu gross vorstellen.

Die blosse Möglichkeit, wann in Israel Aufzeichnungen stattgefunden haben können, und die Unmöglichkeit früherer hängt von seinem Sesshaftwerden und seiner Entwicklung zum geschlossenen Volke ab. Eine Aufzeichnung des Geschehenen ist nur dann möglich, wenn im Volke derjenige Grad gesellschaftlicher Entwicklung erreicht ist, der Personen, welche dazu die Mittel haben, auch das Bedürfnis danach auferlegt, wobei natürlich Bedürfnis und Beschaffung der Mittel wie stets in unmittelbarster Wechselwirkung stehen.

Das Verlangen nach schriftlicher Aufzeichnung äussert sich namentlich in zwei Fällen: Erstens zur Mitteilung von Nachrichten an Entfernte, namentlich wo mündliche Bestellung nicht möglich ist oder unterstützt werden soll. Dieses Bedürfnis wird auch in ziemlich einfachen Verhältnissen empfunden. Auch die unter Häuptlingen stehenden freien Stämme bedienen sich schon des Schreibwesens zur Unterstützung wichtiger Mitteilungen. Von grosser Bedeutung ist dieser Beweggrund für die Entwicklung des Schreibwesens aber nicht. Wie die Indianer Nordamerikas aus solchen Bedürfnissen heraus nur die allereinfachste bildliche Mitteilungsform entwickelt haben, die kaum Bilderschrift genannt werden kann, so werden auch Stammhäuptlinge, wenn sie in einer Kulturwelt mit entwickeltem Schriftwesen leben, ohne allzuviel Kanzleipersonal und Actenmaterial auskommen.

Wir haben in unserem Falle stets zu berücksichtigen, dass alle uns bis jetzt bekannten Völker Vorderasiens, vor allem aber die Israeliten, von einer hochentwickelten Kultur umgeben waren, dass sie also ihre Kultur nicht selbständig entwickelten, sondern einfach entlehnten.

Von viel einschneidenderer Bedeutung ist der zweite Grund für die Entwicklung des Schreibwesens: die Bedürfnisse der Verwaltung. Diese gehört aber erst zum entwickelten Staate, welcher den Gegensatz der Klassen und von Regierenden und Regierten kennt. Die Verwaltung muss sich der Aufzeichnungen bedienen um ihre Lebensquelle, die Steuern, zu verwalten, sie muss auch mit ihren ausführenden Organen, den Beamten, durch schriftliche Mitteilungen verkehren. Die zahllosen Urkunden, welche das älteste Babylonien uns jetzt liefert, sind vorwiegend Aufzeichnungen über Steuern und sonstige Regelung des Einkommens.

Sehr viel geringer, weil zunächst mehr Luxusbedürfnis, ist das Verlangen nach geschichtlicher Aufzeichnung. Der Wunsch des Machthabers, des Königs oder des Priesters, die Ansprüche seines Geschlechtes auf seine Stellung durch Aufzeichnung seiner Taten und der darin begründeten Rechte zu sichern, tritt schliesslich vor der dem praktischen Orientalen nie verschleierte Wahrheit zurück,

dass das sicherste Recht die Macht ist, und so gehört schon eine höhere Kultur dazu, um auch das Verlangen nach geschichtlichen Aufzeichnungen zu erwecken. Es wird andererseits allerdings befördert durch das natürliche Verlangen des Menschen sich verherrlichen zu sehen, und knüpft damit an das Sängewesen an, welches der Verschönerung des Daseins gewidmet ist.

Auch hierbei ist aber für Israel zu berücksichtigen, dass es solche Einrichtungen nicht von ihren ersten Anfängen an entwickelt hat, sondern sie einfach aus der umgebenden Kulturwelt herübernahm, sobald es in die feste Organisation eines Staates eingetreten war, ja dass es dergleichen zum Teil als schon vorhanden mit der Herrschaft über Unterworfenen gleich übernahm. Denn die Eroberung des Landes hat sich oft des Vorgefundenen bedienen müssen (S. 160). Sobald also einmal eine Staatsorganisation vorhanden war, in der das Bedürfnis nach schriftlichen Aufzeichnungen irgend welcher Art empfunden wurde, war man auch im Stande, es in ziemlich entwickelter Form zu befriedigen. Der Orient kannte seit Jahrtausenden geschichtliche Aufzeichnungen, als Israel ein Volk geworden war; wer also seine Taten überliefert haben wollte, konnte die geeigneten Personen und Mittel dazu sofort haben.

Daraus folgt also, dass eine geschichtliche Überlieferung Israels selbst erst mit der Zeit seiner Könige beginnen kann, denn erst das Königtum konnte den Mazkir halten, der die Taten seines Herrn in Chroniken verzeichnete. Aber ein Staat ist nicht die Organisation eines einzelnen rassereinen Volkes, am wenigsten wenn er auf dem Boden einer früheren Kultur besteht. Selbst wenn die neuen Einwanderer noch so gründlich mit dem alten Volkstum aufgeräumt haben sollten, die ältere Kultur wird doch bald ihre Wirkung auf sie ausüben, und wäre selbst ein bewusstes Widerstreben dagegen, so müsste sie doch bald ihre Wirkungen ausüben und auch vom Volkstum der Vorgänger muss mehr oder weniger wieder zum Durchbruch kommen. Die Bevölkerung eines Staates, ein ansässiges Volk, ist also immer ein Erzeugnis der Mischung von verschiedenen Volksarten.

Wenn die neue Bevölkerung die alten Kultstätten übernimmt, so muss sie auch etwas von deren Überlieferungen herübernehmen; zerstört sie sie, um ihre eigenen Kulte an die Stelle zu setzen (S. 159), so kann allerdings von der alten Überlieferung kaum mehr als Sagenhaftes bleiben. Das letztere ist z. B. der Fall bei einer so gründlichen Zerstörung wie sie in unseren Ländern das Christentum gegen die alten Kulte durchgesetzt hat. Bei uns lebt der alte Jutribog noch als Schmied von Jüterbog¹⁾.

Für eine völlig geschichtliche Überlieferung, um die es sich hier handelt, würden die Kultorte, die wir für das vorisraelitische Kanaan voraussetzen müssen, zudem kaum die richtigen Pflegestätten

1) Tešub (der germanische Thor) mit dem Hammer s. F. I S. 460. Gesch. Isr. I S. 135. II S. 97.

gewesen sein. Der Art sind nach dem Eindruck der Tel-Amarna-briefe die Verhältnisse der Städte des Binnenlandes doch nicht gewesen. Auch ist in den Kulturverhältnissen der palästinensischen Völker — mit Ausnahme etwa der Phöniciern — der Tempel nicht der Ort gewesen, wo man eine politische und geschichtliche Überlieferung aufgezeichnet hat. Das wäre wol in Babylonien der Fall gewesen, aber schon weniger in Assyrien. In den Staaten, wo das Königtum und die weltliche Macht die erste Rolle spielt, wo also das Priestertum nicht deren Träger ist, liegt auch jenen die Pflege der Geschichtsüberlieferung ob, weil sie allein ein Interesse daran haben. Was wir an assyrischen geschichtlichen Aufzeichnungen haben, rührt von den Königen her; Babylon aber, wo man auch von der Priesterschaft die Pflege einer weltlichen Überlieferung erwarten darf, ist der Sitz der Hierarchie (S. 63. 81) gewesen.

Das würde zwar nicht die Möglichkeit ausgeschlossen haben, dass ein königlicher Mazkir auch eine Tempelüberlieferung hätte aufnehmen können, aber man darf dessen Verfahren und Interessen nicht mit denen eines modernen Geschichtsforschers vergleichen. Wissenschaftlich Überlieferungen zu sammeln, hatte er weder eine Veranlassung, noch den inneren Drang, noch konnte er überhaupt auf diese Vorstellung kommen, denn die wissenschaftliche »Methode« des Altertums benutzte andere Erkenntnisquellen als die der inductiven Forschung. Sie nimmt, wo Nachrichten fehlen, einfach ihre Zuflucht zu den Sternen, in denen alles geschrieben steht, was im Weltenall vorfällt (S. 158).

Eine ununterbrochene Überlieferung Israels selbst von geschichtlichem Charakter ist also nur für die Zeit denkbar, wo das Volk unter einer Herrschaft gestanden hat, welche bis zu einem gewissen Grade eine ununterbrochene Entwicklungskette darstellt. Das ist aber die Überlieferung des Volkes Israel als eines spät eingewanderten Volkes im Gegensatz zu seinen Nachbarn und Vorgängern. Ganz anders stellt sich die Frage, sobald wir diejenigen Einflüsse im Leben Israels berücksichtigen, welche es in Verbindung setzen mit den übrigen Völkern und der umgebenden Kulturwelt. Der orientalischen Auffassung und danach auch noch der naiven modernen erscheint als Volk eine durch seine Sprache von den übrigen unterschiedene Gemeinschaft, die gern als möglichst »rein« von andern Bestandteilen angesehen wird. Das ist die Anschauung, die schliesslich dahin führt, ein ganzes Volk nach sauberem Stammbaum von einem Stammvater abzuleiten. Im Völkerleben spielen aber noch sehr viel andere Faktoren eine weit massgebendere Rolle, als die Sprache.

Israel wird in der uns vorliegenden Darstellung, die zwar in der Einzeltendenz und Denkweise sehr verschiedene Auffassungen zeigt, doch stets unter einem Gesichtspunkt dargestellt. Es soll als das Volk der Jahveidee hingestellt werden. Damit ist ein gänzlich verschiedener Gesichtspunkt gegeben. Neben den der nationalen Entwicklung tritt der der religiösen. Israel wird von der Überlieferung also nicht nur als Volk, als politische oder ethnologische Einheit, geschildert, sondern als religiöse Gemeinschaft.

Hierbei ist vor allem als Aufgabe der Geschichtsforschung immer streng auseinander zu halten: Feststellung der Überlieferung in ihren verschiedenen Gestalten und im besonderen ihrer ältesten einerseits und andererseits Prüfung dieser Überlieferung auf ihre Meinung und Glaubwürdigkeit, ihren geschichtlichen Gehalt.

Dass nun die verschiedenen Stufen der Überlieferung, die Quellschriften und ihre Bearbeiter, in bezug auf die Stellung Israels zu der religiösen Idee, als dessen Träger es geschildert werden soll, sehr auseinander gehen, ist eine Tatsache, deren Beobachtung eben erst den Schlüssel zu einer geschichtlichen Betrachtung des AT. gegeben hat. Im allgemeinen geht die Tendenz dahin, dass das Volk immer mehr als von der Idee beherrscht hingestellt wird, bis es schliesslich in dem Priestercodex und dem in seinem Geiste geschriebenen Geschichtswerk, der Chronik, als ein von dieser Idee geschaffenes und getragenes Idealvolk erscheint. Je älter die Überlieferung, desto klarer ist ihr aber der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, von Geist und Materie. Die älteste Überlieferungsstufe — der Elohists und im Einklang damit die Prophetie seiner Zeit, ein Amos und Hosea — sehen ihr Ideal im Volksleben ebensowenig verwirklicht wie es je einem Ideal zu teil geworden ist.

Die Betrachtung des alten Orients als eines grossen Kulturbezuges nötigt dazu, auch die geistigen Bewegungen, die auf seinem Boden sich abgespielt haben, unter dem Gesichtspunkte der Einheit dieses Kulturbereichs zu beurteilen. Ebensowenig wie das Christentum und seine Ideen auf den Boden Judas beschränkt gewesen sind, und wie seine Grundzüge sich in andern Gebieten des orientalischen Kulturbereichs entwickelt haben, so können auch die Grundgedanken, welche den Jahvismus, den Monotheismus, in Gegensatz zu der herrschenden orientalischen Weltanschauung setzen, nicht in Juda allein entstanden, und vor allem nicht dort allein gepflegt worden sein. Die neuen Ideen, welche die Entwicklung der Menschheit bestimmen, können nur dort ihren Ausdruck finden, wo der Menscheng Geist für ihre Entstehung reif ist, wo die umgebenden Verhältnisse den Anstoss dazu geben. Das Schiff ist nicht im Gebirge erfunden worden, die Prägung der Lehre von der Gleichheit der Menschen setzt ein von tiefsten Klassengegensätzen zerrissenes Volk voraus, der Monotheismus muss als Lehre dort seine Formulierung empfangen haben, wo ein hochentwickelter Polytheismus zu ihm als seiner nächsten Entwicklungsstufe führen musste, indem die Tatsachen der Kulturwelt nicht mehr mit ihrer alten Erklärung, eben dem bisherigen Polytheismus, sich vereinigen liessen.

Ein eben aus den einfachsten Verhältnissen des halbnomadischen Lebens herausgetretenes Volk, dem schon das innerkanaanäische Volksleben eine höhere Kulturstufe vertrat, kann nicht Ideen entwickeln und auch nicht aufnehmen, welche von seinen Lebensbedürfnissen und seinem Vorstellungsvermögen durch mehrere Kulturstufen getrennt sind. In diesen Verhältnissen hat aber Israel und vor allem Juda gelebt, und sie sind — nach dem Ausspruch der

dagegen eifernden Propheten selbst — die im Volke herrschenden bis in späte geschichtliche Zeit geblieben. Wir haben also den Gegensatz zwischen dem Volke Juda-Israel und der Jahvelehre: wol verstanden dem Wesen dieser Lehre, insofern sie den Monotheismus zum Kern hat. Streng von dem Inhalt zu trennen ist der Name. Dieser kann und wird judäisch sein (wobei natürlich nicht das Vorkommen des gleichen Namens auch bei andern Kanaanäern¹⁾ ausgeschlossen ist). Denn der Name des Gottes deckt sich nicht mit seinem Wesen, seinem Inhalt. Dieser kann ebenso verschieden sein wie der jeder Bezeichnung, die je nach den Verhältnissen sehr verschiedenen Gehalt haben kann.

Der Name Jahve würde also hiernach judäisch — oder doch hebräisch — sein, der Inhalt der monotheistischen Lehre aber auf diesen ursprünglich nicht von andern orientalischen unterschiedenen Götterbegriff — übertragen worden sein. Das kleidet die orientalische Anschauung in die Darstellungsform der Sinaioffenbarung.

Demgemäss ist also zu unterscheiden zwischen der religiösen, monotheistischen Bewegung, welche ihre Anfänge und Vorbedingungen im übrigen Orient, an den Mittelpunkten des geistigen Lebens gehabt hat, und der Entwicklung des Volkes Juda und Israel, welches diese Bewegung aufgenommen und in einer für seinen eigenen Werdegang wie für die Entwicklung der Idee bestimmend gewordenen Weise weiter gebildet hat. Die gesamte durch den Monotheismus vertretene Weltanschauung ist den Stämmen, welche Israel und Juda schliesslich gebildet haben, ursprünglich fremd, und nicht in den Köpfen ihrer Angehörigen entstanden, wenn sie den Pflug führten und die Herden weideten. Sie ist ihnen von den Kulturmittelpunkten gebracht worden, wo der Menschegeist die Ergebnisse eines hochentwickelten Wissens rastlos mit allen Erscheinungen der umgebenden Welt zu vereinigen bemüht war, und wo neue Anschauungen gegen alte kämpften.

Diese Betrachtungsweise giebt uns vielleicht den Schlüssel zu dem, was die in die Form der allgemein giltigen orientalischen Legende gekleidete Überlieferung mit der Vatersage beabsichtigt. Ein Einblick in das Wesen dieser Darstellungsform zeigt zunächst, dass damit in der allgemein giltigen symbolisierenden und mystischen Einkleidung geschichtliche Tatsachen gegeben werden können. Wenn es vom Standpunkt unserer modernen Anschauung aus unmöglich ist, in den Abraham und Moses geschichtliche Personen zu sehen, so zeigt umgekehrt ein Einblick in das Wesen orientalischer Weltanschauung, dass sie auch die historische Tatsache stets in der Form des Mythos erzählt²⁾.

Es ist also zunächst zuzugeben, dass jeder Mythos, der uns

1) Vgl. S. 66 Anm. 2 (auch S. 133 Anm. 1).

2) Die Art dieser Darstellungsform in einem Falle nachzuweisen ist die Absicht meiner Gesch. Isr. II. — Man vgl. auch OLZ. 1901, 11 = Krit. Schriften I S. 103.

in der altorientalischen Überlieferung vorliegt, und nicht überhaupt als Göttermythos sich kennzeichnet, also jede Legende, eine geschichtliche Tatsache bezeichnen kann, wie sie eben in der Form und Darstellungsweise ihrer Zeit — die nach unserer Bezeichnungsweise als vorwiegend dichterisch angesehen werden muss — behandelt wird. Damit ist aber die Aufgabe für die Geschichtsforschung gestellt, in jedem Falle zu untersuchen, ob eine geschichtliche Tatsache zu grunde liegt, und wie nach unserer — auch nicht für die Ewigkeit geltenden — Auffassungs- und Darstellungsweise diese Tatsache zum Ausdruck zu bringen ist. Hierbei hat man rückwärts gehend die historisch feststehenden Tatsachen der Form ihrer Überlieferung zu entkleiden, um einen Massstab dafür zu gewinnen, wie viel auf Rechnung dieser in der alten Weltanschauung begründeten Darstellungsweise zu setzen ist. Wenn diese Weltanschauung sich nicht unserer Begriffe und Mittel bediente, so ist das noch kein zwingender Grund, an der Tatsächlichkeit des von ihr berichteten zu zweifeln, weil ihre Mittel unzulänglich waren. Wenn ein Mitglied eines unentwickelten Volkes, oder ein Kind ein Bild einer Person mit ein paar gekritzten Strichen herstellt, so ist diese Person doch tatsächlich, wenn auch wir, an die Darstellungsmittel einer entwickelten Kunst gewöhnt, uns nach dieser Darstellung keine Vorstellung von deren Wesen zu machen vermögen. Es ist umgekehrt ebenso gut möglich, dass künftigen Geschlechtern Darstellungsmittel zur Verfügung stehen könnten, welche geeignet wären, den wirklichen Eindruck der Persönlichkeit hervorzurufen, ein Erfolg, der von dem mit den jetzigen Mitteln der künstlerischen Darstellung erreichten vielleicht ebenso weit entfernt liegt, wie die Kritzelei eines Kindes von der des begabtesten Künstlers.

Für eine Untersuchung in dieser Richtung hin ist bis jetzt noch nichts geschehen. Das Problem selbst erscheint uns erst jetzt in seinem Wesen fassbar. Zur Lösung der Frage fehlt es daher bis jetzt noch an jedem Anhalt. Ob das bis jetzt zugängliche Material ausreichen würde, um über subjectives Glaubensbedürfnis hinausgehende historische Darlegungen zu ermöglichen, muss dahingestellt bleiben. Erhoffen darf man sie aber von der Zukunft. Denn — und das ist das Ergebnis dieser Ausführungen — wenn die Entwicklung der monotheistischen Lehre, welche in Juda-Israel im Namen Jahves verkündet worden ist, ihre Wurzeln in den Kulturmittelpunkten Vorderasiens gehabt haben muss, so kann der Zweck der Vatersage — wenn sie überhaupt einen historischen Zweck neben ihrem allgemein lehrhaften verfolgt — nur gewesen sein, die Fäden darzulegen, die von Juda dorthin führen. Nicht das ethnologische Werden eines stammreinen Völkchens soll geschildert werden, sondern das Werden der Religion und Weltanschauung, deren Träger zu sein, Juda als seinen idealen Beruf empfinden soll, aber nicht empfunden hat, und nicht empfinden konnte.

Die Tendenz der Vatersage, die Verbindung mit den grossen

Kulturcentren und der Heimat der Judastämme herzustellen, ist deutlich: Abraham in Ur und Harran, Jakob in Harran, Joseph in Ägypten haben ihren Wirkungskreis in den Ländern, welche die Kultur Vorderasiens beherrschen, und Moses in Muṣri steht auf dem Boden, von dem David, der Schöpfer des »Staates« und damit Volkes Juda ausgegangen ist.

Es ergibt sich aus den Ausführungen über die Möglichkeit einer judäisch-israelitischen Überlieferung, dass solche Nachrichten, wenn irgend etwas Geschichtliches an ihnen sein soll, nicht judäisch sein können, sondern dann auf die Überlieferung der über den Rahmen Israels hinausgreifenden grossen Bewegung zurückgehen müssen. Diese, welche den grossen Rahmen für die innerjudäische Entwicklung darstellt, gehört dem gesamten orientalischen politischen und Kulturleben an, und kann daher ihre Erinnerungen aus deren reicher Überlieferung geschöpft haben. So, aber auch nur so, wäre es denkbar, dass die Väterlegende an geschichtliche Ereignisse anknüpft.

Näheres ist, wie gesagt, noch nicht feststellbar oder doch noch nicht festgestellt. Wenn die Abrahamlegende an die Hammurabizeit anknüpft, so ist anzunehmen, dass damals in der Tat engste Beziehungen zwischen Babylonien und dem Westen bestanden haben müssen (S. 178), in wie weit diese aber einen Einfluss auf eine besondere Gestaltung der Schicksale Palästinas oder bestimmter Landschaften der später israelitischen Gebiete gebracht haben, ist schwer festzustellen. Allerdings sprechen selbst in unserer so mangelhaften Überlieferung Anzeichen für eine engere Beziehung der ursprünglich als Abrahams Wohnsitz gedachten Gegenden mit andern orientalischen Ländern¹⁾. Weitere Aufklärung setzt eine Feststellung des Verhältnisses der ersten babylonischen Dynastie zum Westlande (MAR.TU) voraus, und weist vielleicht in die unbekannte Vorgeschichte von Damaskus (Gen. 15!) hinüber.

Für Joseph trifft in der Tat zu, dass Ägypten den Versuch einer monotheistischen Reform gehabt hat: die bald wieder gestürzte Ketzerei Amenophis' IV. (Chuenaten), des Naphuria der Tel-Amarnabriefe. Es wäre durchaus denkbar, dass die Überlieferung des Monotheismus diesen Pharao als einen der Ihrigen angesehen hätte, sodass er ihr also als einer der Sektenstifter oder Mahdi gegolten hätte, wie sie der Orient damals wie im Islam oft gehabt hat. Ein strenger Nachweis ist freilich auch hier bis jetzt schwer möglich, wenn ihn nicht das Wort מִצְרַיִם und einige noch zu enträtselnde Dunkelheiten der Josepherzählung bieten²⁾.

1) Gen. 14 ist nach meiner Auffassung bereits Bestand der alten Überlieferung (Gesch. Isr. II S. 41) und nicht erst im Exil aus nachbabylonischen Quellen entstanden. Es rührt in seiner jetzigen Gestalt nur aus einer andern Überlieferungsreihe her als Genesis — 2 Könige. Man kann dafür also zunächst an die von dem Verfasser der Chronik benutzte Quelle (S. 221) denken. — Für die Stätten Abrahams bei E. im Norden s. Gesch. Isr. II S. 36. — Auf die apologetischen Versuche historischer Nachweise einzugehen wird durch den obigen principiellen Standpunkt erübrigt, den Namen Amraphel sieht man jetzt gewöhnlich für eine Entstellung von Hammurabi an, s. Schrader in Sitzungsber. Berl. Ak. 1887 S. 600 ff.

2) An Amenophis IV. als den Pharao Josephs hat Marquart, Chronologische Untersuchungen (Leipzig 1900) S. 35 ff. gedacht, der in Joseph ein Spiegelbild des Janhamu der Tel-Amarna-Briefe erkennen will. Der Versuch von Cheyne (OLZ

Für Moses und Musri müssen wir notgedrungen darauf verzichten auch nur zu suchen, so lange Arabien das Stiefkind der archäologischen Forschung bleibt (S. 140).

Kann ein etwaiger geschichtlicher Gehalt der Vatersage in denjenigen für das Volk Israel-Juda bedeutungsvoll gewordenen Kräften des orientalischen Völkerlebens gesucht werden, welche die Beziehungen zur grossen Kultur herstellen, in welcher es sich entwickelt hat, so kann ein gleiches nicht von dem gelten, was über das rein materielle Volksleben in vorgeschichtlicher — d. h. lange vor einer geschriebenen Überlieferung liegenden — Zeit erzählt wird. Wenn kein Volk und kein Mensch Erinnerungen und klare Vorstellungen über die Verhältnisse oder gar Ereignisse seiner vorgeschichtlichen Zeit bewahrt, so auch nicht Israel-Juda. Eine Überlieferung im Volksmunde namentlich nimmt sofort eine den neuen Verhältnissen entsprechende Gestalt an: die Vorstellung des sesshaft gewordenen Bauern weiss nichts mehr von dem Nomadenleben seiner Vorfahren. Wo dergleichen sich also findet, kann es nur Ergebnis späterer gelehrter Spekulation sein, die aber natürlich für uns gerade nicht mehr geschichtlichen Wert besitzt, als die eines mittelalterlichen Gelehrten über die Herkunft der Deutschen.

Eine Erörterung der Exodussage und der Überlieferung vom Aufenthalt in Ägypten zu dem Zwecke, daraus geschichtliche Nachrichten über das Nomadenleben der noch nicht ansässig gewordenen Stämme zu gewinnen, ist von vornherein aussichtslos. Ein reiner Nomadenstamm hat keine Überlieferung und damit keine Geschichte. Die Bestandteile des Volkes Israel, die nach Ägypten weisen können, sind nicht materieller, sondern geistiger Art. Die Exoduslegende würde sich danach für uns einfach darstellen als der wissenschaftliche Versuch der israelitischen Forschung, das für sie nicht fassbare Abstracte, das geistige Moment, in der Entwicklung Israels mit dem materiellen, dem Werden des Menschenmaterials, welches später dessen Träger ist, zu verbinden. Die Träger jener Idee müssen nach der naiven Auffassung, welcher das eigene Volk als Mittelpunkt des Ganzen erscheint, auch die Schöpfer, die »Väter« des Volkes gewesen sein: dann muss auch das Volk von ihnen abgeleitet werden. Wenn nun Joseph — dessen geschichtlicher Gehalt also ein für die geistige Entwicklung des Volkes, für den Monotheismus bedeutungsvolles Moment sein würde — in Ägypten gelebt hat, dann muss auch das Volk von dort nach Palästina gebracht werden.

In wie weit es sich dabei um eine Anlehnung an die übrige orientalische, in diesem Falle also ägyptische, Überlieferung handelt, hängt von der Beantwortung der Frage nach eben der betreffenden geschicht-

1900, 152), Gen 41, 43 כִּנְיָאן zu lesen, hat nicht den Beifall von W. M. Müller (ib. 325) gefunden. — Vgl. auch über Jerusalem zur Tel-Amarnazeit S. 194.

lichen Tatsache (s. oben) ab. Es ist sehr wol möglich, dass die spätere Überlieferung¹⁾, wie sie an Manetho anknüpft, dabei das richtige hat. Denn neben der uns erhaltenen Überlieferung ist die andere hier ebenso verhörsberechtiget, wie in den Fällen, wo talmudische und innerbiblische jüngere Nachrichten eine unabhängige Erinnerung an die alte Bedeutung des Berichteten erhalten haben.

Völlig aussichtslos ist aber der Versuch, auf grund der Exoduslegende und mittels des genealogischen Schemas Israels geschichtliche Tatsachen seiner früheren Entwicklung festzustellen. Dieses Schema ist von unseren Quellen, also günstigenfalls der ältesten, dem Elohisten, entworfen worden, und kann daher höchstens Verhältnisse von deren Zeit widerspiegeln, und in diesem Sinne historisch verwertet werden. Ausgeschlossen ist aber, dass in solchen Constructionen sich eine ältere Erinnerung birgt. In dieser Form spricht die allerprimitivste »Geschichtsforschung«, das Bedürfnis des Naturmenschen, sein Dasein zu erklären, sich aus. Es ist nicht Überlieferung, sondern Forschung, nicht das Wissen ist darin niedergelegt, sondern das Denken. Entlehnt ist aber diese Darstellungsform noch dem alten Beduinenleben. Dessen Vorstellungen bewegen sich darin, wie die der orientalischen Kultur in der Form, welche die Legende zeigt.

Demnach ist von den Versuchen²⁾, aus der Scheidung zwischen Leah- und Rahelstämmen Gewinn für den wirklichen Aufenthalt bestimmter Stämme in Ägypten zu schlagen, abzusehen. Eine bezügliche Überlieferung ist einfach unmöglich, denn es giebt keine ungeschriebene, welche die zwischen den beiden Kulturstufen liegende Lücke hätte überdauern können, und eine geschriebene ist ebenso unmöglich, denn diese beschäftigt sich nicht mit Nomadenstämmen, weil sie selbst zur Voraussetzung die Sesshaftigkeit hat, und jedes Volk nur über sich selbst berichtet.

In wie weit die Muṣrifrage hierbei mitspielt³⁾, ist ebenfalls zu erwägen. Ebenso wie aus Muṣri ein Miṣraim noch innerhalb der uns vorliegenden Überlieferung geworden ist (S. 146), kann diese Umdeutung auch in den früher anzusetzenden Quellen (des Elohisten) eine Rolle gespielt haben. Zu beachten ist dabei auf jeden Fall, dass Muṣri die Heimat Davids und seiner Schaaren gewesen ist. Es ist nicht anzunehmen, dass die Darstellungskunst an diesem Stoff vorübergegangen wäre ohne ihn allerhand kunstvollen Umdeutungen zu unterwerfen.

Dabei ist auseinander zu halten, dass Joseph nach Ägypten gehört, Moses aber die Stätte seiner Wirksamkeit (Berufung, Verwandtschaft und Tätigkeit als Gesetzgeber, er verlässt das Land nicht, sondern stirbt an der Grenze) in Muṣri⁴⁾ hat.

Die Richter sind in dieser ihrer Eigenschaft ebenso wie der Wüstenzug ein Erzeugnis der Geschichtsforschung oder Geschichts-

1) S. Marquart a. a. O.

2) Wellhausen und Stade; vgl. OLZ. 1898, die Besprechung von Stades »Entstehung des Volkes Israel« = Kritische Schriften I S. 1 ff.

3) F. I S. 37.

4) Gesch. Isr. II S. 86 ff. Oben S. 145. 212.

auffassung unserer Überlieferung. Es kann dabei sogar zweifelhaft erscheinen, ob die ältesten Quellen (Elohist und auch Jahvist) diese Bezeichnung und damit den Begriff schon in ihre Darstellung aufgenommen hatten.

Es liegt in dem Ausdruck und seinem Begriffe eine Spitze gegen das Königtum. Da die älteren Quellen für dieses schreiben, so werden sie diese Absicht nicht gehabt haben, der Begriff der Richter wäre also erst durch die exilische, deuteronomistische Geschichtsauffassung hineingebracht worden. Das spricht sich ziemlich deutlich in der Tendenz von 1. Sam. 8 aus. Der Unterschied zwischen Richter und König ist der von gewählten Beamten (karthagische šophetim, Consuln), gegenüber einem von Gott eingesetzten Herrscher. Während das Recht des letzteren göttlich ist, er sich auch als Sohn des Gottes oder Gott fühlt¹⁾, ist der erstere von Menschen eingesetzt, sein Recht steht unter dem göttlichen, dessen Erklärer der Priester ist. Der König vereinigt in sich die höchste Priesterwürde, während der Richter nur die beiden anderen königlichen Funktionen: die des obersten Beamten im Frieden — wie der Name besagt — und im Kriege die, aber meist noch getrennte, des obersten Feldherrn hat.

Wenn der Begriff der Richter erst von der deuteronomistischen Darstellung eingeführt sein sollte, so würde die ältere Auffassung dafür das Volk vor dem Königtum unter Häuptlingen oder Scheichs haben stehen lassen. Man kann eine Bestätigung dafür in der Tatsache finden, dass Jephta, wo er ausserhalb des deuteronomistischen Schemas spricht, die Würde eines Stammesoberhauptes für sich verlangt. Der Ausdruck dafür, der auch David für seine erste Zeit gegeben wird, ist ראש rôš²⁾, dem der eines Führers im Kriege קצין gegenüber gestellt wird.

Der ראש ist danach der Stammesfürst, mit der weltlichen, königlichen Gewalt, aber ohne göttliches Recht, das erst eine Rolle spielt, wenn der Stamm zum festorganisirten Staate geworden ist, mit festem Heiligtum, d. h. wenn die Folgen der Sesshaftigkeit sich auch in seiner Verwaltung geltend machen.

Es kann Geschichtliches enthalten sein in den Erzählungen von solchen Stammeshäuptlingen, welche im Kampfe mit den Nachbarn eine führende Rolle gespielt, dabei durch ein treues Heeresfolge und durch die im Kriege gewonnene Beute ein Übergewicht über die Stammesgenossen erlangt haben, und so zur tatsächlichen Stellung eines Königs aufgestiegen sind. Wenn freilich in einer solchen Auffassung zunächst sich nur die richtigere Anschauung der betreffenden Quelle in bezug auf den natürlichen Entwicklungsgang des Volkes ausspricht, so ist doch damit eine gute Vorbedeutung für die Annahme geschichtlicher Tatsachen gewonnen. Allerdings darf man diese nie in den Einzelheiten suchen — diese

1) Gesch. Isr. II S. 113 ff.

2) Ri. 11, 6. 11. Gesch. Isr. I S. 51 Anm. II S. 140. Gesch. Bab. Assy. S. 209. Gesch. Isr. II S. 300. David ib. S. 25. Über die ra'sāni der Chaldäerstämme s. F. II S. 309. Vgl. auch den Titel Johannes Hyrkans F. III S. 104 und unten unter Joh. Hyrk.

sind stets Zutat der Darstellung — aber die Tatsache der allgemeinen Gegensätze oder sonstigen Verhältnisse, die darin ausgesprochen werden, können geschichtlich sein. Es ist möglich, dass Personen wie Jephta und Gideon existirt haben, zum mindesten können wir aber annehmen, dass in den von ihnen erzählten Kämpfen sich eine Erinnerung alter geschichtlicher Tatsachen der Entwicklung Israels verbirgt. Dabei würde dann jedoch weiter zu folgern sein, dass diese Erinnerung der allgemeinen Grundzüge der Entwicklung sich auf eine nur kurz vor dem Beginn der eigentlichen Geschichte, also der Königszeit, liegende Zeit bezieht.

Eine zum Zweifel geneigte Kritik wird allerdings auch hier, wie bei den Königen auszuführen, erwogen wissen wollen, ob nicht die Ereignisse und Zustände späterer Zeit, etwa der unserer ältesten Quelle selbst, von ihr benutzt worden sind, um die Vorzeit auszustatten. Zu der Möglichkeit einer Beweisführung nach der einen oder der anderen Seite fehlt es noch an Anhaltspunkten. Auch von der Zukunft ist dafür schwerlich etwas zu erwarten, denn selbst ein Fund vom Charakter der Tel-Amarna-Briefe wird über das Stammesleben der Bevölkerung ausserhalb der Städte, die also noch nicht unter Königen steht, kein Licht verbreiten. Solche Einzelheiten werden kaum einmal in den Archiven erwähnt, und die Möglichkeit, dass solche Zufälle gerade die uns interessirenden Ereignisse betreffen, ist verschwindend gering.

Richtergestalten, die überhaupt Gegenstand einer solchen Betrachtung bilden können, während die übrigen wegen der kurzen schematischen Nachricht des Deuteronomisten nicht in betracht kommen, sind nur die der »grossen Richter«, darunter besonders Gideon und Jephta, allenfalls noch Ehud und Othniel. Von diesen wird Gideon durch die Natur der Nachrichten noch am meisten in das Licht der Geschichte gerückt. Er soll der Vater Abimelechs sein, und diesem wird eine Rolle zugeschrieben, die durchaus dem natürlichen Hergang der Ereignisse entspricht, und für die auch die Möglichkeit einer geschichtlichen Erinnerung vorliegt. Sichem¹⁾ ist die Hauptstadt einer Landschaft, dort steht ein alter Tempel, der des Bundesba'al, dort kann also auch eine Erinnerung sich erhalten haben, die geschichtliche Tatsachen enthielt.

Diese Tatsachen sind aber stets weniger in den Personen und in allem, was von diesen erzählt wird, zu suchen als in den allgemeinen Verhältnissen der Stämme zu einander oder zu den jeweilig genannten Landesteilen. Wenn uns die ausserbiblischen Nachrichten darüber auch keine Einzelheiten melden, und auch wol nie melden werden, so setzt das durch sie erschlossene Verständnis altorientalischer Anschauung und Ausdrucksweise doch in den Stand, mancherlei von der alten Überlieferung und ihrer Meinung aus den jetzigen Brocken herzustellen.

1) S. über Sichem Tel-Amarna: Knudtzon in Beitr. Assy. IV S. 114. — Zum Bundesba'al Gesch. Isr. II S. 69. 137. 143.

Die Ehudlegende kennzeichnet ihren Helden als den Heros Benjamins. Die Stätten seiner Wirksamkeit sind der Gilgal, die Tamarim-Stadt, und Séira auf dem Gebirge Ephraim. Das sind also alte Heiligtümer und Festungen Benjamins, das uns hier zugleich in viel grösserer Ausdehnung entgegentritt als im späteren Davidreiche¹⁾. Es ist das Benjamin, wie es in Sauls Reiche stand, und das eben von David vernichtet worden ist.

Gideon ist der Vertreter Manasses, wobei deutlich geschwankt wird, ob er Ost- oder Westmanasse zugeschrieben werden soll. Seine erstere Eigenschaft ist jetzt auf Jephta übergegangen, der als Ostmanassit Ephraim vernichtet, wie Gideons, des Westmanassiten, Sohn Abimelech es in Sichem beherrscht. Die ursprüngliche Meinung dieser Legenden — die litterargeschichtlich nicht mehr bis zu diesem Punkte zu entwirren sind — ist also: der Ostmanassit Jephta wird rôß in Gilead. In Westmanasse spielt Gideon, sein Gegenstück, eine gleiche Rolle. Die nächste Stufe der Entwicklung, das Königtum, erlangt Gideons Sohn Abimelech durch die Besetzung der Hauptstadt Ephraims, Sichem²⁾.

Dieses Ephraim braucht deshalb natürlich noch nicht der (israelitische) Stamm oder das Volk Ephraim zu sein, sondern es handelt sich zunächst um das Gebiet, in dessen Besitz Ephraim erst später gekommen sein, oder in dem es wenigstens erst später die führende Stellung errungen haben wird³⁾. Die Legende nimmt deutlich das letztere an⁴⁾, denn sie kennt Manasse als den älteren Bruder, Ephraim und Manasse sind ihr aber der Stamm Joseph. Da dieser das herrschende Volk im nachsalomonischen Nord-Israel ist, so wird Ephraim der Stamm gewesen sein, welcher durch Jerobeam, der ja aus ihm stammt, zur Herrschaft gelangt ist. Die Legende, welche Manasse und Ephraim zu Brüdern macht, knüpft also an die vordavidischen Verhältnisse an (s. unten über Saul). Wenn Ephraim gegenüber Manasse (Gen. 48) die überlegene Stellung zugewiesen wird, so muss das den späteren Verhältnissen entsprechen. Hier handelt es sich um die vordavidische Zeit, wo zunächst Manasse das Land, das also noch einen andern Namen geführt hat, erobert, während von Ephraim noch keine Rede gewesen ist.

1) Für das Nähere s. Gesch. Isr. II S. 118 ff. עיר התמרים ist nicht Jericho, sondern wol die Tamar-Stadt = בעל(ת)ר = Ba'al(at)-Jehuda (Gesch. S. 104). Der Gilgal ist Sauls Heerlager.

2) Gesch. Isr. II S. 140.

3) Die Legende spricht selbstverständlich vom Standpunkte und mit der Bezeichnungsweise ihrer Zeit ohne historische Terminologie.

4) Über die dabei benutzte Symbolik s. Gesch. Isr. II S. 74/75. Die dortigen Bedenken gegen Ephraim als den jüngeren würden sich im obigen Sinne erklären, wenn man in nachdavidische, also historische, Zeit herabgeht. Das Emporkommen des Nordreichs muss auch eine Verschiebung im Verhältnisse der Stämme herbeigeführt haben, da ja die Macht der alten Bevölkerung durch Saul und dann durch David gebrochen worden war, also neue Herren unbedingt aufkommen mussten.

Der Sinn des geschichtlichen Kernes, also dessen, was die Gideon-Jephtha-Legende für die geschichtliche Entwicklung Israels bedeuten soll, ist hiernach die Vernichtung Ephraims, d. h. der Einwohner des später unter ephraimitischer Herrschaft stehenden Gebietes durch einen Angriff Gileads d. i. Ostmanasses, als dessen Folge oder Vorbedingung die Festsetzung eines Teiles Manasses auf dem Westufer, also die Entstehung Westmanasses, anzusehen ist. Dessen Heros ist Gideon und dessen Sohn Abimelech, der manassitische König in Sichem, dem Vororte des Nordens. Das sind geschichtlich durchaus mögliche Ereignisse, und namentlich geographisch stimmt alles dazu. Denn in der Tat ist es kaum anders denkbar, als dass die nördlicheren Gegenden Israels ihre neue Bevölkerung von Gilead aus erhalten haben, also ein Vordringen von diesem Randgebiete der Steppe erfolgen musste, während weiter südlich das (spätere) benjaminitische Gebiet Angriffen von dem Gebiete Moabs oder Judas her ausgesetzt war, was natürlich auch Angriffe von Gilead aus nicht unmöglich machte (s. Saul).

Die Ansiedlung Manasses im Westen wäre also das Werk oder die Begleiterscheinung der Errichtung eines manassitischen Königiums in der alten Stadt Sichem. Sie wäre in der Form einer Unterjochung der älteren bereits ansässigen Stämme vor sich gegangen, die sich Israel genannt haben mögen. Es wäre die erste feststellbare Erscheinung dieser Art im Werdeprocess des Volks Israel-Juda. Die nächste, entsprechende ist das Benjamin Sauls, die folgende das Juda Davids, und vielleicht die vierte das Ephraim Jerobeams (s. oben).

Von den vorher ansässigen Stämmen können wir kaum erwarten noch geschichtliche Nachrichten, selbst in der Form der Legende, zu erhalten, denn bereits das manassitische Königium ist die Vorstufe der Zeit, in welcher frühestens eine historische Überlieferung stattgefunden haben kann (S. 206). Was darüber hinausgeht, verschwimmt also unbedingt im Chaos der Vorzeit. Es ist das Gegebene, mit dem die alte Geschichtsbetrachtung anfangen musste, und worüber sie höchstens speculieren konnte. Hier musste also die Genealogisierung einsetzen mit Benutzung zeitgenössischer Verhältnisse. Eine Erinnerung kann sich höchstens in den Tatsachen und Einrichtungen erhalten haben, welche die spätere Überlieferung nicht mehr deuten konnte und darum als Fossil aufbewahrte. Wenn überhaupt eine solche Erinnerung vorliegt, so müsste man sie in dem Namen der Gottheit von Sichem suchen, deren Tempel Abimelech stürmt (Ri. 9, 4

u. 46). Er heisst der Bundesba'al: בעל ברית. Wenn das keine spätere Construction ist, so würde man sich zu denken haben, dass das der Bundesgott der früheren nordisraelitischen Stämme war — zu denen also Manasse noch nicht gehört hatte. Mit der Eroberung des Bundesheiligtumes war Abimelech dann der Herr und König dieses Stämmebundes¹⁾.

Erinnerungen aus dem früheren Dasein dieser Bundesstämme beansprucht die Deborahlegende zu geben. Dass das Lied (Ri. 5) alt²⁾ ist, ist anerkannt, und man nimmt allgemein an, dass die daneben gegebene Erzählung (Ri. 4) nicht dazu passt, sondern aus dem Liede erst erschlossen ist. Vielleicht ist auch das letztere nicht der Fall, sondern eine Erzählung der alten Überlieferung ist erst nach dem Liede überarbeitet worden. Es kommt häufig vor, dass die gleichen Motive von der Legende an verschiedenen Stellen benutzt werden: auf das eine Leitmotiv des Deborahliedes, die Waffenlosigkeit Israels (5, 8), wird in der Philisterzeit Bezug genommen, das Lied hat also einmal in dieser Umgebung gestanden³⁾.

Der Stoff der Erzählung, welche etwa unabhängig von dem Liede bestanden hätte und nur danach interpoliert worden wäre, würde von einem Kampfe der Stämme Naphtali und Sebulon gegen den König Jabin von Hašōr unter Führung Baraks gehandelt und von einer Schlacht am Berge Tabor berichtet haben. Die »Prophetin« Debora ist nur aus dem Liede entnommen, ebenso Sisera. Der Stoff der Erzählung ist derselbe wie der der Schlacht Josuas gegen Jabin von Hašōr, Geschichtliches ist also darin kaum enthalten⁴⁾.

Ehud, als Held Benjamins in vorsaulischer Zeit, könnte insofern eine geschichtliche Erinnerung bergen, als auch an diesem südlicheren Punkte sich eine Überlieferung erhalten haben kann. Diese würde aber kaum die Person betreffen⁵⁾, sondern nur die Tatsache, dass Moab bei seiner Einwanderung im ersten Ansturm bis über den Jordan vorgedrungen, und dann aus dem benjaminitischen Gebiete wieder zurückgedrängt worden wäre⁶⁾. Dieses »Benjamin« müssten wir aber ebenso wie das Manasse Gideons und Abimelechs ansehen (S. 216): als die ältere Bevölkerung des Gebietes, welches unter Saul den Mittelpunkt von dessen Reiche und Schöpfung Benjamin gebildet hat (vgl. S. 180).

1) s. Gesch. Isr. II S. 69/70 für die Bedeutung des Ba'al-berit. Als eine spätere Construction kann man diesen ba'al doch wol nicht ansehen, denn die Saul- und Davidzeit schliesst den Begriff des Bundes aus und ebenso die spätere, wo ja auch Sichem nicht mehr das Nationalheiligtum ist (Jerobeam: Dan und Betel). Dass ברית hier bereits als »Bund« zu fassen ist, und nicht etwa ein Schau-Ba'al (Orakel-Ba'al) gemeint ist, ist wol sicher, denn ein solcher Ba'al-Name begegnet schwerlich — weil eben jeder ba'al Orakel erteilt. (Zur Ableitung von ברית von barû »schauen«, d. h. das Opferschau-Orakel geben (vgl. ברית ב'!) s. Zimmern, Beitr. Ritualtaf. Einl. S. 90.)

2) Über die Sprache des Liedes s. Gesch. Isr. II S. 128 ff.

3) 1. Sam. 13, 19. Gesch. Isr. II S. 165. Über die Benutzung desselben Stoffes an verschiedenen Stellen s. Gesch. Isr. II S. 125, 218. F. II S. 551. Die gleiche Erscheinung tritt besonders hervor in der römischen Legende: Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 45. (Ebenso in der islamischen.)

4) Das Nähere in Gesch. Isr. II S. 125. Zu beachten ist noch der Name ברק, der seinen Träger als mythologische Gestalt bezeichnet. Es ist der Beiname, welcher Marduk, dem Frühjahrgotte, »gebührt«. (Vgl. über Hamilcar Barca und Judas Makkabi F. III S. 82.)

5) Gesch. Isr. II S. 121.

6) Gesch. Isr. I S. 205.

Zu der jetzigen Anordnung der »Richter« ist zu beachten, dass die umgekehrte Reihenfolge der geschichtlichen Entwicklung befolgt ist, denn Manasse steht an dritter Stelle, Benjamin an zweiter und Juda-Kaleb an erster, während die Schichtung der Stämme und Eroberungen die entgegengesetzte ist. Das entspricht dem Zwecke unserer Quellen, welche vom jüdischen Standpunkte aus geschrieben¹⁾.

Daher steht an der Spitze der Heros von Kaleb, dem Kerne Judas. Eine Aufhellung des »Königs von Aram-Naharaim« (S. 29) aus den Monumenten zu erwarten wäre falsch. Er ist aus einem König von Edom durch Verlesung und Glossirung entstanden²⁾. Ein Kampf Kaleb's mit Edom in vordavidischer Zeit hat natürlich nichts Unglaubliches, beide Stämme haben selbstverständlich in stetem Kampfe gelebt. Othniel selbst ist nur Personifizirung eines kalebitischen Clans.

Reicht schon keine Erinnerung mehr in die Glanzzeit Naphtalis hinauf, so gilt dasselbe von Dan, dem Stamme, der am weitesten westlich nach der Meeresküste zu gesessen hat, und darum zuerst eingewandert sein muss. Er wird mit einem rein mythischen Helden — Simson — ausgestattet.

Simson und Dan folgen der umgekehrten Anordnung gemäss auf Manasse. Dadurch wird zugleich die Verknüpfung mit dem folgenden erreicht:

Am Schlusse des Buches stehen noch, deutlich als Anhang, die Erzählung von der Auswanderung Dans nach dem Norden, und der Vernichtung Benjamins. Das erstere Ereignis wird man am besten als eine Folge der Philistereinwanderung aufzufassen haben³⁾, die Vernichtung Benjamins als Werk Davids ist bei diesem zu behandeln.

Im Gegensatze zu der jetzigen (aber nicht ursprünglichen: S. 214) Überlieferung haben wir anzunehmen, dass die Eroberung des Landes stets Hand in Hand gegangen ist mit dem Entstehen eines Königtums. Eine Stadt, als der Schlüssel zum offenen Lande, wird der Regel nach durch Gewalt erobert, und dazu bedarf es eines Heerführers. Zudem steht Palästina schon vorher unter der Herrschaft von Königen, deren Sitz eben die Städte sind, die neuen Eroberer konnten daher gar nicht mit ihrer alten Stammesverfassung dieses Land besetzt halten, wenn sie es schon mit ihr erobern konnten. Der Führer wurde sofort zum König, wie das stets unter solchen Verhältnissen geschieht⁴⁾.

1) Gesch. Isr. II S. 293.

2) Grätz, Klostermann, Marquart, s. Gesch. Isr. II S. 118.

3) Gesch. Isr. II S. 145.

4) Vgl. Helmolts Weltgeschichte III S. 9. Die politische Entwicklung Babylo niens und Assyriens (Der alte Orient II 1) S. 5.

Eine solche Eroberung führt aber stets zu einer Verschmelzung mit der alten Bevölkerung (S. 160) in irgend einer Weise. Der erobernde Stamm wird Herr der alten Bevölkerung, notgedrungen muss er dabei aber mit den alten Herren in eine mehr oder weniger enge Verbindung treten. So ist eine solche Begründung eines »Staates« oft von sehr wenig erfreulichen Erscheinungen für einen Teil der Eroberer begleitet, die bald bemerken müssen, dass im Völkerleben andere Gesetze wirken, als im Nomadendasein. Die Stammesbände lockern sich und andere Kräfte führen zusammen, was getrennt war und trennen, was zusammengehörte. Nicht mehr der Clan oder die patriarchalische Familie mit ihrem gemeinsamen Besitz ist die Organisationseinheit, sondern der einzelne Haushalt, der alles in zahllose Wirtschaftseinheiten auflöst. Dabei gehen die Gegensätze gegen die alte Bevölkerung verloren, diese bildet zusammen mit ihren Besiegern ein Volk, das also ein Erzeugnis der Mischung ist.

Kann man diesen Vorgang, den die Entwicklung des alten Orients immer und immer wieder zeigt, noch an dem Berichte über das manassitische Königtum Abimelechs feststellen, so hat die Überlieferung ihn für die Folge ziemlich verhüllt. Sie tut das mit Absicht — oder doch wenigstens in unbewusster Erfüllung ihres Zweckes — denn ihre Aufgabe ist nicht, wie die der modernen Geschichtsforschung, nachzuweisen, wie die Völker sich entwickeln, sondern dass das Recht des gegenwärtigen Herrn das uralte von den Göttern verliehene Anrecht auf den Boden ist. Durch die ganze Geschichtsauffassung des Altertums geht daher die Anschauung des Autochthonentums, und wenn Israel scheinbar eine Ausnahme mit seiner Einwanderungslegende macht, so wirkt in dieser — wie bei der Abimelecherzählung — noch die frische Erinnerung der Tatsachen nach, aber das Autochthonentum wird durch die Vatersage hergestellt.

Was die ältere Überlieferung noch naiv durchschimmern liess, das hat die spätere, nachexilische völlig verdeckt. Ihr waren Saul und David »Israeliten« aus israelitischem Stamme, während beide erst die Schöpfer eben ihrer Stämme Benjamin und Juda in dem soeben festgestellten Sinne gewesen sind. Sie eroberten sich ein Gebiet, in dem sie mit ihren Anhängern herrschten und dem sie den neuen Namen beileigten, der somit zugleich der ihres Staates und Volkes wurde, und ausser ihren eignen mitgebrachten Stammesangehörigen, wozu auch etwaige andere bereits früher unterworfenen oder sonst mit ihnen vorgehende Horden gehörten, auch die alte Bevölkerung umfasste. Saul ist demnach der Schöpfer Benjamins — des Benjamin, das bis auf das Gebirge Ephraim sich erstreckte und dem auch das Gebiet des späteren Juda gehörte. Er hat also das manassitische Königtum in Sichem beseitigen müssen, wenn es noch bestand, und er hat die nördlichen Stämme unterworfen, wie dann sein Benjamin wieder von David unterworfen und dabei fast gänz-

lich vernichtet worden ist. Das ist der Inhalt der ersten Königszeit, welchen die Legende in ihrer ausführlichen Darstellung verdeckt.

Zur Beurteilung der jetzigen Gestalt der betreffenden AT.lichen Bücher wäre nöthig, sich Klarheit über ihre Entstehung zu verschaffen. Die Quellenzerlegung ist hier noch nicht so weit vorgeschritten, wie im Hexateuch. Ein Hauptfehler der ganzen Quellenkritik beruht darin, dass sie stets nur mit dem uns erhaltenen rechnet und nicht berücksichtigt, dass das verlorene ebenfalls Einfluss auf die Entstehung gehabt hat. Die »historischen« Bücher, welche uns vorliegen, namentlich Samuel und Könige sind zum grossen Teile Zufallsergebnis. Von einer einheitlichen schriftstellerischen Form kann man überhaupt bei altorientalischen Büchern nicht sprechen. Samuel und Könige sind in ihrem Hauptbestandteile einem grossen Werke über die Propheten entnommen, was sich in ihrer Bezeichnung im Kanon (»frühere Propheten«) noch ausspricht. Dieses hat eine doppelte Bearbeitung, eine ältere und eine jüngere erfahren. Die ältere ist deutlich im Anschluss an alte chronikartige Quellen gearbeitet, deren Reste noch dieselbe Zusammensetzung erkennen lassen, wie sie im Hexateuch für J.E. vorliegen. Diese Schrift ist nicht der Grundstock unserer Königsbücher, sondern umgekehrt sind Reste von ihr in den den Grundstock bildenden Auszug aus den beiden Prophetencodices als Ergänzung eingefügt. Auch das ist nicht von einer Hand geschehen, sondern es finden sich gelegentlich eingeschobene Nachträge. Das alte Chronikwerk ist also noch spät erhalten gewesen. Es hat auch noch — aber vielleicht oder sogar jedenfalls in einer Weiterbildung (die wieder unabhängig von den von Lesern der Königsbücher benutzten Handschriften sein wird) — dem Verfasser der Chronik vorgelegen, der darum vereinzelte Nachrichten hat welche die Königsbücher nicht bieten¹⁾.

Demnächst ist aber gerade für die Beurteilung unserer Nachrichten über die ersten Könige das Wesen der alten Darstellungsform zu erfassen. Wenn die mythologisirende oder besser astrologisirende Darstellungsform und die Verwendung solcher Stoffe zur Einkleidung geschichtlicher Ereignisse in der Väterlegende (S. 210) und sonstigen Urgeschichte nicht befremdet, und wir dort die geschichtlichen Tatsachen weniger in den Personen, oder doch den persönlichen Äusserlichkeiten, suchen, so hört diese Möglichkeit nach unserer Auffassung von Geschichte auf, sobald wir uns in der Zeit befinden, die als eigentlich geschichtlich gelten soll und mit der wir eine wirklich geschichtliche Erinnerung anfangen lassen.

Mit Saul beginnt die Auffassung unserer Quellen die Zeit der festen Organisation Israels d. h. die feste Einigung zum Volke. Das bezeichnet sie damit in ihrer Weise auch als den Beginn ihrer ge-

1) Für meine Auffassung der Quellenverhältnisse s. Gesch. Isr. II S. 149 und vgl. zur biblischen Schriftstellerei OLZ. 1900, 408 = Kritische Schriften I S. 90. Vgl. auch oben S. 211 Anm. 1 (zu Gen. 14) und unten bei den verschiedenen Königen.

nauen und ununterbrochenen Überlieferung. An Saul und seine Rechtsansprüche knüpft sie die ihrer Heroen, der Könige von Juda, an.

Die Nachrichten über Saul und seine Nachfolger bis auf Salomo sind nun aber so vollkommen im Geiste eben der mythologisch-astrologischen Darstellungsform gehalten, dass unser modernes Gefühl zunächst an der Tatsächlichkeit des einen oder des andern, der Personen oder der Darstellungsweise, zu zweifeln geneigt ist. In der Tat widerspricht es allem, was wir als Geschichte ansehen, wenn selbst die Namen der Personen nicht mehr geschichtlich sind, und wenn alle Einzelheiten über die Personen wie ihre Taten einem mythologischen Systeme entnommen werden, so wird man auch Zweifel an einem geschichtlichen Kern hegen. Die Berechtigung zu solcher Kritik kann nicht geläugnet werden, denn die Auffassung, welche alle irdischen Ereignisse unter dem Gesichtspunkt der Astrologie, als eine Widerspiegelung der himmlischen Vorgänge ansah und schilderte, konnte in der Tat auch das, was sie nicht wusste, leicht rückwärts aus den Sternen ablesen, wie sie es ja mit der Zukunft tat, und mit den Einzelheiten, der Auskleidung der Ereignisse, bis in späteste Zeiten getan hat. Es wird auch im Einzelfalle oft schwer sein zwischen Tatsache und Einkleidung zu unterscheiden, und wenn der Einblick in das Wesen dieser Darstellungsform uns auch viele Rätsel löst und vieles scheinbar Ungereimte begreiflich macht, so ist die Frage nach der Geschichtlichkeit des Kerns dadurch oft durchaus nicht einfacher gestaltet. Das eine aber steht mit Sicherheit fest: rein mythologische Erzählung berechtigt noch nicht, auch den Kern, den eigentlichen Inhalt, ebenfalls als mythologisch anzusehen.

Das beweisen die Beispiele der persischen Legende, welche (bei Herodot) die ersten Perserkönige genau nach demselben Schema schildert, das auch hier vorliegt, und deren Beispiel die beste Warnung bietet, da die Grundtatsachen, die so eingekleidet werden, feststehen. Ebenso die Darstellung Alexanders d. G., welche typisch ist. Umgekehrt freilich kann der Zweifel für die ersten israelitischen Könige auf die Parallele der römischen verweisen, welche ebenfalls das Schema zeigen¹⁾.

Ein Zweifel an der Geschichtlichkeit der Personen eines Saul, David, Salomo, die in dieser Hinsicht nicht von einander zu trennen sind, würde auf das Bestreiten der Wirklichkeit einer jemaligen Vereinigung Judas und Israels hinauslaufen. Die Geschichte beider Völker würde dann mit der (dann) angeblichen Trennung, also mit Rehabeam und Jerobeam beginnen. Die Einheit und die Idealzeit des Davidreiches wären dann nur Erfindungen einer späteren Zeit, welche diese Bestrebungen hatte, und in welcher eben die älteste unserer Quellen (E) abgefasst wurde (unter Ahas). Diese müsste dann auch die einfachen chronikartigen Angaben

1) Über die Darstellungsform vgl. oben S. 210 und s. die Auseinandersetzungen Gesch. Isr. II passim und besonders S. 275 ff. Eine Darstellung der Weltanschauung, auf welcher sie beruht, bedarf weiterer Ausführung.

über die Ausdehnung der Kriege und Eroberungen Sauls und Davids etwa im Anschluss an spätere geschichtliche Zustände erfunden haben.

Diese Fragen sind aber die letzte Aufgabe der historischen Kritik, und ehe man sie untersucht, muss die älteste Überlieferung nach ihrer Meinung und in ihrer Darstellungsform festgestellt und verstanden werden. Diese beruht darauf, die Königsreihe als einen Cyclus nachzuweisen, welcher dem himmlischen Cyclus entspricht. Die Zeiträume und die Geschichte werden als Ausfluss des Waltens der Götter dargestellt. Wie diese sich in den Bewegungen der Himmelskörper offenbaren, und wie sie die verschiedenen Erscheinungen der Natur darstellen, so entsprechen ihnen die Könige als ihre Vertreter auf Erden und deren Schicksal bestimmt sich nach dem der ihnen entsprechenden Gottheiten.

Das Götterschema, welches zu grunde liegt, entspricht dem in verschiedenen Variationen wiederkehrenden, aber in den Grundzügen sich stets gleich bleibenden, der altbabylonischen Götterlehre, welche die Grundlage einer Lehre vom Weltenall bildet. Es sind danach die obersten Gottheiten: Mond (Vater), Sonne (Sohn), Morgenstern (Tochter). Jede der drei Gottheiten, die sich nicht nur in ihren Gestirnen, sondern in allen andern Naturscheinungen in gleicher Weise offenbaren, enthält aber ihr andres geschlechtliches Gegenstück, sodass daneben auch weibliche Mond- und Sonnen- und männliche Venusgottheit vorkommt. In den mehrtausendjährigen und nach den verschiedenen Orten zu unterscheidenden Götterlehren tritt bald die eine bald die andere Seite hervor, sodass natürlich in gegebenen Fällen sich nur bestimmte Einzelercheinungen zeigen, die aber alle auf dieses Grundschema zurückzuführen sind.

Die siderischen Erscheinungen der drei grossen Gottheiten spiegeln wieder — oder besser bestimmen — die der Natur. Die beiden grossen Hälften, in welche ihr Lauf zerfällt, entsprechen den beiden Jahreshälften, Sommer und Winter. So hat ursprünglich jede der drei ihre zwei Hälften und dieselben Legenden können daher auf sie angewandt werden. In unserem Falle erscheinen die beiden ersten als Einzelgottheiten, die besondere Betonung der dritten, als eine, wie es scheint, Eigentümlichkeit der »kanaanäischen« Volksgruppe, lässt die Zweiteilung des Naturlebens bei der dritten erscheinen, deren Berührung mit der Natur der Sonnengottheit sich dabei besonders geltend macht. Das Schema stellt sich also dar als: Mond, Sonne, und zwei Hälften der Natur: Sommer und Winter, wobei der Beginn der Sommerhälfte im Frühjahrs-, der der Winterhälfte im Herbstpunkte liegt.

Danach müssen also die ersten Könige von der Überlieferung geschildert werden, als ob sie diese Merkmale der vier Gottheiten in ihrem irdischen Wandel gezeigt hätten. Jede ihrer Handlungen wird so gedeutet und gedreht, dass eine Beziehung auf die ihnen entsprechende Gottheit herauskommt — oder aber auf die diese Gottheiten darstellenden Erscheinungen des Weltenalls, insbesondere der Gestirne. In diesem Sinne ist also der Überlieferung Saul Mond, Jonatan Sonne, David die eine, Salomo die andere Hälfte der Jahresnatur oder des Tammuz, des männlichen Princip der Istar-Ästoret.

Daneben spielen noch andere Einteilungen der verschiedenen Systeme hinein. So wenn Bat-Seba als Istar d. i. als die himmlische Jungfrau, das Sternbild der Virgo, an der Stelle erscheint, wo sie — zwischen Löwe = David und Wage = Salomo — in der Tierkreisordnung steht.

Von den vier ersten Königsgestalten tritt Jonatan als nicht eigentlicher König zurück. Sein Name zeigt die Bildung gewöhnlicher altkanaanäischer Eigennamen, aus einem Gottesnamen und einem Verbum zusammengesetzt. Dagegen sind auffällig und kehren sonst nie wieder die Namen der drei andern. Von diesen ist aber ausdrücklich der eine als nicht ursprünglicher Name seines Trägers bezeugt. Die Überlieferung hat noch den — ebenfalls nach der gewöhnlichen Art gebildeten Namen des angeblichen Salomo erhalten: Jedid-jah (2. Sam. 12, 25). Da dieser identisch ist mit dem nach LXX noch erkennbaren Namen des zweiten Sohnes der Abigail, der *Αδovia* geheissen hat, so ist also der Erbe Davids dieser zweite Sohn gewesen, der Dadujah oder Jedidjah hiess, und nur von der Legende einen Namen beigelegt erhält, den er in Wirklichkeit nie getragen hat, der ihn aber als Abbild der im System ihm entsprechenden Gottheit — im gekennzeichneten Sinne — hinstellen soll.

Danach muss also שלמה eine Anspielung auf eine Šlm-Gottheit, David eine auf die דוד-Gottheit enthalten — beide den zwei Jahres- und Naturhälften, dem Tammuz in seinen beiden Erscheinungsformen in Ober- und Unterwelt entsprechend, und im Namen Sauls muss eine Anspielung auf den Mondkult oder Eigenschaften des Mondgottes gesucht werden.

Der Name des Gottes שלם, woneben auch die Form Šalman steht, ist bezeugt in Assyrien, wo kanaänäischer Einfluss (S. 133) vorliegt, in dem Königsnamen Sulman-ašaridu, im phöniciischen als (Gott) שלמן Inschrift Sidon 4 (= v. Landau 7), in griechischen Inschriften aus der Nähe von Aleppo als (Gott) Σαμαν (C. I. G. 4449 vgl. Clermont-Ganneau, études d'archéol. orient. I p. 35ff.). In einer ägyptischen Stele wird er in dem Eigennamen Ršp šaramana mit Rešeph-Apollo zusammengebracht, was seiner Nebo-Natur entspricht (s. Zeitschr. Ass. XIII 120). Der phöniciische Eigenname ימל-שלם (Kition 1 = C. I. Ph. 15) ist (s. F. III S. 71) als Jakin-Šalm d. i. »Jakin (Nebo, der Westpunkt) ist Šalm« zu fassen. Andere Namen, in denen eine gleiche Auffassung zu erwägen ist, s. unter שלם im phöniciischen Wörterverzeichnis bei Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigr. Palmyrenisch ist der Eigenname שלמה = Σαμλλαθ (Beleg s. ebenda unter aramäisch). Als altbabylonisch (doch schon kanaänäischer Zeit angehörend) sind wol dazu zu stellen Eigennamen wie Sa-lim-aḫu (Der Obelisk von Ma-an-iš-tu-su aus Susa 10, 23 etc.). Šalman wird als Synonym von dem Gotte צדק aufgefasst¹⁾ in Gen. 14, denn מלך שלם ist nur Variante zu צדק מלך! Hebräisch Absalom, worüber Gesch. Isr. II S. 227 zu vgl.

1) Was er auch ist, denn Kittu und Mišaru (s. Zimmern, Ritualtafeln) stehen zu Šamaš daiāni, dem obersten Richter, im selben Verhältnis wie die beiden Tammuzerscheinungen Dōd und Šalm zum Sonnengott. Sie sind phöniciisch (Sanjunjathon) מצדק und Σνδνζ d. i. צדק und מלך. Also צדק = שלם, wozu man Salomo als den weisen Richter (Nebo als Gott des Tierkreiszeichens der Wage, des Herbstpunktes) vergleiche.

2) Also שלם ist keine Stadt. Die Stadt Malki-šedeš ist also Chaçaçon Tamar

Der Name David ist in gleicher Absicht vom Gottesnamen דוד Dôd gebildet. Dieser liegt vor in den hebräischen Eigennamen דודא oder דודא (Hypokoristikon), דודא (l. דודא vgl. oben zu דודא) 2 Chron. 20, 37, welche die Gleichsetzung mit Jahve bezeugen; in dem Namen Dudaël (דודא) für das Südländ, die Wüste, d. h. den dem Gotte Dôd gehörigen kosmischen Bereich, in welchen der Azaz'el gejagt wird (Henoch 10, 4). In derselben Weise wie ištar im Assyrischen, אֵל, בַּל, etc. ist es Appellativ und bedeutet den Schutzgott eines Ortes, ist also Synonym von בַּל oder es ist Name der weiblichen Hälfte des Ari'el (der Jahve als Unterweltsgott entspricht) bei Mesa. Im letzteren Falle würde diese weibliche Dôdgöttin mit Dido, der Göttin von Karthago zusammenzustellen sein. In der Bedeutung »genius loci, Gott eines Ortes«, liegt es vor Amos 8, 14 (דוד בֵּיתָּךְ statt דוד »bei deinem Gotte«, Beer-seba). Zu einem Wortspiele wird es benutzt in dem Anfange des Liedes Jesaja 5, 1, wo es mit dem gleichbedeutenden דוד wechselt. Beide haben die appellative Bedeutung »Vetter« und »Geliebter« (ursprünglich dasselbe) und sind in dieser Hinsicht ebenfalls Götternamen, gerade wie אֵל, אֵל, אֵל, אֵל, denn sie stellen den »Vetter« oder den »Geliebten« in der grossen Götterfamilie dar¹⁾.

דוד bedeutet »der Befragte«. Als Personennamen findet es sich zwar im Palmyrenischen, und zwar in der entsprechenden passiven Participialform als דודא = *dauda* (Belege s. bei Lidzbarski, Handbuch), allein hier handelt es sich unzweifelhaft um jüdischen (oder »christlich-jüdischen« d. h. auf eine entsprechende, an das Judentum anknüpfende Bewegung zurückgehenden) Einfluss. Auf Saul müssen die Legenden des Mondgottes angewendet werden: der Mondgott Sin führt den ständigen Beinamen bēl purussē, der Orakelgott, דודא ist davon wörtliche Übersetzung. In der Prophetenlegende steht an der ersten Stelle Samu'el, dessen Name שמואל ebenfalls aus dem Gottesnamen שם (oder ש) und אל zusammengesetzt ist. Dort wo dessen Name erklärt werden soll (1. Sam. 1, 17. 20. 27), wird aber nicht שמואל erklärt, sondern eine Ableitung von שם, also שמואל. Im Sabäischen finden sich viele Eigennamen, welche statt des Gottesnamens mit folgendem Verbum mit שמו (= arabisch ismu-hu »sein Name«) gebildet sind (z. B. שמואל, שמואל etc.), das ist aber eine Bezeichnung des Mondgottes²⁾.

Das gleiche Schema liegt vor für die Vatersage, welche erst den Ansatz Abraham = Mond, Isaak = Sonne, dann ebenfalls Mond, macht³⁾ und darauf nochmals beginnt: Jakob-Israel = Mond, Joseph = Sonne, Moses = Dôd (seine Heimat in der Wüste, vgl. S. 213) und Josua = Salm-Nebo.

Unter dem Gesichtspunkte dieses Schemas ist also alles zu prüfen, was die jetzige Gestalt unserer Quellen über die Königszeit berichtet. Alles, was irgend wie ausgespinnene Erzählung ist, muss an der Richtschnur der Mythologie geprüft werden, wobei aber stets zu beachten ist, dass mythologische Erzählungsweise noch nicht

(Gesch. Isr. II S. 37), d. i. עֵיִן נֶר = Paneas (s. OLZ. 1901, 152 = Krit. Schriften II S. 33).

1) S. für die Nachweise im Einzelnen: F. I S. 115. Gesch. Isr. I S. 68 Anm. 2 (dôd, Dido, Jes. 5); Gesch. Isr. II S. 258 (Dudaël und דודא bei Mesa, Ariel); ib. S. 223 (*Audovia* = דודא vgl. Marquart, Fundamente isr. jüd. Gesch. S. 25; דוד und דודא als Verwandtschaftsbezeichnung).

2) Ša'ul s. Gesch. Isr. II S. 224. Sin bēl purussē z. B. Assurbanipal IV 110 = KB II S. 195 (entsprechend dem Šamaš daīanu s. oben, Adad bēl bīri). Sabäisch שמו s. Hommel, Aufsätze S. 182, der zugleich auf die althabylonisch-kanaanäischen Namen mit Sumu- verweist.

3) Gesch. Isr. II S. 284.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

15

die Geschichtlichkeit des Kernes ausschliesst. Diese Mythologie ist aus der des gesamten Orients zu erschliessen. Für die Geschichte dieser Zeit gewährt uns nur die Analogie des Orients einen Wegweiser, und gestattet uns allerdings, manches von späteren Misverständnissen und Wucherungen der Legende zu beseitigen. Ausser-hebräische Quellen kommen dabei bis jetzt nur in sehr geringem Masse zu Hilfe (Šešonq bei Jerobeam, Hiram und Salomo, s. S. 128. 235).

Die alte geschichtliche Überlieferung über Sauls Kriege liegt vor in der kurzen Angabe 1 Sam. 14, 47: »er führte Kriege gegen alle seine Feinde ringsum, gegen Moab, gegen die Ammoniter und gegen Edom (l. Aram¹), d. i. Aram-bêt-Rehob LXX: *ῥίους Ἐδωμ καὶ εἰς τὸν Βαυθωρ*) und den König von Soba und die Philister«. Das ist ein kurzer Auszug, der zeigt, was wir an geschichtlichem Gehalt in den lang ausgesponnenen Legenden annehmen dürfen. Zugleich sind darin noch Angaben erhalten — die wir uns ebenfalls ursprünglich als ausführlich mit allerhand Einzelheiten ausgestattet zu denken haben — welche von der jetzigen Legende in ihrer ausführlichen Gestalt gestrichen worden sind: so die Kämpfe gegen Aram-bêt-Rehob und Soba, den nördlichen und nordöstlichen Nachbarn Israels.

Wenn man an der Geschichtlichkeit dieser Erinnerungen zweifeln will (S. 215. 234), so müsste man annehmen, dass hier Rückübertragungen der Analogie einer späteren Zeit (etwa Jerobeams II.) vorliegen. Beachtenswert ist aber, dass Edom ursprünglich nicht genannt ist, d. h. dass diese Überlieferung ganz richtig weiss, dass Sauls Reich noch kein Juda und darum keinen südlichen Nachbarn Edom kannte. Auch ist das Gewicht der Tatsache nicht zu unterschätzen, dass hier, wo wir also eine erste geschichtliche Überlieferung annehmen können, zum ersten male der Ton einer einfach und sachlich berichtenden Chronik zum Vorschein kommt.

Das ist die Summe von Sauls Kriegen, wir haben damit zugleich einen Überblick über seine Macht auf ihrem Höhepunkte. Die Legende gestattet jedoch, wenn wir ihre Darstellungsweise verstehen, eine ganze Anzahl von Angaben über das Entstehen seines Königtums auf ihren geschichtlichen — oder wenigstens so gewollten — Gehalt hin zu bestimmen.

Sauls Reich gilt als die Herrschaft Benjamins über Israel, und er selbst ist daher für die Legende ein Benjaminit. Wenn wir das nach der Analogie des Davidreiches und der judäischen Abstammung Davids beurteilen, so müssen wir zunächst erwägen, ob der angebliche Stamm Benjamin nicht ebenso erst das Ergebnis einer Festsetzung erobernder Stämme in dem betreffenden Gebiete

1) Vgl. Gesch. Isr. I S. 143, ebenda über die Lage beider.

ist, wie es für das Juda Davids der Fall ist; dann ist auch die benjaminitische Abstammung Sauls ebenso zu beurteilen, wie die judäische Davids, als spätere »Naturalisirung«.

Zunächst ist das Benjamin, welches die Legende vor David kennt, viel ausgedehnter als der spätere kleine Stamm. Die Ehuderzählung (Ri. 3, 27) sieht das »Gebirge Ephraim« als benjaminitisch an und im Süden gilt Betlehem in vordavidischer Zeit ebenfalls als benjaminitisch. Die hier sitzenden Stämme Perez und Zerah sind von Saul unterworfen und zum Stamme Benjamin geschlagen worden, wie David sie dann in Juda mit hinübernimmt¹⁾. Saul selbst aber ist der alten Überlieferung nach als Ostjordanier bekannt gewesen. Er stammt aus Gilead und zwar aus Jabeš. Die Legende, welche die Befreiung dieser Stadt schildert, hat zum geschichtlichen Hintergrund die Tatsache gehabt, dass Saul durch seine Tat — in gleicher Weise wie Jephta — zum Führer und »König« in Jabeš geworden ist. Darum begraben ihn auch die Jabešiten, denn sie sind seine gens, der das obliegt, darum findet sein Sohn nach der Vernichtung seines Hauses im Westen doch im Ostjordangebiet noch Anhang, und darum weiss die ältere Legende (Ri. 21, 10) von einem connubium zwischen »Benjamin« und Jabeš statt zwischen Benjamin und Silo²⁾.

Wenn Saul eher Gileadit als Manassit ist, so können wir daraus vielleicht Schlüsse auf das Schichtungsverhältnis im Osten, als dem Ausgangspunkte zweier Eroberungen (S. 217), ziehen. Manasse geht nördlich über den Jordan und erobert Sichem (Abimelech). Das tut es von nachdrängenden Stämmen geschoben. Diese sind die Gileaditer, die den zurückbleibenden Teil Manasses unterwerfen und sich mit ihm vereinigen: Gilead Enkel Manasses. Dann dringt dieses Gilead ebenfalls nach Westen vor, geht aber weiter südlich über den Jordan, setzt sich hier im Gebiete von Benjamin fest und unterwirft von da aus das nördliche Gebiet. Alles unter Sauls Führung.

Zweifelhaft bliebe hierbei, wie sich die Namen Benjamin zu Saul und dementsprechend Juda zu David stellen. Entweder sind es die Namen ihrer gentes oder Clans. Das erscheint mir weniger wahrscheinlich. Auch könnten es neu geschaffene Stammes- (oder Länder-)Namen sein, welche ursprünglich die der Gottheiten ihrer beiden Könige waren (s. über Ba'al-Juda unten). Die andere Möglichkeit ist, dass die Namen schon früher am Lande hafteten, also von einer älteren Bevölkerungsschicht herrühren, sodass also nur der neue Inhalt dieses Namens als Ergebnis der beiden Eroberungen anzusehen wäre. Diese Annahme wird für Benjamin zutreffen: s. unter »Geographie« S. 180.

Die Einzelheiten, in welche die Überlieferung den Übergang der Herrschaft von Benjamin an Juda kleidet, sind nicht Gegen-

1) Gesch. Isr. II S. 142. 199—202.

2) Gesch. Isr. II S. 146, 156—158. 185/186.

stand der geschichtlichen Betrachtung, hier kommt es auf die zu grunde liegenden grossen Bewegungen an, und auf die Erkenntnis der Formen, in welchen diese sich nach unserer Auffassungsweise abgespielt haben (S. 210). Dass vor David noch kein Juda zu Israel gehört, hat man auch aus den biblischen Quellen allein richtig erschlossen ¹⁾, die weitere Folgerung ²⁾ ist dann aber, dass Juda auch vorher in irgend welchen vorgeschichtlichen Zeiten nicht in einer Verbindung mit den übrigen Stämmen gestanden hat. Da das Volk Israel erst das Product des Aufenthaltes im Lande ist, so können keine früheren Bande bei seiner Entstehung mitgewirkt haben, die Entwicklung der Natur und der Geschichte geht nie rückwärts.

Die geschichtliche Form, in der sich die Gründung des Davidreiches vollzogen hat, ist natürlich die aller solcher Gründungen in den gleichen Verhältnissen gewesen. Wir haben sie an dem manassitischen und dem benjaminitischen Staate im einzelnen festgestellt. Danach muss also David unter den Stämmen des Südens sich die Machtstellung eines rōš oder Königs geschaffen haben, um dann gegen Norden erobernd vorzugehen. Er muss das Reich Sauls bekämpft haben und dabei kann sich nicht alles in den Formen friedlicher Übereinkunft abgespielt haben. Zum mindesten der Stamm, welcher im Norden die Herrschaft ausübte, musste mit Gewalt unterdrückt werden, wie er mit Gewalt sich an die Spitze gestellt hatte.

Die einzelnen Tatsachen sind noch in den Grundzügen der Legende zu erkennen. Dass Davids Machtentwicklung vom Süden ausgeht, ist deutlich in den Erzählungen über seinen Aufenthalt in Ziklag ausgesprochen. Die Legende vom Tode Nabals und der Verheiratung mit Abigail besagt, dass er dadurch den Stamm Kaleb als sein Fürstentum erworben hat. Ob das in dieser Form wirklich geschehen ist, ist dabei wie überall Nebensache, die Hauptsache ist, dass er in Kaleb mit der Hauptstadt Hebron als Fürst sass, bis er durch Eroberung des Gebietes von »Juda« und von Jerusalem — also eines Gebietes, das Saul gehört hatte, sich zum König von Juda machte. Darum nennt ihn Abner noch verächtlich »rōš von Kaleb« ³⁾.

Dass er in Betlehem geboren ist, ist ebenso aufzufassen wie Sauls Zugehörigkeit zu Benjamin (S. 227). Er würde höchstens zu dem Stamme gehört haben, der, eben infolge seiner Eroberung in Betlehem, auf bisher »benjaminitischem« Gebiete sass. Das ist Pereš ⁴⁾. Ob aber der Name dieses Stammes durch seine Eroberung erst dorthin gekommen ist, oder ob umgekehrt — wie es die Abigail-Legende für Kaleb voraussetzt — in Form einer Verschmelzung von Davids Leuten mit den älteren Bewohnern dieser Stamm Pereš eine neue Gestalt erhalten hat, ist dabei offene Frage. Das letztere

1) So weit ist Stade in seiner Gesch. Israels gegangen.

2) Gesch. Isr. I.

3) Nabal: Gesch. Isr. I S. 173. II S. 192. נָבָלִים ib. S. 25 (2. Sam. 3, 8). Vgl. oben S. 214.

4) Über Pereš s. Gesch. Isr. II S. 198.

scheint die Überlieferung anzunehmen, denn sie hat gewusst, dass Perez »benjaminitisch« war.

Davids gens im engern Sinne scheinen die Kreti und Pleti — d. i. Kart und Palt¹⁾ — gewesen zu sein. Wenn sie als »Leibwache« gelten, so hat man wol anzunehmen, dass sie diejenigen Horden waren, mit denen er zuerst sich umgab, die also seine Schaaren in der Zeit bildeten, welche die Legende als Ziklagperiode auffasst — gleichviel, ob er dem Blute nach zu ihnen gehörte, oder ein von ihnen aufgenommener *halif* (S. 169) war, der sich zum Führer aufgeschwungen hatte. (Sodass er also auch in dieser Hinsicht genaue Ähnlichkeit mit dem überhaupt zur Vergleichung sehr lehrreichen Verhältnis Muhammeds zu Medina (vgl. S. 163) zeigen würde.)

Der politische Gegensatz Davids als röß von Kaleb zu seinem nördlichen Nachbarn Saul musste sich in diesen Kulturverhältnissen in Kämpfen und Machenschaften äussern, wie sie nach Tel-Amarna zu veranschaulichen sind. Eine Erinnerung daran kann man in der Erzählung von Davids Verhältnis zum Philisterkönig Akiš von Gat finden, wobei dahingestellt bleiben muss, ob diese letztere Gestalt nicht ursprünglich ein anderes Aussehen gehabt hat²⁾. Dass Davids Zartgefühl, gegen seine Landsleute nicht kämpfen zu wollen, späten Ursprungs ist, könnte man auch ohne Tel-Amarnabriefe aus der Weltgeschichte lernen.

Das für seine spätere Machtstellung ausschlaggebende Ereignis ist die Niederwerfung Benjamins gewesen, welche die spätere Legende bei ihrer Tendenz, David als »Judäer« und Israeliten hinzustellen, und aus sonst naheliegenden Gründen immer mehr vertuschen musste. Eine grosse Anzahl von Erinnerungen vereinen sich aber leicht in diesem Zusammenhang, sobald man den Kern der Erzählungen von ihren späteren Wucherungen befreit.

Sauls Ende soll im Philisterkampfe erfolgt sein. Das ist durchaus möglich und braucht nicht bezweifelt zu werden. Wenn aber die Legende David Siege über die Philister zuschreibt (2. Sam. 5, 17—25) in einer Zeit, wo Israel ihn »zum König salbte«, so könnte man annehmen, dass seine Siege das von den Philistern besetzt gehaltene Gebiet nunmehr an ihn gebracht hätten. Allein, dabei wird dasselbe Ereignis zweimal in widersprechender Weise erzählt. Das eine mal erobert er die Götter der Philister und nennt den Ort Ba'al-Perašim. Das würde heissen, dass er die Philister von dort vertrieben und den Stamm Perez erst auf diesem Gebiete angesiedelt hätte. Wir nahmen aber an, dass dieser schon früher dort war und umgekehrt von David unterworfen wurde. Die zweite Erzählung lässt die Lade aus Ba'al-Juda, das ursprünglich Ba'al(at)-Tamar heisst, wobei die Ört-

1) Palti-el ein südjudäischer Clan? s. Gesch. Isr. II S. 185. 1. Chron. 2, 53 l. פלתי statt פלתי?

2) Vgl. Gesch. Isr. I S. 225. Ein Vasallenverhältnis zu einem Könige von Gat ist schwer denkbar, aber die Philisterkönige sind oft an die Stelle anderer geschichtlicher oder älterer Gestalten getreten; vgl. über Abimelech von Gerar F. I S. 33. So ist auch 2. Kön. 8, 3 das Weib während der 7jährigen Hungersnot (vgl. Joseph!) nach dem Philisterlande gezogen, weil dieses für Mušri und Ägypten steht. Der siebenjährige — oder 14jährige — Aufenthalt in Ägypten als der Kornkammer ist ein gewöhnliches Motiv der Legende und kehrt noch in späten Erzählungen wieder. So im Romane des Apollonius von Tyrus (vgl. F. III S. 45 u. 73). Es entspricht auch im Buche Rut der Auswanderung nach Moab. (Der wiederbelebte Sohn ist dabei der Tammuz (der von Rut geborene Sohn, der als No'omis Sohn gilt).

lichkeit Pereš-Uzza (6, 8) ihren Namen erhält, nach Juda holen. Die Lade ist das benjaminitische Heiligtum, das von den Philistern (bei Samuels Tode, das wäre aber natürlich bei Sauls Niederlage) erobert worden sein soll¹⁾. Wenn es jetzt nach Jerusalem gebracht wird, statt an seine alte Stelle, so nimmt damit David das Königtum Benjamins für sich und Benjamin vertauscht die Philisterherrschaft mit der seinen.

Als Ausgangspunkt bei seiner Unterwerfung des benjaminitischen Gebietes muss Jerusalem gedient haben. Er hat die Stadt erobert und sie dem Stamme Jebus abgenommen (2. Sam. 5, 7). Entsprechend dem Brauche (S. 163) ist sie dabei zerstört worden und hat den Namen »Davidstadt« erhalten, wobei zu erwägen ist, ob nicht der als David gefasste Name ursprünglich der des Gottes Dôd gewesen ist²⁾.

Die Unterwerfung Benjamins ist auf keinen Fall ohne starken Widerstand erfolgt. Der Zorn der Tochter Sauls Michal bei Einbringung der Lade hat ursprünglich den Sinn, dass sie — welche nicht Davids Gattin von früher her ist, sondern lediglich von diesem nach dem Sturze ihres Vaters als Erbin seiner Ansprüche im Harem gehalten wird — ihrem Schmerz Ausdruck verleiht über die Wegführung des Heiligtums Benjamins, ihres Volkes, von seiner Stelle³⁾. Der Aufstand Sebas wird in diese Zeit gehören, nicht in das Ende von Davids Regierung. Er ist eben der Widerstand Benjamins gegen den neuen Herrn gewesen⁴⁾. Wenn beim Aufstand Absaloms der Benjaminit Simei David als »Bluthund« beschimpft, so muss er auf die dabei erfolgte Vernichtung Benjamins anspielen und diese Vernichtung wird es sein, welche der im Anhang des Richterbuches erzählten zu grunde liegt⁵⁾. Dadurch ist das Gebiet Benjamins auf seinen nunmehrigen kleinen Umfang beschränkt worden statt der bisherigen grossen Ausdehnung (S. 227). Sein Land ist jetzt an David gefallen und von diesem der Gottheit Judas unterstellt worden, deren Kult er an Stelle des alten benjaminitischen Kultortes Ba'al(at)-Tamar einsetzte, wobei der Ort den Namen Ba'al-Juda erhalten hat⁶⁾.

Über die Kriege Davids als König von Juda und Israel haben wir noch eine Anzahl von Nachrichten der alten Überlieferung, die freilich stark verunstaltet sind durch Überarbeitung und Missverständnisse. Zunächst die Niederwerfung Moabs (2. Sam. 8, 2) mit der unklaren Bemerkung über das Abmessen von $\frac{2}{3}$ und $\frac{1}{3}$. Ursprünglich ist damit wol nur ein Vermessen des Landes gemeint gewesen, dass zu $\frac{2}{3}$ den Siegern, zu $\frac{1}{3}$ den alten Eigentümern (oder umgekehrt) zugeteilt werde⁷⁾. Denn David hat in Moab den Jahvekult eingeführt d. h. das Land für sich in Besitz genommen. Das beweist die Angabe Mesas (18) über die Geräte Jahves, welche er aus Nebo weggeführt hat⁸⁾.

1) Vgl. Gesch. Isr. II S. 198, wo aber die Zweifel an den Kämpfen gegen die Philister vielleicht im obigen Sinne zu beseitigen sind. David trägt diese Siege allerdings auf benjaminitischem Gebiete davon und besetzt dadurch Benjamin, aber er schlägt auch die Philister. — In Pereš-Uzza ist Uzza Name der Ašoret (oder des Athtar (vgl. arab. 'uzzaj. Man beachte, dass Uzza stirbt: Adonis)).

2) Gesch. Isr. II S. 249—255.

3) ib. S. 200.

4) Gesch. Isr. I S. 174. II S. 192. Unten S. 243.

5) ib. S. 147.

6) ib. S. 105. Die Lade als Heiligtum Benjamins I S. 70ff. und II S. 199.

7) ib. S. 206. Anm. 3.

8) ib. I S. 69.

Wegen Textverderbnis ist die Angabe über Davids Eroberungen im Philistergebiete unklar (8, 1). Vielleicht ist von einer Eroberung »von Gat bis ans Meer« die Rede gewesen¹⁾.

Daran schliesst sich (8, 3) die Erzählung über Kämpfe mit Hadad-ezer von Šoba, welche nochmals in Cap. 10 ausführlicher behandelt werden. Wenn in Zusammenhang damit Siege über Edom gebracht werden, so liegt nur die gewöhnliche Vertauschung von Aram und Edom durch die spätere Legende und Überlieferung vor. Der Zusammenhang der Ereignisse lässt sich noch deutlich erkennen. Von ausschlaggebender Bedeutung ist aber das Verständnis dieser Nachrichten für die Feststellung der Machtausdehnung Davids und damit Israels überhaupt. David ist in Streit mit Ammon geraten, dessen alter König gestorben ist. Die Ammoniter werben als Bundesgenossen die in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft sitzenden aramäischen Völker von Šoba und Bêt-Rehob, sowie den König von Ma'acha und das Volk von Töb²⁾.

Ma'acha ist mit Gešûr identisch, das die Absalomlegende ebenfalls als aramäisch kennt; das Volk von Töb ist aus Ri. (11, 3. 5) bekannt. Die Nennung der Aramäer an dieser Stelle beweist, dass diese sich in unmittelbarer Nachbarschaft der letzten Kanaanäerschicht festsetzten (S. 36).

Alle diese »Aramäer des Jenseits« stehen unter der Führung, also Oberhoheit Hadad-ezers von Šoba. Dieses ist also ein ähnliches aramäisches Reichlein wie das Davids ein hebräisches.

In der Bezeichnung Aram von אֲרָם (10, 16) ist natürlich אֲרָם wieder für אֲרָם eingesetzt (vgl. S. 148). Es sind die ostjordanischen³⁾ Aramäer.

Es ist nicht klar, wie die Kämpfe mit den Aramäern im Einzelnen verlaufen sind, sie sind nicht mit einem male beendet worden. Einmal müssen sie im Osten zurückgewiesen worden sein, als sie Ammon Hilfe brachten. Der Bericht darüber ist aber mit dem andern zusammen geworfen worden, welcher ihre Niederlage im Westen, im גִּיאַ הַמֶּלֶח d. i. westlich vom Chulesee⁴⁾, berichtet hat. Das werden die Hilfstruppen gewesen sein, welche (8, 5) von Aram⁵⁾ — jetzt also wol schon dem westjordanischen — zu Hadad-ezer von den bereits dort ansässigen Stammesgenossen kamen. Psalm 60 ist als Triumphlied dieser Erfolge gedacht gewesen und

1) S. Klostermann zur Stelle.

2) Für die Trennung der Berichte etc. s. Gesch. Isr. II S. 206 ff.

3) Gegen Gesch. Isr. II S. 215, wo ich sie als westjordanisch fasste. Es ist hier aber die ostjordanische Landschaft gemeint, weil Šoba der Mittelpunkt ist, auch höchstens Ma'acha nach Westen über den Jordan reicht.

4) גִּיאַ הַמֶּלֶח ist der Chulesee Gesch. Isr. II S. 36.

5) אֲרָם ist Zusatz (s. über Damaskus S. 134).

hat ursprünglich an dieser Stelle in den älteren Königsbüchern gestanden. David gehörte damit das Ostjordanland, das natürlich sonst Šoba verfallen gewesen wäre, und die aramäischen Gebiete selbst — also Gilead (Ostmanasse) und Westmanasse, in welche eben diese Aramäer eingedrungen gewesen waren. Er fand jetzt Anerkennung bei seinem nördlichen Nachbarn, Toʿu von Hamat, d. i. das stets als Nordgrenze von Israel genannte Hamat, das wir am Westfusse des Hermon, also unmittelbar nördlich von Dan zu suchen haben. Dieser Toʿu war bisher von den eindringenden Aramäern bedroht gewesen, jetzt beeilte er sich, dem neuen Herrn Israels zu »gratuliren«, der ihn von seinem Gegner befreit hatte.

Das nordisraelitische und das ostjordanische Gebiet war hiernach durch Sauls Tod in gleicher Weise den Aramäern preisgegeben gewesen, wie das benjaminitische den Philistern. Darum zählt Ps. 60 diese Gebiete besonders als erobert auf (8–10).

Der Ammoniterkrieg ist naturgemäss erst nach der Niederwerfung Šobas fortgeführt worden. Die Nachrichten darüber sind kurz und zum Teil dunkel. Sie kennzeichnen sich als Auszug aus einer ausführlichen Überlieferung. Zwei Quellen sind darin deutlich zu unterscheiden, wenn auch nicht alle Einzelheiten genau trennbar sind. Der Bericht ist lehrreich für das Quellenverhältnis der Chronik (S. 221), denn er beweist, dass deren Vorlage ihn noch nicht durch die Batsebageschichte auseinandergerissen zeigte, wie es jetzt der Fall ist.

Es schliessen nämlich aneinander 2. Sam. 11, 1 + 12, 26–31 als Bericht, wie er auch der Chronik (I 20, 1 ff.) vorlag. Unklar bleibt, was es mit der erbeuteten Krone auf sich hat. Es ist ausgeschlossen, dass es die Krone war, welche der Gott Ammons trug, denn kein Mensch, also auch David nicht, hätte eine Krone aufgesetzt, die einem Gotte gehörte. Es handelt sich daher wol nur um die »Krone ihres Königs« und das Gewicht (ein kikkar) ist durch spätere Hand übertrieben worden. Es sollte hier also nur die Herkunft von Davids Königsdiadem angegeben werden. Der Bericht meldet im übrigen nichts von einer dauernden Unterwerfung Ammons wie bei Aram und Moab. Deshalb ist wol nur die Hauptstadt zerstört, das Land dann aber wieder geräumt worden. Es hätte also seine Selbständigkeit behauptet.

Vielleicht hat frühes Misverständnis dieser Stelle (schon in deuteronomistischer Zeit) überhaupt erst dazu geführt, den Ammonitergott Malkom oder Milkom zu schaffen. Es ist allerdings möglich, dass dieser Malik hiess, ein Zeugnis dafür läge aber bei dieser Auffassung auch nicht vor. Bezeugt ist Malik nur für Edom in dem Namen Malik-rāmu (geschrieben A.A.-ram-mu) unter Sanherib (II, 54 = KB. II S. 91).

Aus Davids letzten Jahren wird der Aufstand Absaloms berichtet. Entgegen der späteren Wendung ist noch deutlich zu erkennen, dass er in der alten Überlieferung als ein Aufstand des

Norden
Gestalt
dagegen
dass er
der üb
Volk
Na
als Mi
der ers
Da
hatte, u
der Ab
geburt
ringen
suchte
durch
auf d
streic
gewon
von J
D
im Ku
ihm g
Abjata
nija u
Jerusa
I
wol a
tum u
und B
ist da
(Zur F
noch
samme
hier
d. i.
Jerusa
kannt

Nordens gegen Juda geschildert worden ist¹⁾. Noch die jetzige Gestalt der Erzählung lässt deutlich erkennen, dass David nichts dagegen gehabt hat, Absalom zu seinem Nachfolger zu machen, dass er sich aber in den Händen von Absaloms Feind Joab befand, der über das stehende Heer verfügte und mit dem Heere das Volk schlug²⁾.

Nach Absaloms Tode hat David dann Joabs Throncandidaten als Mitregenten³⁾ angenommen: Adonija, denjenigen Sohn, welcher der erste nach der Krönung geborene war.

Damit war ausgesprochen, wen er zum Nachfolger bestimmt hatte, und der nach Ammons Tode älteste Sohn, Jedidja, der Sohn der Abigail von Kaleb (S. 228), war damit seines Rechtes der Erstgeburt verlustig gegangen. Ihm blieb also, um den Thron zu erringen, nur die Gewalt wie sie Absalom versucht hatte. Er versuchte sich aber nicht auf das Volk zu stützen, und da das Heer durch Joab für Adonija gewonnen war, so stützte er sich zunächst auf die Priesterschaft. Mit deren Hilfe vollzog er den Staatsstreich, nachdem die Leibwache, die Kreti und Pleti (S. 229) gewonnen waren. Diese stammten aus dem Süden, dem Lande von Jedidjas Mutter, waren also seine Gentilgenossen⁴⁾.

Die Thronbesteigung Salomo-Jedidjas wird mit einer Umwälzung im Kult in Zusammenhang gebracht. Derjenige Priester, der mit ihm gemeinsame Sache gemacht hatte, ist Šadoq gewesen, während Abjatar, Davids alter aus Hebron mitgekommener Priester, zu Adonija und Joab gehalten hatte. Von nun an sind die Sadokiden in Jerusalem die Pfleger des Kultus.

Dieser Personenwechsel muss weitergehende Wirkungen und wol auch tiefere Gründe gehabt haben. Das Verhältnis von Königtum und Priestertum ist in jenen Kulturzuständen nicht das von Herrn und Beamten. Wie wir uns die näheren Umstände zu denken haben, ist dabei noch nicht klar, zweierlei ist aber nur möglich. Entweder

1) Gesch. Isr. II S. 233. Luther in *ZatW.* 21, S. 27. Vgl. unten S. 243. (Zur Einkleidungsform der Legende vgl. auch noch *F.* III S. 50.)

2) Vgl. *Gesch. Isr.* II S. 237 (Carl Niebuhr).

3) *ib.* S. 245.

4) 1. Kön. 1, 8 als גִּבּוֹרִים genannt, deren Kern sie mittlerweile wol nur noch bildeten, da eine Leibwache sehr bald aus allen möglichen Elementen zusammengesetzt sein musste. Der Verfasser der Königsbücher hat seine Vorlage hier nicht mehr verstanden. Er hat gelesen:

שִׁמְעִי [י] יָדִי [י] הַגְּבֹרִים

d. i. »und Sim'i, der Officier der gibborim« s. ru-hi in Tel-Amarna-Briefen von Jerusalem. Er fasste das in in dieser (entlehnten) Bedeutung nicht mehr bekannte Wort als Eigennamen und schob deshalb die beiden »und« ein.

hat eine blosser Übertragung der Kultpflege an eine andere Familie — d. h. ein anderes Geschlecht stattgefunden, ohne dass das, da ohne weitere Folgen, für den herrschenden — d. h. von David eingesetzten (S. 163) — Kult von Bedeutung gewesen wäre. Oder aber es hat eine Kultreform stattgefunden. Salomo hat den alten Kult mit der ihm feindlichen Priesterschaft beseitigt und einen andern an seine Stelle gesetzt.

Abjatars Ursprung wird auf das vordavidische Heiligtum von Nob zurückgeführt. Er hätte also zum Lande gehört, jedoch ist darauf wol nichts zu geben, denn er wird als der Priester hingestellt, der von David nach Jerusalem aus seinem früheren Leben mitgebracht worden ist. Wenn man annimmt, dass eine religiöse Bewegung (S. 194) auch hier mit hineingespielt hat, so würde Salomo sich dieser bedient und demgemäss in Jerusalem reformiert haben. Die Kulteinrichtungen Davids wären also dann — im Sinne der monotheistischen Bewegung — geändert worden.

Hierfür spricht die Tatsache des Baues eines Tempels. Dieser Tempel hat aber seine Bedeutung erst durch die spätere Legende erhalten. Die alte Überlieferung hat ihn als Neubau der alten Kultstätte von Jerusalem gekannt. Darum ist zu vermuten, dass die ganze Gestalt Šadoks — mit dem bezeichnenden Eigennamen — erst in der späteren Legende eingeführt worden ist, welche die Begründung für die Durchführung der ersten monotheistischen Reform geben sollte.

Das war aber unter Hiskia der Fall, und die Begründung dieser Reform zu geben, war die Aufgabe des Jahvisten. Der Elohist würde also die Gestalt Šadoks noch nicht gehabt haben¹⁾.

Das würde natürlich in viel höherem Masse gelten, wenn man (S. 215. 226) überhaupt für die Geschichte vor Jerobeam lediglich rückwärtige Constructionen annehmen wollte.

Zu beachten ist für Salomo auf jeden Fall, dass er in hervorragendem Masse von der Legende bedacht worden ist. Das entspricht einerseits der Stelle, die er im System hat, als Vertreter Nebos, des Gottes der geistigen Tätigkeit. In diesem Sinne ist die ältere Überlieferung auch in der Folge ausgestaltet worden, wenn er zum weisen Richter (Nebo als Gott der Wage) und zum Verfasser von Weisheitssprüchen (Nebo dupsar ša gimri der Schreiber des Alls) geworden ist.

Das braucht aber nicht die Tatsache auszuschliessen, dass die hierarchische Darstellung wirklich Veranlassung gehabt hätte, in ihm ihre Idealgestalt zu sehen. Im Gegenteil sprechen gerade hierfür die sonst wenig rühmenswürdigen Nachrichten aus seiner Regierung (s. sogleich). Wenn diese garnicht für die angebliche Grösse zeugen, so sind sie um so glaubhafter.

Mit Salomo kommen wir aber in eine Zeit, welche durch anderweitige Nachrichten wenigstens einigermaßen erhellt wird. Josephus hat uns die Angaben Menanders (S. 128) erhalten, welche seine Be-

1) Gesch. Isr. II S. 243 ff. Über den Millô' und den Tempel ebenda S. 252 ff. und s. unten S. 240.

ziehungen zu Hiram bezeugen, und die also, weil aus tyrischen Annalen geschöpft, ein wichtiges Zeugnis wenigstens für die Geschichtlichkeit seiner Person sind, als welche sie eben schon das hellenistische Judentum beigebracht hat.

Aber auch diese Angaben dürfen wir nicht unter dem alten Gesichtspunkte beurteilen, als hätten die altorientalischen Völker ihr geistiges Leben unabhängig von einander entwickelt. Wenn Menander die tyrischen Annalen den Griechen zugänglich machte, so tat er genau dasselbe wie Berossus für Babylon und Manetho für Ägypten: er gab eine bestimmte Lehre, in seinem Falle also die von Tyrus in seiner Zeit entwickelte wieder. Diese benutzte zwar die alten Quellen, aber sie stellte sie gerade so nach ihrer Auffassung zusammen, wie die verschiedenen biblischen Schriftsteller (Quellen) es ebenfalls getan haben. Wenn wir namentlich annehmen (S. 208), dass die gesamte biblische Geschichtsauffassung in bewusster und richtiger Erinnerung die israelitische Geschichte mit bestimmten politischen und religiösen Bewegungen des gesamten vorderen Orients in Zusammenhang bringt, also sie unter Gesichtspunkten auffasst, schildert, wie wir uns jetzt bemühen sie wieder klar zu legen, so ist dabei einfach unmöglich, dass nicht ebenso wie die beiden grossen Kulturländer Babylon-Assyrien und Ägypten, auch die übrigen benachbarten Kulturstaaen berücksichtigt worden wären, von denen man die unmittelbaren Anregungen empfangen hatte, und zu denen man in politischer und damit kultureller Abhängigkeit stand. Das waren aber Tyrus, Damaskus und Musri (Ma'in¹⁾). Vor allem ist es völlig unmöglich, dass ein jüdischer Gelehrter im 8. und 7. Jahrhundert nicht mit Rücksicht auf die tyrischen (und damascenischen) Lehren schrieb, was man in Jerusalem und am Melkarttempel lehrte, das musste in der Auffassung und den Grundlehren eben so aufeinander Bezug nehmen, wie zwei Darstellungen europäischer Verhältnisse, die in Berlin und Paris entstehen. Das geistige Leben des Orients stand eben in regstem Verkehr (S. 169).

Wenn also Menander etwa im 2. Jahrhundert v. Chr. nach tyrischen Quellen Salomo erwähnt, so können wir zwar seinen Angaben über Hiram glauben, sehen aber sofort, dass seine Nachrichten über Salomo nicht alten Quellen entnommen sind, sondern eine tyrische Gegenwendung gegen die spätbiblische Ausgestaltung der Weisheit Salomos darstellen. Salomo als der Rätselrater ist überhaupt von der orientalischen Legende — im vollen Bewusstsein der mythologischen Grundlagen dieser seiner Eigenschaft — ausgestaltet worden, und so auch in Tyrus in Gegenrede gegen jüdische Ansprüche hellenistischer Zeit. Die Angabe Menanders (und die Gleiches besagende von Dios) über Salomo betrifft aber nur den Verkehr beider in bezug auf das — Rätselraten, und zwar wird Salomo darin als weise, der Berater Hiram aber als weiser hingestellt²⁾.

1) Eine Kenntnis südarabischen Wesens und namentlich etwaiger dortiger Überlieferungen für einen Jüder des 8. Jahrhunderts anzunehmen, wird bedenklich erscheinen. Allein das Judentum fassen wir nicht als eine im Exil erst von den paar Tausend Juden entwickelte Lehre auf, und Zusammenhänge, welche wir für das Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte nachweisen können, sind auch für die alte Zeit denkbar. Man beachte, dass erst die sabäische Zeit (S. 149) Südarabien etwas aus dem Gesichtskreise Palästinas gerückt hat.

2) Jos. Ant. 8, 146: *ἐπι τουτου ἦν Ἀρδημονος παῖς νεωτερος, ὃς αἰετὶνα λυον τα προβλήματα, ἃ ἐπεισσε Σολομων ὁ Ἱεροσολυμων βασιλεως.* Dios ib. 148: *τον δε τυραννοντα Ἱεροσολυμων Σολομωνα πεμψαι φασι προς τον Εἰρωφον αἰνιγματα και [A. v. Gutschmid nach Sync.] παρ' αὐτου λαβειν αξιουν, τον δε μη δυνηθεντα διακριναι τω λυσαντι χρηματα αποτινεν ὁμολο-*

Diese Gegenlehre gehört also erst späterer Zeit an, als das nachexilische Judentum sich in Tyrus breit machte. Die alten Quellen von Tyrus haben von Salomo nichts berichtet, oder wenigstens in so später Zeit nichts mehr zu berichten gewusst. Dagegen liegt vielleicht ein Zusammenhang zwischen der Benennung Jedidjas mit dem Namen Salomos und tyrischen Lehren, also bereits für die älteren biblischen Quellen vor, dessen Spuren mit der Erklärung des Šalmajati der Tel-Amarnabriefe (S. 194) vielleicht einmal blogelegt werden können ¹⁾.

Das ist wieder ganz besonders zu beachten, wenn man nach Zusammenhängen einer religiösen Bewegung sucht ²⁾.

Salomos Regierung gilt als die Zeit des Glanzes und des Hinaus-tretens aus dem engen Rahmen des Landes. Namentlich zwei Tatsachen werden dafür angeführt: die Ehe mit der Tochter des Pharaos und das Freundschaftsverhältnis zu Hiram. Dass er eine ägyptische Prinzessin zur Frau erhalten hätte, ist ausgeschlossen, eine solche wird nach authentischstem Zeugnis überhaupt nicht ausser Landes gegeben. Nicht einmal ein König von Babylon wird dieser Ehre gewürdigt, geschweige denn ein Unterkönig eines fremden Herrschers. Das aber ist Salomo gewesen, denn er hat unter Oberhoheit Hiram's gestanden (S. 237).

Die Tochter Pharaos ist also aus einer Tochter des Königs von Mušri entstanden. Wenn sie Gezer als Mitgift erhalten haben soll, so ist zweierlei möglich: entweder Mušri (und Ma'in) hat damals tatsächlich seinen Einfluss bis in das Gebiet der Philister ausgedehnt — wie es ja auch unter Tiglat-Pileser III. der Fall ist (S. 56. 145) — oder Salomo hat Gezer vom König von Ägypten, als dem Lehnsherrn, zugesprochen erhalten, und diese Tatsache ist fälschlich von der Überlieferung mit der Ehe in Zusammenhang gebracht worden, als die Prinzessin von Mušri zur Pharaotochter wurde ³⁾.

Und zwar würde eine solche Umdeutung dem Verfahren des Jahvisten gegenüber dem alten Bestand des Elohisten entsprechen, denn dieser hat auch in der Vatersage aus Mušri Mišraim und aus dem König von Mušri den Pharaos gemacht (S. 147).

γησαντα δε τον Ειρωμον και μη δυνηθεντα λυσαι τα ανειγματα πολλα των χρηματων εις το επιζημιον αναλωσαι· ειτα δι' (alii δε) Αβδημονα τινα Τυριον ανδρα τα προτεθεντα λυσαι και αυτον αλλα προβαλειν α μη λυσαντα τον Σολομωνα πολλα τω Ειρωμω προσλαποισαι χρηματα.

1) »Tyrus ist die Stadt Salmajati's«. Tel-Amarna 152 (Abimilki von Tyrus).

2) S. hierüber unter Tel-Amarna und die Einführung des Kultes Chuenatens. Das würde sehr gut zu oben S. 195. 211 passen. Es lägen bestimmte Anspielungen und Bezugnahmen auf den Kult von Tyrus und den Chuenatens vor, die sich auch in der Namensgebung Salomos in der Bibel widerspiegeln würden. Das Alles natürlich in mystischer und künstlicher Symbolik.

3) Gesch. Isr. II S. 263. S. auch W. M. Müller, Studien zur vorderasiatischen Gesch. II (Mitt. VAG. 1900) S. 40. Vgl. über die Unmöglichkeit der Ehe Tel-Amarna 3.

Wie sich das Verhältnis zur »Königin von Saba« hierzu stellt, ist zweifelhaft. Das wahrscheinlichste ist wol, dass diese einfach eine Widerspiegelung dieser arabischen Prinzessin ist. Die Form der Erzählung ist späteste Legende, diese könnte allerdings an eine Tatsache anknüpfen, aber es widerspricht allem, was wir von Saba (und Ma'in) wissen, dass es dort Königinnen gegeben habe, und wir können hier wol ein *argumentum e silentio* schon zulassen. Königinnen sind dagegen für Aribi (S. 150), also in späterer Zeit, und ebenso für die Nabatäer (S. 153) bezeugt. Aus diesen Tatsachen konnte also eine solche Gestalt von der Legende zurechtgemacht werden.

Was von der »Königin von Saba« erzählt wird, ist natürlich nicht geschichtlich. Sie ist eine Lieblingsgestalt der Legende geworden. Das in den Königsbüchern (10, 1—13) mitgeteilte Stück ist nicht als der Ausgangspunkt dieser Legende anzusehen, sondern nur als ein kurzer Auszug daraus. Das Mehr der Chronik (Rätselraten) braucht nicht als deren Zusatz angesehen zu werden, sondern kann schon aus der Vorlage stammen. Dieser Zug ist wesentlich und gehört zur mythologischen Ausstattung der Gestalt¹⁾. Auch die arabische Legende vertritt eine selbständige Überlieferungsreihe, und die gesamte Legende ist also aus einer gemeinsamen Quelle auch in die Königsbücher gekommen. Der Name in der arabischen Legende Bilkis bedeutet *παλλας*²⁾.

Das Verhältnis zu Hiram ist in gleicher Weise von der Legende umgestaltet worden. Die Überlieferung hat Salomo zwar noch als »Bruder« Hiram's bezeichnet, aber ganz unverhüllt die Tatsache der Tributzahlung zugegeben. Nur durch Glossirung ist der Sinn in sein Gegenteil verdreht worden. Der Sinn des Berichtes ist in dieser Hinsicht unmissverständlich, wenn man die orientalischen Verhältnisse der Zeit kennt.

Der Anfang des Berichtes fehlt (1. Kön. 9, 11 b), er beginnt mit einem »damals«, nachdem vorher Einleitungen und Begründungen aus späterer Zeit eingesetzt worden sind. Salomo hat danach 20 Orte in Galiläa an Hiram abtreten müssen — also Gebiet, das bisher israelitisch war. Das ist natürlich die Folge eines unglücklichen Krieges gewesen. Diese Abtretung genügt Hiram nicht und nun muss Salomo auch noch Geld obendrein bezahlen. Hier ist in den Worten

יְשֻׁלָּה (הִירָם) לְמֶלֶךְ מָחָד

das יְשֻׁלָּה Glosse, die zu [מָחָד] gehört, aber durch ihr Eindringen in den Text den Sinn herumgedreht hat.

Als Hiram's Vasall wird Salomo bezeichnet, wenn er (11, 5) die Astoret verehrt³⁾. Das ist die Form der Anerkennung der Oberhoheit. Umgekehrt bedeutet (ib.) die Verehrung des Kamos und des »Scheusals der Ammoniter« (Name nicht Milkom oder Malik: S. 232?), dass diese in Jerusalem standen, denn dorthin waren sie von David gebracht worden, als er Moab kolonisirte und Rabbat eroberte.

1) S. Gesch. Isr. II S. 267. Auch Semiramis, welche entspricht, löst Rätsel (s. über deren Betonung auch oben zu Hiram).

2) Rösch in Jahrb. prot. Theol. 6, 524 ff.

3) Gesch. Isr. II S. 262.

Ebenso sind die angeblichen gemeinschaftlichen Handelsunternehmungen zu beurteilen. Sie sind zum grössten Teile Leistungen, welche Salomo von Hiram auferlegt worden sind. Denn da dieser keinen Hafen am Roten Meere hatte, so musste er Salomos Hafen Ešion-geber benutzen. Wenn Salomo aber noch obendrein die Schiffe und Mannschaft stellen muss, zu denen Hiram nur einige — natürlich zur Aufsicht — hinzufügt (1. Kön. 9, 27), so hat Salomo die Kosten der Unternehmungen tragen müssen.

Zu der Tatsache solcher Handelsunternehmungen durch die Könige ist zu bemerken, dass der oberste Machthaber im Staate auch seine Macht benutzt, um Gewinn davon zu ziehen. Die Briefe der babylonischen Könige der ersten Dynastie (S. 19) zeigen sie uns als eifrige Handelsleute. Auch in den Tel-Amarnabriefen sind die »Karawanen« des Königs von Ägypten wol solche Handelsunternehmungen, keine blossen politischen Gesandtschaften. Ebenso werden dort von Babylon Geschäftsträger nach Ägypten geschickt. Auch der Papyrus Golenischeff, welcher über den Einkauf von Holz für die Staatsbarke des Amon berichtet, gehört hierher¹⁾.

Ob das Land Ophir, nach welchem die Handelsexpedition geht, in Afrika oder östlich (Arabien) zu suchen ist, ist vom Standpunkte der Alten aus, eigentlich eine nicht zu beantwortende Frage, denn beides wird nicht unterschieden (S. 137). Auch hat man sich doch zu denken, dass nicht alle Länder aufgesucht worden sind, deren Producte genannt werden, man hat sie doch an bestimmten Hafenplätzen eingetauscht. Jedenfalls sind die Producte afrikanisch. Es werden nämlich genannt: in der einen Angabe (9, 28) nur Gold; in der andern (10, 22): Gold (Silber zu streichen), Elfenbein, köph-Affen und Neger. Auch die köph-Affen werden aus Afrika bezogen, denn Assurbanipal erhält sie aus Ägypten²⁾; von Pfauen, wofür man auch das Sanskritwort (in einer Zeit, wo dieses noch garnicht gebräuchlich sein konnte) als Hauptbeweis anführt, ist keine Rede, denn es ist כִּימִים statt כִּימִים zu lesen³⁾.

Nicht sowol Handelsbeziehungen als einfach die Bezugsquelle für Pferde soll angegeben werden in der Angabe 1. Kön. 10, 26 + 28. 29 (aneinander anschliessend). Sie werden aus Mušri und מִקְרָה d. i. aus Kue bezogen. Die Zusammenstellung mit Kue = Cilicien (südlich vom Taurus) beweist, dass das hier gemeinte Mušri das Land nördlich vom Taurus, also Kappadokien, ist (S. 42. 251). Dieselben Landschaften lieferten noch den Persern ihre Pferde und werden bereits früher von den Ägyptern unter dem Namen von San-ḫara (Šanḫar der Tel-Amarnabriefe) in gleicher Eigenschaft genannt⁴⁾.

1) Tel-Amarna 189. 240. 11. Papyrus Golenischeff (S. 184, Anm. 2). Die babylonischen Briefe der ersten Dynastie in den Veröffentlichungen des Brit. Mus. und bei King, Letters and Inscriptions of Hammurabi.

2) S. Unters. altor. Gesch. S. 106.

3) C. Niebuhr in OLZ. 1900, 69. — Es ist wol nicht zu zweifeln, dass beide Stellen sich auf dieselben Unternehmungen beziehen (wie man auch allgemein annimmt).

4) Alttest. Unters. S. 173. F. II S. 131 Anm. 2. Gesch. Isr. II S. 265.

Von einem Pferdehandel Salomos mit den Königen der Hatti und von Aram ist natürlich keine Rede. Diese sassen ja näher an der Bezugsquelle. Zum Verständnis der Nachricht ist zu beachten, dass noch für David die Pferde, welche seine aramäischen Gegner haben, als etwas Fremdartiges hingestellt werden. Der Zug, dass diese gelähmt werden, wird stets bei Schlachten in dieser Gegend¹⁾ betont, ist also von hier aus rückwärts übertragen worden (! vgl. S. 234 etc.). Die alte Überlieferung hat also zweifellos ausdrücken wollen, dass Salomo nunmehr dem Beispiele seiner nördlichen Nachbarn folgte und sich ebenfalls die wichtige Waffe der Streitwagen und Reiterei beschaffte. Unter dem hier gemeinten Aram möchte man deshalb das unmittelbar an Israel anstossende (S. 231) verstehen, aber die daneben genannten *מלכי חמץ* lassen sich nicht von den Anwohnern des Hermon (S. 184) verstehen. (Dazu müsste man sonst annehmen, dass ursprünglich nur kurzweg von *חמץ* die Rede gewesen wäre, die dann nach 2. Kön. 7, 6 behandelt worden wären. Und zwar das im Zusammenhange mit der Vergrößerung der angeblichen Macht Salomos durch die Legende, worüber s. sogleich.)

Von einem Kriege Salomos mit Aram-Šoba hat die Vorlage der Chronik noch erzählt (II 8, 3). Dort wird die Befestigung der Städte, die Hiram abgetreten hatte, in unmittelbarem Zusammenhang damit erzählt. Da diese umgekehrt von Salomo abgetreten worden sind, so wird ein Krieg mit Aram-Šoba und den nördlichen aramäischen Nachbarn die Veranlassung zu einem Einschreiten Hiram gegeben haben. Denn selbstverständlich sind diese ebenso wie Hamat und Israel unter Hiram's Oberhoheit geraten²⁾.

Die Machtausdehnung Salomos giebt wie die Davids die Idealgrenzen Israels an: Vom *naḥal-Muṣri* bis dahin wo es nach Hamat geht, d. i. bis zum Fusse des Hermon. Diese Angabe (1. Kön. 5, 1—4) ist durch die Verwechslung des *naḥal-Muṣri* mit dem *נהר* = Euphrat (S. 148) zu dem fabelhaften Reiche geworden, welches das syrische Hamat umfasste und bis an den Euphrat reichte, so dass sogar die wol erst in persischer Zeit bedeutsam gewordene Übergangsstelle des Euphrat Tiph-sach-Tapsacus³⁾ eingesetzt worden ist⁴⁾.

Salomos Hauptbedeutung liegt für die spätere Legende in der Erbauung des Tempels. Das ist in der älteren Überlieferung nicht der Fall gewesen. Wenn dort von einem Tempelbau die Rede war, so ist es die Erbauung des *millô'*, d. h. der Wiederaufbau der alten Kultstätte der alten Stadt, die in dem alten Stadtteile, der Stadt Davids, gelegen war. Dieser *millô'* würde natürlich der von David eingeführten Gottheit — Jahve oder *יהוה* — geheiligt gewesen sein.

1) Gesch. Isr. II S. 218.

2) ib. S. 266.

3) Xenophon, Anabasis I 4, 11. Die Assyrier überschreiten den Euphrat stets bei Apamea-Zeugma (Biredjik, Til-Barsip).

4) Gesch. Isr. II S. 264.

Das Bauwerk, welches Salomos Ruhm begründet, ist aber der hékal. Das ist kein Tempel gewesen, sondern der Königspalast. Sein Name ist assyrisch (ekallu) und bezeichnet dort ebenfalls nur den Palast des Königs, wie es von der alten Überlieferung auch für Salomo gemeint gewesen ist. Erst späteste nachexilische — d. h. auch weit nach-nehemianische — Anschauung hat Salomo nur als Erbauer des Tempels angesehen und den hékal zu einem Tempel umgedeutet¹⁾. Noch die ältere Überlieferung über Nehemia kennt aber für Tempel nur den alten Ausdruck בית־האלהים, erst die chronistische Bearbeitung hat dafür היכל gesetzt (also nach dem 3. Jahrhundert).

Sehr verwickelt²⁾ worden ist durch spätere Umdeutung das über die drei Widersacher Salomos erzählte (11, 14—25 + Sept. 12, 24a—b). Die Anfänge der beiden ersten werden auf Davids Kriege mit Aram-Şoba zurückgeführt. Rezon, der Begründer der Dynastie von Damaskus (S. 134), soll seine Macht in ähnlicher Weise errungen haben wie David selbst, indem er vor seinem König floh. Das letztere ist möglich, kann aber auch von der Legende hinzugefügt sein, denn es ist typisch³⁾ für Dynastiebegründer.

Auch was von Hadad erzählt wird, ist mit Einschluss des Namens in die Gestalt des Mythos gekleidet, wobei jedoch auch diesem zu gute kommen kann, was wir für die ersten israelitischen Könige annehmen (S. 222). Dieser Hadad ist der Sohn des Königs von Aram d. i. Aram-Şoba, nicht von Edom. Er wird nicht nach Ägypten, sondern nach Muşri gerettet. Der Pharao ist hier wie sonst von späterer Hand eingesetzt. Wenn man die Ehe mit der Königstochter von Muşri als Tatsache annehmen will, so wird das dadurch noch bestätigt (S. 236).

Der in Septuaginta erhaltene Bericht über Jerobeams Flucht zum »König von Ägypten« berührt sich mit dem vorhergehenden so eng, dass es scheint, als wäre er nach dessen Muster gearbeitet. Die gleiche Legende sollte auch für ihn als Begründer einer Dynastie

1) Gesch. Isr. II S. 249 ff. בית־האלהים (= בית־אל). Nehemia-Überlieferung F. II S. 481 etc. Ezechiel (40 ff.): הבית.

2) S. für das Folgende Gesch. Isr. II S. 270. Für die weitere Erklärung des Mythos und des Namens Genubet F. III S. 35; zu Ano = ענא der Gattin Jerobeams auch F. III S. 70.

3) Gesch. Isr. II S. 171.

passen. Hier dürfte die Überarbeitung noch weiter gegangen sein, indem sie sogar den Namen des Pharao aus der späteren Nachricht über Šešonq's Einfall in Palästina entnommen hätte (durch welchen Jerobeam in der Tat gegen Rehabeam befestigt worden sein dürfte, s. sogleich). Freilich ist die Annahme sehr verlockend, dass hier wirklich Ägypten gemeint gewesen ist (S. 147. 244).

Die drei Berichte schildern also, wie die drei nördlichen Gegner von Salomo ihre Macht begründen: Rezon in Damaskus, Hadad in Aram-Šoba (und den benachbarten kleinen Aramäerstaaten) und Jerobeam in Israel.

Über Aram s. weiteres bei den Unternehmungen gegen Mesa (S. 254).

Mit Rehabeam erhalten die Namen der Könige das gewöhnliche Gepräge hebräischer Eigennamen. Das was im Schema altorientalischer Geschichtsauffassung als Zeitalter der Heroen oder Halbgötter erscheinen würde, oder die Zeit, die man den Königen gegeben haben würde, welche unmittelbare Söhne der Götter sind, ist für Israel beendet, es beginnt die Zeit des reinen Menschentums, und damit des Verfalles. Denn die Entwicklung der Dinge geht nach orientalischer Auffassung von einer Zeit der Vollkommenheit aus um in einem Zusammenbruch zu enden, dem ein neues vollkommenes Zeitalter folgt (vgl. »Zeitrechnung«).

Eine mythologische Anspielung liegt noch vor in Rehabeams Worten, dass er statt mit Peitschen mit Skorpionen züchtigen werde (1. Kön. 12, 11), doch ist das eine reine Form. Das entsprechende Verhalten Salomos wird in der Überlieferung nicht erwähnt¹⁾, und das ganze ist hier natürlich bildlich gemeint.

Über eine etwaige Annahme der Nichtgeschichtlichkeit der Einheit Israels s. S. 216. 234 etc.

Der Abfall hat sich natürlich nicht in den gemüthlichen Formen vollzogen, welche die jetzige Überlieferung annimmt. Wir haben uns jahrelange Kämpfe vorzustellen. Erklärlich ist es, wenn Juda d. h. die durch das Davidhaus gross gewordenen Teile bei Rehabeam ausharren mussten, im übrigen Lande Juda und Benjamin ist das Unterbleiben von Aufständen einfach undenkbar. Die Erinnerung davon hat die Quelle der Chronik noch gehabt. Wenn Rehabeam feste Städte baut, so ist anzunehmen, dass dort vorher Zerstörungen infolge von Aufständen vorgekommen sind, und in der Tat scheint die Überlieferung das selbst noch anzudeuten.

Nach dem Berichte der Chronik lässt sich noch ganz deutlich das

1) Gesch. Isr. II S. 289 (Xerxes lässt seine Truppen unter Peitschenhieben kämpfen).

Wesen ihrer Vorlage, als identisch mit der der Königsbücher, erkennen. Es wird zweimal dasselbe — also nach verschiedener Quelle (vgl. Gesch. Isr. II S. 206) berichtet. Der Text ist vom Chronisten dabei in Unordnung gebracht worden. Die beiden Parallelen sind 2. Chron. 11, 5–12 und 23: »Rehabeam wohnte in Jerusalem, und baute Städte zur Befestigung für Juda¹⁾. Und er baute Betlehem etc. und er machte die Befestigungen stark und tat Befehlshaber und Vorräte an Speise, Öl und Wein hinein etc.« 23: »Und er baute und zerstörte in allen Gebieten Judas und Benjamins (alle) die festen Städte und er tat hinein Vorräte in Menge«.

In 23 haben wir zunächst die Andeutung, dass er die Städte vorher zerstört hatte, denn selbstverständlich ging das dem Wiederaufbau voraus.

Ferner sind in 23 Teile eingesprengt, welche zu 22 gehören und nun den ganzen Sinn ändern. 22: Und er bestimmte Abija, den Sohn der Ma'acha, zum ראש — Glosse: zum נזיר unter seinen Brüdern —, um ihn zum König zu machen von allen seinen Söhnen (aus 23).

Der Sinn dieser Angabe ist: er hat Abija zum ראש gemacht, d. i. hier nicht der Titel im alten Sinne sondern er bedeutet genau wie das assyrische Synonym *rêstû* und *ašaridu*: Er hat ihn bei Lebzeiten zum Thronfolger bestimmt (F. I S. 517 II S. 193). Mit den Worten לְהַמְלִיכֵהוּ wird das deutlich ausgesprochen. Die Glosse לְהַמְלִיכֵהוּ בְּחַיָּיו ist sehr überflüssig und eher falsch, da sie nur ראש im alten Sinne (S. 214) als »Fürst« erklärt.

Durch die Verschiebung von מלל בני ist der Sinn von 23 ganz verändert: nicht die Söhne wurden mit Einkünften, sondern die Festungen mit Vorräten versehen, also parallel zu 11. Ebenso besagen die Worte am Schlusse von 23 »und er forderte eine Menge Weiber« nicht, dass er diese für seine Söhne bestimmte. Sie gehören in den Zusammenhang über seine Weiber (21), der aber ursprünglich anders war als jetzt. Denn diese Angabe rührt ebenfalls von der Nachricht über die Eroberung und Zerstörung der Städte, und über ihren Wiederaufbau und die dabei aufgelegten Lasten her. Da 23 überhaupt nur kurzer Auszug auch in der Vorlage war, so wird sie bereits dort an ihrer jetzigen Stelle gestanden haben, nur dass der Zusammenhang jetzt ganz zerrissen ist.

Dieser Bericht besagt also: Rehabeam hat die angegebenen Städte von Juda und Benjamin — was doch nur bei dem Aufstande denkbar ist — zerstört und wieder aufgebaut (im Sinne von S. 163!), natürlich als befestigte Königsburgen ohne ihr früheres Stadt- oder Stammesrecht.

Von weittragender Bedeutung ist das für die Beurteilung der Judaisierung des Landes, gegebenenfalls auch für die Feststellung des Anfangs der geschichtlichen Überlieferung (S. 241 etc.).

Der Vorgang der Losreissung wird wesentlich in der Form der späteren Legende erzählt, die geringen Bruchstücke der alten Überlieferung lassen deren ursprünglichen Zusammenhang nicht mehr erkennen. Zur Beurteilung des Entwicklungsganges der Geschichte

1) L. ל und vgl. die Confusion der Präpositionen in 23 (לְכָל אֲחֵיהֶיךָ). Die Angabe sieht fast aus, als sei der Gegensatz zwischen Juda und dem übrigen Lande (S. 228) noch empfunden worden, und als wäre gemeint gewesen, dass eine Judaisierung des Landes infolge des Aufstandes durchgeführt wurde — also eine Fortsetzung des Davidwerkes. Der Sache nach war es das auf jeden Fall.

ist von Wichtigkeit, dass Benjamin bei Juda bleibt. Das beruht einerseits im Gegensatz Benjamins gegen Israel, andererseits in der Tatsache, dass es kein selbständiger Stamm mehr war, sondern dass sein Gebiet von David judaisirt worden war. Umgekehrt ist ein Teil ehemalig benjaminitischen Gebietes jetzt nordisraelitisch, ephraimitisch (S. 220).

Dass von der alten Überlieferung Benjamin in Juda einbegriffen gedacht wird, zeigt 12, 20. Erst die spätere Ausgestaltung der Legende lässt es, im Einklang mit nachexilischer Darstellung, wieder hervortreten (12, 21). Was die alte Auffassung als Benjamin ansah, das scheint sie (12, 17) bezeichnet zu haben als »die Israeliten, die in den Städten Judas wohnten«, denn Nordisraeliten haben nicht im jüdischen Bereich gewohnt. Es soll also damit ausgedrückt werden, dass das ehemalige benjaminitische Gebiet zu stark von David judaisirt, mit Kolonisten seiner Stämme durchsetzt worden war, als dass es an einen Abfall hätte denken können. Denn die »jüdischen« Elemente mussten natürlich zum Hause Davids halten, weil sie sonst von den israelitischen unterdrückt worden wären, statt umgekehrt diesen gegenüber die bevorzugten Teile der Bevölkerung (S. 160) zu sein.

Merkwürdig ist die Betonung der friedlichen Anerkennung der Revolution durch Rehabeam (12, 22—24). Sie wird jetzt von der späten Prophetenlegende mitgeteilt, diese kann aber sehr wol an eine Angabe der alten Überlieferung angeknüpft haben. Den wahren Grund in einem solchen Verhalten wird man in dem Eingreifen Šešonks zu suchen haben¹⁾, dessen Erscheinen in Palästina in das 5. Jahr Rehabeams fallen soll (14, 25). Für den Ägypter galt natürlich auch das *divide et impera* (vgl. S. 267) und darum begünstigte er von Anfang an Jerobeam, selbst wenn dieser nicht in Ägypten seine Zuflucht gesucht haben sollte (S. 241).

Die Regelung der Verhältnisse zwischen Israel und Juda wäre danach als eine Verfügung des Oberherrn aufzufassen, wie sie in den Tel-Amarna-Briefen so oft angerufen wird.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, welches der Gang der Entwicklung gewesen ist, so ergibt sich daraus die Beurteilung der »Losreissung« Israels vom Standpunkte Jerobeams und seines Volkes. Israel ist durch Saul unterworfen worden und durch dessen Sturz an David gekommen. Es hat dabei Widerstand geleistet (Seba^c S. 230 im Norden) und auch später (Absalom S. 233) versucht, sich unabhängig zu machen, oder umgekehrt, Juda zu unterwerfen. Salomo kann unter solchen Umständen seine Herrschaft nur mit Mühe behauptet haben. Das Mittel, mit dem es ihm glückte, wird man in

1) Carl Niebuhr, Chronologie der Geschichte Israels etc. S. 40. — Über die Karnakliste der von Šešonk eroberten palästinensischen Städte s. W. M. Müller, Asien und Europa S. 166. Abbildung bei Stade, Gesch. Israels zu S. 352).

seinem stehenden Heere, den Garnisonstädten mit ihrer Reiterei (10, 26 vgl. auch S. 239) und in seinem Anschluss an oder seiner Unterwerfung unter einen starken Oberherrn — Hiram — zu suchen haben. Dass Israel durch seine Regierung für eine Anhänglichkeit an das »Haus Davids« und damit für die Einheitsidee gewonnen worden sei, wagt die Überlieferung selbst nicht zu behaupten.

Jerobeam machte sich also zum Führer nie erloschener Bestrebungen, indem er schon bei Salomos Lebzeiten versuchte, sich zum Herrn der Nordstämme aufzuwerfen. An und für sich wäre es ein sehr denkbarer Zusammenhang der Dinge, wenn er — der natürlich als ein Mann mit Rechtsansprüchen auf seine Stellung zu denken ist¹⁾ — nach Ägypten geflohen und von dort nach Hause zurückgeschickt worden wäre im Auftrage und mit Zusagen Šešonks, der beabsichtigte, wieder die alte ägyptische Herrschaft herzustellen. Leider ist die Überlieferung ihrem Werte nach schwer zu beurteilen (S. 241).

Vor allem ist hiernach die Auffassung aufzugeben, als habe Israel als Volk den Kult des Davidvolkes angenommen gehabt. Höchstens kann David dort, wo er Widerstand fand, den alten Gott und Kult beseitigt und den seinen an die Stelle gesetzt haben. Das scheint in Silo²⁾, also in ehemalig benjaminitischem Gebiete, der Fall gewesen zu sein. Wenn man sich ihm sonst noch im Norden nicht freiwillig unterwarf, so kann das gleiche an einigen Orten geschehen sein, aber zu einer Vernichtung des Volkes und damit der Kulte — beides ist untrennbar (S. 162) — ist es nur in Benjamin gekommen, wo eben judaisirt wurde.

Wenn daher Betel und Dan von Jerobeam als Kultstätten eingerichtet sein sollen, so kann es sich entweder nur um Wiederbeseitigung der von David dort an Stelle der früheren eingesetzten jüdischen Kulte handeln oder aber um Wiedererhebung der dort nie unterbrochenen zu denen des herrschenden Königshauses. Mit andern Worten: es herrschte wieder ein israelitischer Stamm und damit waren seine Gottheiten die obersten, deren Kultstätten die bevorzugten.

Das letztere ist wesentlich, denn, wie die Überlieferung selbst noch erkennen lässt (12, 27. 32), haben die Feste als Jahrmärkte eine grosse volkswirtschaftliche Bedeutung³⁾.

Von den beiden Heiligtümern ist Betel ursprünglich benjaminitisch, hier würde also der alte Kult wieder eingesetzt worden sein. Wenn es jetzt mit Dan zusammengestellt wird, so ist zu beachten, dass bei der Legende von der Gründung Dans dieses mit Betel in Berührung gebracht wird, womit ausgedrückt werden soll, dass in beiden derselbe Kult herrscht⁴⁾. Das ist aber eine Tatsache, die nicht von Jerobeams Massregel getrennt werden kann — wobei freilich ebensowol die Annahme der Geschichtlichkeit als der späteren Construction denkbar ist.

1) Wenn von Salomo Jerobeam als Frohnvogt über Ephraim eingesetzt wird (11, 28), so ist er damit schon als das Haupt seines Stammes — also Ephraims — bezeichnet, denn der Häuptling hat für das Aufbringen der Leistungen einzustehen. Das ist in der Überlieferung verdreht worden, welche neben den alten Bestand das jüngere setzt: »und Jerobeam war דָבִיר הַיֵּל d. h. einer der angesehensten Männer seines Stammes, mit Grundbesitz«; und daneben: »und Salomo sah, dass er ein tüchtiger Arbeiter (עֲשֵׂה מְלָאכָה) sei«.

2) Gesch. Isr. II S. 151. 160.

3) Gesch. Isr. I S. 160.

4) Gesch. Isr. II S. 64. Vgl. ib. 145 und 148.

Über die Bedeutung, welche Jerobeams Königtum und seine Befreiung der Nordstämme von dem jüdischen Joche vielleicht für die Beurteilung der Stammeschichtungen haben kann, s. S. 216.

Die Neuordnung der Verhältnisse durch Šešonk hat gerade den Erfolg gehabt, Israel selbständig zu machen. Behauptet hat Ägypten seine Machtstellung nicht lange. Dass zwischen den beiden Nachbarn ständig Kriegszustand herrschte (14, 30), würden wir uns auch ohne irgend welches Zeugnis denken können, beim Pharao hat aber weder der in seiner Treue so schnöde Verkannte noch der so wol Belohnte mit Briefen nach Tel-Amarna-Art lange seine Sache führen können, denn der Vorstoss Ägyptens war ohne Nachhalt. Ihre gegenseitige Feindschaft musste sie daher sehr bald den stärkeren Nachbarn in die Arme führen, und das waren Tyrus und Damaskus.

In Juda wird von Abia nichts von Bedeutung berichtet, von seinem Nachfolger und Bruder¹⁾ Asa werden zwei Tatsachen erzählt. Er soll gegen den Ašera-Kult seiner Mutter aufgetreten sein, und die Kedešim verjagt haben, was gleichbedeutend damit ist, denn diese gehören zum Ašerakulte. Der tiefere Grund einer solchen Massregel ist nicht klar, sie muss eine politische Bedeutung haben. Die Einführung einer Gottheit bedeutet Anerkennung der Lehnspflicht oder doch wenigstens der Schutzhoheit eines fremden Staates (S. 248). Wenn die Göttin Ašera von einer Tochter Absaloms eingeführt war, deren Mutter selbst aus Gešūr stammte, die also zu dem Stamme Gešūr (Bêt Maacha) gerechnet werden konnte, so müsste man hierin Massregeln erkennen, die auf das gleiche hinausliefen wie die Fortsetzung der Omridenherrschaft in Jerusalem durch Athalja.

Zweifel an der Geschichtlichkeit der ersten Königszeit könnten sich auf diese merkwürdigen Verhältnisse berufen. Absalom mit mythologischem Namen, seine Mutter und Tochter mit dem Namen ihres Stammes²⁾! Auf jeden Fall würde die Selbständigkeit Absaloms, sein Aufenthalt in Gešūr und seine Unterstützung von dort aus (S. 233), ihn in einem Lichte erscheinen lassen wie Hadad in Mušri (S. 240) und Jerobeam in Ägypten oder Mušri.

Diese Zerstörung der Ašera hat Asa schon dem Deuteronomisten als Eiferer für Jahve erscheinen lassen, der Chronist hat einen vollständigen Glaubenshelden aus ihm gemacht. Die Angabe der Chronik über seine Siege gegen den »Kušiten« Zerah (S. 144) darf man natürlich höchstens auf einen Kern zurückführen, der von einer Zurückweisung südarabischer Angriffe meldete — wenn nicht noch andere Misverständnisse unterlaufen.

Die zweite Angabe betrifft die Anrufung der damascenischen

1) Da Abia nur 3 Jahre regiert und beider Mutter Maacha, Tochter Absaloms ist, so ist 15, 8 natürlich »sein Bruder« statt »sein Sohn« zu lesen (so Wellhausen).

2) Gesch. Isr. II S. 231.

Hilfe und damit die Anerkennung der Oberhoheit (15, 19) Bir-'idri's (S. 134), um sich der Angriffe Ba'sas zu erwehren. Juda wird damascenischer Vasallenstaat, um nicht israelitisch zu werden¹⁾. Damit ist der Gegensatz Israels gegen Damaskus bestimmt und dieses zum Anschluss an Tyrus gezwungen.

Jerobeams Sohn Nadab werden nur zwei Jahre gegeben, sodass sich eine merkwürdige Parallele mit dem zweiten Könige der zweiten Dynastie klar ergibt, der, unter gleichen Verhältnissen nach gleicher Regierungsdauer sein Ende findet, während obendrein noch die Belagerung desselben Ortes dabei eine Rolle spielt. Das sieht zum mindesten nach einer Verwechslung aus, wenn nicht schlimmere Folgerungen für die Glaubwürdigkeit der Überlieferung dieser Zeit daraus zu ziehen sind²⁾.

Ba'sa stammte aus Issachar (15, 27) d. h. also die nördlicheren Stämme würden gegen das jüngere (? s. oben S. 216) Ephraim sich erhoben haben. Ausser seinem Erfolg gegen Asa und dem durch Damaskus erzwungenen Zurückgehen wird nichts berichtet. Es waren naturgemäss die nördlichen Landschaften (15, 20), die von einem Angriffe Bir-'idri's zu leiden hatten, darin kann aber auch tiefere Politik stecken, welche die Stämme treffen wollte, die jetzt die Herrschaft hatten, und umgekehrt Ephraim wieder ans Ruder zu bringen bezweckte.

Von Elases Regierung verlautet nichts ausser seiner Ermordung. Das Schicksal des Mörders Simri spricht sehr für eine Aufhetzung von aussen her, also von Juda und Damaskus, denn er hat augenscheinlich überhaupt keinen Einfluss gehabt, und sich von vornherein nicht behaupten können.

Omris Abstammung wird nicht angegeben, er wird zum König vom Heere ausgerufen, dessen Führer er ist. Er gehörte also nicht zu den israelitischen Geschlechtern, er ist ein Ritter des Schwertes. Zum ersten Male lernt Israel die Gefährlichkeit eines stehenden Heeres kennen, mit der schon David Bekanntschaft gemacht hatte. Omri würde nach assyrischer Ausdrucksweise ein »Sohn eines Niemandes« sein, d. h. er gehörte nicht zu den Stammesgeschlechtern, und könnte ebensogut ein Nichtisraelit gewesen sein.

1) Eine merkwürdige Betätigung des angeblichen Einheitsgedankens! — Übrigens ist das בן אבי יבין אבין 15, 19 natürlich nur Redensart oder Zusatz (wonach auch 20, 34 zu beurteilen: S. 251).

2) Über die Belagerung von Gibbeton (15, 28; 16, 15) und die verdächtige Parallele der Ermordung Nadabs und Elases s. Carl Niebuhr, Chronologie S. 11.

Wenn ihm gegenüber in Tibni ein Mann aufgestellt wurde, dessen Herkunft genannt wird¹⁾, so ist unter diesen Umständen damit gesagt, dass er nicht sowol von der einen Hälfte des Volkes gegen die andere (16, 21) als vom Volke gegen das Heer unterstützt wurde. Der Widerstand gegen Omri scheint auch nicht unbedeutend gewesen zu sein.

Wenn Sept. Vat. und Luc. in 22 noch lesen: »(es starb Tibni) καὶ Ἰοῦαν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, so muss in ihrer Vorlage יִיחִי als Hiph. gelesen worden sein, denn beide werden kaum zu gleicher Zeit eines natürlichen Todes gestorben sein.

Omri wird in den assyrischen Inschriften nicht erwähnt. Die erste unmittelbare Berührung Israels mit Assyrien führt zu dem Sturze seiner Dynastie, welche sich nicht dazu scheint entschlossen zu haben, zu dem neuen Herrn überzugehen. Omri selbst und dann zunächst Ahab haben sich an Tyrus angeschlossen, Omri wird also von dort aus auch Unterstützung bei seinen ersten Kämpfen gefunden haben. Die Zeit der Omriden bedeutet daher eine starke Beeinflussung durch Tyrus, das unter Ithobal jetzt wieder eine mächtige Stellung einnimmt (S. 130).

Den Namen Omri's kennen wir aus den assyrischen Inschriften nur durch die Bezeichnung Bit-Humria = Bêt-Omri für Israel, nach der assyrischen Weise die nicht in alten Kulturländern mit festen, anerkannten Tempelkulten sitzenden Völker oder Stämme²⁾ nach dem Stammvater ihres Herrscherhauses zu benennen. Da man schon seit Assurnasirpal (S. 41) und Salmanassar II. (854 Ahab) sich wieder um die palästinensischen Verhältnisse bekümmerte, so benannte man Israel nach Omri: Merkwürdiger Weise geschieht das zum ersten male da, wo Jehu genannt wird, welcher huldigte und Unterstützung gefunden hatte, als er das »Haus Omri« beseitigte. Ahab wird von Salmanassar noch als Sir'lai bezeichnet, eine Wiedergabe von שִׁרְלַי, welche lediglich den Vocal des nach assyrischer Weise wie »gesprochenen« nach allgemein semitischem Brauche statt vorzuschlagen einschleibt, und also entgegen dem ersten Eindruck nichts Befremdendes hat.

Die Regierung Omris muss für Israel einen neuen Aufschwung bedeutet haben, eine für die deuteronomistische Auffassung unbedequate Tatsache, welche veranlasst haben wird, dass seine Taten verschwiegen werden. Die Inschrift Mesas füllt die Lücke in etwas wieder aus, denn sie berichtet die Unterwerfung Moabs durch Omri. Über Juda s. unter Josaphat.

Wenn Moab von David (S. 230) unterworfen worden war, so war es natürlich

1) בִּן גִּינָה ist wol ebenso zu beurteilen wie das בִּן גִּינָה bei Menahem etc., s. darüber S. 263. גִּינָה = Gi-na Tel-Amarna 164? (Firma bei Josephus Ant. 20, 118 etc.?).

2) So die Chaldäer in Babylonien, die Aramäer in Mesopotamien. Die Bezeichnungsweise entspricht der Anschauung, das Volk als »Söhne« eines Stammvaters, den König als Vater des Volkes aufzufassen.

bei dem Zusammenbruch des Davidreiches wieder verloren gegangen. Jetzt wird es israelitischer Vasallenstaat bis zum Ende der Dynastie Omris (s. unten).

In Omris letzte Regierungszeit fällt das erste Erscheinen Assurnasirpals in Palästina (S. 41). Wenn dabei Tyrus Tribut sandte, so wäre, unter der Voraussetzung der Vasallenpflicht Omris, seine Nennung nicht zu erwarten. Er war dann Aftervasall (S. 165).

Ahabs Regierungszeit ist nur infolge des Umstandes ausführlicher in der Überlieferung behandelt worden, dass eine Reihe von Prophetenlegenden in ihr spielen, die zum Teil die alte geschichtliche Überlieferung benutzen. Der Auszug aus der chronistischen Überlieferung ist gleich knapp wie überall (16, 28—34).

Wenn Ahab der Anschluss an Tyrus zum Vorwurf gemacht wird, so liegt der Anfang seiner Politik wol schon unter Omri (s. oben S. 130), die Heirat mit Izebel braucht keine neue Wendung dargestellt zu haben. Die Einführung des Ba'alendienstes bedeutet die Einrichtung des Kultes des Melkart als des Gottes seines Schutzherrn. Wenn es jetzt statt der 'Aštoret von Sidon der Melkart von Tyrus ist, so würde das darin beruhen, dass Ithobal nur König von Tyrus, aber nicht »König der Sidonier« gewesen wäre (vgl. aber S. 130!). Was der Ašerakult hier bedeutet, ist nicht ganz klar. Eine Aštoret verehrte man auch in Tyrus, wenn auch nicht als Hauptgottheit; ob sie Ašera hiess, ist nicht bekannt (vgl. auch S. 130. 245 und s. bei Manasse).

Die Angabe über den Wiederaufbau von Jericho enthält mythologische Anspielungen. Jericho als die »Mondstadt« kostet dem Bauenden seine Söhne, deren ältester den Namen des Mondheros (Abirām = Ab-rām) und dessen jüngster eine Anspielung auf den Mondgott als deus summus (𐤀𐤁𐤓𐤌𐤀) enthält. Ob die Annahme eines Bauopfers richtig ist, bleibt offen, es ist dadurch nicht ausgeschlossen¹⁾.

Bei der Beurteilung der Tätigkeit eines Elia und Elisa macht sich das Fehlen jeder damascenischen Überlieferung geltend. Wenn Elias Eifern gegen den Ba'al gerichtet ist, so heisst das, dass er politisch gegen den Anschluss an Tyrus wirkt (S. 175). In wiefern dabei Anregungen aus Damaskus mitspielen, können wir nicht wissen, aber was gegen Tyrus war, kam Damaskus zu gute (S. 129). Wenn die Omriden, als von keinem einzelnen israelitischen Stamme auf den Thron gehoben (S. 246), auch nicht von einem einzelnen abhängig waren, sondern sich durch ihr Heer behaupteten, so ist es wol kein Zufall, wenn Elia aus dem Stamme kommt, der seinerseits von der

1) Abirām und der deus summus Gesch. Isr. II S. 26. Bauopfer? Gesch. Isr. I S. 163. Vgl. auch OLZ. 1901, 142 = Krit. Schriften II S. 12. Der Stoff ist der einer Mondlegende.

Entwicklung des westjordanischen Israel am wenigsten berührt wurde, der selbst seine Ansprüche auf die Herrschaft von Saul ableiten konnte, der dem Einfluss von Damaskus am meisten ausgesetzt war, und auch gelegentlich unter dessen Herrschaft geriet: aus Gilead. Sehr zu berücksichtigen ist dabei, dass die politischen Grenzen dieser kleinen Staaten und Völkchen von der Bevölkerung kaum als Grenzen empfunden werden konnten (S. 169), und dass andererseits die Bewegung, für welche die Propheten Jahves eintreten, soweit sie religiös ist, eben über die nationalen Schranken hinweggreift (S. 174).

Auch Elisas Heimat — Abel-Mehola — liegt ähnlich wie die Elias im Bereiche damascenischen Einflusses. Ihm wird ein unmittelbares Eingreifen in damascenische Verhältnisse (Hazaels Berufung, vgl. S. 256) zugeschrieben, die Legende fasst ihn also selbst wie einen damascenischen Propheten auf, d. h. einen Mann, dessen Wirksamkeit im Bereiche des Staates Damaskus lag, zu welchem Israel gegen Ende von Ahabs Zeit ebenfalls gehörte.

Wenn Elia gegen den Ba'al eifert und die Legende ihm (1. Kön. 18) die Ausrottung des Ba'alkultes zuschreibt, so kann eine solche Legende, wenn man ihr nicht allen historischen Hintergrund absprechen will, nur an die Tatsache anknüpfen, dass Elia sein Ziel erreicht hat: Israel ist gezwungen worden Ba'al zu entsagen, es hat den Anschluss an Tyrus aufgeben müssen. Wodurch das geschehen ist und wie sich die Tatsache politisch darstellt, zeigt Ahabs Erscheinen als Vasall von Damaskus bei Karkar (S. 42) gegen Ende seines Lebens. Er hat sich Damaskus fügen und von Tyrus lossagen müssen.

Es fällt dabei sofort auf, dass kein Prophet gegen Rimmôn (S. 133) eifert. Das legt die Vermutung nahe, dass von Damaskus aus mit der Jahvebewegung gerechnet worden ist, gerade wie es später Assyrien bei Jehus Antritt getan haben muss. Elisas Wirken in Damaskus würde sich dann um so besser erklären.

Von anderweitigen Tatsachen, an welche die Legende anknüpft, kommt zunächst die regenlose Zeit (1. Kön. 17) in betracht. Bereits Josephus hat den Beleg dafür aus den tyrischen Annalen beigebracht. Die Form, in der die Nachricht überliefert wird ¹⁾, zeigt, wie die israelitische Legende Fühlung mit der tyrischen hat (S. 235).

1) Jos. Ant. 8, 324: *μνηνται δε της ἀνομβρίας ταύτης και Μετανδρος ἐν ταῖς Ἰθαβαλου του Τυριων βασιλεως πραξειςιν λεγων οὕτως· ἄβροχια τ' ἐπ' αὐτου ἐγενετο, ἀπο του Ὑπερβερεταιου μηνος ἕως του ἐχόμενου ἔτους του Ὑπερβερεταιου· ἔκειται δ' αὐτου ποιησαμενου κεραινους ἰκαρους βεβληκεναι.*

Dass die Prophetenlegende drei Jahre aus einem gemacht hat, ist ihr ebenso eigentümlich, wie die Rolle, die sie Elia dabei zuschreibt. Die geschichtliche Überlieferung (oder deren Quelle) hat davon natürlich nichts gehabt, und wenn sie vom Eingreifen eines Menschen sprach, so hat sie ebenso berichtet, wie die tyrischen Annalen: denn wenn man Königsannalen als Urquellen unserer Überlieferung annimmt, so muss man sich auch vorstellen, dass diese von den Königen erzählt wurden (vgl. S. 256 Elisas Berufung).

Die Zeit der Aramäerkriege ist schwer zu bestimmen oder man hat vielmehr anzunehmen, dass sich fast ununterbrochen Kämpfe abgespielt haben. Unsere Nachrichten entstammen alle der Prophetenlegende und sind zwar ihrer gesamten Anschauung nach richtig, bezwecken aber nicht genaue geschichtliche Einzelheiten zu geben. Schon die Anordnung zeigt die Willkür in dieser Hinsicht, und das Vermeiden der Nennung der Königsnamen beweist, dass auf die Zuerteilung an die einzelnen Könige nicht viel zu geben ist.

Wenn Ahab sich Bir'idri hat fügen müssen, so ist das sicher nicht ohne Kampf geschehen. Ein Sieg seinerseits, wie ihn 1. Kön. 20 annimmt, ist aber ausgeschlossen, wenigstens mit dem geschilderten Erfolge (20, 34). Denn Bir'idri ist der überlegene Sieger geblieben, der höchstens einmal eine Schlappe hätte davontragen können. Wenn daher Ahab gegen Ende seiner Regierung noch als Vasall Bir'idri's erscheint und dann den Tod im Kampfe gegen Damaskus finden soll, so kann man sich zwar denken, dass er nach der Schlacht bei Qarqar abfiel und dann im Kampfe seinen Tod fand, nicht aber, dass er noch irgend welche grossen Erfolge davontrug. Die Legenden, welche von Elisa erzählt werden, erweisen sich leicht als Wiederholungen der von Elia berichteten, und wenn Ahab und Joram beide bei Ramot in Gilead kämpften (1. Kön. 22, 29. 2. Kön. 8, 28), so ist die Verdoppelung der Ereignisse in der Prophetenlegende wol zweifellos und erklärlich.

Die Anordnung der Ereignisse würde, wenn man das berücksichtigt, sich sachgemäss folgendermassen gestalten ¹⁾:

Ahab hält anfangs zu Tyrus. Elia wirkt dagegen. Bir'idri greift Israel, an um Ahab zur Anerkennung seiner Oberhoheit zu zwingen. Hierbei kommt es zur Belagerung von Samaria, die einmal als die Dürre unter Elia und als Belagerung unter Elisa erscheint, wobei aber noch deutlich erkennbar ist, dass auch im letzteren Falle ursprünglich eine Dürre hineinspielt.

Wenn die Legende die Belagerung also mit einer Dürre in Zusammenhang bringt, und diese Belagerung zugleich einen Angriff gegen Israel als Schützling von Tyrus bedeutet, weiter aber ein Zusammenhang der Legenden in Israel und Tyrus zu vermuten ist, so haben wir den Grund, warum diese Dürre in Tyrus gebucht worden ist: sie ist nur die Einkleidung für die Vernichtung der tyrischen Vorherrschaft durch Damaskus, wobei natürlich die Hauptsache ebensowenig für den Nichteingeweihten ausgesprochen wird, wie im Falle des Verhältnisses Salomos zu Hiram (S. 237) durch die biblische Darstellung.

1) Vgl. Gesch. Isr. I S. 149 ff.

Bei der Belagerung von Samaria nimmt die Überlieferung noch die Möglichkeit eines Entsatzes durch Mušri und Hatti an (2. Kön. 7, 6); dafür möchte man in erster Linie wol an die von Salmanassar als Bir-'idri's Vasallen genannten Syrer und Mušri-Kappadokien denken (S. 42). Jedoch ist auch das Bestehen eines Hattireiches im nördlichen Kleinasien damals denkbar (vgl. auch S. 238, Salomo). Wenn man statt dessen Assyrien als wirkliche Veranlassung der Aufhebung der Belagerung ansehen will, so ist das trotzdem möglich, jedenfalls hat aber in dieser Zeit Assyrien noch nicht im Rücken von Damaskus eingegriffen.

Als Veranlassung eines der Kriege wird angegeben (20, 24), Bir-'idri habe die Könige absetzen und pehôt, Statthalter, an ihre Stelle setzen, d. h. die betreffenden Länder zu damascenischen Provinzen machen wollen (S. 162). Das klingt fast, als ob sie sich empört hätten, sodass man an die nach den assyrischen Angriffen vorauszusetzenden Ereignisse denken möchte, wo die Vasallen einzeln abfielen. Wenn das mit einem Erfolge Israels geendet hätte, so müsste man diesen Kampf aber unter Joram setzen.

Ahab ist hier bezeichnender Weise nicht genannt (20, 24—34), sondern nur der »König von Israel«. Wenn Joram gemeint war, so wäre »dein Vater« in 34 Ahab. Jedoch beweist das nichts, da sofort von dem Vater Bir-'idri's gesprochen wird, was zum mindesten ein Versehen der Legende ist, da Bir-'idri selbst derjenige gewesen wäre, welcher in Samaria Bazare eingerichtet hätte¹⁾.

Auf jeden Fall muss Ahab bereits einige Zeit vor 854 damascenischer Vasall geworden sein, worauf bald, mindestens seit 854 (S. 43), Einwirkungen von Assyrien begannen, welche bezweckten, Israel zum Abfall von Damaskus zu veranlassen. Der Erfolg dieser Einwirkungen würde in den Ereignissen von 843/42 zu Tage getreten sein. Bis dahin behauptete Bir-'idri seine Stellung.

Ahasja hat nur zwei Jahre regiert. Wenn auch er dem Ba'al diente (1. Kön. 22, 54), so würde darin liegen, dass die Omriden zwar gezwungen Damaskus Heeresfolge leisteten, aber doch die Beziehungen zu der verschwägerten Königsfamilie von Tyrus pflegten. Über sein Verhältnis zu Josaphat s. sogleich.

Das Verhältnis Judas zu den Omriden wird bestimmt durch die Stellung, welche Josaphat zu Ahab und Joram einnimmt: er ist ihr Vasall²⁾, der ihnen im Kriege Heeresfolge leisten muss,

1) Vgl. auch OLZ. 1901, 97 = Krit. Schriften II S. 4 und oben S. 246 Anm. 1.

2) Gesch. Isr. I S. 146.

so gegen Damaskus (1. Kön. 22) und gegen Moab (2. Kön. 3, s. sogleich). Wann dieses Verhältnis begründet wurde, wird nicht gesagt. Am nächsten liegt, dabei an die von der Überlieferung unterdrückten Erfolge Omris (S. 247) zu denken. Dazu würde stimmen, dass ausdrücklich gesagt wird, zwischen Ahab und Josaphat und dem »König von Israel« sei Friede gewesen. Omri würde schon Asa unterworfen haben.

Wenn Josaphat sich geweigert hat (22, 50), Ahasjas Leute mit den seinigen von Esiongeber nach Ophir fahren zu lassen, so wäre das eine Verweigerung der Vasallenpflicht¹⁾. Die Angabe ist abgebrochen und besagt nichts über den Ausgang. Die Krankheit Ahasjas (2. Kön. 1) erklärt eine Schwäche seiner Regierung. Unter Joram ist Josaphat aber wieder der gehorsame Vasall.

Über Josaphats Regierung giebt die Chronik (II 17) eine Anzahl Nachrichten, an deren geschichtlichem Grundstock wir nicht zu zweifeln brauchen. Freilich sind sie nach der Massgabe des Berichtes über den Zug nach Moab (20, 1—13) zu beurteilen, wo aus dem Heeresfolge leistenden Vasallen der selbständig Krieg Führende geworden ist.

Dass er irgend welche Erfolge gegen die »Arabers« (vgl. S. 144) gehabt hat (2. Chr. 17, 10f.), braucht man nicht zu bezweifeln. Schwieriger ist die Angabe über die Befestigung von Städten in Ephraim zu beurteilen, welche sein Vater Asa erobert hatte (17, 2). Es könnte hier doch höchstens die gewöhnliche Misdeutung²⁾ von Ephraim und Ephrata vorliegen, und man müsste an benjaminitisches Gebiet denken. Dann liegt die Vermutung nahe, dass auf die Befestigung von Geba und Mispa (1. Kön. 15, 22) angespielt wird.

Ganz so wie Ahas' Begrüssung Tiglat-Pileasers in Damaskus (s. unten) ist aber ein Besuch bei Ahab in Samaria zu beurteilen (18, 2): es ist die Huldigung als Vasall. Über die Teilnahme am Kampfe gegen Damaskus s. oben S. 251, gegen Moab unten.

Was dem Chronikberichte (17, 7—19) über seine Verwaltungsreform zu grunde liegt, ist aus der entstellten Überlieferung kaum zu erkennen. Anzunehmen ist aber, dass der enge Anschluss an Israel mit seiner vorgeschrittenen Politik auch eine Neuordnung der bis dahin einfach patriarchalischen Verhältnisse Judas bedingte. Die Schaffung eines stehenden Heeres war eine Bedingung des Verhältnisses zu Israel, und die Neuordnung wird als nach dortigem Muster erfolgt zu denken sein.

Der enge Anschluss an die Familie Ahabs wurde durch die Ehe seines Sohnes Jehoram mit Athalja besiegelt. Die beiden Königsfamilien fühlten sich jetzt als echte orientalische Herrscher, welche dem Volke gegenüber ihr Recht auf das Heer stützten und auf alte patriarchalische Formen verzichteten. Die beabsichtigte Verschmelzung der Familien kommt zum Ausdruck in den gleichen Namen, welche die regierenden Mitglieder beider führen (Joram, Ahasja). Athalja

1) Gesch. Isr. I S. 176.

2) Gesch. Isr. II S. 295 Anm.

hat ihre Rolle gegenüber den Vasallen Israels mit gleicher Energie durchgeführt, wie Izebel die ihrige gegenüber Ahab. Die Einheit des Gebietes und der Interessen erzeugte aber auch eine Einheit des Widerstandes gegen das Königshaus in beiden Gebieten (s. unten).

Joram, Ahabs Sohn, hat das unter seinem kranken Bruder etwas wankend gewordene Abhängigkeitsverhältnis Judas wieder hergestellt. Der Zug gegen Moab (2. Kön. 3), auf dem ihm Josaphat Heeresfolge leisten musste, ist durch ein richtiges Verständnis der Mesainschrift und der Sachlage völlig klar und giebt einen Einblick in die dortigen Verhältnisse. Die Angaben Mesas stimmen in allem mit denen der Bibel völlig überein¹⁾.

Mesas Vater Kamoš-malik(?) hat 30 Jahre regiert (etwa 908 bis 878) und ist von Omri unterworfen worden. Dann ist von Ahab bereits zu Mesas Zeit die Unterwerfung erneuert worden und hat 40 Jahre gedauert: von etwa 882—842, denn die Inschrift ist frühestens 842 gesetzt worden, als Jehu Ahabs Haus zerstört hatte²⁾. Mesa muss also bereits in hohem Alter gestanden haben, da er bereits 40 Jahre regiert hatte. Die Inschrift ist später gesetzt als der 2. Kön. 3 erzählte Zug stattfand. Da dieser erfolglos verlaufen ist, so ergibt sich, dass er mit einem Teil derjenigen Ereignisse zusammenfallen muss, die Mesa am Schlusse der Inschrift als seine Erfolge gegen Israel berichtet. Dort wird die Eroberung von Horonén erzählt, und dieses liegt gerade in der Gegend, um die es sich auf dem Zuge gehandelt haben muss.

Nach der biblischen Erzählung hat Mesa nach Ahabs Tode (2. Kön. 1, 1) die Tributzahlung eingestellt, und dieser zieht mit Josaphat nicht durch Edom, sondern durch die [Trift von: zu streichen] Aram d. i. das ost-jordanische Aram (S. 231) gegen Moab. Zum Kampfe kann es naturgemäss nur an der Nordgrenze Moabs kommen, also an einem der Wadis, die nördlich vom Toten Meere in den Jordan münden. An einem solchen hat Horonén gelegen³⁾, und zwar an dem Wadi Šir geheissenen Nebental des Wadi Nimrin. Es wird in 2. Chron. 20, 16 als »Pass von יַרְדֵּן l. יַרְדֵּן« genannt. Unternommen hat Mesa seinen Aufstand im Einverständnis mit dem »König von Aram«, denn zu diesem will er durchbrechen, nicht »da

1) S. dazu OLZ. 1901, 149 = Krit. Schriften I S. 26 und F. II S. 401.

2) »aber ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause, und Israel ging auf ewig zu grunde. Es hatte aber Omri besetzt das Land und darin gesessen seine Tage und die Gesamtheit der Tage seiner Söhne«. Die Zeitanätze sind also:

ca. 908—878. Kamoš-malik.

ca. 878—nach 842. Mesa.

ca. 882. Eroberung von Mehedeba durch Omri.

876—855. Ahabs neue Eroberungen in Moab.

854—843. Joram. Mesa dringt gegen Ende seiner Regierung vor.

842. Errichtung der Inschrift.

3) F. II S. 500.

wo der König von Edom stand«. Einen König von Edom hat es garnicht gegeben, er ist daher auch nicht am Zuge beteiligt, und nur wegen der falschen Deutung von Aram als Edom in 3, 9 eingesetzt worden. Das Bachtal, an welchem das Lager zu denken ist, ist also das Wadi Sir gewesen, und der Ort, in welchem Mesa vergeblich belagert wurde, Horonën oder doch ein in der Nähe gelegener fester Platz. Ob mit dem König von Aram Bir'idri von Damaskus gemeint gewesen ist, mit dem Joram im Kampfe lag, muss dahingestellt bleiben. Es könnte auch der nördliche Nachbar Moabs zu verstehen sein, denn nach Salmanassar II. (S. 42) scheint damals Ammon unter Bêt-Rehëb gestanden zu haben.

Eine Episode aus Jorams Kämpfen mit Aram ist Jehoram von Juda zugeschrieben worden (der aber als יורם erscheint!) und zu einem Kampfe mit Edom unter völliger Verdrehung des Sachverhaltes geworden (2. Kön. 8, 21).

Se'ira (wo gelegen?) wird von Aram belagert. Joram entsetzt es durch einen nächtlichen Gewaltmarsch. Man denkt zunächst an Aram-Damaskus, vielleicht ist aber zu lesen יורם עמק לאדלרי statt דמס (denn die Belagernden sind gemeint). Dann ist Aram-bêt-Rehëb als Herr von Ammon (s. oben) zu erwägen¹⁾.

Der Vers steht in dem Abschnitt, welcher den Abfall Edoms von Juda unter Jehoram berichtet.

Die Beseitigung der »Stele des Ba'al« (3, 2), welche Joram zugeschrieben wird, erklärt sich ohne Schwierigkeit. Die tyrische Oberhoheit war schon durch Ahabs Anschluss an Damaskus aufgehoben worden, und damit fiel selbstverständlich auch ihr Zeichen (S. 248, über die Beibehaltung des Kultes s. unten bei Jehu).

Der Widerstand gegen Damaskus begreift sich aus den fortgesetzten Angriffen Assyriens gegen Bir'idri (S. 43). Wenn Salmanassar allerdings stets von den 12 Vasallenkönigen spricht, so ist damit schliesslich nur gesagt, dass von diesen sich noch keiner ihm unterworfen hatte. Widerstand der einzelnen gegen ihren Oberherrn ist nicht ausgeschlossen.

Jorams Tod würde nach der Darstellung der Königsbücher (8, 28) etwas später fallen als Hazael's Regierungsantritt, denn er soll im Kampfe gegen diesen verwundet worden sein.

Jehoram von Juda erscheint aber unter der Leitung seiner Frau Athalja stehend. Edom reisst sich von Juda los (2. Kön. 8, 20, über 21 s. oben). Ebenso Libna.

Ahasja von Juda scheint ebenfalls völlig unter der Leitung seiner Mutter Athalja (S. 259) gestanden zu haben. Er hält deshalb zu Israel und findet seinen Tod mit Joram gemeinsam.

1) OI.Z. 1901, 195 = Krit. Schriften II S. 36.

Der Sturz der Dynastie Omris durch Jehu muss im Zusammenhang der politischen Sachlage aufgefasst werden. Es ist nach aussen der Gegensatz zwischen den Grossstaaten Assyrien und Damaskus gegeben, von denen Assyrien vor der Hand noch mit Versprechungen Eindruck machen kann, da man seine Herrschaft in Israel noch nicht verspürt hat. Gegenüber Damaskus ist der Widerstand des Königtums gegeben, denn dieses sucht, seit Bir'idri's Macht erschüttert worden ist, eine selbständige Politik zu verfolgen. Im Inneren erscheint Israel und Juda mehr als ein Staat, als vielleicht jemals. Die Interessen der beiden Königsfamilien sind verschmolzen, und zwar ist die Omridendynastie massgebend. Das Haus Davids ist im Begriffe in dem des kräftigen Emporkömmlings aufzugehen. Die innere Politik der Omriden, der Anschluss an Tyrus, und damit die Einwirkungen einer höheren Kultur mit ihren die alten Verhältnisse umwälzenden Folgen¹⁾, sie lassen den Entwicklungsgang des Hauses Omris auf dem natürlichen Wege erscheinen, der zu einem auf ein stehendes Heer gegründeten Königtum führt (S. 64). Damit ist aber der Gegensatz gegen das noch in seinen patriarchalischen Stammesorganisationen lebende Volk gegeben, und je weniger dieses die Bedürfnisse der entwickelteren Wirtschaftsstufe des Königshauses befriedigen kann, je grösser dessen Bedürfnisse in dieser Hinsicht durch die Kriege, die Erhaltungskosten des Heeres und der neuen Verwaltung (vgl. Josaphat) werden, um so grösser muss der Gegensatz werden, der schliesslich zur Revolution führt.

Auf der Kulturstufe, die der alte Orient vertritt, ist jedes Recht ein Ausfluss göttlicher Bestimmung, der König leitet das seine vom göttlichen ab, das Volk muss das gleiche tun. Diese Denkweise erklärt das Prophetentum als Verkünder göttlichen Willens gegen verrottete Zustände, es erklärt aber auch, warum jede grössere politische Bewegung einen religiösen Charakter annimmt²⁾. Wenn wir eine solche religiöse Bewegung als Untererscheinung einer grösseren und älteren (S. 208) annehmen dürfen, so erklärt sich ohne weiteres, dass Bestrebungen, die sich gegen die herrschenden Verhältnisse richteten, an diese anlehnten. Die Propheten Jahves, die jetzt zum ersten male in Israel für das Volk sprechen, knüpften an ältere Ideen an — wie natürlich und selbstverständlich in der Umgebung einer älteren Kultur.

1) Gesch. Isr. I S. 83.

2) Vgl. über den Zusammenhang der ganzen Weltanschauung oben S. 158.

Umgekehrt zieht die Bewegung gegen die Übelstände der Kultur ihre Kraft aus den in den einfachen Verhältnissen gebliebenen Bestandteilen des Volkes: die Revolution Jehus stützt sich auf die Rekabiten im südlichsten Juda. Beim einfachen Halbnomaden wie bei den Stämmen der Steppe ist das für die Durchführung des Umsturzes nötige Menschenmaterial am leichtesten zu haben (vgl. den Islam).

Die Regungen der Unzufriedenheit machen sich die auswärtigen Mächte zu nutze, indem ihre eigenen Wortführer (S. 171) mit denen des Volkes Berührung suchen, sodass auch diese schliesslich mit für sie eintreten. So ist Elisa im Einverständnis mit Hazael, und für Jehu, der von vornherein von Assyrien aus Unterstützung gefunden haben wird, treten die Wortführer Jahves ein. Wenn Jehu aber von Elisa »gesalbt« d. h. zur Empörung angestachelt wird, während er in Gilead gegen Damaskus im Felde liegt, so erscheint die Tätigkeit des Propheten von Damaskus in besonderem Lichte. Wenn weiter Elisa ein Mann der Jahvepartei ist, so tritt deren Verbreitung über den ganzen Orient darin zu Tage, denn sie ist hier für den Staat der überlegenen Kultur, Assyrien, tätig.

Das enge Verhältnis, in dem Elisa zu Damaskus steht (S. 174), kommt zum Ausdruck in der Erzählung, wie er Hazael als künftigen König verkündet. Wenn schon von Elia dasselbe erzählt wird (1. Kön. 19, 15), so tritt wieder die Verdoppelung der Legenden (S. 218) zu Tage. Hier ist das jüngere aber die Zuerteilung an Elia, denn dieser ist gegen Ahab tätig, hat also noch nicht für Jehu und Hazael wirken können (wol aber für Bir'idri!).

Die merkwürdige Berufung Elisas — vom Pfluge weg — durch Elia ist von der Prophetenlegende wol aus der Königslegende herübergenommen, denn es ist typische Berufung des Königs. Diese wird also wol ursprünglich von Jehu, dem ersten König einer von der Jahvepartei aufgestellten Dynastie erzählt gewesen sein¹⁾.

Nicht klar ist die Stellung, in welcher Hazael bei der angeblichen Berufung durch Elisa (2. Kön. 8) gedacht ist. Man muss wol annehmen, dass die Legende ihn sich nicht als Sohn, sondern etwa als einen Beamten Bir'idri's denkt. Der Bericht ist bereits von der Überlieferung der Königsbücher zum teil missverstanden worden, und wird es auch durch die heutige Erklärung:

¹⁾ Elisa kam nach Damaskus, als Bir'idri krank war und diesem wurde gemeldet: Der Gottesmann ist hierher gekommen. ²⁾ Da sprach der König zu Hazael: Nimm Geschenke und gehe dem Gottesmanne entgegen und befrage Jahve durch ihn, ob ich gesunden werde von dieser Krankheit. ³⁾ Und Hazael ging zu ihm und nahm ein Geschenk mit und alle Kostbarkeiten von Damaskus, eine Last von 40 Kameelen²⁾ und kam und

1) OLZ. 1901, 148 = Krit. Schriften II S. 24.

2) Zusatz.

stand vor ihm¹⁾ und sprach: Dein Sohn Bir'idri, König von Aram, hat mich zu dir geschickt mit der Frage: werde ich gesunden von dieser Krankheit? ¹⁰ Da antwortete ihm Elisa: Geh und sage: »Du wirst nicht gesunden«²⁾, denn Jahve hat mir gezeigt, dass er sterben wird. ¹¹ Da wurde sein³⁾ Antlitz starr und er wurde stumm vor Schreck. Der Gottesmann aber weinte. ¹² Da fragte ihn Hazael: warum weint mein Herr? Er antwortete: weil ich weiss, was du Israel tun wirst etc. ¹³ Da sprach Hazael: Was ist dein Diener, der tote⁴⁾ Hund, dass er so grosse Dinge tun sollte. ¹⁴ Und Elisa antwortete: Jahve hat dich mir gezeigt als König über Aram. ¹⁵ Da ging er weg von Elisa und kam zu seinem Herrn und sprach: Du wirst nicht gesunden⁵⁾. ¹⁶ Und es geschah am Morgen, da nahm er den makber, tauchte ihn in Wasser, breitete ihn über sein Gesicht und starb⁶⁾. Hazael aber wurde König an seiner Statt.

Die Empörung Jehus wird in einem kurzen Auszug aus der geschichtlichen Überlieferung berichtet (2. Kön. 9, 14. 15), welcher in den Bericht der Prophetenlegende eingeschoben ist. Beide stimmen darin überein, dass Jehu als Feldherr beim Heere gelassen worden ist, als Joram um seine Wunden zu heilen sich nach Jezréel begeben hat. Jehu erhält durch einen Boten Elisas — also von der Jahvepartei — die Aufforderung zum Losschlagen und bricht, nachdem er das Heer gewonnen hat, nach Samaria auf.

Durch blossen Handstreich hat er wol Jezréel nicht genommen und die beiden Könige nicht getötet, denn, abgesehen von der kaum glaublichen Situation, scheint 10, 4 einen von ihm überwundenen Widerstand der beiden, also einen Kampf, vorauszusetzen. Typisch mythologische Einkleidungsform ist die Zahl 70 der getöteten Söhne Ahabs⁶⁾. Der andere Bericht weiss nur von dem »Reste des Hauses Ahabs in Jezréel«, den Jehu selbst tötet. Dieser schliesst alle Opfer in sich.

Die Tötung der 70 Söhne durch die Ältesten ist ausserdem entstellt. Aus 10, 9b geht hervor, dass Jehu den Ältesten die Tötung zum Vorwurf macht. Er muss ihnen also 9a ursprünglich gesagt haben: Ihr seid Mörder (also das Gegenteil von צדִיקִים). Daraus folgt, dass in 6 seine Aufforderung, die Köpfe zu senden, ebenfalls Zusatz nach 7 ist. Die Ältesten haben es ursprünglich von sich aus getan, um sein Wolwollen zu erringen. Er aber verwirft ihre Handlungsweise. Die ganze Erzählung ist aber lediglich eine legendenhafte Ausschmückung der in 11 wieder vorliegenden historischen Überlieferung.

Jehu lässt dann die »Ba'alverehrer« umbringen, das sind die Anhänger der Familie Ahabs. Er zerstört den Tempel des Ba'al, und

1) יָעַמְדָּ לְפָנָיו wie ein Diener!

2) Hier und 16 ist zu lesen לֹא תִחְיֶה; das חִי zu streichen. Elisa lässt ihm einfach seinen Tod verkünden. Darüber ist Hazael erschrocken. Eine Geheimnistuerei, wie die jetzige Lesart voraussetzt, ist nicht gemeint.

3) Hazael's, der erschrocken ist über die ihm gewordene Auskunft s. OLZ. 1901, 195 = Krit. Schriften II S. 36.

4) So LXX, s. Klostermann (2. Sam. 9, 8).

5) Was der makber bedeutet, ist unklar. Auf keinen Fall ist von einer Ermordung durch Hazael die Rede. Bir'idri soll ja an der Krankheit sterben.

6) Carl Niebuhr in OLZ. 1898, 379 (s. Gesch. Isr. II S. 10) nach der Panammu-Inschrift von Sendširli. Über die mythologische Bedeutung der Zahl 70 s. Gesch. Isr. II S. 57. OLZ. 1901, 196 = Krit. Schriften II S. 38.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

macht ihn zu einem Ruinenhaufen¹⁾ »bis auf den heutigen Tag«. Die Stele des Ba'al hat bereits Joram (S. 254) beseitigt, wenn man also nicht das Gewicht auf das Zertrümmern²⁾ legen will, so ist 27a Zusatz. Der Ba'altempel war stehen geblieben und auch der Kult nicht eingestellt worden, denn die Königsfamilie stand in verwandtschaftlicher Beziehung zu Ba'al. Nur die Stele, welche das Abzeichen der Abhängigkeit gewesen war, war beseitigt worden. Der Kult der Ašera war mit dem Tempel geblieben, denn er war kein politisches Symbol.

Soweit erfüllt Jehu die Forderungen der Jahvepartei; Jahve aber in Samaria einsetzen, würde geheissen haben die Rekabiten zu Herren des Staates machen und sich auf sie allein stützen. Jehu aber war ein zweiter Omri, kein Halbnomade aus Südjuda. Nach dem Siege trennten sich sofort wieder seine Wege von denen seiner eifrigsten Parteigänger. Er wurde ein König von Samaria, mit Vermeidung der tyrischen Neigungen der Omriden, und mit dem Versuche, sich auf Assyrien zu stützen. Seine Götter und Heiligtümer waren dabei wieder die seines Volkes, die von Dan und Betel (10, 29). Assur brauchte er noch nicht einzusetzen. Dazu war Assyrien noch zu fern, und hatte wol selbst (S. 257) die Jahvepartei zu sehr benutzt.

Die gesamten Verhältnisse werden beleuchtet durch die Tatsache, dass Jehu (Jaua) unmittelbar nach seiner Thronbesteigung Tribut an Salmanassar zahlt (842: S. 44). Die Darstellung auf dem Obeliken Salmanassars ist vielfach wiedergegeben worden. Von jetzt an kommt die Sachlage auch darin zum Ausdruck, dass Salmanassar nicht mehr von den 12 Vasallen von Damaskus spricht, sondern dieses für sich allein nennt. Jehu selbst aber ist der Anschluss an Assyrien vor der Hand nicht nützlich gewesen, denn Salmanassar hat nicht vermocht im Westen durchzugreifen (S. 44). Demgemäss war der seit 839 nicht mehr belästigte Hazael sehr bald im Stande, mit Erfolg angriffsweise gegen Israel vorzugehen und seine Eroberungen bis nach Jerusalem und Philistaea (12, 19) auszudehnen. Der Kampf muss verheerend geführt worden sein, denn selbst unsere kärgliche Überlieferung ist noch voll davon. Das ganze Ostjordanland wurde sofort verloren (10, 32). Die dabei verübten Greuel sind es, auf die Elisa bei der Berufung Hazael's (8, 12) anspielt³⁾, und an die noch Amos (1, 3) denkt. Das hat ge-

1) מורבות OLZ. 1901, 196 = Krit. Schriften II S. 39.

2) Das ist durchaus möglich, denn man zerschlug solche Stelen nicht, sondern hob sie *ina ašar lā amāri* im Keller oder Speicher auf.

3) 8, 12 ist Zusatz, aber auf Grund der uns verlorenen Überlieferung.

dauert, bis Assyrien wieder im Westen eingriff (Adad-nirari III. s. unten S. 260).

In Juda machte Athalia zunächst den Anschlag der Empörer zu nichte. Die ihr in Jerusalem zu Gebote stehenden Truppen müssen also genügt haben. Viel gehörte natürlich nicht dazu, sich in Jerusalem gegen Empörer zu behaupten, wenn keine Überrumpelung stattfand. Dass Jehu aber keinen Versuch gemacht hat, seinerseits Juda zu unterwerfen, fällt zunächst auf. Er wird durch Hazael genügend beschäftigt worden sein, und man kann auch annehmen, dass Athalia dort Rückhalt suchte.

Der Grund ihrer scheinbaren Grausamkeit gegen die übrige Familie ihres Mannes und Sohnes (11, 1) war der Zwang der Selbsterhaltung. Mit ihrem Sohne war der einzige Erbe ihres Blutes fort, und damit wäre ihre ganze Politik hinfällig geworden, wenn einer der andern Söhne auf den Thron gekommen wäre ¹⁾.

Ihre nunmehrige Regierung bedeutete nicht nur der Sache, sondern jetzt auch der Form nach eine Fremdherrschaft. Das Haus Davids war damit abgesetzt, und der Gott der Königin, also die oberste Gottheit, war Ba'al, nicht Jahve. Darum musste die Priesterschaft von Jerusalem, die an und für sich die Rivalin nicht gern sehen konnte, nunmehr ihre Verdrängung befürchten und zur Empörung getrieben werden. Auf die Dauer war so wie so die Stellung der alleinstehenden Frau ohne Nachkommenschaft nicht haltbar, nachdem ihre Familie in Israel gefallen war. So konnte die Priesterschaft die Leibgarde gewinnen und damit ohne Schwierigkeit Athalia beseitigen, nachdem sie sich sechs Jahre gehalten hatte.

Zum König wurde das Kind Jehoas ausgerufen, das auf romanhafte Weise bei der von Athalia angestellten Ausrottung des Davidhauses gerettet und im Tempel ²⁾ aufgezogen worden sein soll. Schon längst hat man Zweifel ³⁾ an seiner Echtheit gehabt, die natürlich nicht zu beweisen sind. Schlechter sind aber seine Ansprüche zweifellos als die eines Pseudo-Smerdes (S. 116) und kaum

1) Gesch. Isr. I S. 177.

2) Der »Tempel« tritt hier wie bei der Verschwörung gegen Athalia deutlich als in andrem Stadtteil gelegen und ein Gegenstück zur Königsburg hervor. S. Gesch. Isr. II S. 259.

3) Ewald, Gesch. Isr. III 619 Anm. wendet sich gegen solche — also vor ihm geäußerte — Zweifel, mit dem Bemerkten, dass die Vermutung der Unechtheit des Kindes »grundlos« sei. Dazu hat in dem mir vorliegenden Exemplar ein Leser sehr richtig bemerkt: »ebenso grundlos aber die entgegengesetzte Versicherung!« Und unter den vorliegenden Umständen hätte allerdings die Echtheit erwiesen werden müssen.

besser als die des falschen Waldemar. Das Vorzeigen von gewünschten Personen muss man sich als ebenso gewöhnliches Rüstzeug der berufenen Pfleger der Überlieferung vorstellen wie das Beschaffen von benötigten Urkunden¹⁾. Man würde, wenn man den Zweifel für begründet hält, annehmen müssen, dass die directe Linie des Davidhauses in der Tat ausgerottet, und nunmehr ein von der Priesterschaft untergeschobenes Kind der Stammvater der neuen Linie geworden wäre.

Jehoas hat naturgemäss unter priesterlicher Vormundschaft regiert. Zweierlei wird berichtet: eine Vermehrung des Tempelinkommens (12, 5–17) und die Unterwerfung unter Hazael, der bis nach Gat vorgedrungen war und auch Jerusalem bedrohte (12, 18. 19 vgl. S. 258). Ob die Verschwörung, der er zum Opfer fiel²⁾, Zusammenhang mit dieser Politik hatte, muss dahingestellt bleiben.

Joahas, der Sohn Jehu, trat das Erbe seines Vaters in der Bedrängnis seitens Hazael an. Sein Heer wurde ihm auf eine Polizeitruppe von 10 Wagen, 50 Reitern und 1000 Mann³⁾ beschränkt. Durch Adad-niraris III. Erscheinen (S. 46) und die Unterwerfung von Damaskus erhielt er endlich den Lohn für die Treue seines Hauses gegen Assyrien, und wurde die damascenische Plage los um die vor der Hand noch leichtere assyrische Oberhoheit dagegen einzutauschen. Adad-nirari ist der nicht genannte Retter⁴⁾ gewesen (13, 5 und 22). Assyrien hatte natürlich vor der Hand das Interesse der durch Damaskus bisher bedrängten Staaten wieder zu einem Gegengewicht gegen seinen gefährlichsten Vasallen in Syrien zu machen, und Israel konnte mit Recht die Wiederherstellung seines früheren Besitzstandes verlangen. Dazu gehörte die Lehnshoheit über Juda und diese muss Adad-nirari anerkannt, also wieder hergestellt haben, denn er nennt Juda nicht unter seinen unmittelbaren Tributstaaten⁵⁾. Damaskus hat in der Folgezeit, sobald Assyrien anderweitig beschäftigt war, manche Ver-

1) S. unten S. 277.

2) Die Worte בית מלא הייר כלא gehören zu der Angabe über die Zahlung des Tributes und sind zu lesen: ויתמלא הסלא »sodass voll ward der Betrag«. S. OLZ. 1901, 196 = Krit. Schriften II S. 39.

3) 1000 statt 10 000 s. ib. 13, 7 ist ein Bruchstück der historischen Überlieferung und gehört zeitlich natürlich vor 4 u. 5.

4) Gesch. Isr. I S. 154. OLZ. 1901, 197 = Krit. Schriften II S. 40.

5) Gesch. Isr. I S. 147, wo aber nach oben zu berichtigen ist, dass seit Jehu Regierung Juda sich wol von Israel los gemacht hatte, da Jehu durch Damaskus bedrängt wurde. Jehoas hatte dann (s. oben) die unmittelbare Oberhoheit von Damaskus anerkennen müssen, während Israel dies nicht tat, sondern zu Assyrien hielt und daher jetzt mit Recht den Lohn für sein Ausharren beanspruchen konnte.

suche gemacht (S. 47), sich unabhängig zu machen und das Verlorene wiederzugewinnen, vorerst jedoch ohne Erfolg, und so hat Israel wol manchen Erfolg im Kampfe davon getragen, sobald die Versuche verunglückt waren. Man muss sich denken, dass diese Erfolge stets durch die assyrische Hilfe bedingt waren, wie der Krieg ja der Form nach nur in assyrischem Auftrage, also als Execution (S. 166), geführt wurde.

Von einem solchen Hin und Her handelt die Angabe 13, 25, dass unter »Benhadad« d. i. Mari' (S. 134) Joas, der Sohn Joahas', die von seinem Vater verlorenen Städte zurückgewonnen habe. (Es kann sich hier übrigens um eine einfach vom Assyrikerkönige nach Entscheidung eines Processes erlassene Verfügung handeln, denn es scheint, als wäre der Ausdruck *לָקַח בְּמִלְחָמָה* nur auf die Besetzung der Städte durch Damaskus zu beziehen, also vor der Unterwerfung von Damaskus erfolgt. Dann hätte Israel gegen Damaskus processirt, die Entscheidung wäre aber erst nach Jehoas Tode erfolgt. Der nächste Zug Assyriens gegen Damaskus (773) fällt erst nach Joas' Zeit.)

Amasja von Juda, der Sohn Jehoas', bestrafte diejenigen, welche seinen Vater ermordet hatten. Ein Krieg und Erfolg gegen Edom selbst ist nach der Trennung der Berichte in 14, 7 nicht bezeugt, denn der Hinweis in 10 ist erst durch die Zusammen Schweissung verursacht. Es ist nur gesagt, dass er Sela' erobert und Jokte'el genannt habe.

Petra kann schwerlich kaum gemeint sein, die Stadt Jokte'el hat wol kaum Bedeutung gehabt. Die Frage eines Krieges gegen Edom selbst — wenn Sela' selbst an der Südgrenze gelegen haben sollte, so braucht es doch nicht Edom gehört zu haben¹⁾ — ist wichtig, weil es merkwürdig wäre, dass Amasja ein unter assyrischer Oberhoheit stehendes Land (von Adad-nirari III. genannt) sollte angegriffen haben. Wenn er das selbst versucht hätte, als er sich gegen seinen unmittelbaren Lehnsherrn Joas auflehnte, so würde er doch haben alles zurückgeben müssen, als er unterlag.

Sein Kampf gegen Joas (14, 8—14) bedeutet den Versuch, die von Assyrien bestätigte Oberhoheit nicht anzuerkennen oder abzuschütteln, und endete mit einem Misserfolge. Da er das nicht ohne anderweitigen Rückhalt unternommen haben kann, so muss man dafür wol zunächst an Damaskus und Adad-nirari's Verwicklungen in Babylonien denken. (797 Manšuate, 796/95 Dêr in Babylonien.)

Von Mušri wissen wir nichts aus dieser Zeit, sonst würden wir nach seiner Stellung zu diesen Unternehmungen Amasjas fragen. Sein unmittelbares Interesse berührt schon die Wiederbesetzung Elats durch Amasja (die nicht gegen das Obige über Edom gesagte spricht, denn auf Elat hatte Juda auf jeden Fall ein altes Recht), die man daher fast auf mušritische Hilfe zurückführen möchte.

14, 22 sind die Worte »er befestigte Elat und brachte es wieder an Juda« ein Bruchstück der geschichtlichen Überlieferung, das an falscher Stelle eingesprengt ist. Die Angabe bezieht sich daher auf Amasja und nicht auf Azarja, wie es jetzt scheint. (Es schliessen an einander 21 und 22b: »und machten ihn an seines Vaters statt zum Könige, nachdem der König beigesetzt war«.)

1) Vgl. Gesch. Isr. II S. 38 Anm. 1. Oben S. 231 und s. über Zilû S. 202 Anm.

Jerobeams II. lange Regierung (785—745) beginnt unmittelbar nach dem Tode Adad-nirari's und reicht bis zum Regierungsantritt Tiglat-Pileasers III. Sie umfasst also die Zeit des Rückgangs Assyriens. Zunächst ist freilich Damaskus noch im Zaum gehalten worden, und da es dann selbst erst allmählich wieder um sich greifen konnte, so ist es begreiflich, wenn Jerobeams Zeit als die eines neuen Aufschwungs Israels gilt, welches seine alten Grenzen: »von dem Passe von Hamat (S. 239!) bis zum Meere der Araba« umfasste (14, 25). Er selbst kann aber nicht ohne eigenes Verdienst dabei gewesen sein.

Von seinen Kämpfen handelt die in Unordnung geratene Angabe 14, 28, die einen Auszug aus der geschichtlichen Überlieferung nachträgt. Es kann nur darin gestanden haben, dass er Damaskus geschlagen, und das Land von Hamat an Israel zurückgebracht habe. Eine Bemerkung über Juda kann kaum einen andern Sinn gehabt haben, als dass die Oberhoheit behauptet wurde¹⁾.

Azarja (Uzzia) von Juda. Es wird in den Königsbüchern nur seine Krankheit berichtet; über die Besetzung von Elat s. oben unter Amasja.

Azarja ist nicht identisch mit dem von Tiglat-Pileser III. genannten Azrija'u von Ja'udi: S. 54.

Die Nachrichten über seine Erfolge, welche die Chronik giebt, kann man auf ein so bescheidenes Mass zurückführen wie man will, sie müssen aber auf irgend welchen von den Königsbüchern ausgelassenen Angaben der Quelle beruhen. Erfolge wie die geschilderten sind freilich undenkbar: Zerstörung der Mauern von Gat, Jabne (über Asdod s. zum Text), Erfolge gegen Araber und Ma'in (S. 143). Dergleichen wäre nur denkbar, wenn er dabei — vgl. die Schilderung der Chronik über Josaphats Zug gegen Moab (S. 253) — als Vasall eines mächtigeren Herrn beteiligt gewesen wäre. Davon kämen nur zwei in betracht: Mušri-Ma'in und Assyrien. Das erstere ist ausgeschlossen, da es ja selbst von ihm besiegt worden sein soll, von diesem auch feststeht, dass es gerade die Philisterstädte geschützt haben würde. Dann bleibt nur Assyrien, und man kann an den Zug »gegen Damaskus« vom Jahre 773 (S. 47) denken. An diesem würde sich aber auch Azarja wieder erst als Lehnsmann Israels (Jerobeam II.) beteiligt haben. Dass er als Grenzwächter hätte Befestigungen gegen Arabien hin auführen dürfen, wäre dann nicht weiter wunderbar, auch Heerdenbesitz würde sich bei einer Ausdehnung nach Süden hin ohne Schwierigkeit erklären.

Zum Text: 2. Chr. 26, 7: מִנֵּי ist dasselbe wie in 8 מִנֵּי (vgl. S. 142), beide Angaben sind in der Quelle also Duplicate gewesen. Demgemäss ist מִנֵּי ursprünglich Mušri (also auch Parallele zu Araber, Philister, מִנֵּי). Der Text von 6 ist folgendermassen entstanden: Die alte Quelle hatte

וַיִּשְׁרַף אֶת הַמִּצֵּד נָתַן וְאֵת הַמִּצֵּד יִבְנָה

und dazu als Randbemerkung zu יִבְנָה:

הָיָה עִיר בְּאַשְׁדּוֹד

»das ist eine Stadt im Gebiete von Asdod«. Das folgende יִבְנֶה ist nur

1) Vgl. Gesch. Isr. I S. 147.

Duplicat des Schlusswortes von 6a, das als Stichwort für die Glosse gedient hat. Die Glosse wurde wie gewöhnlich in den Text aufgenommen.

Erzählt war in der Vorlage die Zerstörung der Mauern von Gat und Jabne (nicht von Asdod), und Erfolge gegen Araber und Ma'in, welches letztere mit Mu'ri in Verbindung gebracht war.

2. Kg. 15, 5 ist zu lesen: »und er wohnte im בית המושב (womit auf jeden Fall seine wegen des Aussatzes erfolgte Zurückziehung von der Regierung gemeint ist), aber sein Sohn herrschte über den Palast (= führte die Regierung)«. Es ist also zu trennen und zu lesen בנה = בני und בלך als Verbum.

Mit Sacharja, dem Sohne Jerobeams, findet die Dynastie Jehus ihr Ende. Wenn seiner Zeit Ba'sas Erhebung (S. 246) von einem andern Stamme als dem des Königs ausging, so war mittlerweile in Israel ein von der Stammesorganisation unabhängiges Königtum entstanden (S. 246ff.). Am meisten von der Israels (Ephraims) verschieden war die Entwicklung des Ostjordanlandes, das engere Berührungen zu Damaskus hatte (S. 249) und zeitweise unter dessen Oberhoheit stand. Jerobeams Tod fällt in das Jahr, wo Tiglat-Pileser III. auf den Thron erhoben wurde, wo also Assyrien noch mit sich selbst beschäftigt war. Gleichzeitig muss auch Damaskus, jetzt schon unter Rašōn (S. 135), sich wieder geregt haben. Man wird also vermuten, dass der Empörer gegen Sacharja, Šallum, von Damaskus aus angeregt worden war, und in seinem Vorgehen eine von Manasse ausgehende Bewegung erblicken. Denn Šallum ben Jabeš wird damit als aus Jabeš, der Stadt Sauls (! S. 227), stammend bezeichnet, nicht als der Sohn eines Mannes Jabeš. Dazu stimmt, dass Jible'am (LXX), wo er Sacharja ermordet, eine manassitische Stadt ist.

Ebenso stammt sein Gegner Menahem aus einer an der Grenze der Damascene liegenden Stadt, denn er ist nicht der Sohn Gadi's, sondern ein בן גדי oder גדי, im gleichen Sinne wie בן ימיני oder ימיני ein Benjaminit ist, also er stammt aus Ba'al-Gad¹⁾ d. i. Paneas (kaum vom Stamme Gad).

Diese Bedeutung von Manasse und Jabeš würde bei der Annahme einer Rückwärtsprojection der Geschichte (S. 245. 242 etc.) zu berücksichtigen sein.

Wir haben in dieser Zeit also Parteiungen und innere Kämpfe im Nordreiche, welche sich als der Gegensatz zwischen dem westlichen und östlichen Israel oder zwischen Ephraim und Manasse, dem alten Königshaus und seinen Anhängern und den Rebellen, darstellen. Jesaja 9, 20 spricht von solchen Bürgerkriegen zwischen Ephraim und Manasse, welche das Zeichen der Zeit bis auf die Neuordnung der Verhältnisse durch Assyrien sind.

1) S. über dieses zuletzt Gesch. Isr. II S. 211, oben S. 224 Anm. 2.

Menahem hat im Westen zunächst in der alten Hauptstadt Tirša festen Fuss gefasst und von hier aus Samaria erobert (15, 14), seine Erhebung muss also gleichzeitig mit der Sallums erfolgt sein, da dieser sich nur einen Monat in Samaria behauptete. Er kann sogar sich früher in Tirša festgesetzt haben, sodass Sallum nur vor ihm genannt wird, weil er in der Hauptstadt Samaria früher anerkannt war. Von dem Widerstand, den er vor der Eroberung Samarias fand, und der wol kaum in dem einen Monat Sallums überall niedergeworfen wurde, ist eine einzelne Erinnerung erhalten (15, 16).

Danach würde also der Gegensatz Ephraim-Manasse sich namentlich auf das Haus Jehus (Sacharja) und Menahem (und Pekahja) beziehen.

Bei Tiglat-Pilesers III. erstem Erscheinen (S. 54) hat Menahem (Menihimmu) Tribut gezahlt (Ann. 150), Damaskus selbst hatte sich ja auch gefügt. Ob nicht schon damals trotzdem Gebietsverluste mit der Unterwerfung verbunden waren, ist nicht ganz klar (s. sogleich). Über Pekahja wird nichts näheres überliefert, auch er ist aber einer Verschwörung zum Opfer gefallen, die von Gilead ausging. In Verfolgung unserer Anschauung würde man sich das so erklären, dass jetzt in Gilead und Manasse nach wie vor die Damaskusfreundliche Stimmung herrschte, und dass Manasse sich von Menahem und seiner Familie abwandte, nachdem diese als Könige dieselbe Politik verfolgten — notgedrungen — wie ihre Vorgänger, gegen die man sie aufgestellt hatte.

Tiglat-Pileser war während dessen in Urartu beschäftigt gewesen (735). Jetzt erschien er wieder im Westen (734) und die Folge war die Einziehung aller Gebiete, welche zur Partei Manasse gehörten, d. h. also die den Herd der Unruhen gebildet hatten. Die Partei Ephraim konnte demgegenüber ihre Unschuld und ihre Assyrrertreue erweisen und entging daher der Einziehung. Einige Zeit hat sich übrigens Pekah noch in Samaria behauptet, bis er von der Gegenpartei, also der assyrischen, ephraimitischen, gestürzt, und Hosea aufgestellt wurde, der Tiglat-Pilesers Bestätigung fand. Sein Reich bestand also nur aus Ephraim mit der Hauptstadt Samaria (S. 56). Das ist der Grund, warum nunmehr der Prophet Hosea fast nur noch Ephraim, aber nicht mehr Israel nennt, wo er von den gegenwärtigen Verhältnissen spricht, im Gegensatz zu dem obigen Ausspruch Jesajas (vgl. auch Jes. 7, 5 etc.). Es gab kein Israel mehr, nur noch ein Ephraim, wie Tiglat-Pileser in seiner Inschrift selbst andeutet; Manasse, die andere Hälfte, war assyrisch.

Die Stellen, wo die Massregeln gegen Israel besprochen werden, sind:
Annalen 227. i-]na gir-ri-te-ia mah-ra-a-te gi-[mir] alāni-[šu
ana mišir māti-ia?] am-nu-u

228. *li-šu aš-lu-lu ma (alu) Sa-me-ri-na e-di-nu-uš u-mas[-šir-šu ma Pa-ka-ḥa] šarri-šu-nu Lücke*

227. [Bit-Humria (oder Name des Königs: Paḥaḥa?), dessen] gesamte Städte ich auf meinen früheren Feldzügen [zu meinem Lande?] geschlagen hatte

228. geplündert hatte, Samaria allein [ihm] übrig gelassen hatte: [Peḥaḥ.] ihren König, *Lücke*

Kleine Inschr. I 5: *(alu) Ra-aš-pu-na ša a-aḥ tam-dim e-li-ti*

6. *-ni-te (alu) Ga-al-za(?) [(alu)] A-bi-il-ak-k[a](?) ša pat (mātu) Bit-Hu-um-ri-a*

7. *-li rap-šu a-na si-[ḥir-ti-šu] a-na mi-šir (mātu) Aššur u-tir-ra*

8. *(amelu) šu-par-šak-]ia (amelu) piḥatu [eli-šu-nu aš]-kun*

5. Rašpūna, das am oberen (l. unteren nach Kl. Inschr. III) Meere gelegen ist

6. ? Ga'alaza(?), Abilakka(?) im Gebiet von Bit-Humria

7. das ausgedehnte . . . nach seinem Umfange schlug ich zu Assyrien

8. und setzte meinen Beamten als Statthalter über sie.

ibid. 15. *(mātu) Bit-Hu-um-ri-a*

16. *il lut amelu pu-ḥur niši-šu*

17. *[adi maršiti-šu-nu ana] (mātu) Aššur u-ra-a Pa-ka-ḥa šarri-šu-nu is-ki-pu ma A-u-si'*

18. *[ana šarrūti] ina eli-šu-nu aš-kun 10 biltu ḥurāši . . . biltu kaspi [mandat]-ti-šu-nu am-ḥur-šu-nu¹⁾ ma*

19. *[ana (mātu) Aššur u-ra-]aš-šu-nu*

15. Bit-Humria

16. ? ? alle seine Einwohner

17. [samt ihrer Habe nach] Assyrien brachte. Peḥaḥ, ihren König, stürzten sie, Ausi' (Hosea)

18. [zum König] über sie setzte ich. 10 Talente Gold, . . . Talente Silber als ihren [Tribut] empfang ich von ihnen.

Es ist also von früheren Feldzügen und zwar mindestens von zwei die Rede, wobei Israels Gebiet so verringert worden war, dass nur die Hauptstadt Samaria überblieb. Damit können kaum andere als die Züge von 738 und 734 gemeint sein.

Aus Jothams Regierung nach dem Tode seines Vaters wird nun nichts berichtet, als dass die Angriffe Rašōns und Peḥaḥs in seine letzten Tage fallen. Das stimmt zu der Sachlage im Jahre 735, wo Tiglat-Pilesers Abwesenheit die Gelegenheit zu dem Vorgehen von Damaskus bot. Zur Belagerung von Jerusalem kam es erst, als bereits Ahas regierte.

Die Stellung Judas zu Israel war zuletzt (S. 262) die eines Vasallen gewesen. Nichts spricht dafür, dass das Verhältnis sich geändert hätte, und die Tatsache, dass Tiglat-Pileser Juda im Jahre 738 nicht nennt, beweist, dass er die Ansprüche Israels auf sein Lehnrecht anerkannt hat.

¹⁾ So im Original; in der Transcription bei Rost versehentlich dafür *am-ḥur-šu*.

Wenn nunmehr in Israel mit Peḳaḥ die damascenische Partei die Oberhand bekommen hatte, so galt es für Juda zu wählen zwischen der unmittelbaren Lehnspflicht oder Assyrien. Eine Treue gegen den von Assyrien nicht anerkannten Herrn konnte ihm nur zum Verderben ausschlagen, wenn Tiglat-Pileser wieder erschien, und so entschloss sich Ahas (Jauḥazi KB. II 21) für Assyrien. Das brachte ihn zuerst¹⁾ in Bedrängnis (735: 2. Kön. 16, 5. Jes. 7, 1), da es einige Zeit dauerte, bis Tiglat-Pileser erschien (734). Dann freilich war er gerettet und seine Gegner in die Verteidigung gedrängt. Er hat mit seinem Festhalten an Assyrien weitgehende Pläne verbunden, denn er durfte hoffen, als Lohn seiner Treue die alten Ansprüche seines Hauses auf Israel wieder beim Assyryer durchzusetzen. Hatte bisher Israel seit Jehu durch seine assyrische Politik die Oberhand behalten, so bot sich jetzt die erste Gelegenheit, die Ansprüche wieder durchzusetzen, welche das Haus Davids auf ganz Israel erhob.

In Ahas' Zeit ist daher die Schrift zu setzen, welche diese Ansprüche codificirt hat. Es ist die Schrift, welche Israels Werden und Glanz als durch Davids Werk gekrönt schilderte, dabei aber die Entwicklung aus dem Norden her betonte: das Werk des Elohisten. Sie bezweckt den historischen Nachweis zu führen, dass ganz Israel »von da wo es nach Hamat geht bis zum naḥal-Muṣri« ein zusammengehöriges Land sei, zu dem auch Manasse gehört, dass die Vorsehung selbst es zu einem einheitlichen Ganzen, als eines Mikrokosmos (S. 158. 178), geschaffen hat (die zwölf Stämme etc.), und dass das historische Recht es dem Davidhause zuspricht. So hat man es sich als eine Schrift zu denken, an deren Hand Ahas für seine Pläne im Nordreiche Stimmung machen und seine Sache bei Tiglat-Pileser zu führen beabsichtigte. Im Sinne seiner Politik ist sie ausgearbeitet worden, wie die des Jahvisten in bewusster Polemik dagegen im Sinne der Politik Hiskias.

Tiglat-Pileser erscheint in Assyrien als Reformator, der Ansprüche des Volkes gegenüber einer verrotteten Hierarchie durchzusetzen bemüht war (S. 51). Die Bewegung, welche gegen die altorientalischen Kulte gerichtet war, wäre also bis zu einem gewissen Grade auch mit seiner Politik vereinbar gewesen. Zur gleichen Zeit, wo er in Assyrien reformirt, regen sich auch in Juda

1) 2 Chron. 28, 5—7 hat einige Einzelheiten hierüber erhalten, deren Kern durchaus geschichtlich sein dürfte.

wieder die Wortführer des Jahvismus. In seinem Namen gegen die Hierarchie tritt Amos auf und er spricht damit für die Politik eines Ahas, und zwar dort wo dieser Stimmung machen will, im Nordreiche. Er ist also praktisch, als Wortführer tätig, im Sinne der Bestrebungen, welche wissenschaftlich durch die Schrift des Elohisten begründet werden sollten ¹⁾.

Wenn Ahas den Jahvismus und in dessen Namen gehende Bewegungen in gleicher Weise benutzt hat, wie das auch sonst bei politischen Bestrebungen geschieht (S. 256), so braucht er damit noch kein Eiferer im Sinne der Religion gewesen zu sein. Die Errichtung eines Altars nach dem Muster des in Damaskus, den er gesehen hatte, als er mit Tiglat-Pileser in Damaskus war (16, 10), ist im Sinne seiner Zeit nur eine Verschönerung des Tempels. Es scheint aber als ob bei den geschilderten Veränderungen Rücksichten auf das neue Verhältnis zu Assyrien mitgewirkt hätten (16, 18!). Doch ist der Sinn im einzelnen nicht klar — wie er schon dem letzten Bearbeiter nicht mehr klar gewesen zu sein scheint.

Historische Ansprüche pflegen nur anerkannt zu werden, wenn praktische politische Gründe sie unterstützen: Ahas' Bemühungen sind umsonst gewesen, der Assyrier gab Manasse nicht heraus, und erkannte auch die »Treue« der Ephraimiten an. Ahas' ganzer Lohn blieb der, dass er nun unmittelbar unter Assyrien stand und dass Juda nicht verschluckt wurde. Es ist wohl nicht viel gewesen für sein treues Ausharren im Jahre 735, denn er scheint Mühe gehabt zu haben, den assyrischen Tribut aufzubringen (16, 8).

Zum zweiten Male wären Ahas' Hoffnungen im Jahre 722 getäuscht worden, als Samaria fiel, jedoch ist es sehr fraglich, ob er diesmal überhaupt gehofft hat. Denn mit Sargons Regierungsantritt war in Assyrien die entgegengesetzte innere Strömung ans Ruder gekommen, welche für die alte Hierarchie eintrat. Der revolutionäre Jahvismus konnte vorläufig dort keinen Anhalt finden, und zur Hierarchie hat er selbst sich erst in der Folge entwickelt. Wenn daher Ahas gegen Ende seiner Regierung kein begeisterter Anhänger Assyriens gewesen sein sollte, so wäre das nicht gerade wunderbar und die Neigungen seines Sohnes Hiskia gleich zu Anfang sich mit Babylonern und Philistern einzulassen, wären dann nur die natürliche Folge der veränderten Sachlage ²⁾.

1) Über Ahas' Politik s. Gesch. Isr. I S. 180. Helmolts Weltgeschichte III S. 205. Amos' Zeit: Alttest. Unters. S. 185, ausgeführt in Gesch. Isr. I S. 90—95. (Im wesentlichen ebenso Valetton, Amos und Hosea.) Über den Elohisten s. Gesch. Isr. II für seine Tendenz gegenüber dem Jahvisten. Über seine Zeit die Bemerkung ib. S. 293.

2) Über Ahas' Todesjahr 720, die Hinneigung zum Philistenaufstande (Jes.

Damals, also um 720, hat Jesaja noch Ahas, wie bald darauf Hiskia gewarnt, sich von Assyrien loszusagen. Der Ausspruch Jes. 7, 10–25 gehört hierher, und ist nur als Gegenstück zu der vorausgehenden Ermahnung vom Jahre 735 mit diesem zusammengestellt worden, da er ebenfalls gleiche Tendenz hat: die Ermahnung, bei Assyrien auszuharren.

Aus Ahas' Zeit wird noch der Verlust von Elat berichtet (16, 6), welches der König von Edom wegnahm. Dasselbe wird 2. Chr. 28, 17 erzählt, wobei noch Eroberungen der Philister erwähnt werden. Ob das, wie die Überlieferung der Chronik darstellt, bereits 735 geschehen ist, oder vielleicht erst gegen Ende von Ahas Regierung, ist zweifelhaft. Merkwürdig wäre es, wenn nicht wenigstens dieser Ort ihm von Tiglat-Pileser 734 zurückgegeben worden wäre.

Die zeitliche Angabe der Chron. beweist nichts, denn schon die Königsbücher haben durch die Verwirrung von Edom und Aram die Einreihung in diesem Zusammenhang veranlasst, wobei sogar der Name Rašons eingesetzt wurde (s. Klostermann zur Stelle, vgl. Benzinger). Die Philistereinfälle, die auf mušritische Hilfe hinweisen (S. 143), lassen also vermuten, dass Mušri Edom unterstützte, als Ahas sich nicht an den Empörungen von 725–720 beteiligte. Ahas Lage wäre also in dieser Beziehung dieselbe gewesen wie im Jahre 735 gegenüber Rašon und Damaskus. Denn wenn Mušri den Abfall Samarias und der Philister unterstützte (s. sogleich), so musste er auch Ahas zu zwingen suchen sich anzuschließen.

Hosea, der letzte König von Israel, oder wie es jetzt heisst Ephraim (S. 263), ist von Anfang an auf einen verlorenen Posten gestellt gewesen; sein »Reich« umfasste nur das Gebiet von Samaria, wie Tiglat-Pileser verächtlich betont (S. 56). Dagegen war jetzt sogar das einst beherrschte Juda das grössere. Seinen Abfall von Assyrien haben wir uns als eine Teilerscheinung der durch Sib'e von Mušri (S. 67) unterstützten gleichzeitigen Bewegung in ganz Palästina vorzustellen. Es beginnt damit eine Reihe von Vorstössen, in welchen die arabischen Handelsstaaten zum letzten Male versuchen, in Palästina dieselbe Rolle zu spielen wie Ägypten und Assyrien oder Damaskus, und wie wir sie für Salomos Zeit uns zu denken haben (S. 236).

Im Berichte selbst werden alle Schwierigkeiten einfach dadurch beseitigt, dass wir in 17, 3 Salmanassar als Glosse zu streichen haben¹⁾. Der ganze Bericht ist nur ein Auszug aus der »geschichtlichen Überlieferung« und hat überhaupt nur noch vom »König von Assyrien« ohne Namensnennung gesprochen. Er knüpft einfach an 15, 30 an und giebt die Erzählung der Ereignisse von 733 nach israelitischer Anschauung und völlig richtig. Auch nach Tiglat-Pilesers Bericht (S. 265) war Hosea durch

14, 28–32) und die Gesandtschaft Merodach-Baladans s. Alttest. Unters. S. 135 ff. Vgl. oben S. 67.

1) Kittel, Die Bücher der Könige (Nowacks Handkommentar). Damit wird mein Versuch, die Schwierigkeiten durch Quellenscheidung zu beseitigen (Alttest. Unters. S. 24), hinfällig.

eine Revolution der assyrisch-ephraimitischen Partei zum König erhoben worden und musste natürlich sofort Tiglat-Pileser huldigen, was naturgemäss geschah, als dieser im gleichen Jahre im Lande erschien. Die Empörung hing von vornherein damit zusammen. Das sagt natürlich die biblische Quelle nicht, sondern berichtet nur, wie die Dinge rein äusserlich auf einander gefolgt sind: Als Hosea König war, »zog der König von Assyrien (Tiglat-Pileser!) herauf und Hosea huldigte ihm«.

Da Samaria drei Jahre belagert worden ist (724—722: S. 62), so muss Hosea etwa 725 oder vielleicht 726, also bald nach dem Thronwechsel in Assyrien abgefallen sein. Zu dem ganzen Unternehmen ist zu beachten, dass auch Tyrus sich daran beteiligte, dass es also sich um eine ganze Liga gegen Assyrien gehandelt hat, deren Zweck war, die Häfen des Mittelmeeres (vgl. S. 37), vor allem die für den arabischen (indischen) Handel¹⁾ in betracht kommenden, seinem Einfluss zu entziehen.

Da »Salmanassar« in 17, 3 nur Glosse ist, so erklärt sich dessen Zusammenwerfung mit Sargon nicht aus dieser Stelle, sondern umgekehrt ist sein Name (falsch) hier gesetzt worden, weil der Belagerer und Eroberer der Stadt in 17, 5 für die spätere Anschauung eine Person dieses Namens war²⁾.

Aus dem Umfange, den »Israel« noch hatte, spricht sich schon aus, was die »Wegführung der zehn Stämme« in Wahrheit bedeutete. Es handelte sich nur um Ephraim, d. h. um das Gebiet, das im Süden an Juda, nördlich an Galiläa, östlich an den Jordan grenzte, und das nicht mehr war als das Gebiet einer mässig grossen Stadt, vor allem aber nur einen israelitischen Stamm umfasste. Alles übrige war schon 733 eingezogen und entsprechend behandelt worden. Die Zahl der weggeführten Menschen giebt Sargon³⁾ auf 27,290 an, wobei natürlich zu berücksichtigen ist, dass man die Besitzlosen und auch diejenigen, welche ihre Unschuld nachweisen konnten, stets im Lande liess. (Vgl. 2. Kön. 25, 22; Jeremia!)

Die Gegenden, wo die weggeführten Ephraimiten angesiedelt wurden, sind Mesopotamien und Medien. Der Habûr ist der Fluss der assyrischen Provinz Guzanu, und Halah wird ebenfalls als ein Bezirk genannt, der nicht allzu weit von Harran gelegen haben kann⁴⁾.

1) Vgl. S. 78 und »Der alte Orient« II S. 30.

2) S. hierüber F. III S. 19 und vgl. über diese Zusammenwerfungen und die spätere »Forschung« F. II S. 217.

3) Pr. 24 = KB II S. 55.

4) Vgl. Alttest. Unters. S. 108. Die Änderung בלח (Baliḥ) statt הלח im Anschluss an die LXX-Lesart, welche von den Flüssen Gozans spricht, ist unzutreffend, da Ha-lah-ḥi als mesopotamisches Land bezeugt ist: F. I S. 292. Ob man חרי חרי oder mit LXX ערי (Städte) liest, ist sachlich unerheblich. Selbstverständlich handelt es sich um die dort eingerichtete Provinz Harhar.

Wenn 1. Chron. 5, 26 (und 6!) die Wegführung der ostjordanischen Stämme ebenfalls dorthin erfolgen lässt, so liegt ein Zusammenwerfen der beiden ganz verschiedenen Ereignisse von 733 und 722 vor. Über das Verbleiben der 733 Weggeführten wissen wir nichts. Allerdings kann man annehmen, dass die Zusammenwerfung auch bereits bei den Königsbüchern vorliegt¹⁾ und zu trennen ist zwischen den beiden Zielen der Wegführung: Mesopotamien und Medien. Sachlich würde das wenigstens sich am besten erklären, denn 722 oder bald darauf hat Sargon in Medien noch nichts zu tun gehabt, dagegen hat Tiglat-Pileser dort bereits Provinzen eingerichtet²⁾. Umgekehrt ist eine Teilung der 27290 Menschen zwar denkbar, aber nicht notwendig anzunehmen, und bei Sargon erklärt sich die Ansiedlung in Mesopotamien und besonders in der Nähe von Harran wol aus dem Bestreben, dem von ihm wieder in seine alten Rechte eingesetzten Harran (vgl. S. 51) die durch Tiglat-Pileser verloren gegangenen Hörigen zuzuführen. Dann würde man also anzunehmen haben, dass 733 Manasse etc. nach Medien, 722 Ephraim nach Mesopotamien kam.

Auffällig ist die milde Beurteilung Hoseas durch den Verfasser der Königsbücher (17, 2). Diese ist nur zu erklären, wenn eine Überlieferung vorlag, welche einen historischen Zusammenhang zwischen seiner Politik und dem späteren Jahvismus kannte. Es wäre durchaus im Sinne der früheren Politik, wenn auch die Idee des Jahvetums als Banner bei den Kämpfen von 735 ff. eine Rolle gespielt (vgl. Hiskia) hätte, und Hosea also in einer ähnlichen Stellung wie Jehu zum Jahvetum gewesen wäre. Sehr wichtig ist die Beantwortung dieser Frage für die Beurteilung der Überlieferung, welche in den »historischen Romanen« der Esther, Tobit, Judithgattung vorliegt³⁾, und welche ein Judentum in Medien mit den damals weggeführten in Zusammenhang bringt. Wenn in Ephraim auch der Jahvekult nicht der herrschende war, so wäre es doch möglich, dass Hosea sich der Bewegung angeschlossen hätte, und dass die ganze Bewegung ihre Anhänger im Exil nicht aufgegeben hätte, gerade wie sie sich der weggeführten Juden in Babylonien angenommen haben muss.

Ahas hat den Verlockungen und Zwangsmassregeln widerstanden, welche bezweckten, ihn zum Anschluss an die gegenassyrische Bewegung zu veranlassen. Als er im Jahre 720 starb, war das ein geeigneter Zeitpunkt, um bei dem jungen Hiskia das gleiche zu versuchen. Die Gesandtschaft Merodach-Baladans wird

1) Ohne dass aber damit die Chronik das ältere hätte, sie hat ihrerseits auf jeden Fall wieder zusammengeworfen.

2) Thontafel 36 = KB. II S. 19. Die Unterwerfung medischer Gegenden hat 737 stattgefunden, also ein Jahr nachdem Tiglat-Pileser die ersten Einschränkungen des Gebietes von Israel vorgenommen zu haben scheint (S. 265!). Ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, hinter dem mehr zu suchen kaum angeht, liegt dann hier vor: Die Schwierigkeit der Lesung מדי, die immerhin auffällig ist statt eines blossen מדי, begegnet wieder an der Stelle, wo Tiglat-Pileser von der Einrichtung der medischen Provinz spricht. Dort nennt er die Stadt Zak-ru-ti, ein auffälliger Name, der assyrisch gefasst (!) »die hohen, spitzen« (ständiges Beiwort von Bergen) bedeutet, und den ein assyrischer Schreiber geradezu in diesem Sinne zurechtetymologisieren musste. Bei dem Zusammenhange, den wir zwischen assyrischen und anderweitigen Schreibungen annehmen müssen (S. 169), könnte man vermuten, dass hier die Erklärung für die Entstehung der »Berge Mediens« zu suchen wäre.

3) s. F. III S. 18 und OLZ. 1900, S. 372 = Krit. Schriften I S. 71 über den weiteren Zusammenhang.

daher am besten in diese Zeit zu setzen sein¹⁾. Unter Jesajas Namen sind die Stimmen erhalten, welche ihn wie Ahas warnten. Es steht mit der Annahme des Einflusses des Jahvismus bei dieser Bewegung in Einklang, dass er sich dem Bunde anschloss, denn, wenn auch 720 beim Aufstande Hanûnus von Gaza Ahas noch am Leben war²⁾, so gehört fünf Jahre später Juda mit zu der Muşri-Liga, welche Asdod unterstützt (S. 69). Hiskias Regierung bedeutet aber andererseits die erste Durchführung der Forderungen des Jahvismus.

Da es zu keinem Einschreiten gegen Hiskia gekommen ist, so muss er stets eine vorsichtige Politik unter Vermeidung offenen Bruchs verfolgt haben. Er zahlte seinen Tribut jedenfalls stets, sobald das Unternehmen seiner Bundesgenossen misglückt war. Wenn die Nachricht Sargons in der Nimrodinschrift (S. 67) auf Juda zu deuten ist, so würde man an solches Verfahren etwa 720 nach dem Aufstande Hanûnus zu denken haben.

Merodach-Baladan hat seine Versprechungen insofern gehalten, als sein Losschlagen tatsächlich Sargon von dem westlichen Schauplatze fern gehalten hat. Asdod wurde durch Überrumpelung genommen, die andern Teilnehmer blieben von Strafe verschont. Sie werden selbstverständlich vor der Hand sich wieder unterworfen haben. Der Sieg Sargons in Babylonien machte dann eine Aufnahme ihrer Pläne bis auf weiteres unmöglich. Erst bei Sargons Tode änderte sich das.

Hiskias Reform würde danach also auch mit seiner äusseren Politik und seiner Hinneigung zu Babylon zusammenhängen. Wann sie durchgeführt wurde, lässt sich nach unseren Quellen nicht bestimmen. Die Königsbücher sind überhaupt sehr kurz darüber. Soviel ist aber klar, dass es zum ersten Male eine völlige Durchführung des Jahvismus in seiner streng monotheistischen Bedeutung mit teilweiser Beseitigung anderer Kulte war.

Wenn damit eine Beseitigung der andern Heiligtümer im Lande verbunden war, so ist zu beachten, dass im Jahre 701 sein Gebiet eine Einschränkung erfuhr, die es auf Jerusalem mit seiner Umgebung beschränkte³⁾. Andere Heiligtümer hat er natürlich nicht abgeschafft, wenn es solche in seinem Gebiete noch gab. Es handelt sich höchstens um eine Vereinheitlichung des Jahvekultes in seiner neuen Form, wobei zu bedenken ist, dass das »Abschaffen der Höhen« (18, 4) stereotyper Ausdruck des Deuteronomisten ist, und für den einzelnen Fall nicht viel besagt.

Die Schilderung, welche von der »Reinigung« des Tempels in der Chronik, sowie von den Massregeln und Feierlichkeiten gegeben wird, ist wie stets in der Anschauung der späteren Zeit gehalten,

1) Alttest. Unters. S. 146 ff. Jes. 39 (und 18, das hierauf zu deuten?).

2) Wenn Ja'udi bei Sargon-Nimrod als Juda zu fassen ist (S. 67), so müsste Hiskia — wenigstens nach dem Falle von Gaza — seinen Tribut gezahlt haben, um dann wieder aufzuhören.

3) Gesch. Isr. I S. 98.

jedoch nicht reines Phantasiestück, sondern unter Verwertung — in freiestem Sinne — von alten Angaben entstanden.

Dahin gehört vor allem die Angabe über die »Reinigung« des Tempels selbst. Eine solche Reinigung bedeutet stets einen Neubau¹⁾. Dieser Neubau des Tempels ist in der geschichtlichen Überlieferung als Bau des millô' (2. Chron. 32, 5) bezeichnet gewesen, denn millô' ist der alte Name des Tempels (S. 239). In Jes. 29, 1—8 ist ein Orakel über dieses Unternehmen erhalten²⁾.

Weiter geht auf alte Angaben die Nachricht zurück, dass die Sendboten (שִׁבְרֵי) Hiskias in ganz Israel umher gesandt worden seien um zum Anschluss an Juda aufzufordern (30, 6—11). Diese Sendboten werden hier mit dem Namen der Leibwächter bezeichnet. Ob die Aufforderung in dieser Form geschehen ist, mag dahingestellt bleiben, auf jeden Fall aber muss man sich vorstellen, dass auch durch Wort und Lehre in diesem Sinne gewirkt worden ist, d. h. dass »Propheten« tätig gewesen sind, welche in der Weise wie einst Amos von Juda aus in Israel wirkten und Anhänger warben. Denn als eine Wiederholung der Politik eines Ahas stellt sich politisch auch dieses Unternehmen dar. Wenngleich natürlich vor der Hand auf Gebietserwerbung verzichtet werden musste, so suchte man doch zunächst Anhänger im Feindeslande — d. h. in assyrischem Gebiete! — zu gewinnen.

Daraus ergibt sich schon, dass die Reform nie ihre Spitze politisch unmittelbar gegen Assyrien richtete, und wir dürfen danach den Schluss auf die Zeit ihrer Durchführung ziehen. Sie erklärt sich hiernach wie nach den innerpolitischen Vorbedingungen (s. oben) am besten in der Zeit nach 701, aus der politischen Sachlage, welche Sanheribs zweiten Zug nach dem Westen verursachte, und die durch die gleichzeitigen babylonischen Unruhen vorbereitet wurde (S. 83). Ägypten, Palästina und Babylonien arbeiteten sich in die Hände, in Assyrien selbst kam es zum Aufstande.

Dazu stimmt weiter — was freilich nicht viel besagt — dass die Chronik (32, 5) die Befestigung der Stadt mit der des Tempels im Zusammenhang erzählt. Mehr aber beweist die sich so ungezwungen ergebende Erklärung des Verhaltens Manasses bei seinem Regierungsantritt (s. unten).

Auch von Hiskia wird grosser Heerdenbesitz berichtet (32, 29), was auf Ausdehnung im Süden deutet (vgl. Azarja S. 262).

Auf seinen Bau der Wasserleitung (32, 30 = 2. Kön. 20, 20) bezieht man die Siloainschrift. Zu deren zeitlicher Bestimmung haben wir keinen andern Anhaltspunkt als die Züge der Schrift, und da wir weiter überhaupt keine Inschriften aus Juda haben, so ist dieses Merkmal mehr als unzuverlässig.

Der Bericht der Königsbücher über Hiskias Regierung umfasst die Erzählungen über seinen erfolgreichen Widerstand gegen Assyrien.

1) Man vergleiche namentlich Nabuna'id's Neubauten von Tempeln.

2) Gesch. Isr. II S. 249 ff.

Er zerfällt in 3 Hauptteile: A. 18, 14—16; B. 18, 17—19, 8; C. 19, 8—37.

Hiervon hat man A. von Anfang an mit dem an Sanherib nach der Aufhebung der Belagerung von Jerusalem im Jahre 701 gezahlten Tribute erklärt¹⁾.

B. bezieht sich²⁾ ebenfalls auf 701 und zwar auf die A. vorhergegangene Belagerung, oder vielleicht nur auf eine Vorunternehmung von Lakiš aus, welche bezweckte Hiskia einzuschüchtern, und auf die erst dann die Belagerung erfolgte. Denn nach 18, 17 und 19, 8 ist die abgesandte Abtheilung ohne etwas zu unternehmen nach dem Hauptlager, jetzt vor Libna, zurückgegangen. Wir hätten uns also zu denken, dass erst nachher die von Sanherib erzählte Belagerung Jerusalems erfolgt wäre. Von seiner Belagerung und Einnahme von Lakiš spricht eine oft wiedergegebene Darstellung mit kurzer Inschrift.

C. ist zeitlich dadurch bestimmt, dass Tirhaka's Erscheinen die Veranlassung (S. 87) zu Sanherib's Unternehmen giebt. Damit ist die durch die Zusammenschweissung gegebene Deutung auf 701 ausgeschlossen. Im Einklang damit steht der Jesajausspruch 19, 32—34, der bestimmt ausagt, dass es zu keiner Belagerung kommen werde. Er setzt also voraus, 1) dass Sanherib nicht in der Nähe ist, und 2) sagt er, dass er auch nicht dorthin, also auch nicht nach Palästina kommen werde. Sanherib ist tatsächlich direct gegen Ägypten gezogen (S. 83). Endlich wird daran unmittelbar die Ermordung Sanherib's geschlossen.

Die Rede des rabšak³⁾ in C. ist ein spätes rethorisches Stück, im Gegensatz zu der in B., die auch ihrerseits ein Zusatz späterer, aber doch nicht so junger Legende ist (über den »geknickten Rohrstab« s. S. 173. Da das im jetzigen Zusammenhang auf Ägypten geht, 701 aber nur Mušri in Betracht kommt, so ist die Verwendung an dieser Stelle Zeichen der Redactorentätigkeit.) Die Erinnerung an assyrische Provinzen und Eroberungen in 19, 12 ist zwar unangebracht, weil in längst vergangener Zeit liegend, beweist aber immerhin, dass der Verfasser — dieses Verses, der offenbar Einschub ist! — eine richtige Vorstellung von Assyrien hatte. Das ist zusammenzustellen mit den Nachrichten der Esther- und Tobitgattung über die assyrische Zeit⁴⁾.

In diese Zeit der Hoffnungen und Befürchtungen kann man passend den Ausspruch Jes. 22, 1—3 + 5—7 setzen, der den von Elam aus geführten Schlag gegen das zu Assyrien haltende Sippar im Jahre 694 (S. 81) verherrlicht. Es werden darin genannt Elam, Aram (die babylonischen Aramäer S. 36), Kôr (so statt קיר) und Šôt = Sûti (S. 22) als die Eroberer der Stadt⁵⁾.

1) Über die Zahlenangabe der Talente s. unter »Maass und Gewichte« S. 342.

2) Für die Quellenscheidung im Einzelnen s. Alttest. Unters. S. 26 ff.

3) Es ist überall natürlich nur ein Führer und zwar der rab-šak als handelnd gedacht gewesen. Über die Bedeutung dieses Namens s. jetzt Zimmermann in ZDMG. 53, 116 Anm. Tartan (turtan und rab-saris) sind dazu gesetzt. Zu erwägen ist übrigens, ob nicht ursprünglich der turtan (in der geschichtlichen Überlieferung) genannt war, da dieser gewöhnlich Heerführer (vgl. Jes. 20) ist. Der rab-šak wäre an seine Stelle getreten, weil er später der jüdischen Litteratur so vertraut ist (vgl. zu Esther F. III S. 53).

4) F. III S. 19. Vgl. oben S. 271. Für die Einzelheiten s. Alttest. Unters.; Gozan oben S. 269; Harran ist alte Reichsstadt (S. 29), Rešeph längst assyrisch, mindestens seit Assurnasirpal. Die בני ערן S. 40; Telassar i. Til-bašir S. 39.

5) S. F. II S. 255.

Über Jes. 20 und seine etwaige Deutung auf diese Zeit s. unter Manasse S. 275.

Manasses Regierungsantritt fällt bereits in die kritische Zeit der Unabhängigkeitsbestrebungen, welche eben zu dem zweiten Unternehmen Sanheribs führten. Dann müssen wir annehmen, dass nicht mehr Hiskia, sondern bereits Manasse derjenige war, welchem prophezeit wurde, dass der Assyrer nicht vor Jerusalem erscheinen werde. Die Einsetzung Hiskias erklärt sich ohne weiteres durch die Deutung des Berichtes C. auf B. durch den Bearbeiter. Manasses Rolle bei dieser Gelegenheit erklärt sich dann einfach als eine Fortsetzung der Politik Hiskias in seiner letzten Zeit. Den Ausschlag gab dabei so wie so nicht die Person des Königs¹⁾.

Bei dieser Annahme erklärt sich aber ohne Schwierigkeit auch die weitere Entwicklung. Wenn Sanherib gegen Ende seiner Regierung unglücklich in seiner Unternehmung war, so verblieb die Ordnung der palästinensischen Verhältnisse Asarhaddon. Dieser vertrat aber die gegenteilige Politik und so konnte Manasse vor ihm sich rechtfertigen. Das musste er selbstverständlich tun, indem er zur Gerichtsverhandlung sich an den Hof begab. Das ist der Kern, der nur von der Chronik (II 33, 11) erhaltenen Nachricht über seine Gefangenschaft in Babel: Er verteidigte dort seine Politik und wurde freigesprochen.

Ob die Gerichtsverhandlung in Babylon oder in Assyrien — Ninive kommt wol nicht in betracht, sondern schon wieder Kalhi als Asarhaddons Residenz — stattfand, ist schwer zu sagen. In der späteren Zeit ist Assur ganz gewöhnlich mit Babel vertauscht²⁾ worden (und umgekehrt). Auch ist denkbar, dass Asarhaddon in Babylon verhandelte, das er bevorzugte (S. 91). Für die Sache selbst ist das bedeutungslos. Psalm 22 ist ein Lied, das in älterer Überlieferung Manasse bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegt war und in das Gemeindegesangbuch aufgenommen worden ist³⁾.

Da Hiskia 701 den grössten Teil seines Gebietes verloren hatte, seitdem aber sich der Bewegung gegen Sanherib angeschlossen hatte, so wird er natürlich auch sein altes Gebiet wieder besetzt haben. Dass Manasse dieses behalten durfte, ist kaum anzunehmen — wenigstens kann man es nicht für alle Bezirke gelten lassen. Diese

1) F. II S. 460. Das obige gilt natürlich noch viel mehr, wenn man mit Rost (s. unten »Chronologie«) Manasses Regierungsantritt schon auf 692 festsetzt. Dann hat Manasse nicht nur durch den Tod seines Vaters nach vollzogenem Abfall die missliche Erbschaft angetreten, sondern einfach dessen Politik Jahre lang fortgesetzt. Auf jeden Fall handelt es sich dabei um Bestrebungen, die von der Person des Königs nicht abhängig waren und sich als Politik grösserer Parteien darstellen. Das beweist auch Manasses Rechtfertigung bei Asarhaddon.

2) S. die Beispiele F. II S. 444. 456 und vgl. ib. S. 460 Anm. III S. 158.

3) F. II S. 180.

wären bei dieser Gelegenheit als abgefallene Rebellen behandelt worden — da ja die assyrienfeindliche Partei in ihnen herrschte — und dieses müsste die Gelegenheit sein¹⁾, bei welcher Asarhaddon fremde Ansiedler ins Land gebracht hätte (Esra 4, 2).

Eine andere Erklärung wäre noch möglich: Asarhaddon scheint von der späteren Überlieferung — ebenso wie Kyros-Kambyzes-Darius mit Xerxes-Artaxerxes — mit Sargon (Salmanassar s. S. 269!) zusammengeworfen worden zu sein. Dann könnte er hier für Sargon stehen und dabei an das Samaritanertum gedacht werden. Doch sieht die Nachricht nicht so aus, als wäre sie umgearbeitet.

Die Worte, welche ihm Psalm 22 in den Mund gelegt werden, zeigen, dass die Überlieferung sich seine Verteidigung vor Asarhaddon nicht als eine vorher abgemachte Sache gedacht hat. Die Lage der Dinge in Assyrien wie im Reiche spricht auch nicht dafür, dass man sein Verhalten leicht nehmen konnte. Um so eher kann man annehmen, dass er nicht ohne Verluste davon kam. Von da an hat er schwerlich wieder versucht, sich gegen Assyrien aufzulehnen. Auf jeden Fall ist er nachher unter Asarhaddon treu geblieben (S. 93), und den Kampf Šamaš-šum-ukins hat man in Palästina wol nur mit Hoffnungen unterstützt²⁾.

Dass dabei Stimmen sich für eine tatkräftige Beteiligung geltend machten, ist selbstverständlich. Wenn Assurbanipal sagt, dass auch Palästina aufgehetzt wurde (S. 69), so geschah das eben durch Propheten (S. 171). Manasse aber hat sich nicht verleiten lassen. Er hatte wol bei seinem Aufenthalt in Assyrien einen andern Einblick in die Verhältnisse bekommen als seine früheren Berater. Das unschuldige Blut aber, mit dem er Jerusalem erfüllte (2. Kön. 21, 16), war selbstverständlich das von Parteileuten, die gegen Assyrien und ihn selbst wählten.

Hierher könnte Jes. 21 gehören, das eine Bedrohung Assyriens durch Arabien, Elam und Medien voraussetzt, also kaum früher als Assurbanipal sein kann, wo die Rolle der Araber und Elams es erklären würden³⁾. Sonst ist zu erwägen, ob es nicht mit Jes. 22, 1—7 zusammenzustellen ist (S. 273).

Manasses Freisprechung durch Asarhaddon spricht dafür, dass er nachweisen konnte, er sei zum Abfall gezwungen worden. Zum mindesten musste er von nun an mit der Jahvepartei, die sich in Juda zweifellos blossgestellt hatte, brechen, und er hat es gründlich getan, denn der Überlieferung ist er ein Abscheu. Seine Gegenmassregeln gegen Hiskias Reform erklären sich ohne Schwierigkeit und sind im Sinne der jetzigen Darstellung aufzufassen.

1) F. II S. 460.

2) Gegen die frühere Annahme (Alttest. Unters. S. 122), dass Manasses »Gefangenschaft« eine Folge seiner Beteiligung gewesen wäre.

3) Alttest. Unters. S. 120 ff. Man kann bei Madai und Elam allerdings auch an Sanheribs Zeit denken (S. 80), aber die Araber wurden damals wol mehr bedrängt, als sie bedrängten. Freilich ist Mušri 701 noch tätig gewesen und über Elams Rolle in Jes. 22, 1—7 s. S. 81.

Hier wird deutlich das Bild der Ašera genannt (21, 7), das er wieder aufgestellt hat, nachdem es Hiskia beseitigt hatte (18, 4). Was damit hier gemeint ist, ist zweifellos. Es ist das Bild der weiblichen Gottheit, das in Jerusalem aber erst durch den streng durchgeführten Monotheismus Hiskias beseitigt worden war, und jetzt wieder aufgestellt wurde.

Der Doppelsinn, den Ašera als »heiliger Pfahl« und als Name der Göttin (= Ašoret) hat, ist jetzt durch das Zeugnis der Tel-Amarnatafeln (Aširtu = Ištar) ausser Zweifel gestellt, und findet seine Erklärung in einer Darstellung der verschleierten Ištar-Ašera als Büste, die in eine Säule ausgeht, nach Art der Hermen, wie sie in Ras-el-ain an der Habürquelle (S. 27) von M. von Oppenheim gefunden worden ist¹⁾.

Die Chronik stellt Manasses innere Politik so dar, als habe er die Gegenreformation vor seiner Gefangenschaft durchgeführt, nachher aber sich zum Gegenteil bekehrt. Das ist deutlich Tendenz. Die Königsbücher (und die betreffende Überlieferungsschicht) wissen noch nichts davon.

Amons Regierung erscheint als Anhang der seines Vaters. Er wurde ermordet, weil er dessen Politik fortsetzte. Dass Priesterschaft und Jahvetum dahinter steckten, wird von der Überlieferung fast zugestanden, indem sie als seine Partei das עם הארץ ansieht, das ihn gerächt hat.

Das Volk des Landes wird hier vielleicht schon in dem späteren Sinne gebraucht, welcher den Kulturgegensatz zwischen Stadt und Land auch als einen kultischen empfindet: in der Stadt herrscht die Jahvepartei, draussen die alte Volksreligion.

Die Einsetzung Josias als König kann nicht ohne Gutheissung von Assyrien aus erfolgt sein, denn noch herrschte Assurbanipal. Das Hauptwerk seines Lebens ist die Reform, deren Wesen und Bedeutung als Einführung des Deuteronomiums durch Wellhausens Ausführungen in ihrer Auffassung bestimmt sind.

Diese Reform ist ein neuer Sieg des Jahvetums und damit der hierarchischen Bestrebungen überhaupt. Sie fällt in Josias 18. Jahr = 620. Das ist wenige Jahre, nachdem (625) Babylon wieder einen eigenen König erhalten hatte (S. 98. 104). Wie in Assyrien sich die Verhältnisse im einzelnen dazu stellen, wissen wir noch nicht. Auf jeden Fall befindet es sich bereits in schnellem Rückgang und die Hierarchie daher in steigendem Ansehen. Ein Zusammenhang darf also von vornherein angenommen werden²⁾.

1) Vgl. S. 20 Anm. 1. F. III S. 75. OLZ. 1901, 290 = Krit. Schriften II S. 70. Den Bericht über den Fund von Tel-Halaf s. in Zeitschr. der Ges. f. Erdkunde zu Berlin XXXVI S. 69 ff. Ein weiterer soll in der ZDMG. erscheinen. (Um den Nachweis eines weiblichen Gegenstückes Jahves hat sich C. Niebuhr, Gesch. d. ebräischen Zeitalters S. 221 bemüht. Der Grundgedanke ist insofern richtig, als jeder Volkskult dieses haben musste. Nur Jahve als Gottheit der religiösen Bewegung, des Monotheismus, hat es nicht.)

2) F. II S. 196.

Die Form der Einführung (und die Einkleidung) des Gesetzbuches ist die allgemein übliche¹⁾ und durch die Kulturverhältnisse bedingte. Sie als Betrug (moralisch) anzusehen, wäre dasselbe, wie wenn man unsere altüberkommenen Ceremonien auf ihren sittlichen und Wahrheits-Gehalt prüfen wollte.

Die Nachricht über die Zerstörung des Altars in Betel (2. Kön. 23, 15) ist schon sachlich sehr verdächtig. Namentlich wenn man annimmt, dass Josia noch gegen Necho nicht allein sondern als assyrischer Vasall (S. 105) zog, ist es undenkbar, dass er auf dem Gebiete der assyrischen Provinz Samaria sich Übergriffe erlaubte.

Wahrscheinlich wird es sich um ein Misverständnis durch den Verfasser der Königsbücher handeln. Auf diesen gehen als Zusatz deutlich die Worte zurück »die Höhe, welche Jerobeam . . . errichtet hatte«. Von ihm vorgefundener Bestand war also nur:

בְּמִיתָאֵל אֲשֶׁר בְּיִרְמֵאל נָחַץ
Damit dürfte aber nicht Bêt-el, sondern בֵּית-אֱלֹהִים gemeint gewesen sein²⁾, d. h. der Tempel (S. 240) und der Altar wäre dann offenbar der von Ahas erbaute gewesen (S. 267). Die Angabe hat aber ursprünglich in engstem Zusammenhange mit 23, 4 gestanden, wo ebenfalls von der Zerstörung der alten Kulteinrichtungen die Rede ist, und wo man fälschlich ein בֵּית-אֱלֹהִים in die alte Vorlage hineingelesen hat³⁾. (Es ist zu lesen: »und er verbrannte sie ausserhalb Jerusalems mit Feuer — בְּשִׂפְיֹת? — und warf ihren Staub in den Bach Kidron« — בִּירְמֵאל statt בֵּית-אֱלֹהִים (Klostermann) und קִרְדֵּן hierher zu stellen.)

Die Verhältnisse, unter denen die »Schlacht bei Megiddo« (oder Migdal) stattfand, gehören dem allgemeinen Zusammenhang der damaligen Zeiten an (S. 105). Der Chronikbericht fügt nichts geschichtlich wertvolles hinzu.

2. Chr. 35, 21. 22 ist ein Beispiel, wie der Chronist seine Vorlage behandelt hat (oder wie deren Zustand war). Es ist undenkbar, dass Necho sich dem Ideal-könig Josia gegenüber auf Gott berufen kann. Nach 22 ist auch deutlich Josia derjenige, welcher den Befehl von Gott erhalten haben soll. Daraus folgt, dass hinter בֵּית einige Worte der alten Überlieferung ausgefallen sind. Der Zusammenhang war etwa: »Was habe ich mit Dir, König von Juda? Nicht gegen Dich, sondern gegen das Haus [Assyrien (der Knechtschaft o. ä.) bin ich gekommen. Da sprach Josia: Es ist nicht mein Wunsch, dass] ich kämpfe (Vorlage נִלְחָמִי), sondern Gott hat mir geboten, mich eilends aufzumachen. Halte ein (o Pharao) vor dem Befehle Gottes, der mich gesandt, dass er dich nicht vernichte. Und Josia machte nicht kehrt vor ihm, dass er mit ihm zu kämpfen unterlassen hätte (die Vorlage: הִרְיֵשׁ statt des sinnlosen in Erinnerung an Ahab (1. Kön. 22, 30) verlesenen הִתְחַשֵּׁשׁ; LXX ἐξαταλαιώθη = הִתְחַשֵּׁשׁ ist nur Verbesserungsversuch), und er hörte nicht auf Necho wegen des Wortes Gottes« (das er, Josia, erhalten hatte!).

1) Vgl. dazu OLZ. 1900, 376 = Krit. Schriften I S. 79 ff. Über die zweifelhafte Prophetin Hulda s. OLZ. 1901, 199 = Krit. Schriften II S. 45.

2) Und zwar ist die Mitteilung der älteren Prophetenlegende (S. 221) entnommen, denn diese hat das folgende Stück (16—18) noch auf Jerusalem bezogen. Sie hatte von einem Propheten gesprochen, der aus Samaria (18) nach Juda (16) gekommen war.

3) OLZ. 1901, 200 = Krit. Schriften II S. 46.

Joahas ist nach dem Wortlaut der Nachricht von Necho in Ribla festgenommen worden (23, 33). Das kann nur so verstanden werden, dass er sich dorthin begeben hatte, um den Thron gegen seinen Mitbewerber und Bruder Eljakim bestätigt zu erhalten. Er wurde nicht etwa ins Gefängnis geworfen, sondern einfach beim Hofe behalten, in »fürstlicher Haft«. Die von Eljakim-Jojakim gezahlte Summe (23, 35) muss man sich als den Preis denken, den er für den Thron (einmal) gab, nicht als den jährlichen Tribut.

Jojakim muss Nebukadnezar 605 gehuldigt haben (S. 106). Wenn er dann drei Jahre treu blieb (24, 1), so stimmt dazu die Angabe Nebukadnezars über seinen Zug nach »Ammananu« im dritten Jahre (S. 107). Da es sich dabei wieder um einen allgemeinen Abfall gehandelt hat, so erklärt sich die Bekämpfungsweise Nebukadnezars durch »Streifschaaren« d. h. durch Executionstruppen der Nachbarn. Es ist immerhin beachtenswert, dass Jojakim sich 4—5 Jahre behaupten konnte, ehe Nebukadnezar einen entscheidenden Schlag gegen ihn zu führen vermochte. Die Stellung, welche die Angabe über das Unterbleiben eines neuen Vorstosses Nechos (24, 7) inne hat, soll doch wenigstens nach der jetzigen Meinung andeuten, dass man damals noch auf ihn rechnete. Auch eine Stellungnahme von Tyrus würde man erwarten, da es als Seemacht mit zu dem unter Nechos Führung stehenden Bunde der Mittelmeerstaaten ¹⁾ gehörte. Über diese Zeit schweigen Josephus' Nachrichten (S. 132).

Ein Beweis für die Verbindung mit Ägypten in dieser Zeit ist die Erzählung von dem Propheten Uria Jer. 26, 20—23. Er ist noch nachdrücklicher gegen Jojakims Politik, also für den Anschluss an Babylonien aufgetreten, und schliesslich nach Ägypten geflohen (wo er Freunde gehabt haben muss). Von dort wurde er ausgeliefert und hingerichtet.

Jojakims Gefangennahme bedeutet den Vollzug der gegen seinen Vater schwebenden Execution. Der junge König ist augenscheinlich als unschuldig, wenn auch verantwortlich angesehen worden, denn er empfing nicht die Strafe des Verräters. Da sein Vater den Eid gebrochen und er ihn noch nicht geleistet hatte, so war er nicht eidbrüchig. Die Stadt wurde nach dem Rechte behandelt, der grösste Teil der Bewohner fortgeführt und vor allem die Geräte des Jahvekultes weggenommen (24, 13). Damit war der Jahvekult im Tempel aufgehoben.

Die Königsbücher sprechen hier übrigens von einem Zerschlagen der (für Nebukadnezar die Gottheit vertretenden: S. 286) Geräte. Die

¹⁾ F. II S. 289.

Chronik 36, 10 lässt sie nach Babylon bringen. Das erstere ist die schärfere Massregel, das zweite, ist absichtliche spätere Milderung¹⁾, um die angeblich von Kyros an Šešbašar (Esra 1, 8, unten S. 286) ausgelieferten als die alten, echten nachzuweisen.

Einen schönen Einblick in das Zustandekommen unserer Überlieferung gewährt im Zusammenhang hiermit der Anfang des Buches Daniel (1, 1): »Im dritten Jahre der Regierung Jojakims, des Königs von Juda, kam Nebukadnezar, der König von Babel, nach Jerusalem und belagerte es. Und der Herr gab Jojakim, den König von Juda, und einen Teil der Geräte des Gotteshauses in seine Hand und er brachte sie in das Land Sinear in den Tempel seines Gottes«.

»Die Geräte aber brachte er in die Schatzkammer seines Gottes«.

Hier ist zusammengeworfen: das erste Erscheinen Nebukadnezars im Jahre 605 und das zweite Unternehmen. Demgemäss ist Jojakim der fortgeführte und nicht Jojakim — ein starkes Stück! Der »Teil der Geräte« (קצת הכלים) ist herausgelesen aus der Angabe der Königsbücher (24, 13) »er zerbrach die Geräte« (שבר את כל הכלים), aus der Anschauung heraus, dass diese Geräte später wieder zurückgegeben seien (also doch nur ein Teil gegenüber dem chronistischen Berichte Esra 1, 8!). Die Vorlage war zu Ende mit der Angabe »und er brachte sie in das Land Sinear«, nämlich die Menschen. Über den Verbleib der Geräte sagte die Quelle also nichts, eben weil sie sie zerbrochen werden liess. Ein Verfasser der Daniellegenden hat dazu erst den Schlusssatz gesetzt: »in den Tempel seines Gottes« indem er das Suffix infolge seiner falschen Lesung des שבר auf die Geräte bezog. Ebenso Esra 1, 7 nach der (vorchronistischen) Vorlage. Das ist noch immer alte Anschauung, denn die Geräte, die den Gott darstellen, gehören in den Tempel und nicht in den Schatz des Königs. Spätere Forschung hat aus Esra 1, 8 richtig entnommen, dass die Geräte durch den Schatzmeister des Königs ausgeliefert werden, also folgerte man, dass sie in dessen Schatzkammer gekommen seien, und fügte einen entsprechenden Randvermerk hinzu: »Die Geräte aber brachte er in das Schatzhaus« (בית האוצר). Dieser ist mit dem Stichworte אוצר in den Text gekommen, sodass ein »Tempelschatzhaus« daraus wurde.

Auf jeden Fall war der Jahvekult mit Nebukadnezars Massregeln aufgehoben, Jerusalem also auch seines Rechtes als Hauptstadt eines Staates beraubt (S. 162). Es bleibt unklar, welches eigentlich die rechtliche Stellung Zedekias war. Der Tempel stand noch, und ohne Kult war weder eine Stadt noch ein König (oder sonstige Obrigkeit) möglich. Dann bleibt kaum etwas anderes als die Annahme, dass nur der Jahvekult aufgehoben wurde, in dessen Namen der Aufstand geschehen war, dass aber die andern alten Kulte belassen — oder wieder eingerichtet — wurden. Die Überlieferung verschweigt das, wie sie auch die Tatsache verschweigt, dass die »Rückkehr« unter Šešbašar garnicht die Einrichtung des orthodoxen, monotheistischen Jahvekultes zur Folge hatte, sondern die — dann wol mit denen Zedekias teilweise identischen — der gewöhnlichen kanaanäischen Kultformen (S. 289).

1) Vgl. über die Herstellung der Geräte F. II S. 451. 470. III S. 140. 148. OLZ. 1901, 48 = Krit. Schriften I S. 120.

Jer. 27, 16ff. setzt voraus, dass die Geräte 597 nicht vernichtet, sondern nach Babylon geführt worden sind, und dass man eine Rückgabe erwartete. Die Aufforderung, sich dem König von Babel zu beugen, kann nur bedeuten, auf die Hoffnung der Herstellung des Kultes im Sinne Josias und der Orthodoxie zu verzichten und sich mit dem übrig gelassenen zu begnügen. Das ist also durchaus das Gegenteil der Forderungen der Jahvepartei, denen sich Jeremia überhaupt widersetzt, da er Chaldäerfreund ist.

Wenn von Anfang an sich Stimmen regten, welche eine Freilassung Jojakins und Herstellung des Jahvekultes, also eine freiere Stellung Judas verhiessen, als sie Nebukadnezar Zedekia gelassen (Jer. 26, 16. 28, 1—4), so kann man das natürlich nicht als sinnloses Gerede ansehen, sondern muss darin die — allerdings trügerischen — Hoffnungen sehen, welche auf die gegen Nebukadnezar gerichteten inneren Strömungen gegründet waren, wie sie mit Amel-Marduks Regierung tatsächlich zur Herrschaft kamen (S. 110).

Nach alledem wird man sich Nebukadnezars Bestimmungen im Jahre 597 etwa so vorstellen können, dass er Juda fortbestehen liess, aber mit Untersagung des Kultes, in dessen Namen die aufständische Bewegung entstanden war, und der mit der hierarchischen Strömung im Reiche Fühlung hatte. Auf Zedekia wurde von dieser Seite aber von Anfang an eingewirkt und er scheint wenigstens versucht zu haben (Jer. 29, 3), durch Gesandtschaften die Wiederherstellung des Jahvekultes bei Hofe durchzusetzen. Denn Jahve war auch der Gott des Staates Jerusalem, nicht nur der der hierarchischen Bewegung. Die Verweigerung trieb ihn dann zum Aufstande, da er sonst immer mehr an Boden im Volke verloren hätte, und als Ägypten unter Hophra wieder mit Versprechungen begann und Tyrus im Zusammenhang damit abfiel, konnte er nicht länger widerstehen.

Für Nebukadnezar war er damit eidbrüchig und wurde demgemäss bestraft. Die Stadt und der Tempel wurden zerstört, die Existenz des Stadtgebietes als Kulturland also aufgehoben.

Da nur Jerusalem Widerstand geleistet hatte, so wurde nur dieses bestraft. Das übrige Land galt nicht als verantwortlich. Es erhielt jetzt in Mišpa seinen Verwaltungssitz (2. Kön. 25, 23). Gedaljas Stellung war nicht mehr die eines Königs, natürlich auch nicht die eines Statthalters (pehâ oder assyrisch šaknu), denn das konnten nur Chaldäer sein, sondern lediglich die eines Stammeshäuptlings, der unter der Controlle chaldäischer Beamten stand, also etwa wie die Gaukönige Asarhaddons in Ägypten. Diese Beamten sind die Chaldäer, welche mit Gedalja ermordet wurden (25, 25).

Das Exil.

Die Hoffnungen und Verhandlungen nach dem Jahre 597 be-
weisen zur genüge, dass Juda und diejenige Bewegung, welche seine
Unabhängigkeitspolitik getragen hatte, nicht allein dastanden, wie
sonst ein kleines Volk, sondern dass sie Anschluss und Fühlung
mit einer grossen Partei im Reiche hatten, eben der hierarchischen.
Wäre das Jahvetum d. h. diejenigen im Namen Jahves in Juda
verkündeten Lehren, welche im Gegensatz zu den herrschenden
Staatsreligionen standen, rein auf Juda beschränkt gewesen, so wären
die paar Tausend Weggeführten ebenso spurlos im Reiche ver-
schwunden wie so viele ihrer Schicksalsgenossen. Statt dessen be-
weist die Fühlung, welche schon die erste gölah, die von 597, mit
Jerusalem unterhält, die Tatsache, dass sie noch im Stande waren,
Politik zu treiben (Jer. 29), dass sie in Babylonien von anfang an
eine angesehene Stellung einnahmen und dass die babylonische
Politik, wie Amel-Marduks Massnahme zeigt, mit ihnen stets rechnen
musste, dass sie also im Reiche einen starken Rückhalt hatten. Es
ist eine undenkbare Erscheinung, dass die Rücksichten, welche die
Politik eines Kyros und Darius (Nehemia) auf die Juden genommen
hat, sich aus der Bedeutung einer Sekte ergeben hätten, welche
noch nicht einmal die gesamte Bevölkerung einer Stadt wie Jeru-
salem umfasst hätte. Die Hoffnungen, welche das Judentum auf
Kyros vor dem Falle Babylons setzte und wie sie bei Deuterocesaja
zum Ausdruck kommen (46, 1), sind nicht die einer in der grossen
Reichsbevölkerung verlorenen Sekte, sondern die eines grossen Teiles
der Bevölkerung dieses Reiches. Mit den paar Juden hätte Kyros,
der ganz Vorderasien besass, nicht als mit einer Macht zu rechnen
brauchen, wie es die Lieder dieser Zeit voraussetzen (Jes. 45, 1).

Dabei ist wol zu unterscheiden zwischen Hierarchie, volkstümlicher
Bewegung und rein jüdischem Jahvetum, die alle ein Ganzes gegen die

weltliche Herrschaft bilden. Die Bewegung, welche sich im Jahvismus ausdrückt, ist international, ihre Verkündigung im Namen Jahves und ihre besondere Durchbildung im vorliegenden Falle gehört Juda. Die Lehre musste in Juda im Namen des Nationalgottes verkündet werden wie sie überall im Namen der betreffenden Götter verkündet werden musste. Dieser Gott erhielt dadurch einen neuen Inhalt. Jüdisch ist die Durchführung der Lehre, während sie sonst nirgends sich zum Volkskult durchsetzen konnte. Das konnte sie aber nur 1) weil Juda von seinem Boden losgerissen, also zu einer vaterlandslosen Gemeinschaft geworden war, 2) weil bei Juda die Einwirkungen der alten Kultur nicht eine solche lange Geschichte und dementsprechend tiefgehende Einwirkung auf das Volksleben hatten wie etwa in Babylonien und Ägypten.

Die rechtliche wie namentlich die wirtschaftliche Lage der gólah scheint von vornherein nicht ungünstig gewesen zu sein. Namentlich das letztere ist Voraussetzung für die Rolle, die sie sofort spielen und die Hoffnungen, die sie verfolgen. Auch das lässt sich nur begreifen, wenn ein grösserer Zusammenhang sie stützte. Ihre Stellung zum Staate war nach den Verwaltungsgrundsätzen des Orients einer Behauptung ihrer Eigentümlichkeiten vielleicht nicht ungünstig. Wenn sie in Babylonien angesiedelt werden, so überlässt man ihre inneren Angelegenheiten ihnen selbst. In diese mischt sich die Staatsgewalt nicht. Sie hält sich nur an die Orts- oder Gaubehörden, welche aus der Stammverfassung hervorgegangen sind, an die »Ältesten«, und überlässt die Regelung der inneren Angelegenheiten möglichst dieser Art der Selbstverwaltung, die natürlich der Bestätigung des Königs unterliegt. Dabei haben wir uns selbst die Kulturländer, die ja auch politisch eine bunte Karte von Völkern und kleinen Staaten bilden, als Verbände zu denken, welche die verschiedenartigsten Verwaltungs- und Rechtsverhältnisse in den einzelnen Verwaltungseinheiten zeigen. Wenn also das Judentum seine inneren Verhältnisse nach einer bestimmten Lehre regelte und diese in einem Gesetzbuche niederlegte, so mischte sich der Staat nicht weiter hinein, als dass er dieses Gesetzbuch prüfte und bestätigte oder verwarf. So konnte man nach dem Deuteronomium leben, bis man eine neue Gesetzgebung für nötig hielt. Der Priestercodex wurde dann unter Darius genehmigt und seine Forderungen auch anerkannt.

Die Rechtsverhältnisse ergeben sich für Babylonien aus dem Völkergemisch (Chaldäer; Aramäerstämme S. 22), das unter seiner eigenen Obrigkeit gerade so steht wie die einzelnen Städte eigene Verwaltung haben. Die Rechte der königlichen Verwaltung sind dabei gesetzlich festgelegt¹⁾. Eine Urkunde²⁾ aus der Zeit Kambyses' zeigt wie die verschiedenen

1) Vgl. die Grenzurkunden und Freibriefe, besonders den Nebukadnezars I (KB. III 1, S. 167) und dazu Gesch. Bab.-Assyr. S. 217.

2) Kohler und Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben IV S. 6.

»Kolonien« fremder Völkerschaften nach ihrem heimischen Rechte oder doch nach bestimmten Gerechtsamen verwaltet werden, welche erst dann ein Eingreifen des königlichen Beamten zulassen, wenn es sich um Dinge handelt, die über die Grenzen des eigenen Bezirkes hinausreichen¹⁾.

Dass alle die Lehren, welche das Judentum in seinen Gesetzbüchern niedergelegt hat, nicht der Niederschlag einer im engsten Juda entwickelten Weltanschauung waren, ergibt sich aus der Natur des Geisteslebens überhaupt und aus den Lebensverhältnissen des Orients (S. 169) im besondern. Ein besondere und unmittelbare Einwirkung babylonischer Einrichtungen darf man aber bei dem Gesetzbuche erwarten, das in Babylonien selbst entstanden ist und den Codex darstellt, nach welchem das in Babylonien angesehene und mächtige Judentum seinen theokratischen Idealstaat in Jerusalem verwirklicht sehen wollte: der Priestercodex. Wir kennen kaum die äusseren Kultformen babylonischer Religion, von den esoterischen Lehren ganz zu geschweigen. Ob von diesen je etwas bekannt werden wird, darf überhaupt zweifelhaft erscheinen. Die Entlehnungen aus dem babylonischen Geistesleben werden daher in ihrem ganzen Umfange im Einzelnen sich auch in der Zukunft vielleicht nicht nachweisen lassen. Vorzustellen haben wir uns aber jüdisches Geistesleben in Babylonien ganz nach dem Muster des heutigen inmitten unserer Culturen, nur in dem Sinne, dass das Judentum damals kein festentwickelter Anachronismus, sondern eine im lebendigen Volksleben sich weiter bildende religiöse und volkswirtschaftliche Gemeinschaft darstellt. Nicht das orthodoxe Judentum von heute bildet also die Parallele, sondern das den verschiedenen Kulturen sich anpassende.

Wie sehr die Lehren des Priestercodex im babylonischen Boden wurzeln, das zeigt die Zugrundelegung des Procentsatzes zur Schadloshaltung bei rückgängig gemachten Geschäften. Es ist der fünfte Teil des Wertes (Lev. 27, 13. 19. 31) also 20 %. Das ist der in Babylonien in gleichen Fällen übliche Satz²⁾, dessen Herübernahme wir uns also unmittelbar aus dem volkswirtschaftlichen Leben zu erklären haben, als eine Verpflanzung babylonischer Einrichtungen auf palästinensischen Boden, wo ganz andere Verhältnisse herrschen mussten.

1) -Im vorliegenden Falle ein Kanalbau, zu dessen Bedeutung man vgl. Peiser, Keilinschr. Actenstücke S. VIII und Winckler, Gesch. Bab.-Assyr. S. 19. Helmolts Weltgeschichte III 1, S. 34.

2) S. über die Bedeutung der 12 von 60 = 20 %, welche beim Abstand von einem Geschäft zu zahlen sind, Peiser, Babylonische Verträge S. XXXIX; Kohler-Peiser, Babyl. Rechtsleben III S. 13 (der Depositatzins dagegen $13\frac{1}{3}\%$); vgl. zu obigem auch OLZ. 1901, 291 = Krit. Schriften II S. 72.

Eine der ersten Handlungen Amel-Marduks — noch im Antrittsjahre der Regierung (2. Kön. 25, 27) — war die Bestätigung des gefangenen Jojakin als Fürsten von Juda. Das beweist, dass das Judentum stets seinen Rückhalt bei Hofe gehabt haben muss, und dass nur Nebukadnezars Person die antihierarchische Politik (S. 109) aufrecht erhielt. Diese Bestimmung bedeutete gleichzeitig die Absicht der Wiederherstellung Judas, also die Aufhebung der Massregeln Nebukadnezars. Die Kürze der Regierung Amel-Marduks — unter dem wir uns natürlich auch die Gegenströmung schon wirksam zu denken haben — hat die Verwirklichung der Absicht verhindert, und die Folgezeit ist dem Judentum bis auf Kyros nicht günstig gewesen. Theoretisch bestand aber ein Königtum und ein Staat Juda seitdem wieder, das Judentum konnte stets die Ausführung der königlichen Verfügung verlangen, denn widerrufen konnte diese natürlich nicht werden (vgl. Esther 8, 8), solange nicht ein Vergehen des Judentums vorlag. Sie war ein Rechtstitel und dieser kann nur durch ein Verschulden hinfällig werden. Ein solches war aber natürlich nicht möglich, solange der Staat Juda noch gar nicht wieder verwirklicht war. Dann hat es allerdings nicht daran gefehlt. Alles was also geschehen konnte war, die Ausführung zu verzögern, und das ist bis auf Kyros geschehen. Kyros hat also der Form nach nur die Ausführung der alten Verordnung befohlen.

Das Judentum war demnach als Volk seit 562 wieder anerkannt, und das Davidhaus wieder ein regierendes Königshaus, von diesem Jahre an musste also die Wiedererstehung Judas gerechnet werden. Davon liegen noch die Spuren vor. Die ältere Gestalt des Danielbuches hat tatsächlich von 562 an gezählt ¹⁾.

Dort ist ursprünglich nach hamušät, nach Fünfheiten, Lustren, gerechnet gewesen, nicht nach šebū'ôt. Das geht noch hervor aus dem Ausdruck (7, 25 und 12, 7): Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit (d. i. 2½, nicht 3½¹⁾), welche als Hälfte der betreffenden Zeiteinheit gefasst werden. Auch diese Fassung als Hälfte ist aber falsch, denn es ist חצייה = Summe (also das ganze Lustrum) zu fassen ²⁾. Dieses fünfjährige Lustrum und dasselbe Misverständnis von חצייה liegt noch in der späteren jüdischen Überlieferung vor, die also auf die Urgestalt des Daniel zurückgeht. Danach soll der Messias nach 5½ Zeiten kommen, das ist die misverstandene חצייה (חצייה) des betreffenden Lustrums, während dessen der Kult (unter Kambyses!) aufgehoben sein soll ³⁾.

1) Zu Daniel 9, 25 s. F. II S. 438. Vgl. auch unten S. 334.

2) F. II S. 439 Anm. 1. 440 Anm. 450.

3) F. III S. 152 Anm.

Die Rechtslage war also die, dass bei jedem neuen König die Judenschaft ihre Urkunde präsentirte und deren Durchführung verlangte. Selbstverständlich hat man sich dabei das Spiel hinter den Coulissen als ununterbrochen zu denken, und dass man Kyros' schon vorher sicher war, beweisen die auf ihn bereits vor dem Falle Babylons gesetzten Hoffnungen (S. 113. 281). Auffällig ist hierbei eine Tatsache: derselbe Amel-Marduk, der doch Judas Wiederherstellung anerkannt hatte¹⁾, steht in einem sehr schlechten Ruf bei der späteren Überlieferung. Er ist der Belsazar (s. unten), der die heiligen Gefässe entweiht (Dan. 5), und damit steht in merkwürdigem Einklang die Angabe der babylonischen Überlieferung über seinen Charakter. Man muss sonst ohne weiteres annehmen, dass dieser Zug auf ihn — von Kambyzes oder dem wirklichen Bel-šar-ušur als Mann der Gegenpartei (S. 287) — übertragen worden ist. Unter diesen Umständen muss man aber auch erwägen, ob nicht eine Unzufriedenheit der Orthodoxie sich gegen ihn ausspricht, deren Absichten bereits damals ganz andere waren als eine blosse Wiedereinsetzung des Davidhauses. Denn dass sehr viel intriguiert worden sein muss, zeigen die Verhältnisse unter Kambyzes und Darius.

Als Kyros 539 Babylon eroberte, gab er sofort die Erlaubnis zur »Rückkehr«. Damit war aber noch nicht alles getan, was die Orthodoxie erhofft hatte. Ihr Idealstaat war noch nicht einmal unter Josia verwirklicht gewesen, und jetzt wollte sie natürlich reine Bahn für ihre Bestrebungen. Der Priestercodex forderte keinen König, sondern einen Hohenpriester an der Spitze des Staates. Für Kyros lag die Frage aber einfach so, dass ihm ein Rechtstitel vorgelegt wurde, dessen Bestimmungen er auszuführen hatte. Jojakim kam nicht mehr in betracht, er war offenbar schon gestorben. Die Frage konnte also nur sein, wer unter seinen Rechtsnachfolgern die Anwartschaft auf den Thron hatte. Dass bei dessen Bestimmung unter den Nachkommen das Intriguiren Triumphe feierte, ist selbstverständlich, die Art der Überlieferung gestattet nur keine tieferen Einblicke. Šešbašar, der auserwählte, war natürlich ein unmittelbarer Nachkomme Jojakims, womit er seine Ansprüche durchsetzte, wissen wir nicht. Die nächstliegende Vermutung wäre, dass er Jojakims Sohn war²⁾.

Die Intriguen, welche damals und bis auf Nehemias Zeit gespielt haben, sind der Gegenstand der »historischen Romane« gewesen, welche den alten Grundstock von Esther und Tobit bilden und die Schicksale

1) Vgl. F. III S. 55 und 140.

2) F. II S. 451.

des Judentums im Exil schildern sollten. Ihre historische Verwertbarkeit ist naturgemäss eben so schwierig wie die moderner gleichartiger Erzeugnisse, sie wird erschwert durch die immer wiederholte Umarbeitung der Schriften auf spätere Verhältnisse¹⁾.

Zweifelhaft ist, ob Šešbašar identisch ist mit dem Sohne Šealtiels der 1. Chr. 3, 17 als Šenašar genannt wird²⁾. Der letzte Name ist zweifellos babylonisch und mit -ušur als letztem Bestandteile gebildet. Die Überlieferung verweist für den ersten Teil auf Šin. Wenn man nicht hierfür eine Verschreibung annehmen will, so ist Identität der Personen ausgeschlossen, denn Šešbašars Name ist babylonisches Šamaš-bal-ušur³⁾. Auch ist es schwer denkbar, dass der erst an dritter Stelle genannte Sohn Šealtiels seine Ansprüche hätte durchsetzen sollen. Übrigens ist der Chroniktext so unsicher, dass man schwerlich bestimmen kann, wer Vater und Sohn unter den Nachkommen Jojakins gewesen ist.

Eine Einschränkung haben die jüdischen Ansprüche von vornherein erfahren — also wol schon durch die Bestimmung Amel-Marduks: Juda sollte keinen König (מלך), sondern nur einen Fürsten נשיא erhalten, was eine Einschränkung seiner Selbständigkeit bedeutet. Juda sollte nicht im Verhältnisse eines nur tributpflichtigen Staates stehen (S. 161), sondern der Controlle königlicher Beamten unterliegen. Mit dem Titel נשיא wird daher⁴⁾ Šešbašar bezeichnet (Esra 1, 8).

Ist das etwa der Grund der Misstimmung gegen Amel-Marduk? Bezeichnend dafür wäre, dass ihm der Misbrauch der heiligen Geräte vorgeworfen wird. Denn diese sind nötig, um einen König *rite* einzusetzen. Zwar wird berichtet, dass auch Šešbašar die heiligen Geräte zurückerhalten habe (1, 8), aber das ist Erfindung der chronistischen Darstellung, denn die alten waren ja vernichtet worden (S. 278). Es handelte sich dabei natürlich auch nicht um alle Kultgeräte, sondern nur um die massgebenden, wie es scheint namentlich den goldenen Leuchter⁵⁾. Höchstens dieser wäre erhalten und demgemäss herausgegeben worden, alle andern mussten natürlich diesmal wie später neu beschafft werden und zwar von den Juden⁶⁾.

Über Šešbašar und das Schicksal des neuen Juda schweigt die jetzige Darstellung. Was wir darüber feststellen können, muss erst aus den Trümmern der alten Überlieferung herausgeholt werden, die den in späterer Zeit umgearbeiteten Büchern zu grunde liegt. Die Bücher Daniel und Ezechiel, Esra und Nehemia, sowie die »historischen Romanen« (S. 297) sind durch die Bearbeitungen späterer

1) S. F. III S. 1—58. Vgl. oben S. 269.

2) Kisters, Die Wiederherstellung Israels S. 34. Ed. Meyer, Entstehung des Judentums S. 77. S. die Bedenken F. III S. 55.

3) Wie bereits von Hoonaker vorgeschlagen. S. für Weiteres F. III S. 57.

4) Allerdings in chronistischer Darstellung, die aber hier das ursprüngliche bietet.

5) F. III S. 99. Sacharja 3. Vgl. unten S. 294.

6) S. F. II S. 70/71. — Übrigens ist Esra 1, 8 selbstverständlich zu übersetzen: »und er (Kyros) liess sie ausliefern durch (לְ) Mithredat, der sie an Šešbašar gab«. Kyros übergibt sie nicht Mithredat, wie neuere Erklärer fassen, denn der hatte sie in Verwahrung. Luther hat das richtige!

Zeit so umgestaltet worden, dass ihr geschichtlicher Ursinn sich lange der Wiederherstellung entzogen hat.

Das Gerippe für den Zusammenhang giebt die Herstellung der zeitlichen Reihenfolge der Ereignisse. Diese ist im wesentlichen dadurch verwirrt worden, dass die spätere Zeit — und ihre wissenschaftliche Forschung — bestimmte Gestalten unter den babylonischen und persischen Königen zusammenwarf (vgl. auch Salmanassar-Sargon S. 269), einerseits aus wirklichem Irrtum — wie bei Darius dem Meder — andererseits weil sie die jüngeren als Parallelerscheinungen auffasste, von denen sie die Erfüllung der Weissagungen erwartete, die über die älteren überliefert waren. Durch diese Erkenntnis ergibt sich, dass die ältere Gestalt der Legenden, welche unter dem Namen Daniels gehen, ein Prophetenleben umfassten, das mit dem Jesaja- und Jeremiabuche gleichzustellen wäre, und die Zeit des Exils und der ersten Zeit der Rückkehr behandelte; deren Ereignisse zu schildern ist sein Zweck gewesen. Der Zeit nach der Rückkehr Šešbašars gehört im Gegensatz zu seiner äusseren Einkleidung das Buch Ezechiel seinen Hauptbestandteilen nach an. Es bleibt dabei unentschieden, in wie weit das durch Umarbeitung eines älteren Stoffes erreicht ist, der wirklich die Zeit des Falles Judas behandelt hätte. Auf jeden Fall ist für die jetzige Gestalt des Buches das nur noch Einkleidung. Sein Nebukadnezar ist Parallelerscheinung im obigen Sinne, gemeint ist damit Kambyzes ¹⁾.

Der Hauptsache nach ist die Verwirrung dadurch entstanden, dass der Name von Kambyzes — also der Parallelerscheinung Nebukadnezars nach Auffassung der ersten nachexilischen Zeit — verloren gegangen ist. Man hat ihm den Namen von Xerxes (Ahasveros) und Artaxerxes (Artahsasta) gegeben, und ihn als Darius den Meder vom eigentlichen Darius unterschieden. Durch Vertauschung unter einander, welche zum Teil durch die Parallelsetzung der exilischen »Geschichtsphilosophie« oder Zukunftsspeculation veranlasst wurde, ist dann ein Wirrwarr entstanden, der aber, wenn man einmal den Leitfaden hat, mit völliger Sicherheit zu entwirren ist. Die einzelnen Angaben der jetzigen Überlieferung und ihre geschichtlichen Entsprechungen sind danach:

Daniel 1, 1. Nebukadnezar.

1, 21. Kyros.

2, 1 ff. Nebukadnezar: Nabuna'id.

¹⁾ Die Einzelnachweise s. F. II S. 193—236. 241—244. III S. 1—56. Über Ezechiels Zeit III S. 135 ff.

- Daniel 4, 1ff. Nebukadnezar: Nabuna'id.
 5, 1. Belsazar: Amel-Marduk¹⁾. Jedoch sind Züge von Kambyzes auf ihn übertragen²⁾. So erklärt sich der Wahnsinn und das Auftreten der »Königin« (vgl. Esther).
 6, 1. 2. Darius, der Meder: Kambyzes, ursprünglich in seiner Regierung in Babylon vor Kyros (S. 114), dann allgemein.
 7, 1. Belsazar: Amel-Marduk (1. Jahr).
 8, 1. Belsazar: Amel-Marduk (3. Jahr).
 9, 1. Darius, der Meder, Sohn des Ahasveros, Jahr 1: Kambyzes.
 10, 1. Kyros, 3. Jahr.
 Esra 1, 1. Kyros, 1. Jahr.
 4, 6. Ahasveros: Kambyzes.
 4, 7–23. Artahsasta: Kambyzes.
 4, 24. Darius, 2. Jahr.
 6, 14. Kyros und Darius, Artahsasta als Zusatz zu streichen.
 6, 15. Darius, 6. Jahr: Darius meint die jetzige Darstellung. Er ist aber eingesetzt worden, weil die chronistische Bearbeitung alles, was unter Šešbašar spielt, unter Zerubabel verlegt (s. unten S. 292). Tatsächlich fand die Vollendung des Tempelbaus also nach der alten, vorchronistischen Überlieferung im Jahre Kyros 6. statt³⁾.
 7, 1ff. Artahsasta: Darius. Doch ist die Rolle Esras unklar. Von ihm berichtet nur die chronistische Überlieferung. Das 7. Jahr (7, 7) ist von ihr als Darius 7. gedacht, doch ist es deutlich glossenartiger Zusatz, also Berechnung auf Grund des 6. Jahres in 6, 15, demnach keine Überlieferung.
 3. Esra 2, 15ff. Artaxerxes: Kambyzes, wie noch Josephus' Text (Ant. 11, 21. 26) richtig hatte = Esra 4, 6!
 Nehemia 1, 1. Das 20. Jahr, ohne Nennung des Namens, knüpft an Esra 4, 24; 6, 15; 7, 9 an, meint also Darius.
 12, 22. Darius.
 Esther: Die drei Personen der ersten drei persischen Könige sind auch hier durch das Mittel Darius = Kambyzes = Ahasveros zu Ahasveros geworden. Ursprünglich spielt die Geschichte unter allen dreien⁴⁾, und zwar
 1, 1 Kambyzes, der als der König mit den 127 Provinzen bezeichnet wird, also derselbe ist wie der von Dan. 6, 2 (Septuaginta!). Er ist derjenige, unter welchem Haman triumphiert.
 2, 21 und 22 spielt unter Kyros, ist also mit Sept. an die Spitze des Buches zu stellen.
 10, 1. Darius, weil er über die »Inseln« herrscht. Überhaupt ist Darius derjenige, unter dem Mardochais Emporkommen und Hamans Sturz ursprünglich spielte.
 Ezechiel: Sämtliche Datirungen rechnen von der Rückkehr Šešbašars, und zwar der vollzogenen, als man in Jerusalem wieder einen Kult eingerichtet hatte. Das Jahr beginnt im Herbst, also im Herbst des 1. Jahres Kyros', also Herbst 538.
 1, 1 l. das 3. Jahr statt 30.

1) Belsazar, Sohn Nabuna'id's, hat den Namen hergegeben für den Sohn des wirklichen Nebukadnezar.

2) F. III S. 153.

3) Diese Anordnung wird nötig durch die Festlegung der Ezechieldaten. F. II S. 466/67 ist noch die Überlieferung beibehalten, über Esra 4 s. jedoch ib. S. 457 ff.

4) S. die Nachweise in F. III S. 9.

Ezechiel 40, 1 l. das 15. Jahr statt 25, wie schon der Abstand der übrigen Daten (12. Jahr!) beweist.

26, 1 und 29, 17. Die Datirungen der Tyrusorakel sind bereits auf die Rechnung gestimmt, welche der Versetzung des Buches in die Nebukadnezarzeit entspricht. Beide Capitel sind Nachträge. Das eigentliche Tyrusorakel (Cap. 27) ist ohne Datum.

Mit Hilfe dieser Bestimmungen kann man den allgemeinen Hergang der Ereignisse folgendermassen feststellen:

Šešbašar ist in Kyros' erstem Jahre d. i. 538 nach Jerusalem gekommen. Er hat von anfang an, oder doch bald, wegen seines Verhaltens den Beifall der Orthodoxie nicht gefunden. Hatte diese wol überhaupt keinen weltlichen nasi' gewünscht, so hat es der neue Fürst mit ihr völlig verdorben, weil er einfach in die alten Bahnen einlenkte (oder naturgemäss einlenken musste). Sie wirft ihm vor (Ez. 6) im Tempel — d. h. an der neu eingerichteten Kultstätte (s. unten) die alten heidnischen Kulte gepflegt zu haben, aber keinen reinen Jahvekult. Die Zustände unter Šešbašar erscheinen danach ungefähr so wie unter Zedekia (S. 279). Die Orthodoxie erklärt daher ihren völligen Bruch mit diesem heidnischen Staatswesen, sie lässt verkünden, dass Jahve wieder nach Babylonien ausgewandert sei (Ez. 11). Damit ist der neubegründete Staat völlig von seinem eigentlichen Rückhalt, dem babylonischen Judentume, losgerissen, und dieses behandelt ihn nunmehr als feindlich, seinen Fürsten als verlorenen Sohn, als einen »verdorrten Zweig im Wüstenboden« (Ez 19, 12). Judas Einwohner erhalten keine Antwort von Jahve mehr (Ez. 14), der ja auch das Land wieder verlassen hat, und wie einst in den Zeiten der Parteiungen erklingt wieder das Lied von den falschen Propheten (Ez. 13) d. h. denjenigen, welche anders lehren als die Orthodoxie.

Es ist nicht Šešbašars Verhalten gegen den Kult allein gewesen, weshalb die Orthodoxie, d. h. das babylonische Judentum, ihn preisgegeben hat. Von anfang an wird er nicht ihr Mann gewesen sein, allein sein Verhalten gegen den Jahvekult ist nur der Ausdruck für seine gesamte Politik. In Jerusalem wirkten sofort wieder dieselben Kräfte und Verhältnisse auf ihn ein, die auf seine Vorgänger gewirkt hatten: Ägypten war von Kyros noch nicht unterworfen, und dessen Anerbietungen gestalteten seine Politik sehr bald zweideutig. Das babylonische Judentum aber befand sich unter Kyros wol und war daher loyal. Es musste das wol schon notgedrungen sein, aber Kyros hat es auch tatsächlich mit der Hierarchie ge-

halten (S. 114). Sobald daher Šešbašar begann sich mit Ägypten einzulassen (Ez. 17, 15) rückte man von ihm ab.

Das ist schon im 7. Jahre der Rückkehr geschehen, nachdem der im 6. Jahre vollendete Tempel eingeweiht worden war und dabei der Bruch Šešbašars mit der babylonischen Partei zu Tage getreten war. Die Folgezeit liess man natürlich nicht unbenutzt verstreichen und es musste sehr bald zu inneren Zwistigkeiten in Jerusalem kommen, wobei der Fürst gezwungen war, »unschuldig Blut« wie Manasse zu vergiessen. Das ist im 9. Jahre geschehen und hiervon spricht Ez. 24, das erst nachträglich (durch Einschlebung von 2) zu einem Ausspruch über den Beginn der Belagerung Jerusalems umgedeutet worden ist.

Das 9. Jahr ist Kyros' Todesjahr gewesen, es wäre für einen Ausbruch der Empörung also sehr günstig gewesen, insofern das grosse und verhängnisvoll verlaufene Unternehmen des Skythenzuges ein sofortiges Einschreiten verhindern musste. Es hat auch einige Zeit gedauert bis Kambyzes gegen Jerusalem selbst vorging. Das geschah naturgemäss auf seinem Zuge nach Ägypten, der unter diesen Umständen nicht mehr als blosses Eroberungsunternehmen, sondern als durch Ägyptens Verhalten hervorgerufen erscheint. Juda selbst spielt aber dabei wieder dieselbe Rolle wie früher zwischen den alten Grossmächten, sein Aufstand war daher kein blosser Verzweigungstreich. In wie weit noch andere palästinensische Staaten etwa beteiligt waren, wissen wir nicht.

Die Aussichten Jerusalems gestalteten sich schlecht, als in Ägypten, während Kambyzes noch mit den Vorbereitungen beschäftigt war, Amasis von Psammetich gestürzt wurde. Das geschah im Jahre 526 und Ezechiel ist von den Strömungen in Ägypten so gut unterrichtet, dass er den Eintritt der Ereignisse schon eine ganze Zeit vorhersagt (29) und die Jerusalems Schicksal besiegelnde Tatsache entsprechend würdigt (30, 21).

Im Jahre 525 ist dann bei Kambyzes' Zuge nach Ägypten ein persisches Heer vor Jerusalem erschienen, das ihm schwerlich ernststen Widerstand geleistet haben kann (Ez. 33, 21). Nach den Angaben, welche wir sonst haben (s. sogleich) scheint es sogar zu keiner gewaltsamen Eroberung gekommen zu sein, sodass das ärgste von der neuen Ansiedlung abgewendet wurde.

Auf diese Ereignisse ist auch das Buch Judith, das aber ebenso wie die übrigen gleichartigen auch eine ältere Stufe zeigt, angewandt worden.

Züge, die Holofernes eignen, gehen darin auf Kambyses. Die Belagerung von Betulia mag auf ein Ereignis der Zeit anspielen¹⁾.

So war das Anrecht Judas auf Selbständigkeit vorläufig verwirkt oder doch in Frage gestellt und es gab keinen Staat Juda, solange Kambyses regiert hat. Dessen Politik ist den Bestrebungen der Hierarchie überhaupt nicht hold gewesen und so vermochte auch das Judentum trotz aller Loyalität bei ihm keinen Versuch seines Idealstaates durchzusetzen. Das ist das Lustrum, die später zur Jahreswoche umgedeutete, und als Hälfte gefasste hamuštu (Fünfheit) von Jahren, während deren ganzer Dauer (S. 284) der Kult aufgehoben war (Dan. 7, 25).

Dieses Ereignis ist daher auch die historische Grundlage der — nach der Vertauschung Kambyses = Artaxerxes — in einer von Josephus²⁾ mitgeteilten Legende unter einen Artaxerxes verlegten Entweihung des Tempels und Aufhebung des Kultes auf sieben(!) Jahre durch den Bagoas, den »Feldherrn des Artaxerxes« (vgl. dazu den Holofernes des Judithbuches). Es liegt hier also dieselbe Umdeutung der Angabe der Dauer vor, wie im jetzigen Daniel.

Die Angaben bei Daniel selbst (9, 25—27) sind durch die Umarbeitung auf die Antiochoszeit stark entstellt. Ihr ursprünglicher Sinn ist gewesen: »Von dem Zeitpunkt der Erlaubnis zum Wiederaufbau Jerusalems (d. i. 562) werden sieben hamušat vergehen. Danach (! also 562—35 = 527/26) wird ein Gesalbter beseitigt werden, und Stadt und Heiligtum werden die Leute (! also nicht der Fürst selbst) eines Fürsten verwüsten. Dessen Ende wird wie durch eine Sturmflut erfolgen (Kambyses). Und während der ganzen Dauer einer hamuštu wird er die Opfer abschaffen«.

Aus diesen beiden Nachrichten kann man den Hergang der Dinge entnehmen: Kambyses schickte nur eine Heeresabteilung unter einem Feldherrn vor Jerusalem, der ohne allzu grosse Schwierigkeiten eindrang. Er hat die Stadt sehr schonend behandelt, denn sie wurde nicht zerstört und nicht geplündert, nur der Kult eingestellt. Auch von Šešbašars Schicksal wird nur gesagt, dass er beseitigt worden sei³⁾, das spricht nicht für eine Behandlung als Rebell. Ganz ebenso zeigt die Bagoaslegende, dass

1) F. II S. 266 ff. 454. Ist Betulia wie Bêt-el S. 277 zu erklären?

2) Ant. 11, 298—301. Vgl. F. II S. 454 Anm. *OLZ. 1900, 375 = Krit. Schriften I S. 76. F. III S. 8 Anm.

3) Die Deutung des 'ebed Jahve auf Šešbašar ist daher nicht möglich (gegen F. II S. 452, s. auch Krit. Schriften II S. 78). Daniel 9, 26 geht auf Zerubabel, es sind also zwei Schichten zusammengeschoben, was F. II S. 439/40 noch nicht erkannt ist; s. darüber unten S. 333 und 340.

der betreffende Feldherr keine Lust verspürte, es mit dem mächtigen Judentum zu verderben und nur tat, was er musste.

Hierher gehört vielleicht die Legende von der Entweihung der heiligen Gefässe durch Belsazar-Kambyzes Daniel 5 (s. unten S. 333.)

Die Tätigkeit Šešbašars in Jerusalem beim Aufbau der Stadt wird in der jetzigen Überlieferung gänzlich vertuscht. Sein Name ist in Esra 1, 8 und 11 überhaupt nur versehentlich stehen geblieben, alles andere, was von ihm in der älteren Überlieferung berichtet war, ist durch die chronistische Bearbeitung auf Zerubabel, seinen Nachfolger, übertragen worden.

Er ist es naturgemäss gewesen, der angefangen hat die Stadt zu bauen; er hat auch den neuen Tempel wieder gebaut, denselben, in welchem Ezechiel die verpönten Kulte sieht. Dieser ist wol freilich nur als ein Teil des späteren Tempels zu denken, denn die Tatsache, dass Ezechiel einen Plan für einen neuen Bau hat, beweist, dass der erste nicht genügend erschien. Wieviel von Zerubabel neu hinzugefügt worden ist, muss offene Frage bleiben.

Šešbašar ist auch derjenige gewesen ¹⁾, der Widerspruch bei der Bevölkerung des Landes gefunden hat, und gegen den die Intriguen spielten, über welche Esra 4 berichtet. Es scheint allerdings, als ob nicht diese Machenschaften, sondern sein durch Ezechiel bezugtes Verhalten die Veranlassung gewesen wären zur »Einstellung des Baues« d. h. der Aufhebung der ganzen Erlaubnis zur Ansiedlung unter Kambyzes. Begonnen haben die Intriguen naturgemäss beim Regierungsantritt von Kambyzes (4, 6), denn unter Kyros wären sie aussichtslos gewesen. Die günstige Aufnahme, die sie bei Kambyzes fanden — hier spielt die Rolle des Haman der historischen Romane (S. 285) —, hat jedenfalls auch ihr Teil beigetragen, um Šešbašar zum Aufstand zu bewegen.

Mit Kambyzes' Tode änderte sich die Sachlage und nach dem Zwischenspiele der Herrschaft des Smerdes bekam die Hierarchie und das Judentum unter Darius wieder Oberwasser. Die erneute Erlaubnis zur Wiederbesiedlung und damit zur Wiederaufnahme des Kultes schien jetzt sicher. Die Mühlen der staatlichen Verwaltung mahlten aber im grossen Perserreiche langsam, und so war die Erlaubnis nicht so schnell zu erhalten, wie es der Eifer wünschte.

1) F. II S. 458 ff.

Auch ist es immer ein Vorteil, zunächst zu handeln und dann das Verbot abzuwarten.

So drängte man in Jerusalem im 2. Jahre Darius' (Haggai), mit dem Bau oder Ausbau des Tempels wieder zu beginnen und damit gleichzeitig dort den Kult wieder aufzunehmen, d. h. Juda als Fürstentum, wie vor dem Fall Šešbašars zu erklären. Als massgebende Personen kommen dabei in betracht: Zerubabel, der Sohn Šealti-els, und der Priester Jesua. Zerubabel wird ständig Statthalter (peḥa) Judas dabei genannt. Das kann nur bedeuten, dass er im Jahre 526/25 als solcher eingesetzt worden war, also in einer Stellung wie einst Gedalja (S. 280).

Dass der Tempel nicht erst gebaut wird, dass also der Bau Šešbašars noch steht und nur vergrößert werden soll, beweist Haggai 2, 3: »wie seht ihr ihn jetzt«.

Sobald man sich aber zum Weiterbau entschlossen hatte, entstand Streit zwischen dem peḥa, als Vertreter der Ansprüche des Davidhauses und Anwärter auf das Fürstentum (naš'), und zwischen dem Priester Jesua. Der Augenblick schien jetzt gekommen, wo man die Theorien des Priestercodex von einem theokratisch geleiteten Staate verwirklichen konnte. Dementsprechend sucht Sacharja 3 und 4 auf Zerubabel einzuwirken und ihn zu bestimmen, Jesua als Hohenpriester neben sich anzuerkennen. Nicht durch die weltliche Gewalt, sondern durch den Geist soll der neue Staat gedeihen (4, 6).

So richtete man sich zunächst ein in Erwartung dessen, was kommen könnte. Die Neuordnung des Reiches durch Darius muss einige Zeit in Anspruch genommen haben. Zum Austrag kam die Angelegenheit als — die Zeit wird nicht angegeben (Esra 5, 3) — die Beamten des neu ernannten Statthalters über Babylonien und Syrien, Uštani, erschienen um die — nach der neuen Reichsordnung (S. 117) — eingerichtete Satrapie aufzunehmen¹⁾. Ihnen gegenüber berief man sich auf Kyros' Erlass und erlangte die Bestätigung.

Selbstverständlich ist (Esra 6, 1 ff.) die Berufung auf den Wortlaut der Urkunde schriftstellerische Angabe und noch weniger bietet die Antwort von Darius den Originalwortlaut. Ausschlaggebend war bei solchen Verhandlungen überhaupt nicht die Urkunde, die ja auch sofort durch die Verfügung von Kambyzes von Rechtswegen aufgehoben war. Die Erlaubnis von Darius hat man auf ganz anderem Wege erreicht. Hier handelt es sich nur um die Darstellung der Rechtsverhältnisse (natürlich mit Unterdrückung des Nachteiligen).

1) F. II S. 467.

Nachdem so alles vorbereitet war, konnte Jahve wieder seine Rückkehr nach Jerusalem verkünden, das er vorher zum zweiten Mal verlassen hatte. Wie Ezechiel das Verlassen, so spricht Sacharja (8, 3) die Rückkehr aus. Das wichtigste Gerät, der Leuchter¹⁾ war ebenfalls neu besorgt worden (Sach. 4, 1).

Wir erhalten von jetzt an keine Zeitangaben mehr, wie überhaupt alle festen Daten in Wirklichkeit der Zeit Šešbašars angehören. Bezeichnender Weise wird über Zerubabel auffällig geschwiegen, dagegen treten nun lange Berichte über die »Verkündigung des Gesetzes« durch den »Schriftgelehrten« Esra ein. Diese Gestalt kann in dieser Eigenschaft nicht geschichtlich sein. Sie ist von der chronistischen Darstellung eingeschoben oder wenigstens im Sinne ihrer Tendenzen auf das freieste umgemodelt. Die Verkündigung eines neuen Rechtsbuches, einer Verfassung, konnte nur durch das Staatsoberhaupt — also den nasi' oder den Hohenpriester — erfolgen.

Weiter bleibt zweifelhaft, in welche Zeit die Verkündigung dieser Verfassung gefallen ist. Jetzt ist durch die chronistische Darstellung Esra einerseits mit Jesua zusammengebracht, also in die Zeit Zerubabels verlegt, andererseits wird er unter Nehemia gesetzt.

Die Rolle Esras wäre im letzteren Falle die Einkleidung für die Verkündigung der Verfassung durch Nehemia. Diese Verfassung ist der Priestercodex. Will man Esra dagegen unter Zerubabel setzen, so muss man annehmen, dass damals der Priestercodex eingeführt wurde, welcher einen Hohenpriester anerkannte, dass dann aber unter Nehemia eine wesentliche Einschränkung erfolgte, also ein verkürzter Priestercodex zur Verfassungsurkunde gemacht wurde²⁾. Auf jeden Fall beweist Sacharja, dass das Hohepriestertum und damit die Forderungen der Theokratie, wie sie dem Priestercodex zu grunde liegen, durch Zerubabel anerkannt wurden.

Hiernach erscheinen gerade die Rechtstitel Zerubabels als sehr schlecht bezeugt. Vor allem aber wird von seiner Regierung nichts mehr berichtet. Die Überlieferung hat hier etwas weggeschnitten, denn sie lässt eine deutliche Lücke klaffen und setzt erst wieder mit dem 20. Jahre Darius' (Neh. 1, 1) ein.

1) S. oben S. 286.

2) Diese zweite Auffassung ist in F. II S. 234 ff. 435 vertreten im Anschluss an die jetzige Überlieferung, welche die Ereignisse aus Šešbašars Zeit unter Zerubabel setzt. Durch die Erkenntnis des gegenteiligen Verhältnisses bleibt aber von Zerubabels Zeit überhaupt wenig übrig, sodass das umgekehrte an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Dabei ist wieder zu berücksichtigen, dass die ganze Gestalt so wie sie ist nur Eigentum der chronistischen Ausschmückung ist. Die Esra-Frage soll jedoch vorläufig noch ausdrücklich als offen nach den beiden oben angegebenen Richtungen bezeichnet werden.

Was mittlerweile geschehen ist, zeigen aber die dortigen Angaben deutlich: Jerusalem ist erobert und seine Mauern und Tore — nicht aber der Tempel! — sind zerstört worden, ein Teil der Bevölkerung wieder in die Gefangenschaft geführt. Das beweist ohne weiteres, dass kurz vorher ein Aufstand stattgefunden haben muss, der also das Ende Zerubabels zur Folge gehabt hat.

Was dazu geführt hat, ist nach der Analogie der früheren Geschehnisse leicht zu verstehen. Die allgemeine politische Sachlage erhellt aber aus der Tatsache, dass gleichzeitig der ionische Aufstand ausbrach und dass um dieselbe Zeit auch der Satrap von Ägypten sich unabhängig zu machen suchte ¹⁾.

Über die Umstände, unter denen die Eroberung vor sich ging, giebt die Prophetie Obadjas Auskunft, deren Drohungen gegen Edom sich aus dessen Verhalten bei dieser Gelegenheit erklären ²⁾. Ebenso gehören hierher die Klagelieder, deren Deutung auf die erste Zerstörung Jerusalems nicht möglich ist, und die Angabe 2. Makk. 1, 19 scheint ursprünglich auf dieses Ereignis gegangen zu sein ³⁾.

Eine Deutung der 'ebed-Jahve-Lieder auf Zerubabel bleibt — die persönliche und geschichtliche Erklärung dieser Gestalt vorausgesetzt — das nächstliegende. Die Anspielungen würden dann noch einige Auskunft über die Person und ihr Schicksal (Kreuzigung) geben ⁴⁾.

Nehemias Rolle ist erklärt mit der Tatsache, dass vorher der Aufstand stattgefunden hat. Diesmal hat das Judentum sich nicht lossagen können, denn auf jeden Fall war Zerubabel von der Orthodoxie unterstützt worden und ein Hohepriester hatte die Verantwortung mit zu tragen. Nehemia konnte also nur durch Fürsprache retten, was er von der Gnade des Königs zu erlangen vermochte.

Wer Nehemia war, ist unbekannt, da der Name seines Vaters (1, 1) nichts besagt. Man würde immer vermuten, dass er zur Davidfamilie gehörte. Sein Mundschenkenamt ist in die chronistische Darstellung aus dem mythologisierenden Vorstellungskreise der historischen Romane (Esther!) herübergenommen worden ⁵⁾. Dass er ein solches Amt als Hofamt (Würde) bekleidet hätte, ist ausgeschlossen, denn die Würdenträger waren Perser. Wäre er dagegen Diener mit dieser Verrichtung gewesen, so wäre er kaum Statthalter geworden.

Sein eigentliches Werk in Jerusalem ist die Wiederherstellung des Zerstörten, also der Mauern, die wol überhaupt noch nicht

1) Aryandes: Herodot IV 166. Er wird 517 von Darius selbst niedergeworfen. S. Wiedemann, Ägypt. Gesch. S. 678.

2) F. II S. 432. 455.

3) F. II S. 455/56. S. auch Sellin folg. Anm.

4) Sellin, Zerubabel und derselbe, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde II S. 160 ff. (Seßbaşar kann nicht gemeint sein, s. oben S. 291 Anm. 3.)

5) F. III S. 53.

sehr stark gewesen waren, und der Tore. Der Tempel war unverehrt.

Die Mauern sind das Zeichen der Hauptstadt der Landschaft, deshalb ist ihre Erbauung der Ausdruck und die Verwirklichung der Anerkennung als solcher. Sie sind natürlich weniger bestimmt, einen grossen Widerstand gegen eine Belagerung zu leisten — dann wäre ihr Aufbau gegen das persische Interesse gewesen — als Schutz gegen Übergriffe der Nachbarn und Banditen nach Art der Habiri (S. 198) zu gewähren, wie es die Aufgabe eben der Stadt als Mittelpunkt der Landschaft ist (S. 155).

Daher rührt auch die Gegnerschaft eben der Nachbarn, deren Ansprüche oder Absichten auf die Landschaft dadurch eingeschränkt werden. Als diese Gegner erscheinen vor allem Tobia und Sanballat — als dritter wird noch der »Araber Gašmu« genannt. An ihnen hat die Umdeutekunst der Legende — oder die Entwicklung der Geschichtsauffassung — ihre ganze Kraft erprobt, denn ihre Gestalten müssen herhalten um immer wieder die Personen für die Legenden herzugeben, mit denen man die grosse Lücke bis auf die Makkabäerzeit später auszufüllen gesucht hat. Die Feststellung der Einzelheiten muss noch späterer Untersuchung vorbehalten bleiben¹⁾. So viel ist ohne weiteres klar, dass sie dieselbe Rolle spielen, wie die Widersacher Šešbašars bei der Wiederbesiedlung des Platzes. Tobia und Sanballat — Gašmu scheidet vielleicht aus²⁾ — scheinen (vgl. Neh. 3, 33 und 35) in engerem Verhältnis zu einander zu stehen, und zwar als Vater und Sohn. Sie werden zudem durch die Anspielungen deutlich als Peresiten und Šu'aliten bezeichnet d. h. als Fürsten des benjaminitisch-judäischen Gaues, dessen Mittelpunkt Betlehem ist, und der als Heimat des Davidhauses gilt. Sie sind also Vertreter des Zweiges — ob wirklichen ist gleichgiltig, sie und die geltende Auffassung behaupten es nach Art und auf Grund orientalischer Genealogien — der Königsfamilie, der im Lande geblieben ist, und daher gegenüber dem nach Babylon geführten, von Jojakin abstammenden, seinerseits Ansprüche auf die Würde als Fürsten des Landes erhebt. Da mit Zerubabel der babylonische Zweig beseitigt worden ist, so treten von da an die Tobiaden, denn so heissen sie nach dem Zeitgenossen Nehemias, der in den späteren Legenden nur wiederholt wird, als

1) S. vorläufig F. II S. 490 ff. III S. 56.

2) S. F. II S. 493; jedoch ist immerhin möglich, dass die ältere Überlieferung eine solche Gestalt hatte, die dann die Veranlassung gewesen wäre, dass an der betreffenden Stelle (Neh. 6, 2) sein Name fälschlich in den Text hineingelesen worden wäre. Seine Rolle wäre die des Herrn von Edom: Gesch. Isr. I S. 203. F. II S. 495. Vgl. oben S. 151.

Gegner des Hohenpriestertums — d. h. der angeblichen regierenden Priester — auf, die in der späteren Legende als Nachkommen des Onias (Oniaden) erscheinen. Ihre mannigfachen Beziehungen zu der übrigen Bevölkerung des Landes lassen sie den Gegnern als Mischlinge, als Moabiter, Ammoniter und »Samaritaner« erscheinen und diese Gründe der politischen Polemik sind dann in die uns vorliegende Darstellung eingedrungen, welche alle Eigenschaften der Chronik hat.

Nehemia ist bis zum Jahr Darius 32 Statthalter gewesen, dann bricht die Erzählung plötzlich ab. Die Angabe, dass er darauf für einige Zeit an den Hof gegangen sei, um nochmals zurück zu kehren und die mittlerweile (in dieser kurzen Zeit!) entstandenen Missstände abzustellen (13, 6), ist nur eine Erfindung der Bearbeitung der älteren Nachrichten, welche alles das am Ende erzählte auch als am Ende geschehen ansieht, während es gerade der Inhalt von Nehemias Reform ist. Was aus ihm geworden, wer an seine Stelle getreten, davon erfahren wir nichts, und hiermit hören alle Nachrichten auf, bis die Makkabäerchroniken wieder einsetzen. Die ganze Zeit von Darius 32 (490) bis auf die hellenistische Zeit, also die ganze Zeit der Perserherrschaft, ist ohne alle Nachrichten. Keine Erinnerung, auch nicht in Anspielungen, liegt vor. Ein Gegenstück kennt die Geschichte des Orients wol nur in der Sassanidenüberlieferung, welche das ganze Zwischenspiel der Partherherrschaft einfach streicht und die Sassaniden an die Achämeniden anknüpft. Ob eine bestimmte Absicht der späteren — also der makkabäischen — Überlieferung dabei zu grunde liegt, lässt sich nicht ausmachen, wir wissen über das Judentum einfach nichts und können den Zwischenraum nur mit Fragen und Vermutungen ausfüllen.

Die späthasmonäische Zeit hat versucht, diese Lücke auszufüllen, und Josephus teilt uns ein paar Legenden von der Art der Midrasch- oder Roman-gattung mit, welche in die Perserzeit verlegt werden, allein das sind nur Umarbeitungen der alten Erzählungen der exilischen und ersten nach-exilischen Zeit, welche ebenso wie die Judith-, Tobit- und Esthererzählung auf die spätere Zeit angewendet sind. Bei der Bagoaslegende liegt der Grund der Verschiebung noch klar zu Tage (S. 291) und bei der Sanballat-legende, die unter Alexander spielen soll¹⁾, zeigt der Name, woher der Stoff rührt. Auch die Namen der »Hohenpriester«, welche Josephus dabei giebt, sind lediglich aus diesen Legenden selbst entnommen und sind geschichtlich unbrauchbar, d. h. gehen auf die Gestalten der selben Urzeit zurück²⁾.

1) Jos. Ant. 11, 306 ff.

2) Um diese Legenden hat sich namentlich bemüht Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Eroberung* (1895) und *Judaica* (1900). S. hierzu

Das eine freilich ist klar: im Sinne der Hierarchie und Theokratie ist die Entwicklung dieser Zeit nicht vor sich gegangen. Wäre das der Fall gewesen, so würden wir reichlich von den grossen Männern Israels hören. Es steht also fest: mehr als das von Nehemia gerettete hat man nicht erreichen können. Das stimmt zu der ganzen Stellung der Perser zur Hierarchie: seit Xerxes ist ihr Einfluss mit dem Falle Babylons gebrochen worden (S. 119). Von da an hören alle Selbständigkeitsbestrebungen auf. Auch Juda wird also keine politischen Hoffnungen mehr genährt haben, es hat sich völlig als Sekte im grossen Reiche entwickelt, aber auf seinen Idealstaat in Jerusalem verzichtet.

Es ist wichtig sich zu vergegenwärtigen, was Nehemia ausgeübt hatte: es ist kein Staat, kein Volk Juda, es ist nur die Stadt Jerusalem mit ihrem Bezirke, die unter einem persischen Statthalter steht. Nehemia war Jude, ob in der Folge das gleiche Privilegium beobachtet wurde, wissen wir nicht. Auf jeden Fall ist Juda rechtlich ein persischer Verwaltungsbezirk, der unter einem königlichen Beamten steht. Es hat keinen nasi¹⁾ und keinen Hohenpriester, wie ihn der Priestercodex kennt. Es giebt nur einen obersten Priester mit rein religiösen Befugnissen, die staatliche Behörde ist königlich. Einen Hohenpriester hat es daher nur die kurze Zeit unter Zerubabel gegeben, also Jesua und Jojakim¹⁾. Eljasib ist unter Nehemia dann nur noch oberster Priester im gedachten Sinne, kein »gesalbter Hoherpriester« nach jüdischer Ausdrucksweise.

Dieses Verhältnis ist die Perserzeit hindurch bestehen geblieben und ebenso in die hellenistische Zeit mit hinübergenommen worden. Der oberste Beamte ist der königliche »Steuererheber«, wie er meist genannt wird, und wenn es noch einen Streit zwischen Hierarchie und weltlicher Gewalt, zwischen »Tobiaden« und »Oniaden« giebt, so ist es der, ob das ehemalige Fürsten- oder das Priestergeschlecht dieses Surrogat der obersten Stellung im gescheiterten Idealstaate haben soll. Ein königlicher Beamter, kein Lehnsfürst, ist er auf jeden Fall. Allerdings besteht immer noch der Vorzug, dass er dem König unmittelbar untersteht, also den Befugnissen des Satrapen entrückt ist.

So ist es geblieben bis auf die Makkabäerzeit. Der Aufstand

OLZ. 1900, 368 ff. = Krit. Schriften I S. 74 ff. und vgl. die Ausführungen über Esther in F. III S. 1 ff. und vgl. F. II S. 454 und 500.

¹⁾ Neh. 12, 10 wozu F. II S. 221 zu vgl. Sonst s. OLZ. 1900, S. 89 zu Büchler, Tobiaden und Oniaden u. 405. (= Krit. Schriften I S. 83.)

bedeutet erst wieder eine Aufnahme der alten theokratischen Ideale und daher nimmt der erste Hasmonäer, der sich selbständig machen kann, Simon, die Titel nasi' und Hoherpriester (הכהן הגדול) an, d. h. er vereint beide Würden in sich, um den Conflict ein für allemal zu lösen. Daraus ergibt sich aber, warum eine im Sinne dieser Zeit gehaltene Bearbeitung der alten Geschichte — denn die Hasmonäerzeit ist das Zeitalter der chronistischen Darstellung — den Anschein des Bestehens eines Hohenpriestertums zu erwecken suchen musste. Hier ist denn wol auch der Grund zu suchen, warum der grosse Schnitt hinter Nehemia in der Darstellung der Geschichte des Volkes Juda gemacht wurde. Die Tatsachen waren zu ungeeignet, sie trotz »Überarbeitung« und Umdeutung durch »Forschung« (Midrasch) als ideal erscheinen zu lassen, so liess man sie lieber aus und begann erst wieder mit den Dingen, welche das Emporkommen der Hasmonäer erklären sollten.

Immerhin erscheint angesichts der Leistungen jüdischer Geschichtsschreibung selbst noch in nachmakkabäischer Zeit diese Annahme für das Abbrechen kaum befriedigend. Soll man annehmen, dass auch Nehemias Bemühungen bald darauf von einem Aufstand gekrönt wurden? Im Jahre 490 hört seine Tätigkeit auf. Das ist das Jahr des Zuges gegen Griechenland, und wenige Jahre später (486) fällt Ägypten gleichfalls ab. Der babylonische Aufstand unter Xerxes ist auch mit dem Zuge gegen Griechenland zusammengefallen und dasselbe ist bei Zerubabels Aufstand der Fall gewesen.

Im Ganzen kann man sich daher den Zustand Judas — nicht des Judentums! — während der Perserzeit ebenso vorstellen, wie er uns in der Zeit unmittelbar vor dem Aufstande der Makkabäer entgegentritt: man hatte sich mit der hierarchischen Verfassung abgefunden und lebte im übrigen wie man leben musste und bei jeder neuen Verwirklichung solcher Ideale immer wieder leben müsste: so wie die Verhältnisse es mit sich brachten. Als einzige geschichtliche Nachricht der Zeit wird man daher die Angabe des Hekataios von Abdera ansehen können, dass die Juden unter der Herrschaft der Perser und Macedonier ihre »alten Gebräuche« sehr eingeschränkt hätten¹⁾. Das ist das Bild, welches uns auch in der Zeit vor den Makkabäern entgegentritt.

Was von dem Verhalten Alexanders gegenüber den Juden erzählt wird²⁾, steht mit den übrigen Legenden auf einer Stufe. Wenn man die Gog-Capitel Ezechiels — wenigstens in einer ihrer Anwendungen — auf ihn deuten darf³⁾, so hat man in Juda, wo man sich unter persischer Herrschaft ganz wol befand, ihn zuerst überhaupt sehr wenig freudig aufgenommen, und in ihm nicht sowol den Bringer einer neuen Aera des Heils als den Zerstörer des alten gesehen.

1) Diodor. 40, 3.

2) Jos. Ant. 11, 1 ff.

3) F. II S. 167 und III S. 36.

Übrigens wäre zu beachten, dass Jerusalem nicht als Staat, also nicht wie die phöniciſchen Städte, ſondern als Provinzialſtadt an Alexander fiel. Es mußte deshalb nicht von einem Hohenprieſter oder Fürſten, ſondern von einem königlichen Beamten übergeben werden. Vorteile oder beſondere Behandlung konnten alſo dabei in keiner Weiſe herauskommen, höchſtens die Erhaltung des bisherigen Zuſtandes. Die Übergabe iſt natürlich ohne Sang und Klang an Parmenion erfolgt, als dieſer, ſchon ehe es zur Belagerung von Tyrus kam (333), das ganze Land bis an das Tote Meer durchzog.

Im Jahre 312 iſt Juda an Ptolemaeus gekommen und nach ganz kurzer Unterbrechung ihm auch verblieben. Wir haben im Ariſteasbriefe eine Überlieferung, wonach Ptolemaeus I., als er »Koileſyrien und Phönicien« durchzog, Juden verpflanzte und zu Sklaven machte. Das würde alſo einen Abfall oder Widerſtand der Juden vorausſetzen, und die Nachricht gewinnt an Glaubwürdigkeit, da ſie durch verſchiedene Quellen bezeugt zu werden ſcheint¹⁾. Im Einklang damit ſteht, daß ebenfalls bei Ariſteas urſprünglich von der Herſtellung der heiligen Geräte gerade in derſelben Weiſe wie bei Eſra (S. 286) und wieder bei den Makkabäern die Rede gewen iſt. Dieſe müßten alſo vorher bei einer Aufhebung des Kultes weggenommen worden ſein, und eine ſolche Maſſregel erklärt ſich nur als Folge eines Aufſtandes (S. 160).

Unter ägyptiſcher Herrſchaft iſt Judaea über 100 Jahre geblieben (bis auf Antiochus' III. Eroberung, 218 und 198). War unter der perſiſchen Herrſchaft das babylonische Judentum die Hauptſtütze des verunglückten Idealſtaates gewen, ſo führte die Verſchiebung des politiſchen und damit wiſſchaftlichen Schwerpunktes nach dem Weſten zu einer Blüte des ägyptiſchen Judentums. Unter der Ptolemäerherrſchaft iſt Ägypten wieder in eine ſeiner früheren Bedeutung entſprechende Stellung getreten. Hieraus erklärt ſich auch der größere Einfluß, den das ägyptiſche Judentum von nun an auf die Geſamtentwicklung gewinnt. Ganz entſprechend ſieht auch das nach Karthagos Fall zur Weltherrſchaft gelangte Rom ſehr bald eine jüdiſche Gemeinde in ſeinen Mauern.

Wir wiſſen nichts von der Geſchichte Karthagos, das geographiſch wie zeitlich zwiſchen dieſen beiden liegt. Es wäre wichtig für die Entwicklung des geſamten Judentums, Karthagos Stellung dazu beſtimmen zu können.

Die Entwicklung des ägyptiſchen Judentums iſt zweifellos gegen den Sinn der Orthodoxie gewen. Die Taſache der Bibelüberſetzung ſpricht

1) Ariſteas 12; vgl. Jos. c. Ap. 1, 210. Zu den Angaben der ſibylliniſchen Bücher über Bedrängung der Juden durch den König der Sidonier (Philokles) im erſten ſyriſchen Kriege (alſo erſt unter Ptolemaeus II., der aber bei Ariſteas die Geräte ſtiftet!) ſ. F. III S. 156 ff., und vgl. OLZ. 1901, 46 = Krit. Schriften I S. 117. Ebenda über die Geräte (Ariſteas 52).

deutlich. Hier, wo der Hellenismus seine eigentlichsten Blüten trieb, hat auch das Judentum unter seinem Einfluss gestanden.

Im allgemeinen müssen wir uns diese Zeit wie die vorhergehende als unter dem Zeichen der Versumpfung der theokratischen Lehren und des überwiegenden Einflusses der hellenistischen Welt vorstellen. Wenn die Legenden, mit denen Josephus die Lücke ausfüllt, auch kaum geschichtliche Einzelheiten berichten, so spiegeln sie insofern doch den Gesamtzustand richtig wieder, als sie schildern, wie die gesamte innere Politik sich um die Frage dreht, ob das Priester- oder das Fürstengeschlecht den »Steuererheber« d. h. den obersten politischen Beamten stellen soll. Die Intriguen sind dabei natürlich gleicher Art gewesen wie zur Perserzeit und wie sie unmittelbar vor dem Makkabäeraufstande auch unter seleucidischer Herrschaft gemeldet werden. Es sind die Intriguen zweier Parteien um die Verwaltung einer Stadt mit ihrer Landschaft, Geschichte kann man das kaum nennen.

Durch Antiochos III. erhielt das bisher im Nachteil befindliche Syrien die Oberhand im Kriege. Zwar musste er 217 nach der verlorenen Schlacht bei Raphia noch einmal zurückgehen, aber 198 nach der Schlacht bei Paneas (Ba'al-Gad) fiel ihm Syrien und Palästina zu.

Solange man ägyptisch war, hofften die Unzufriedenen — also jedesmal die nicht am Ruder befindliche Partei — auf Syrien. Das wird der Grund sein, warum Antiochos III. in der Überlieferung ein freundliches Andenken geniesst. Was an Urkunden aus seiner Zeit beigebracht wird, hat keinen Anspruch auf historischen Wert.

Josephus Ant. XII, 138—146. Auch die Überlieferung über die Verpflanzung mesopotamischer und babylonischer Juden ib. 148—153 nach Lydien und Phrygien ist wohl nicht geschichtlich, beweist aber das Vorhandensein grosser jüdischer Gemeinden in Kleinasien, wie sie in der Glosse (! also spät!) bei Obadja 20 vorausgesetzt werden. Sepharad = keilinschr. Saparda hat nichts mit dem bei Sargon erwähnten medischen Gau gleichen Namens zu tun, sondern ist seit persischer Zeit Name Kleinasiens. Die Bezeichnung rührt her von dem Volke der Saparda, welches zugleich mit den übrigen Stämmen der kimmerischen Einwanderung in den Orakelanfragen aus Asarhaddons Zeit (S. 101 Anm. 2) zuerst erwähnt wird. Name von Kleinasien (vielleicht besonders Phrygien) ist es dann bei Darius Inschrift aus Susa bei Scheil, *Textes élamites-sémitiques* p. 127, in der Behistun- und Nakš-i-Ruštēm-Inschrift, pers. Cparda, und in der Seleucidenchronik, veröffentl. von Strassmaier ZA. VI S. 227.

Die inneren Verhältnisse haben wir uns in der ersten syrischen Zeit nicht anders als in der ägyptischen vorzustellen. So wäre wol Jerusalem ein Gegenstand des Zankes zwischen den beiden Parteien ohne ernste Bestrebungen auf Selbständigkeit geblieben, wenn nicht Antiochos IV. Epiphanes den religiösen Fanatismus geweckt hätte.

Ob er etwa durch das Verhalten des Judentums gereizt worden ist, wissen wir nicht. Als Anlass würde allerdings seine im Sinne alter orientalischer Anschauung gehaltene innere Politik genügen, nach der er sich als ein zweiter Chuenaten (S. 211) für den Mensch gewordenen Gott (*ἐπιφανής*) erklären und seinen Kult überall einführen liess. Das ging gegen die Lehren jedes Judentums, und ein Verlangen, ihm in jüdischem Gebiete als Gott zu opfern, musste gleichen Widerspruch überall erregen. Dass trotzdem auch seine Bestrebungen in Jerusalem Anklang fanden (1. Makk. 1, 11) beweist, wie sehr gerade die herrschenden Klassen durch die Macht der Verhältnisse von der Undurchführbarkeit der theokratischen Ideale überzeugt worden waren.

An und für sich blickten in Jerusalem, seit man seleucidisch war, alle Unzufriedenen naturgemäss wieder nach Ägypten. Wenn das unter den neuen Umständen um so mehr geschah, und wenn religiöse Beweggründe dabei besonders mitspielten, so war das nur die unausbleibliche Folge von Antiochos' Zumutungen. Als dieser im Jahre 170 von seinem ägyptischen Zuge zurückkam, wird er guten Grund gehabt haben, um seinerseits die Haltung und Stimmung in Jerusalem nicht für ihn günstig anzusehen. Man kann sich leicht denken, dass das ägyptische Judentum nicht so entgegenkommend gegen ihn gewesen ist, wie einst das babylonische gegen Kyros (S. 113). Ein Vorwand wäre also schon dadurch gegeben gewesen, um sich an die Stadt zu halten, welche ja der anerkannte Mittelpunkt des Judentums war und somit auch für die Haltung der Juden verantwortlich gemacht werden konnte.

Auf dem Rückmarsch zog er daher über Jerusalem und vollzog zunächst diejenige Massregel, welche die Strafe für ein unbotmässiges Verhalten des ganzen Judentums war: er schaffte den Kult ab, indem er die heiligen Geräte fortnahm (1. Makk. 1, 21). Das war also keine Massregel, die durch Jerusalems Verhalten als Stadt im Untertanenverhältnisse veranlasst war, sondern durch das des ganzen Judentums. Die Stadt (und Judaea) wurden nicht bestraft, nur das Judentum als religiöse Sekte an seinem Mittelpunkte. Das Verhältnis von Jerusalem und Judaea zu seinem Oberherrn war daher damit überhaupt nicht betroffen. Ein etwaiger Wechsel in der Person des obersten Beamten berührte nicht die rechtliche Stellung.

Selbstverständlich zeugt dieses Verhalten von keiner wolwillenden Gesinnung gegen Judaea. Aber dieses hatte vor der Hand keinen Vorwand gegeben, um ihm seine Rechte zu rauben. Jerusalem blieb also die Stadt Jerusalem und Judaea behielt seine Verfassung, welche es noch immer als jüdisch anerkannte und es nicht einfach unter unmittelbar königliche Verwaltung stellte. Solange aber kein Verschulden vorlag, konnte ihm kein Recht genommen werden, und es hatte daher auch das Recht den Kult des Königs zurückzuweisen.

Der Vorwand bot sich zwei Jahre später, als Antiochos wieder in Ägypten war (168). Während dieser Zeit versuchte der einige

Jahre vorher abgesetzte »Hohepriester« d. h. oberste Leiter Judas Jason, der zur Tobiadenfamilie gehörte, durch Überfall sich der Stadt zu bemächtigen (2. Makk. 5; 5). Er konnte sich zwar nicht behaupten — allerdings sagt unsere Überlieferung nicht, dass er von den Juden wieder hinausgeworfen worden sei, es kann also durch syrische Truppen geschehen sein — auf jeden Fall war aber damit für Antiochos der Vorwand der Empörung geliefert, denn die Stadt war in den Händen eines Empörers gewesen.

Wenn man übrigens bedenkt, dass Jason¹⁾ sich später über Ägypten nach Rom begeben wollte, um so seine Pläne durchzusetzen, und bedenkt, dass er seinen Handstreich nicht ohne Einverständnis mit weiteren Kreisen des Judentums unternommen haben kann, so stellt sich die Sache auch wirklich als ein für Antiochos gefährlicher Fall dar. Zum mindesten konnte dieser sie so betrachten, wenn er wollte.

Antiochos wurde in der Durchführung seiner Pläne durch Roms Machtwort (die Gesandtschaft von Popilius Laenas) gehindert. Da bot sich ihm das unbotmässige Jerusalem als willkommener Blitzableiter seiner Wut und als geeignetes Plünderungsobject für sein enttäushtes Heer. Diesmal traf also die Stadt die Strafe der Empörung in ihrer ganzen Härte. Ganz nach den uralten Anschauungen wurde Jerusalem als Stadt aufgehoben und der schuldige Teil der Bevölkerung in die Gefangenschaft geführt. Dafür wurde eine neue Stadt gegründet, aber keine jüdische, sondern eine königliche, welche vom König den Namen erhielt und deren Kult der des Antiochos *θεος ἐπιφανής* war. Damit war die Aufhebung auch des letzten Scheines von nationaler Existenz eines Volkes Juda ausgesprochen und die geweihte Stätte für den Kult des Königs als Gott in Anspruch genommen.

Der neue Name des Kultes und der Stadt war natürlich der ihres Gründers, also *Ἐπιφανεία* und *θεος ἐπιφανής*²⁾, worauf die Anspielungen bei Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) und sonst (Nu. 24, 24; vgl. 1. Makk. 1, 54) gehen.

Die heiligen Geräte waren nach dem Heiligtum der Hauptstadt, also nach Daphne bei Antiochia gebracht worden, und dort sind auch die weggeführten Gefangenen angesiedelt worden. Auf diese *gôlah* bezieht sich Psalm 137. Die darin genannten *עֲרֵבִים* sind die Lorbeerbäume, von denen Daphne seinen Namen hat, der also ebenfalls 'arabim lautete.

Diese Massregeln erweckten den Widerstand des Fanatismus. Die natürliche Folge solcher Umwälzungen sind stets die Guerilla-

1) Über Jason und sein weiteres Verbleiben s. F. II S. 556. (Die »Psalmen Salomos« und Ps. 120.)

2) F. II S. 419 ff. *עֲרֵבִים מְשֻׁמִּים* ist Verdrehung des *עֲרֵבִים מְשֻׁמִּים* als Wiedergabe von *ἐπιφανής* (als »Übersetzung« von *ἐπιφανής* »wunderbar« oder im Anklang an *עַם* »Name« d. i. Fleischwerdung, vermutlich mit der Absicht beides anzudeuten). Zum Namen vgl. auch Ez. 48, 35! Zu Daphne s. noch Marx in OLZ. 1901, 233.

kriege, und was heute ein Kampf unter der Fahne des »Vaterlandes« sein würde, hiess damals ein Kampf *pro aris et focis*, also hier für Jahve. In Mattathias und seinen Anhängern haben wir nach der Sprache der damaligen wie aller Kulturstaaen Räuberbanden zu sehen, ihr Treiben wird selbst von der jetzigen Überlieferung in diesem Sinne geschildert (1. Makk. 2, 42).

Es erscheint übrigens sehr zweifelhaft, ob das von Mattathias erzählte geschichtlich ist. Wenn der Aufstand im Jahre 168 zum Ausbruch gekommen sein soll, und er schon im nächsten Jahre gestorben ist (2, 70), so kann er doch nur eine sehr nebensächliche Rolle gespielt haben.

Der Aufstand wird mit Recht nach seinem Sohne Juda genannt, sehr mit Unrecht aber dieser nach seinem ihm erst von der späteren Überlieferung nach mythologischem Schema beigelegten Namen: Makḳabi. Dieser wird ihm gegeben nach dem Abzeichen, dem Hammer, welcher dem Gotte des fünften Wochentages entspricht, da nach dem Schema, das auf die beiden Eltern und ihre fünf Söhne von der späteren Darstellung angewendet wird, Juda dem Marduk der orientalischen Religionen, dem Frühlings-, Blitz- und Gewittergotte entsprechen würde, dessen Abzeichen das Blitzbündel, der Nagel oder der Hammer (auch Doppelbeil) ist ¹⁾.

Unter seiner Führung sind mehrere Versuche königlicher Heere, das Land niederzuwerfen, glücklich zurückgeschlagen worden. Das Glück begünstigte ihn, indem Antiochos seinen Tod in der Elymais fand bei dem Versuche, den Nanaea-Tempel von Susa in gleicher Weise zu behandeln wie den von Jerusalem. Im Jahre 165 wurde auf dem Zion wieder ein Altar nach den Vorschriften des Priestercodex errichtet und der Kult wieder aufgenommen, auch die Stadt befestigt um sie gegen die in der Altstadt (der Davidstadt) errichtete syrische Burg zu verteidigen. Der Altar des *θεος ἐπιφανής* war vorher zerstört worden, d. h. die Stadt Jerusalem erhielt ihren alten Kult und Namen wieder. Hiergegen wird die neue Regierung nichts einzuwenden gehabt haben, denn Antiochos' Bestrebungen waren natürlich mit ihm zu Grabe getragen. Man hätte also die Herstellung des Kultes einfach durchgehen lassen können, wenn Juda nunmehr die königliche Herrschaft wieder anerkannt hätte.

Dagegen war es eine Herausforderung und eine Fortsetzung der Empörung, dass Juda nun die königliche Besatzung in der Burg zu belagern begann. Antiochos V. Eupator oder sein Pfleger Lysias zog daher zum Entsätze heran. Dem war Juda nicht gewachsen

1) F. III S. 82. Vgl. oben S. 218 Anm. 4.

und nachdem eine Zeitlang der Zion belagert worden war, einigte man sich mit Lysias auf Übergabe des Platzes gegen freien Abzug (6, 55. 61). Damit hatte die neue Regierung erreicht, was sie wollte. Die Empörung war beseitigt, Jerusalem wieder in der alten Stellung. Gegen die Ausübung des Kultes (6, 59) brauchte man nichts einzuwenden. Es war also alles wieder beim Alten, in Jerusalem konnte wieder vom König als oberster Priester derjenige eingesetzt werden, der das meiste bot. Dass ein Eidbruch vorlag, wenn man die von Juda errichtete Mauer niederriss (6, 62), ist nur insofern der Fall, als diese allerdings zu dem status quo ante gehörte und Erfordernis einer Hauptstadt war (S. 296). Die Stellung Judaeas selbst war dadurch nicht gerade benachteiligt.

Juda hatte Jerusalem verlassen müssen, aber seine Partei und die der Eiferer für das Gesetz war durch die Ereignisse der letzten Jahre gestärkt. Wen Lysias als obersten Priester eingesetzt hatte, wird nicht gesagt, wahrscheinlich hatte er noch keine Bestimmungen getroffen, denn er hatte schnell nach Antiochia zurückkehren müssen. Mittlerweile war der von Rom entflohene Demetrios zum König ausgerufen worden und vor diesem erschien nun der Anwärter auf das Priesteramt, Alkimos (Eljaķim) aus dem Tobiadengeschlechte, um sich seine Stellung zu sichern und zugleich über die Belästigungen seitens der Makkabäerpartei Klage zu führen. Es scheint sogar, als ob Juda — vermutlich mit Berufung auf den »Eidbruch« — wieder mit offener Gewalt den Frieden gebrochen hatte (7, 6).

Demetrios setzte Alkimos ein und dieser wurde von einem Heere unter Bakchides nach Jerusalem geleitet, wo er einfach anerkannt wurde (7, 21). Damit wäre Friede gewesen, wenn nicht Juda noch über seine Banditen verfügt hätte. Er machte das ganze Land unsicher (7, 23), indem er alles überfiel, was nicht streng zum Gesetze hielt.

Alkimos selbst war nicht in der Lage, die Ordnung herzustellen, und musste deshalb beim König um Abhilfe nachsuchen. Nikanor wurde mit einem Heere abgeschickt, um die Ordnung herzustellen, vermochte indessen nicht viel auszurichten und fiel selbst in einem der Kämpfe.

Damit war das Land in der Gewalt Judas und dieser konnte in Jerusalem wieder nach Gutdünken schalten (7, 48). Mittlerweile mag wol das Judentum bereits in Rom festen Fuss gefasst haben (vgl. S. 305, Jason), sodass Juda daran denken konnte, bei den Besiegern von Antiochos IV. Hilfe zu suchen. Er bat also um eine diploma-

tische Intervention zu seinen Gunsten bei Demetrios, seinem Landesherrn, und der Senat bewilligte diese, freilich vorläufig in einer Weise, die Demetrios frei liess zu tun, was er wollte.

Der Kern des Berichtes, der ein Römerbündnis Judas zu stande kommen lässt, beruht in den Worten (8, 31): »Warum hast Du [unseren Freunden?] den Juden ein so schweres Joch auferlegt?« Ob die Juden wirklich schon als amici bezeichnet wurden, ist zweifelhaft, auf jeden Fall ist socii Zusatz¹⁾. Das ist der alte Sinn der Urkunde gewesen, an dessen Geschichtlichkeit man wol glauben darf, da er schliesslich soviel wie nichts besagte. Annehmen muss man aber, im Falle seiner Echtheit, dass bereits in Rom das Judentum seinen Einfluss für die Glaubensgenossen geltend machen konnte.

Erreicht hat Juda damit jedenfalls nichts, vielleicht war er schon vor dem Eintreffen der Antwort im Kampfe gegen Bakchides gefallen, der geschickt war, um den rechtmässigen Ober-Priester von Judaea, Alkimos, wieder einzusetzen (9, 1—18). Damit war wieder für einige Zeit Ruhe, während Alkimos in Jerusalem im früheren Sinne seines Amtes walten konnte.

Bald sammelten sich jedoch die versprengten Schaaren der Anhänger Judas wieder und machten das offene Land wie unter ihrem ersten Führer, so jetzt unter dessen Bruder Jonatan unsicher. Bakchides aber suchte dem abzuweichen, indem er überall im Lande feste Plätze anlegte (9, 50), von wo aus man die Räuberbanden im Schach halten sollte. Dieser Guerillakrieg erreichte ein plötzliches Ende durch den Tod von Alkimos (9, 54) im Jahre 160. Bakchides verliess jetzt das Land, dessen Angelegenheiten man bei Hofe für zwei Jahre auf sich beruhen liess, sodass die Makkabäer wieder die Oberhand erhielten.

Sie machten sich, wie gewöhnlich, so unerträglich, dass die hellenistische Partei in Jerusalem abermals sich um Hilfe an den Hof wandte und Jonatan nebst seinen Hauptanhängern ihm in die Hände zu spielen versprach. Der Anschlag misglückte und die Aufständischen vermochten sich in einem festen Platze solange zu behaupten und Bakchides durch allerhand kleine Schlappen zu reizen, bis er schliesslich mit ihnen einen Frieden machte und abzog.

Damit war Jonatan als Regent des Landes anerkannt, und auf grund dieses Rechtstitels begann er nun wieder nach der Lehre der Hierarchie »Recht zu sprechen« (9, 73), d. h. er fühlte und führte sich als »Richter« (S. 214). In welchem Sinne, das wäre nicht erst nötig zu sagen: »er bewirkte, dass die Gottlosen — d. h. die nicht streng Rituellen — aus dem Lande schwanden«. Er übte die Tole-

1) F. III S. 113 ff.

ranz, wie sie seine Partei bisher geübt hatte, im orthodox-jüdischen Sinne, aber jetzt nicht mehr von Gewalts, sondern von Rechts wegen. Er sass zunächst in Michmas.

Das hat ungefähr sieben Jahre gedauert, dann bot der Kampf zwischen Demetrios und Alexander Balas (10, 1) eine schöne Gelegenheit, sich Verdienste zu erwerben und Vorteile zu erringen. Was an Urkunden dabei vorgebracht wird, ist spätere Erfindung, nur das Gerippe der Erzählung gehört zur alten Überlieferung. Danach benutzte Jonatan alsbald die Gelegenheit, um sich in Jerusalem festzusetzen und die Stadt neu (S. 305) zu befestigen (10, 10) und schloss sich Alexander an. Dieser ernannte ihn zum obersten Priester (10, 20, »Hoherpriester« wie stets spätere Umarbeitung), so dass er also jetzt, wo er in Jerusalem, der wieder eingerichteten Hauptstadt, sass, auch den Rechtsanspruch auf die oberste Würde hatte.

Nach Demetrios' Tode, als Alexander anerkannt war, wurde von der Partei der Hellenisten ein Versuch gemacht, bei der Feier der Hochzeit Alexanders mit Kleopatra in Akko Jonatan bei ihm zu verklagen, allein die Überredungskraft des obersten Steuereintnehmers war grösser als die der unterlegenen Partei (10, 61).

Die Kämpfe zwischen Alexander und seinem Schwiegervater Ptolemaeus, sowie Demetrios II. gaben günstigste Gelegenheit für Jonatan, seinen Vorteil wahrzunehmen. Zunächst hielt er zu Alexander und erhielt von diesem das Gebiet von Ekron zugesprochen (10, 89). Als es mit Alexander zu Ende war, huldigte er Demetrios II., suchte aber zugleich sich mit Gewalt in den Besitz der Burg zu setzen. Zur Verantwortung gezogen, gelang es ihm, die Gefahr durch Geldzahlungen zu beseitigen (11, 20—26).

Die jüngere Überlieferung bringt noch Urkunden hinzu, die ihm sogar eine Belohnung zu Teil werden lassen (11, 27—37).

Als dann Demetrios von Tryphon angegriffen wurde, soll er die Räumung der Burg als Lohn für zu leistende Hilfe versprochen haben, mag aber sein Versprechen nicht wol gehalten haben (11, 41—53). Das wird als Ursache angegeben, warum Jonatan sich Tryphon anschloss und Antiochos VI. huldigte.

Nach allerhand Gebietserweiterungen versuchte er seinerseits nun wirklich die Anerkennung als *amicus populi Romani* zu erwerben¹⁾. Das würde aber seitens Roms die Anerkennung seiner

1) 12, 1: *φιλιαν στήσαι* (das übrige ist Zusatz). F. III S. 115.

Unabhängigkeit von Syrien bedeutet haben, und die Gesandten wurden selbstverständlich einfach wieder nach Hause geschickt (12, 1—4). Es gelang bald darauf Tryphon, ihn in seine Gewalt zu bekommen (12, 46). Er liess ihn hinrichten, und zwar als Verräter — denn Abfall war seine Gesandtschaft an Rom — mit Recht.

13, 15 beweist, dass er auch offen den Abfall und seine Unabhängigkeit erklärt hatte, indem er die Tributzahlungen einstellte. Wenn Tryphon nach der Zahlung des Tributs, also nach Wiederanerkennung der Oberhoheit, Jonatan doch nicht frei liess (13, 20), so hatte er eben sicher noch andere Anklagepunkte.

An Jonatans Stelle trat sein Bruder Simon. Wenn der eine König ihn als Rebellen behandelte, so war noch Demetrios II. da, der seine Huldigung natürlich gern annahm, und ihm als Lohn einen verlangten (einmaligen!) Steuernachlass gewährte (13, 34). Das geschah im Jahre 142 (= 170 Sel.). Im nächsten Jahre gelang es Simon, die Burg der Davidstadt zu nehmen und sich damit zunächst die Möglichkeit einer ungehinderten Behauptung von Jerusalem zu sichern (13, 49).

Das folgende Jahr (140) brachte Demetrios' Zug nach Medien und seine Gefangennahme durch die Parther. Simon war damit seinen Oberherrn los, und diese günstige Gelegenheit benutzte er, um sich selbständig zu erklären und sich zum »Fürsten und Hohenpriester« auszurufen, d. h. zum כהן גדול und נשיא im Sinne des Priestercodex, und mit Vereinigung der beiden von der Verfassung einst vorgesehenen Würden (S. 293) in seiner Person (14, 41).

Von diesem Jahre an datiert also die Wiedererrichtung eines Volkes und Staates Juda, die im Jahre Darius 20 aufgehoben worden waren. Das Zeichen davon ist die Prägung von Münzen, die Simon schlagen liess, und der Beginn einer neuen Ära, der sogenannten Simonischen, nach der noch das Schreiben 2. Makk. 1, 10 (88. Jahr) datiert. Es ist demnach die zweite (vgl. S. 324) jüdische Ära.

Diese Selbständigkeit will also eine Ausführung der Bestimmungen des Priestercodex und der von Kyros und Darius verliehenen Rechte sein, sie beansprucht nicht die Aufhebung jeder Oberhoheit, sondern nur die staatliche Selbständigkeit und freie Selbstbestimmung in der inneren Verwaltung. Die alte Oberhoheit, welche die Seleuciden, als Herren Babylons, von den Persern ererbt haben, bleibt also der Form nach bestehen. Deshalb gilt das Münzrecht auch nur für Silber, nicht für Gold, dessen Prägung dem Grosskönig vorbehalten ist. Aber die innere Verwaltung ist dessen Bestimmungen entrückt und die Fürsten folgen nach eigenem Recht, werden nicht vom König ernannt.

Die Oberhoheit erkannte Simon selbst an, denn er liess sich sein Münzrecht und damit seine Verfassung von Demetrios' Nachfolger Antiochos VII. Sidetes bestätigen (15, 6).

Zu Rom ist Simon in kein Verhältnis getreten, er hat wol gar keinen Versuch gemacht, nachdem Jonatan kurz vorher abgewiesen worden war. Die betreffenden Angaben und Urkunden (14, 16—24; 15, 15—24) gehören der späteren Überlieferung an und sind erfunden oder aus späteren Zeiten hierher versetzt ¹⁾.

Simon hatte aber Städte besetzt — darunter die Burg von Jerusalem selbst — welche syrisch waren (15, 28), diese ihm zu überlassen war Antiochos nicht gewillt, und so behandelte er, als Simon sie nicht auslieferte, ihn als eidbrüchigen Vasallen und nahm die ihm gestellte Heeresabteilung nicht an. Da Simon sich nicht fügte, und auch den geforderten Schadenersatz für die besetzten Städte, für den der König die Städte überlassen wollte, als zu hoch zurückwies, so wurde Kendebaios mit der Execution gegen ihn beauftragt. Jedoch vermochte dieser nichts auszurichten (16, 1—10).

Bald darauf (135) fiel Simon als Opfer der Pläne seines Statthalters in Jericho, Ptolemaeus, Sohn des Abub, der sein eigener Schwiegersohn war. Dieser lud ihn nebst seinen Söhnen zu sich ein und ermordete ihn mitsamt den beiden Söhnen Mattathias und Juda; der dritte und älteste Bruder Johannes war als Befehlshaber von Gezer nicht mitgegangen und entging so dem auch ihm zuge-dachten Schicksal.

Simon hatte sich zum Fürsten und Hohenpriester ausrufen lassen, zugleich aber noch eine dritte Würde damit vereinigt, welche zwar der Priestercodex nicht vorgesehen hatte, deren Bedeutung aber die Tatsachen gelehrt hatten: er liess sich auch zum *στρατηγος*, d. h. zum Befehlshaber der Truppen ernennen, womit zugleich ausgesprochen war, dass die durch Waffengewalt begründete Hasmonäerdynastie nicht ihre Hauptstütze von sich geben wollte (14, 42). Als *στρατηγος* hatte ja Juda die Sache seines Volkes geführt.

Simon hatte sehr bald diesen Teil seiner Würde auf seinen ältesten Sohn Johannes übertragen, der zugleich die Verwaltung von Gezer erhielt (13, 53). Dieser hatte also damit das wichtigste Mittel zur Macht in der Hand, als ihm sein Schwager den Gefallen tat, alle Concurrenten um die Erbschaft aus dem Wege zu räumen. Es scheint nämlich, als habe Simon beabsichtigt, die alte Verfassung wieder streng durchzuführen und einen Hohenpriester neben einem Fürsten an die Spitze zu stellen und zwar derart, dass Johannes

¹⁾ Vgl. darüber Büchler, Tobiaden und Oniaden S. 387 Anm. Willrich, *Judaica* S. 76—78; F. III S. 116.

jetzt *στρατηγος*, nach seinem Tode der Fürst, Juda aber Hoherpriester sein sollte¹⁾.

Diese Schwierigkeit fiel für Johannes also weg, und da er über ein Heer verfügte, so konnte er Jerusalem vor Ptolemaeus besetzen und sich das Fürstentum sichern. Er führt daher die beiden Titel der obersten Gewalt *ἑθναρχης* und Hoherpriester, denn er nennt sich auf seinen Münzen *יהוחנן הכהן הגדול ראש חבר היהודים* d. i.: Johanan, der Hohepriester und Ethnarch (wörtliche Übersetzung: *ראש חבר* Fürst²⁾ der Gemeinschaft d. i. Gemeinde, Volk) der Juden.

Das Verhältnis zu Syrien war damit noch nicht ins reine gebracht, und da Johannes Hyrkan (135—105 v. Chr.), wie er nun genannt wird, nicht von selbst die noch unerledigten syrischen Forderungen bewilligte, so wurde er von Antiochos Sidetes dazu gezwungen. Es kam zu einer Belagerung Jerusalems, wovon Josephus (13, 242) allerhand über grosse Rücksichtnahme des Königs auf jüdische Eigentümlichkeiten zu berichten weiss, bis schliesslich Hyrkan sich bereit erklärte, die an seinen Vater gestellten Forderungen zu erfüllen und den Tribut für das besetzte Gebiet zu bezahlen. Auch muss damit wieder die Anerkennung einer schärferen Form der syrischen Oberhoheit verbunden gewesen sein, denn es sind seitdem nur noch Kupfermünzen geprägt worden. Ist schon der ganze Bericht im Tone des Midrasch gehalten, so zeigt die folgende Angabe über das freundliche Verhältnis zu Antiochos noch mehr die jüdische Legende. Danach hat Nikolaos von Damaskus erzählt, dass auf dem Zuge Antiochos' gegen die Parther wieder die jüdischen Feiertage berücksichtigt worden seien auf Bitten Hyrkans — gleich darauf erzählt Josephus (13, 254), dass dieser den auf diesem Zuge erfolgten Tod des Königs (in Jerusalem) erfuhr, also nach dieser Annahme gar nicht mitgezogen war.

Antiochos fand (129) auf dem Partherzuge seinen Tod. Mittlerweile war aber vom Partherkönig der gefangene Demetrios II. freigegeben worden um Antiochos in den Rücken zu fallen, und Syrien hatte so wieder einen König (129). Demetrios begann sofort einen Krieg mit Ägypten (Ptolemaeus Physkon), in dessen Verlauf er schliesslich den Tod fand (125).

In diese Zeit der Kämpfe zwischen Syrien und Ägypten gehört

1) 16, 2 s. Willrich, *Judaica* S. 73. F. III S. 110.

2) Nestle in *ZatW.* XV, S. 288. Vgl. auch oben S. 214.

vielleicht die Hoffnung auf ein Eingreifen Roms, die Sach. 10, 10 ausgesprochen wird ¹⁾.

Nach Demetrios' Tode erhielt Hyrkan freie Hand und begann sein Gebiet durch Eroberungen auszudehnen, namentlich im Bereich von Edom und Moab (Josephus 13, 255 ff.). Auch Samaria hat er angegriffen ²⁾.

Die Urkunde, welche Josephus (13, 259—264) zum Beweis für ein Einschreiten Roms zu seinen Gunsten gegen Antiochos beibringt, gehört in die Zeit Hyrkans II. (S. 313).

Hyrkans Sohn Juda-Aristobulos starb schon nach einjähriger Regierung (105/4). Seine Wittwe Salome verstand es, die Herrschaft ihrem andern Sohn Jannai (Jonatan) Alexander zuzuwenden, seinem ältesten, von ihm gefangen gehaltenen Bruder (104—78). Dieser hat vor allem viel für die Ausdehnung des jüdischen Gebietes getan. Die Anarchie der letzten Seleucidenzeiten bot dazu günstige Gelegenheiten. Als er Akko belagerte, wurde er von Ptolemaeus Lathuros geschlagen, aber durch Vermittlung von dessen Mutter Kleopatra vor den Folgen der Niederlage bewahrt.

Im Gebiete von Moab und Edom setzte er die Eroberungen seines Vaters fort, stiess aber dort jetzt auf die überlegene Macht der Nabatäer unter Obodas I. (S. 153). Als er sein Heer dabei verloren hatte, kam es in Jerusalem zu einem Aufstande, zu dessen Unterstützung man den Seleuciden Demetrios Akairos herbeirief. Jannai wurde von diesem bei Sichem geschlagen, allein es gelang ihm, neue Anhänger zu sammeln und Jerusalem wieder zu besetzen, wo er über die feindliche Partei ein furchtbares Gericht ergehen liess (87 v. Chr.). Die letzten Jahre seiner Regierung waren noch Kämpfen gegen die Nabatäer gewidmet.

Er hat sich auf die Sadducäer gestützt, d. h. die Macht der Tatsachen hat das einst vom Fanatismus getragene Hasmonäerhaus jetzt zu gewöhnlichen orientalischen Herrschern gemacht, welche sich mit den Lebensbedingungen des hellenistisch gewordenen Orients abzufinden suchen. Er verliess sich lediglich noch auf sein Söldnerheer, und hat alle Rücksichten auf jüdische Forderungen bei Seite geschoben, indem er sich einfach als König — מלך und βασιλεὺς — auf seinen Münzen bezeichnete. Das religiöse Gesetzbuch war damit

1) OLZ. 1900, 405 = Krit. Schriften I S. 84. (Eine Anspielung auf ein bereits bestehendes Schutzverhältnis zu Rom liegt nicht darin, im Gegenteil.)

2) Hierauf bezieht sich Justin Prol. 39: ut Syriam Judaei et Arabes (die Nabatäer! doch wol Subject, nicht Object?) terrestribus latrocinii infestant.

kurzweg als Verfassungsurkunde auch der Form nach aufgehoben. Die Erhebung des religiösen Fanatismus für die Durchführung des theokratischen Idealstaates hatte einen der gewöhnlichen orientalischen Kleinstaaten unter seinem König geschaffen. Der Hohepriester war wieder bei Seite geschoben, es herrschte der König als *tyrannos* (שליט).

Hyrkan hatte bei seinem Tode seine Frau Salome, die ihm selbst die Herrschaft zugewendet hatte, als die Erbin der Macht bestimmt, also als Königin. Sie stand unter dem Einflusse der Pharisäer, also der orthodoxen Partei, und diese hat unter ihrer Regierung den massgebenden Einfluss ausgeübt. Da ein Weib nicht Hohepriester sein konnte, so wurde ihr Sohn Hyrkan (II.) dazu ernannt, dessen Bruder Aristobulos aber bei Seite geschoben (76—67).

Die Herrschaft der Seleuciden war mittlerweile wol kaum noch empfunden worden, sie wurde aber wieder zum Bewusstsein gebracht, als im Jahre 69 Tigranes Syrien eroberte und dadurch die Rechtsansprüche als König von Syrien erwarb. Man kaufte sich von ihm los d. h. man zahlte den Tribut und erkannte seine Herrschaft damit an.

Die Unerträglichkeit der Pharisäerherrschaft verschaffte Aristobulos einen Anhang, und auch Salome widerstand zuletzt noch den immer massloseren Forderungen, welche bezweckten, den selbständigen Aristobulos gänzlich zu beseitigen. Nach ihrem Tode wurde Aristobulos allgemein als König anerkannt, der Plan, den Hohenpriester und damit eine pharisäische Hierarchie im Sinne der Tōra an die Herrschaft zu bringen, hatte also keinerlei Rückhalt im Volke gefunden. Das Söldnerheer selbst ging zu Aristobulos über und dieser war somit Herr von Jerusalem und König. Er nahm wol auch das Hohepriesteramt an und sein Bruder Hyrkan war zufrieden damit, abgesetzt zu werden.

In Edom war von Jannai als Statthalter ein zum Judentume übergetretener Edomiter Antipater eingesetzt worden. Dieser hatte selbst Absichten auf das Königtum, wofür er bei dem Nabatäer Aretas (S. 153) Rückhalt suchte. Als Werkzeug bot sich ihm dabei der abgesetzte Hyrkan. Er bewog diesen zu Aretas zu fliehen und dieser rückte mit einem Heere vor Jerusalem, um ihn wieder einzusetzen. Aristobulos verteidigte sich im Tempel und die Belagerung war im Gange, als Pompejus erschien (65) und zunächst durch seinen Legaten Scaurus Ruhe gebot und die Nabatäer

nach Hause schickte. Scaurus selbst bestätigte vorläufig Aristobulos, als aber dann Pompejus selbst in Judaea eintraf (63), entschied dieser sich schliesslich für Hyrkan, der also wieder als Hoherpriester eingesetzt wurde. Da sich Aristobulos im Tempel verteidigt hatte, so war dieser mit Gewalt genommen, also entweiht worden. Die Einsetzung Hyrkans bedeutete eine Wiedereinweihung des Tempels, welche die hyperloyale Darstellung eines Josephus als auf »Pompejus' Befehl« erfolgt hinstellt. Das heisst natürlich nur, dass die Sühnung eben mit zu der Einsetzung gehörte. Die heiligen Geräte waren aber nicht angetastet worden, da ja das Fortbestehen des Kultes bewilligt war ¹⁾. Aristobulos wurde als Gefangener nach Rom gebracht. Das Königtum und die Herrschaft der Hasmonäer überhaupt war damit zu Ende. Juda stand wieder, wie in der Perser- und Seleucidenzeit unter der Verwaltung eines vom Oberherrn ernannten Beamten, des »Hohenpriesters« oder wie es wieder heissen muss obersten Priesters, und bildete einen Verwaltungssprengel der nunmehrigen römischen Provinz Syrien.

Der staatsrechtliche Sachverhalt, welchen Pompejus dabei annahm, war folgender: Juda war von den Persern an die Seleuciden gekommen, gehörte also diesen. Das war noch von Lucullus bestätigt worden, der den letzten Seleuciden, Antiochos XII., noch im Besitz von Syrien und damit als Oberherrn Judaeas anerkannt hatte. Als Pompejus den Oberbefehl erhielt, und Antiochos die Auslieferung seines Reiches verlangte, hielt er ihm entgegen: Syrien sei von Tigranes erobert gewesen, diesen habe Rom besiegt, also habe Antiochos keine Rechte mehr. Damit verfiel auch Judaea als Unterlehen Syriens Rom.

In der Zwischenzeit hatte Antiochos, mit der Bestätigung von Lucullus, versucht sein Reich zu besetzen und muss gerade an den Grenzen Judaeas mehrere Plätze diesem wieder abgenommen haben. Diese wurden nun wieder zurückgegeben. Darüber handeln zwei Urkunden, deren Bestimmung viel Mühe verursacht hat ²⁾. Sie gehören also in die Zeit des von Pompejus wieder eingesetzten »Hohenpriesters« Hyrkan II. und unmittelbar vorher, als Pompejus noch nicht die Bestimmungen von Lucullus aufgehoben hatte, als der »König Antiochos« also noch nicht abgesetzt war.

Hierdurch ist auch die Frage entschieden, wann die Juden socii populi Romani geworden sind: eben durch die Absetzung dieses Antiochos. Denn solange noch ein Seleucide anerkannt

1) Josephus BJ. 1, 153 (Ant. 14, 72) vgl. F. III S. 105.

2) Jos. Ant. 13, 259—263; 14, 247—255. Vgl. oben S. 311. Die Schwierigkeit war nur entstanden, weil man diesen Antiochos, Sohn des Antiochos, nicht beachtet hatte, s. F. III S. 122.

wurde, mussten auch dessen Ansprüche auf Judaea anerkannt werden, und die Juden konnten in kein politisches Verhältnis zu Rom treten. Die Bezeichnung »Bundesgenossen Roms« sprach zugleich aus, dass die Dynastie der Seleuciden für Rom nicht mehr bestand.

Die römische Herrschaft brachte vorerst keine ruhigeren Verhältnisse als die der Seleuciden. Die Bürgerkriege und ihre Vorkämpfe nahten heran. Die sich bekämpfenden Parteien führten ihre Sache auch in den Provinzen.

In Judaea selbst war der willenslose Hyrkan keine Person, die hätte Ruhe schaffen können, und dem orthodoxen Judentum musste der Einfluss des Idumaeers Antipater, der ihn beherrschte, und in dem man den künftigen Herrn voraussehen konnte, verhasst sein. So war immer ein günstiger Boden für Aufstände da, und die alten nationalen und religiösen Überlieferungen, welche mit dem Namen der Hasmonäer verknüpft waren, führten jeder unter ihrer Fahne stattfindenden Erhebung zahlreiche Anhänger zu.

Für die Einzelheiten dieser nun folgenden Erhebungen sind wir auf die bisher zugänglichen Nachrichten angewiesen. All das Hin und Her hat kein anderes Interesse als das der vielen andern Kleinstaaten. Die eigentlich jüdischen Bestrebungen sind mit der Errichtung der Provinz Syrien aussichtslos geworden, um so deutlicher wird aber nun im römischen Reiche der Einfluss des Judentums als einer inneren Macht bemerkbar.

Eine sonst nicht klar erkannte Tatsache liegt dem Briefe 2. Makk. 1. 10—2. 18 zu grunde. Dass Crassus den Tempel ausgeplündert hat, wissen wir aus Josephus. Den Vorwand dazu muss einer der Aufstände geliefert haben. Der Brief bezieht sich auf Crassus' Niederlage durch die Parther und hatte ursprünglich zum Gegenstande die Neubeschaffung der Geräte und Wiederweiheung des Tempels¹⁾.

Die Einsetzung von Herodes, als König, welche das Ergebnis der Bürgerkriege für Judaea ist, bedeutet die Errichtung einer Fremdherrschaft, Herodes ist ein Idumäer. Juda ist zu einem Kleinstaat geworden wie alle andern, was es freilich den tatsächlichen Verhältnissen nach trotz aller Verfassung und allen Eifers für das Gesetz stets gewesen ist. Und nur die Zeiten, wo es das war und wo es, wie unter Herodes und seiner Dynastie, von dem Drucke der theokratischen Ideologie befreit war, sind die einer ruhigen Entwicklung und volkswirtschaftlichen Blüte gewesen.

1) F. III S. 102 ff.

hoben
Titus
und
hat t

Noch zweimal hat man in Jerusalem sich für das alte Ideal erhoben: im Jahre 69 und unter Hadrian. Die Eroberung durch Titus liess Stadt und Tempel bestehen, Hadrian machte ein Ende und gründete die colonia Aelia an der Stelle, wie die Stadt geheissen hat bis der Islam sie eroberte.

ant
zu
zu-
ehr
er-
or-
ten
die
ste
nd
sst
nd
em
rer
nd
las
ern
ler
ut-
an-
sk.
at,
de
ch
ng
is
d-
at
lt-
tz
es,
o-
ng

Chronologie und Zeitrechnung.

Die Chronologie ist nicht weniger als die übrige Überlieferung mit doppelter Kritik zu untersuchen. Wir müssen überall, wo es sich um eine zusammenhängende Reihe von Angaben handelt, unterscheiden zwischen ihrer d. h. ihrer Urheber Meinung und ihrer Zuverlässigkeit d. h. dem wirklichen Sachverhalt.

Alle Überlieferung des alten Orients steht unter dem Einfluss seiner Weltanschauung, also auch die chronologische. Eine Geschichtsauffassung, welche nur Tatsachen berichtet, ist nicht Gegenstand der Darstellung. Die Aufgabe eines Schriftstellers, d. h. des Verfassers einer Chronik, eines geschichtlichen Werkes, ist der Nachweis, dass die Geschichte sich dem ganzen System seiner Schule — seiner besondern Weltanschauung — einfügt. Gerade wie das auch heute nach unserer Anschauung von einer auf den inneren Zusammenhang der Dinge eingehenden Geschichtsdarstellung verlangt wird.

Die Chronologie der Geschichte ist für die alte Anschauung eins mit der Berechnung der Urgeschichte. Zwischen beiden wird kein Unterschied gemacht. Die orientalische Auffassung kennt eben die vorgeschichtliche Zeit aus göttlicher Überlieferung, aus der Offenbarung. Aufgabe der Wissenschaft ist nur, die alten Offenbarungen richtig zu verstehen und die durch menschliche Weiterüberlieferung hineingetragenen Fehler dabei zu vermeiden.

Alles Mass, das des Raumes wie der Zeit, ist durch die himmlischen Körper und Zeiten gegeben. Ein festes System prägt sich in allem aus, was im Weltenraum wie auf der Erde geschieht (S. 2. 176). Ein Volk, als Einheit, zeigt in seiner Entwicklung dieselben Erscheinungen, wie alles was im Weltenraum eine Einheit darstellt. Ebenso wie seine sonstigen Schicksale, so ist also dort auch die Zeit bestimmt und offenbart, innerhalb derer sich seine

Schicksale vollziehen. Diese Zeit reiht sich darum von selbst den allgemeingiltigen Berechnungen der Weltenschicksale ein, sie aus ihnen richtig zu berechnen und an den Erfahrungstatsachen ihre Vollendung nachzuweisen ist Aufgabe der Wissenschaft.

Alle altorientalischen Darstellungen der Geschichte wie ihres Gerüsts, der Chronologie, sind also von dem Gedanken getragen und dem Nachweise bestimmt, dass ein Zusammenhang zwischen der Vollendung der Weltenschicksale und dem des geschilderten Volkes besteht. Sie tragen damit von vornherein den Charakter eines Schemas, denn nach einem bekannten, weil offenbaren, Schema ist die Welt geordnet. Das gilt von der Geschichte Babylons, die Berossos verfasst hat, und deren Zweck war nachzuweisen, dass mit Alexander¹⁾ sich ein Zeitalter vollendet habe, dass also mit seinen Landesherren, den Seleuciden, ein neues, in der Weltordnung vorgesehenes Zeitalter begonnen habe. Dasselbe gilt naturgemäss von allen gleichen Aufzeichnungen. Wenn Nabonassar ein neues Zeitalter bestimmen liess (S. 25), so ist das als ein Versuch anzusehen, ein astronomisch gegebenes neues Zeitalter zur Anerkennung zu bringen.

Es versteht sich von selbst, dass zahlreich wie die verschiedenen Lehren der Tempel, der gelehrten »Schulen« und der religiösen Sekten, auch die chronologischen Systeme gewesen sind. Gerade die letzteren mussten ihren Zweck, die Durchsetzung einer neueren, besseren Zeit, wissenschaftlich begründen, indem sie nachwiesen, dass die Zeit vollendet, und die verheissene neue Zeit also gekommen sei. Und in gleicher Weise schrieb jeder, der im Auftrage eines Königs ein Geschichtswerk verfasste, mit der Absicht nachzuweisen, dass auch die Zeitberechnung die Dynastie seines Auftraggebers als den Beginn des verheissenen besseren Zeitalters erwiese.

Zum ehernen Bestande aller altorientalischen Chronologie gehört demnach die Rechnung nach Zeitaltern und sonstigen schematischen Zeiträumen, welche astrologisch begründet wurden, und welche die Geschichte des betreffenden Volkes als innerhalb der Gesetze des Schemas sich vollziehend darstellen. Das Verhältnis zu den Tatsachen ist dabei nach denselben Gesichtspunkten zu beurteilen, wie bei der sonstigen Darstellungsform, die auf derselben Anschauung beruht (S. 221 ff.).

Daraus folgt, dass, selbst die grösste Gewissenhaftigkeit und

1) Rost, Unters. zur altorient. Gesch. S. 4.

die Verfügung über ein vorzügliches Material für den Urheber solcher Systeme vorausgesetzt, doch stets die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit vorliegt, dass er in Einzelheiten, von der Richtigkeit seines Systems überzeugt, die Tatsachen demgemäss geschildert hat; ein Fehler, den schliesslich der Mensch als subjectives Wesen völlig überhaupt nicht vermeiden kann. Alle solche Überlieferung ist also stets mit dem Zweifel zu betrachten, ob in ihren Einzelheiten nicht Versehen oder Zurechtstutzungen unterlaufen.

Wir können bereits feststellen, dass solche in den babylonisch-assyrischen Aufzeichnungen vorliegen. Die Angaben über die Regierungsdauer der alten Könige und Dynastien stimmen in den verschiedenen Überlieferungen mit einander nicht überein. Die Zahlen, welche die Chronik S für die kleinen Dynastien des Meerlandes und von Bazi (S. 24) giebt, zeigen Abweichungen von denen der Königsliste, die Regierungsdauern der ersten Dynastie von Babylon werden in den beiden Listen übereinstimmend angegeben, aber die gleichzeitigen Aufzeichnungen der Jahre nach ihrer Benennung erweisen sie als nicht unbedingt richtig¹⁾. Überall, wo man zusammenfassende Darstellungen hat, muss man auf solche Fehler gefasst sein.

Andrerseits braucht man sich diese Fehler nicht alzu gross vorzustellen. Namentlich für die praktischen Zwecke, die wir zunächst verfolgen, kommen sie solange kaum in betracht, als wir für ganze Zeiträume überhaupt noch keine Nachrichten haben. Mit diesen werden uns aber auch die Mittel zugänglich werden, die Fehler zu berichtigen, eine von der Überlieferung unabhängige Chronologie aus dem Tatsachenmaterial selbst herzustellen.

Ein solches haben wir in den zu praktischen Zwecken hergestellten Aufzeichnungen, wie sie für Assyrien der Eponymenkanon, für das alte Babylonien die Listen der Jahresdatirungen darstellen. Seit Nabonassar — und wol auch etwas früher — können wir auch die babylonischen Königslisten als ebenso zuverlässig ansehen, da sie von da an denselben praktischen Zwecken, der Festlegung der Datirung, dienen. An und für sich ist es ja auch natürlich, dass eine Zurechtstutzung oder ein Irrtum in der Auffassung der Tatsachen eher für die älteren als für die späteren Zeiten stattfinden konnte.

Zu derselben Gattung gehört der ptolemäische Kanon, der nach solchen Quellen hergestellt ist und ebenfalls praktischen Zwecken der Astronomie zu dienen bestimmt war. Seine Übereinstimmung mit allen Nachrichten, die wir bis jetzt haben, hat ihn als unbedingt zuverlässig erwiesen.

Daraus folgt, dass wir eine völlig zuverlässige Chronologie nur bis zu dem Zeitpunkte haben, bis zu welchen der assyrische Epo-

1) Chronik S. und die beiden Königslisten KB. II S. 272. 286. Über die Datirungslisten der ersten Dynastie von Babylon s. unten S. 323.

nymenkanon, seit 747 durch den ptolemäischen und die übrigen Nachrichten controllirt, hinaufreicht, also bis ins 9. Jahrhundert. Das Jahr 763 mit seiner Sonnenfinsternis (S. 48) ist hier der Beweis der Richtigkeit.

Was darüber hinausreicht, hat, soweit es auf babylonisch-assyrischen Rechnungen beruht, nur den Wert ungefährender Ansätze, auf grund des bis jetzt zugänglichen Materials. Es liegt in der Natur der Dinge, dass die dabei unvermeidlichen Fehler um so grösser werden, in je höheres Alter wir kommen, und je lückenhafter unsere Nachrichten sind.

Auch die babylonischen und assyrischen Nachrichten über die Regierungszeit früherer Könige haben, sobald es sich um grössere Zeiträume handelt, keinen andern als diesen Wert, so wichtig sie auch für uns noch sind. Auch sie unterliegen vor allem dem Verdacht des Schemas und damit der fehlerhaften — versehentlichen oder aus Theorien entstandenen — Berechnung ¹⁾.

Von vornherein ist hiernach selbstverständlich, dass auch der Chronologie der israelitischen Überlieferung ein derartiges Schema zu grunde liegt. So weit dabei überhaupt die völlig geschichtliche Zeit in betracht kommt, können wir, da es sich um einen verhältnismässig kurzen und jungen Zeitraum handelt, annehmen, dass etwaige Fehler der ursprünglichen Berechnung nicht zu gross gewesen sind. Das scheint auch die Tatsache zu erweisen, dass die aus den Denkmälern gewonnenen Zeitangaben sich damit vereinigen lassen. Für diejenigen Zwecke, die wir mit unseren Mitteln überhaupt verfolgen können, erscheint daher diese Chronologie als durchaus brauchbar. Freilich ist es dazu nötig, das Schema nach seiner alten Gestalt ²⁾ festzustellen. Es ist folgendes ³⁾:

Reichsspaltung: 932.

Juda.
Rehabeam (17 J.) Herbst 932—916
Abia (3 J.) 916—914

Israel.
Jerobeam I. (21 J.) 932—912
Nadab (2 J.) 912—911

1) Sie sind zusammengestellt Unters. z. altorient. Geschichte S. 17 ff. Rost, Unters. S. 15 ff.

2) Sie rührt nach der gewöhnlichen Bezeichnungsweise vom Verfasser der Königsbücher her d. h. dem Deuteronomisten. Diese Königsbücher sind aber nicht die unsrigen, sondern ein Werk, das einen Auszug aus den älteren Chroniken darstellt. Alle die Bestandteile der Prophetenlegende, welche den Hauptinhalt unserer Königsbücher ausmachen und an die Stelle der geschichtlichen Überlieferung getreten sind, gehören nicht dazu. Es handelt sich also nur um den Rahmen der jetzigen Königsbücher, welcher einen Rest des deuteronomistischen Werkes darstellt.

3) Nach P. Rost.

Asa (41 J.) 914—874
 Josaphat (25 J.) 874—850
 Joram (8 J.) 850—843
 Ahasja (1 J.) 843 (hat etwa 8—10
 Monate regiert)
 Athalja (7 J.) 843—837
 Jehoas (40 J.) 837—798
 Amasja (9 J.) 798—790
 Azarja (52 J.) 790—739
 Jotam (20 J.)
 — mit Azarja (16 J.) 754—739
 — allein 738—735
 Ahas (16 J.) 735—720
 Hizkia (29 J.) 720—692
 Manasse (55 J.) 692—638
 Amon (2 J.) 638—637
 Josia (31 J.) 637—607
 Joahas (3 M.) 607
 Jojakim (11 J.) 607—597
 Jojakim (3 M.) 597
 Zedekia (11 J.) 597—587.

Das Jahr Herbst 587—86 ist
 sein letztes, im Sommer 586 fällt
 Jerusalem = 19 J. Nebukadnezar
 [Frühjahr 586—85].

Baesa (24 J.) 911—888
 Simri, Ela (2 J.) 888—887
 Omri (12 J.) 887—876
 Ahab (22 J.) 876—855
 Ahasja (2 J.) 855—854
 Joram (12 J.) 854—843
 Jehu (28 J.) 843—816
 Joahas (17 J.) 816—800
 Jehoas (16 J.) 800—785
 Jerobeam II. (41 J.) 785—745
 Sacharja, Schallum (zus. 7 M.) 745
 Menachem (10 J.) 745—736
 Pekahja (2 J.) 736—735
 Pekah (4 J.) 735—732
 Hosea (11 J.) 732—722.

Das Jahr Herbst 722—721 letztes
 Jahr des Hosea, Samaria fällt
 Frühjahr 721, entweder nach
 Schluss des Jahres [Frühjahr
 722—721] oder Anfang [Frühjahr
 721—720] Sargons.

Bemerkungen hierzu

von

Paul Rost.

1. Jerobeam I.: Nach 1. Kön. 14, 20: 22 Jahre; hierin ist aber unserer
 Auffassung nach das Aufstandsjahr mit inbegriffen, welches vor der Reichs-
 spaltung liegt. Dieser Umstand dürfte auch den Synchronisten noch bekannt
 gewesen sein, wenigstens setzt der ältere Synchronist, welcher antedatirt,
 das 18. Jahr Jerobeams = dem 17. Jahre Rehabeams. Wer an der bis-
 herigen Auffassung der Zahl 22 festhalten will, für den bleibt nur die
 Annahme übrig, dass einer der judäischen Könige bis 843 an einem letzten
 oder einem ersten Tage des Jahres gestorben ist. In diesem Falle würde
 die Reichsspaltung in das Jahr 933 zu verlegen sein.

2. Ahab: Das letzte Jahr Ahabs erstreckt sich von Herbst 855 bis
 Herbst 854. Kurz nach Frühlingsanfang 854 findet das Zusammentreffen
 zwischen Benhadad und Salmanassar II. statt; gegen Ende des Sommers
 fallen die im AT. mitgeteilten Ereignisse, wobei Ahab seinen Tod findet;
 Ahasja kommt (also noch vor Schluss des Jahres) auf den Thron, sein
 zweites Jahr umfasst die Zeit von Herbst 854 bis Herbst 853. Da vor-
 datirt wird, so fallen auf ihn also die Jahre 855 und 854.

3. Amasja: So zu lesen 2. Kön. 14, 2; וַיִּשְׁמַר ist aus V. 2a wieder-
 holt worden, wo es sich um das Lebensalter handelt, in welchem Amasja
 zur Regierung kam. Schon Wellhausen, Stade u. a. haben übrigens hier
 einen Fehler vermutet.

4. Jotam: Jotam hat 20 Jahre regiert, davon 16 Jahre mit Azarja.
 Beide Zahlen sind überliefert: 2. Kön. 15, 30 und 33. Später wurde die
 Zeit seiner Mitregentschaft irrtümlich für die vollständige Regierungsdauer

angesehen, ein glücklicher Zufall hat aber die echte Zahl erhalten. 2. Chr. 27, 5 würde sich, falls eine Datierung vorliegen sollte, was aber äusserst zweifelhaft ist, auf die Zeit seiner Alleinregierung beziehen.

5. Pekah: Nach 2. Kön. 15, 27: 20 Jahre; die Inschriften geben ihm 4 Jahre. Der Fehler im AT. lässt sich leicht erklären. Es gab zwei Synchronismen: 1) 843 tödtete Jehu sowohl den König von Juda wie von Israel und 2) Pekah zog gegen Ahas zu Felde. Da nun die 16 Jahre Mitregentschaft Jotams doppelt verrechnet waren, klappte zwischen Pekah und Ahas eine Lücke von 16 Jahren. Sie wurde, um dem Synchronismus gerecht zu werden, ausgeglichen, indem man Pekah die auf israelitischer Seite fehlenden 16 Jahre überwies. Somit war äusserlich wieder eine Uebereinstimmung beider Reihen erzielt; dabei aber sollte es, wie wir gesehen haben, nicht bleiben: ein der Zeit nach jüngerer Versehen bei Amasja kam hinzu, welches die Chronologie vollständig verwirrte. Die Irrtümer bei Jerobeam I. und Hosea haben auf das Schema keinen Einfluss gehabt.

6. Hosea: Nach 2. Kön. 17, 1: 9 Jahre; die Inschriften fordern 11 Jahre. Die Synchronisten haben aber auch noch die wirkliche Regierungsdauer gekannt, das beweist der Synchronismus 2. Kön. 17, 1, der sich sonst in kein System fügt. Er geht von dem 6. Jahre Hizkia's (2. Kön. 18, 10) aus, über dessen Herkunft an einem andern Orte gehandelt werden soll, da der knappe Raum hier ein Eingehen darauf nicht gestattet: 11. Jahr Hosea's = 6. Jahr Hizkia's; 6. Jahr Hosea's = 1 Jahr Hizkia's; 5. Jahr Hizkia's = 16. Jahr Ahas; 1. Jahr Hizkia's = 12. Jahr Ahas(!). Der Synchronismus 2. Kön. 18, 1, der ebenfalls vom 6. Jahre des Hizkia, allerdings in ganz roher Weise, gerechnet ist, gehört einer späteren Zeit an. Der Fehler in der Angabe über die Regierungsdauer verdankt seine Entstehung einem Missverständnis: Das 9. Jahr stellt das erste und nicht das letzte Jahr der Belagerung Samaria's dar.

Als feste Daten, welche uns die Denkmäler liefern, kommen hierzu:

Die Angaben der Mesainschrift S. 253.

854. Schlacht bei Karkar S. 42.

842. Jehus Tributzahlung S. 44.

738. Tiglat-Pileser III. in Palästina, Ahas und Menahem zahlen Tribut S. 54. 264.

734. Tiglat-Pileser in Philistaea S. 56.

733/32. Krieg gegen Damaskus. Pekah gestürzt, Hosea eingesetzt S. 57. 265.

722. Samaria wird Provinz S. 64. 268.

713/11. Der Aufstand von Asdod, Jes. 20 S. 69.

701. Sanheribs Belagerung Jerusalems unter Hiskia S. 80. 272.

Nach 694. (Beginn von Taharkas Regierung in Ägypten 691.) Der zweite Zug Sanheribs (Manasse) S. 83.

605. Schlacht bei Karkemiš S. 106. Jojakim erkennt die babylonische Herrschaft an S. 278.

602 (= Nbk. 3). Nebukadnezar zum zweiten Male in Palästina S. 108.

Die Datierungsweise nach Königsjahren ist nicht das ursprüngliche. Schon die natürliche Entwicklung verhindert das. Die Zeitrechnung ist ein Teil der gesamten Wissenschaft und steht in engstem Zusammenhang mit der Pflege der Astronomie. Sie ist daher Aufgabe und Werk der Priesterschaft, als Vertreterin des geistigen Lebens. In dem Orient, den wir kennen, hat die Herrschaft des Geistes, in der Form der alles regelnden Religion als Wissenschaft, einen den Organisationen der weltlichen Macht meist überlegenen Einfluss ausgeübt. Nur in Assyrien sehen wir eine starke weltliche Macht, in Babylonien, und sonst, ist der Einfluss der Hierarchie besonders stark. Tempel und Königsburg stehen hier in der Beherrschung des Volkslebens nebeneinander, und auf die Dauer ist stets der Einfluss des ersteren der überlegene.

Von Bedeutung wird alles Datierungswesen nur im praktischen Leben, und diese Bedeutung hat die Notwendigkeit bestimmter Datierungssysteme empfinden lassen, nicht die rein chronistischen Bedürfnisse einer Königschronik. Urkunden über Besitztitel muss man zeitlich feststellen können, wenn ihre Giltigkeit beurteilt werden soll, wie andererseits die auf die Gestirnsbeobachtung gegründete Weltordnung ebenfalls eine genaue Zeitrechnung nötig macht. So befindet sich das Zeitrechnungswesen in den Händen der geistigen Gewalt, wie denn überhaupt das Hervortreten des Königs als Träger der gesamten Staatsgewalt eine spätere Entwicklungsstufe des Volkslebens voraussetzt.

In Assyrien haben wir das limu, die Benennung des Jahres nach je einem der hohen Beamten ¹⁾ in Analogie der athenischen Eponymen, römischen Consuln und karthagischen Suffeten, als das gewöhnliche Datierungssystem. Wir haben Beispiele, wo man nach kleineren Zeiträumen rechnete und diese ebenfalls nach Eponymen bestimmte ²⁾.

Einen ähnlichen Brauch für den Monat als Grundlage der Zeitrechnung scheint die Erklärung für Hiob 3, 6 zu ergeben. Danach wird dann יָמֵי יָרֵךְ überhaupt der Ausdruck für Zeitraum und gebraucht, wo sonst יָמֵי שָׁנָה stehen würde: Hiob 29, 2.

Im AT. haben wir noch Erinnerungen an die ursprünglichere Datierungsart, welche einerseits dem natürlichen Volksempfinden am nächsten liegt, andererseits eine gewisse Unabhängigkeit von einer

¹⁾ S. hierüber F. III S. 10.

²⁾ In den sogenannten kappadokischen Tafeln. KB. IV. S. 151 ff. Vgl. F. II S. 98.

rein wissenschaftlichen und damit der Hierarchie völlig unterstellten Datierungsweise bedeutet: die Bestimmung der Jahre nach besonderen Ereignissen. Es ist nichts natürlicher als nach dem Jahre zu rechnen, »wo das grosse Erdbeben war«, oder nach einem Kriege oder sonst einem im Gedächtnis haftenden Ereignisse. Das Beispiel der babylonischen Datierungsweise unter der ersten Dynastie von Babylon und vorher ¹⁾ zeigt, dass diese Verfahren zu einem System entwickelt worden sind, und dass man die einzelnen Jahre officiell je nach einem Ereignisse bestimmte und sie demgemäss in den Urkunden bezeichnete. Das setzt natürlich ebenfalls eine Behörde ²⁾ voraus, welche diese Taufe des Jahres vornahm und Listen darüber führte, von denen wir jetzt einige besitzen.

Die Reste dieser Datierungsweise im AT. sind ³⁾:

Amos 1, 1. »zwei Jahre vor dem Erdbeben«.

Jes. 14, 28. »im Jahre, wo der König Ahas starb«.

Jes. 6, 1. »im Jahre, wo der König Uzzia starb«.

Jes. 20, 1. »im Jahre, wo der tartan gegen Asdod zog«.

Jer. 47, 1. »ehe der Pharo Gaza schlug« ist wol Zusatz, nicht Datum: es fehlt LXX.

Es handelt sich hier um Angaben, die aus der alten »historischen Überlieferung«, also aus den Werken des Elohisten und Jahvisten herübergenommen sind. Es folgt daraus, dass deren Datierungssystem ganz nach der Art der altbabylonischen Listen zu deuten ist. Selbstverständlich wurde den Königen und ihrer Regierungszeit dabei auch ihr Recht — die Angaben über Ahas und Uzzia beweisen das im Einklang mit den babylonischen Königslisten — aber es folgt daraus auch, dass die einfachere und zuverlässigere Rechnung nach Königsjahren erst später — also exilisch und daher »deuteronomistisch« — ist.

Die Rechnung nach einer bestimmten Aera begegnet in der älteren Zeit noch nicht. Die älteste, die wir bis jetzt bezeugt haben, wäre daher eben die jüdische, die von der Rückkehr an zählt (S. 284. 285). Selbstverständlich kann nur in einem selbständigen Staate eine besondere Aera gebraucht werden, da sie einen Bestandteil der ganzen Zeitrechnung, des Kalenders und des Mass- und Gewichtssystems bildet, diese aber in fester Beziehung zum Kulte des Gottes stehen. Einen eigenen Gott hat aber nur ein Staat oder Volk, das seine eigene Verwaltung hat (S. 159).

1) S. über diese Listen Thureau-Dangin in OLZ. 1898, 161. King, Hammurabi III 212 ff. Lindl in Beitr. Assy. IV 338 ff.

2) Vgl. über den sabäischen מִשְׁדֵּר F. II S. 351.

3) Alttest. Unters. S. 89.

Ausser der jüdischen finden wir Aeren erst im Gebrauche nach dem Tode Alexanders mit der Selbständigkeitserklärung namentlich der Seleuciden und Ptolemäer, deren Aeren daher von dem gleichen Zeitpunkt (nur mit der durch die beiden Kalender gegebenen Verschiedenheit) rechnen (312 und 311). Von da begegnen, namentlich seit dem 2. Jahrhundert, zahlreiche neue Aeren der einzelnen Staaten und Städte, je nach der Erlangung ihrer Selbstverwaltung¹⁾.

Eine Aera Nabonassars hat es als staatliche Einrichtung nicht gegeben. Sie ist erst von den ägyptischen Astronomen zu ihren Zwecken festgestellt worden, weil ihre Beobachtungen an seine Kalenderreform (S. 25) anknüpften.

Es ist danach sehr zu erwägen, ob wir den Gebrauch der Aera nach der Rückkehr schon für diese Zeit annehmen dürfen. Die Einführung der Aera in die Ezechielschrift würde dann als ein Werk späterer Zeit erscheinen (nach Alexander). Jedoch spricht die enge Beziehung, in welcher sie zu den Ezechielbestandteilen steht, die auf die Zeit Šešbašars sich beziehen, dafür, dass sie von anfang an damit verbunden war. Dann ist sie aber vielleicht ursprünglich überhaupt nicht als Aera aufzufassen, sondern sie ist nur nach den Jahren Šešbašars gerechnet worden, und wurde erst weiter fortgeführt, als dieser zwar abgesetzt, der Staat aber nicht aufgehoben war, sodass sie dadurch den Aerencharakter erhielt. Im praktischen Leben ist sie aber länger nicht denkbar gewesen, nur als litterarisch-wissenschaftliche Einrichtung, gerade wie die Aera Nabonassars auch.

Wenn diese Rechnung bei der Neuorganisation unter Darius nicht fortgeführt, auch keine neue an ihre Stelle gesetzt, sondern im Gegenteil nun nur nach den Jahren der Perserkönige gezählt wurde, so beweist das, dass eine Einschränkung der Selbständigkeit mit dieser Organisation verbunden war. Von nun an wird daher (Haggai, Sacharja, Esra-Nehemia) nach den Jahren der Perserkönige gerechnet.

Die Angaben nach Jahren von Kyros und Kambyzes bei Esra-Nehemia haben demgegenüber nur den Zweck, die betreffenden Ereignisse, welche sich eben auf Ereignisse beziehen, die das Verhältnis Judas zum Reiche betreffen, in die Reichsdatirung einzufügen.

Die Aera Simons hat ihn im praktischen Gebrauche nicht überlebt (S. 308). Die Datirung danach (S. 314) muss daher ebenso als rein litterarisch betrachtet werden, ist vielleicht auch nur eine gelegentliche Wiederaufnahme mit bestimmter politischer Tendenz

1) Eine Zusammenstellung s. bei Pauly-Wissowa, Realencyklopädie des klassischen Altertums unter »Aeren«. In phöniciischen Inschriften s. die Aeren von Tyrus, Kition.

(der Anknüpfung der zeitweiligen Bestrebungen an Simons Unabhängigkeitserklärung).

Die Annahme, dass die ältere Überlieferung nach der altbabylonischen Weise und nicht wie das spätere Babylon nach Königsjahren datirt hat, lässt die Frage zurücktreten, wie die Königsjahre in der Bibel gerechnet werden: wie im Babylonischen nachdatirt d. h. so, dass als erstes Jahr des Königs das nach seinem Regierungsanfang beginnende bürgerliche Jahr gerechnet wird (wobei in Babylon die Zeit vom Antritt bis zum Jahresschluss als *rêš šarrûti*, Regierungsantritt, bezeichnet wird; vgl. Jer. 28, 1), oder vordatirt, wie in Ägypten, sodass das Antrittsjahr als erstes gerechnet, dem neuen König also noch der Rest seines Vorgängers zuerteilt wird.

Dass die letztere Rechnungsweise unpraktisch ist, und zu doppelter Berechnung der Antrittsjahre führen musste, liegt auf der Hand. Sie ist also nur dort vorauszusetzen, wo man zu praktischen Zwecken anderweitige Datirungen benutzte, während die Nachdatirung in Babylon durchgeführt ist, als man nur noch nach Königsjahren rechnete.

Wenn daher die ältere israelitische Überlieferung ebenfalls vordatirt hat — was oben angenommen ist (S. 320) — wäre dabei stets zu berücksichtigen, dass sie nicht nach Königsjahren allein rechnete. Das hätte erst der Deuteronomist durchgeführt. Von diesem aber ist anzunehmen, dass er babylonisch rechnete (daher das ראשית מלכות Jer. 28, 1) und demgemäss nachdatirte. Wenn dabei Irrungen vorgekommen wären, so wäre das nicht wunderbar.

Das althebräische Jahr hat im Herbst begonnen. Da die Grundlagen des Kalenderwesens dieselben sind wie die der übrigen Einrichtungen (S. 176), so kann es sich dabei nicht um eine Willkürlichkeit handeln. Wenn wir die babylonischen Einflüsse bis auf die Zeit der Feststellung des Begriffes Amurru verfolgen (S. 178), so ergibt sich eine solche Einrichtung schon aus der Schematisierung der ganzen Organisation. Wenn in Babylonien, im Osten, das Jahr mit dem Frühjahr beginnt, so muss es im Westen mit dem Herbst anfangen. Dem entspricht genau der Beginn des Tages mit Morgen oder Abend.

In den verschiedenen Zeiten hat auch das Kalenderwesen seine Abänderungen erfahren. Jede neue Constituirung eines Königreiches von grösserer Dauer musste auch dessen Neuordnung zur Folge haben, denn es gehörte zur Gesamtorganisation, zur Verfassung des Staates, dessen sämtliche Einrichtungen auf demselben System aufgebaut waren. Eine Festlegung der Kulteinrichtungen und der Verwaltung wie sie Salomo, Josaphat, Hiskia, Josia zugeschrieben werden, konnte nicht erfolgen, ohne dass auch die Zeitrechnung dabei geregelt wurde. Dasselbe würden wir auch für Ahas als Forderung, aber wol nicht durchgeführt, nach unserer Annahme seiner Bestrebungen (S. 266) voraussetzen haben.

Dass im einzelnen dadurch zahlreiche Änderungen bedingt waren, ist selbstverständlich, die besonderen Fälle entziehen sich aber unserer Kenntnis. Wir können uns nur ein Bild davon machen, wenn wir die zahlreichen Kalender der Einzelstaaten vergleichen, welche uns aus hellenistisch-römischer Zeit überliefert sind. Je nach der Lehre ihres Kultes, nach der Doctrin ihrer Verfassung sind sie ein Erzeugnis von Rückständen älterer Einrichtungen und Annahme neuerer — wie jede Staatsverfassung.

Von Bedeutung musste zum Beispiel die Anerkennung der erfolgten Präcession der Sonne aus dem Stier in den Widder sein, wie sie der Kalenderreform Nabonassars zu grunde lag. Bisher hatte man nach dem Stier gerechnet, jetzt mussten allmählich überall die Umrechnungen erfolgen, wodurch eine Verschiebung der Feste um einen Monat bedingt war, wenn man ihnen nicht ihren alten Sinn rauben wollte. Die verschiedenen Kalender zeigen darin verschiedenes Verfahren und die Festlegung der Einzelheiten hat stets zu den Aufgaben der Gesetzgebung gehört. Das praktische Ergebnis solcher Bestimmungen sind meist Mischungen verschiedener Alters- und Kulturstufen.

Hieraus ergibt sich von selbst, dass eine Ableitung der Kalender- und Festeinrichtungen aus den Bedürfnissen des Nomaden- oder einfachsten Bauernlebens ebenso unmöglich ist, wie die Erklärung der gesamten Anschauung und der Religion — die auch zu dem System gehört, oder vielmehr seine Grundlage bildet — aus denselben Verhältnissen. Diese konnten höchstens angepasst werden, die Einrichtungen und ihre Theorie war aber längst im Lande entwickelt, ehe die verschiedenen uns bekannten(!) Völker einwanderten, und wurde von diesen ihrem Wesen nach übernommen. Die Erklärung der Feste aus der Ernte (Anfang und Ende, Weinlese) ist daher falsch. Die nach der altbabylonischen Astronomie geordnete Lehre ist viel älter als alles Israelitentum, und von diesem, wie alle Kultur, übernommen, aber nicht aus den Anfängen entwickelt worden. Selbstverständlich ist sie (vgl. S. 176) an die natürlichen Feste angeknüpft, dieser

Entwicklungsprocess liegt aber in — für Israel — weit vorgeschichtlicher Zeit.

Unter diesen Umständen ist die Frage, ob man die eine oder andere Erscheinung oder Einteilungsweise des Kalenders gekannt habe, überhaupt falsch gestellt. Gekannt hat der alte Orient, soweit wir etwas von ihm wissen, alle die Erscheinungen, welche für eine Regulirung des Kalenders in betracht kommen. Die Frage ist nur, welches System, von den verschiedenen, praktisch durch die Gesetzgebung je im einzelnen Falle als für den Staat giltig eingeführt wurde.

Solcher Systeme hat es viele gegeben. Sie beruhen, wie hier selbstverständlich ist, auf der Beobachtung des Umlaufs der Gestirne und natürlich auf den Theorien, mit welchen man diesen erklärte. Davon gab es so viele wie Schulen oder massgebende Kulte und Kulturmittelpunkte. Den Ursprung der einzelnen historisch erklären zu können, sind wir noch weit entfernt.

Die drei grundlegenden Einteilungseinheiten für alle Zeitbestimmung sind: der Umlauf von Mond und Sonne, und zwar der der letzteren in doppeltem Sinne: der tägliche und der jährliche. Die Aufgabe des Kalenders ist, den Ausweg aus den durch die Verschiedenheiten der beiden sich ergebenden Unregelmässigkeiten zu finden, und die Lösung dieser Aufgabe ist in der verschiedenartigsten Weise entsprechend den verschiedenen Theorien erfolgt. Bekannt sind sie in geschichtlicher Zeit aber alle.

Die durch den römisch-julianischen Kalender auf uns überkommene ist die des ausgeglichenen Mond- und Sonnenjahres, welche den Jahresumlauf der Sonne als das massgebende ansieht. Sie ist verhältnismässig jünger und hat ihre Hauptvertretung in Ägypten, dem Lande des Sonnenkultes (vgl. S. 211 Joseph). In der Form, in welcher wir sie haben, vernachlässigt sie den Mondumlauf völlig, hat also dessen Betonung nur als historische Erinnerung, während sie den wirklichen Monat, einen Mondumlauf, nicht berücksichtigt. Ihr Monat ist lediglich ein Zwölftel des Jahres, dieses Zwölftes beruht aber ursprünglich ebenfalls auf dem Sonnenumlauf, da es das Verweilen der Sonne in einem Zwölftel des Tierkreises, ihrer jährlichen Bahn, bedeutet.

Dieses Zwölftel beruht auf dem babylonischen Sexagesimalsystem und dessen System ist seinerseits wieder dem Sonnenumlauf entnommen. Die beiden Grundzahlen des Sexagesimalsystems sind Fünf und Zwölf ($5 \times 12 = 60$). Durch den Mondlauf ist es insofern an die Hand gegeben, als der Mond nach zwölffmaligem Umlauf wieder mit der Sonne im selben Tierkreiszeichen zusammentrifft.

Eine reine Sonnenrechnung berücksichtigt daher den Monat (den wirklichen oder künstlichen) nicht. Sie führt zu andern Einteilungen, indem sie von der Beobachtung des scheinbaren Sonnendurchmessers und seines Verhältnisses zur Sonnenbahn ausgeht. Dieser beträgt den 720. Teil

der Bahn, entspricht also dem 30. Teil der Stunde = 2 Minuten¹⁾. Der Tag zerfällt danach in 12 Doppelstunden, welche das Zifferblatt unserer Uhr noch zeigt²⁾. Die Einheit von 2 Minuten nach dem Sexagesimalsystem verwandelt führt zur Einteilung des Tages in 12 Doppelstunden zu je 60 Doppelminuten. Die Halbierung des Tages in Tag und Nacht hälfet diesen wieder und entspricht der Halbierung des Jahres durch die beiden Taggleichen, die ihrerseits für das Jahr sind, was Abend und Morgen für den Tag. Der ganze Tag hat 720 solcher Teile, 720 Tage bilden ein Doppeljahr (zu 360 Tagen ohne die als überschüssig behandelten $5\frac{1}{4}$ Schlusstage).

Der zwölfte Teil dieses Doppeljahres ist ein Doppelmonat; 5×12 Tage bilden ebenfalls einen Doppelmonat, und so ergibt sich die Einheit von fünf Tagen an Stelle der siebentägigen Woche. Sie ist im Gebrauch unter dem Namen *hamuštu*, entsprechend der *šebū'a*, bezeugt (S. 284).

Das einfache Jahr erhält hiernach 6 Doppelmonate, deren Gebrauch im vorislamischen Arabien bezeugt ist. Diese Doppelmonate können also etwa mit der andern Rechnung nach vier Jahreszeiten verglichen werden, und werden als solche von den Arabern empfunden³⁾. Auch für Israel wird diese Rechnung bezeugt durch den Gebrauch von ירחים = Jahreszeiten Dt. 33, 14.

Ausser dieser beruht ebenfalls auf der Sonnenlaufbahn die Einteilung nach Neunheiten, die sich aus den 360 Graden des Kreises (Sonnenumlauf) und seiner Einteilung in vier Quadranten zu 90 Graden ergibt. Diese führt auf eine Viertelung des Jahres (statt der Hälfung bei dem andern System), deren Teile den vier Jahreszeiten und ihren Sonnenphasen entsprechen, und mit diesen in das Mondsystem hinüberspielen.

Daneben ist die Zugrundelegung des Mondumlaufes als massgebend ebenso bezeugt, und man hat vielleicht sich vorzustellen, dass diese Theorien ihre Vertretung in den Schulen der Mondheiligümer, also vor allem Ur und Harran, gehabt haben. Die vollkommene Durchführung einer Mondrechnung hat der muhammedanische Kalender mit seinem reinen Mondjahr von 354 Tagen, welches ohne Rücksicht auf das Sonnenjahr läuft. Es ist von Muhammed im Gegensatz zu den im alten Arabien ebenso bekannten Rechnungsweisen der Sonnenjahre eingeführt worden, in Übereinstimmung mit dem Kulte des ursprünglichen Heiligtums des Mondgottes Hobal in Mekka. Die Zeit des Mondumlaufs beträgt bis zum Wiedereintritt in dasselbe Tierkreiszeichen 27 Tage und einige Stunden, bis zur Erreichung derselben Phase 29 Tage und einige Stunden (siderischer oder periodischer und synodischer Monat). Der Ausgleich zwischen beiden ergibt einen Mondmonat von 28 Tagen, der in vier den vier Phasen entsprechende Wochen von je sieben Tagen zerfällt.

Die gewöhnlichsten Formen des Ausgleichs zwischen Mond- und Sonnenjahr sind vor der Einführung des julianischen Kalenders mit seinen Monaten von unregelmässiger Dauer (28–31 Tage):

1) Achilles Tatius Isag. in Aratum § 18: »Die Chaldäer . . . unternehmen die Sonnenbahn und Stunden einzuteilen. Sie teilen nämlich die Stunde zur Tagesgleiche, in der sie ihren Umlauf gleichmässig vollzieht, in 30 Masseinheiten, sodass dieser 30. Teil der Tagesgleichenstunde als Masseinheit des Sonnenumlaufs bezeichnet wird«. S. Brandis, das Münz- Mass- und Gewichtssystem in Vorderasien S. 17 Anm. 2. S. 19 Anm. 2. Der Sonnendurchmesser ist also $\frac{1}{24 \times 30}$

= $\frac{1}{720}$ der Sonnenbahn.

2) Brandis S. 20.

3) F. II S. 375 (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums² S. 101). Über die sechs römischen Monatsnamen (Januar bis Juni), welche dasselbe beweisen, s. ebenfalls F. II a. a. O.

1. Das gebundene Mondjahr, d. h. ein Jahr mit Mondmonaten, deren Anfang nach der praktischen Beobachtung der Sichtbarwerdung der neuen Mondsichel gerechnet wurde, und die daher 29—30 Tage hatten. Der Ausgleich mit dem Sonnenjahre wird durch cyklische Einschaltung eines Schaltmonates, des dreizehnten (jüdisch Veadar), erreicht. Das Princip ist das zur Zeit des Exils in Babylon gebräuchliche.

2. Das Sonnenjahr mit 12 Monaten zu 30 Tagen, die keine Rücksicht auf den Mond nehmen. Am Schlusse stehen $5\frac{1}{4}$ Tag, die sogenannten Epagomenen, die als Festzeit gelten. Die Fünffzahl der Epagomenen weist auf den Ursprung aus der hamuštu-Rechnung hin, insofern dadurch eine 73. überschüssige und über-grosse hamuštu gebildet wird.

Über das vorexilische Princip zu speculiren, ist müssig, da wir Anhaltspunkte nicht haben. Bekannt gewesen sind in Israel beide Formen, und wir haben anzunehmen, dass die verschiedenen Gesetzgebungen die Frage verschieden regelten. Das Überwiegen babylonischer Einflüsse musste das erstere, das ägyptischer das zweite Princip betonen. So ist es selbstverständlich, dass man bei der Einführung ägyptischer Kulte (S. 194 ff.) auch die ägyptische Rechnung einführte. Das exilische Judentum schliesst sich naturgemäss an Babylonien an und gleiche Einflüsse dürften auch bei der Gesetzgebung Josias und Hiskias massgebend gewesen sein.

Von den vorexilischen Monatsnamen werden vier genannt: abib = Nisan, ziv = Ijjar, 'ëtanim = Tišri, bûl = Marhešvan. Diese sind zum Teil auch in phöniciſchen Inschriften bezeugt, also allgemeiner gebräuchlich gewesen¹⁾.

Diese werden als ירח bezeichnet (1. Kön. 6, 37; 8, 2), während nach dem Exil חרש die Benennung des Monats ist. Dass letzteres in dem Beginne des Monats vom Neumond seinen Grund hat, liegt im Worte. Auch das beruht in der Harmonie des ganzen Systems, denn dem Jahresanfang im Frühjahr muss der Monatsanfang mit dem Neumond entsprechen. Danach muss das im Herbst beginnende Jahr den Monat vom Vollmond — der besser zu beobachten ist! — rechnen. ירח bezeichnet²⁾ deutlich den Vollmond in Stellen wie Gen. 37, 9; Ps. 72, 5; Jes. 60, 20. Dem

1) Bekannt sind folgende phöniciſche: אָבִיב, זִיב, בִּל (nur punisch bezeugt, identisch mit im ירח?), זִבְחָשֶׁם, חֵיר, מִשֶּׁ, כֶּרֶר, שְׁעֵלָה, מִיחָה, מִיפָא, מִרְפָּא. s. Lidzbarski, Handbuch S. 412.

2) Nowack, Archäologie S. 216.

entspricht im Sabäischen die Gleichheit des Wortes für Herbst und Jahr (חרף), und folgerichtig כרף als Monat¹⁾.

Das Exil machte mit der Aufhebung eines jüdischen Volkes und Staates die nach Babylon geführten Juden zu Babyloniern. Einen jüdischen Kalender gab es ohne jüdisches Volk nicht mehr (S. 324), er hätte ja keine Pflegestätte und kein Gültigkeitsgebiet gehabt. Die babylonischen Juden mussten daher sich des babylonischen Kalenders bedienen, wie sie in Babylonien das dortige Mass und Gewicht gebrauchen mussten. Es fehlte ihnen schon die Organisation, die Executivbehörde, welche ihre eigenen Einrichtungen hätte pflegen können.

Sie mussten demnach auch die babylonischen Monatsnamen anwenden, wie sie damals im Gebrauch waren. Es sind die seitdem beibehaltenen: Nisan, Jjar (Airu = Ajjaru), Sivan, Tammûz (Du'uzu), Ab, Elul, Tišri (Tašrit), Marhešvan (Arah samna = 8. Monat, deutlich secundäre Bezeichnung, früher Kanûn), Kislev, Tebet, Šebat, Adar. Das Jahr beginnt mit der Frühjahrs-Tagesgleiche.

Diese Namen stellen für Babylonien natürlich eine späte Stufe dar. In den älteren Inschriften finden wir andere im Gebrauche, die verschiedenen Kalenderreformen und Gesetzgebungen, auch die verschiedenen Landschaften und Kultbereiche haben auch hierin Verschiedenheiten gezeigt. Der Name Tašrit d. i. »Anfang, Einweihung« beweist, dass diese Benennung von einer Rechnung ausging, welche das Jahr ebenfalls mit dem Herbste begann, deutet also auf kanaanäischen Einfluss hin. Die Umnennung des Kanûn in *Arah samna* ist dementsprechend jung, weil erst nach der Einführung der babylonischen Rechnung erfolgt. Wir haben teilweise lückenhafte Aufzeichnungen über andere babylonisch-assyrische Monatsnamen; die Urkunden der verschiedenen Zeitalter zeigen verschiedene Namen²⁾.

Jedem Gotte ist nach altorientalischer Anschauung ein Monat heilig und ist damit für gewisse Tätigkeiten von vornherein bestimmt. Das ergibt sich schon aus der natürlichen Entwicklung der Dinge, insofern alljährlich wiederkehrende wichtige Geschäfte den betreffenden Monaten ihre Namen oder doch Beinamen geben. Ein Saat- und Erntemonat sind naturgemässe Bezeichnungen. Eben eine solche liegt auch in Tašrit vor, insofern es Name des Anfangsmonates ist. Der Zusammenhang mit den entsprechenden Festen als den Marksteinen des Kalenders und Jahres liegt

1) Danach ist bab.-assy. arhu also mit der Übernahme der Monatsbezeichnungen gleichzustellen, die durch Tašrit (als »kanaanäisch«) charakterisiert werden (also arhu ursprünglich nicht Neumond: *šit arhi*). Assyrisch ist *iddisû* Neumond, *aškaru* die Neumondsichel.

2) Über Tašrit, Kanûn etc. s. F. II S. 328. Die Monatsbezeichnungen der Liste V R. 43. — Altassyrische Monatsnamen s. z. B. in dem Datum des Prismas Tiglat-Pilešers I. (KB. I S. 47) und der Inschrift Adad-niraris I (ib. S. 9). Die Monatsnamen der »kappadokischen« Tafeln s. KB. IV S. 51. Über die altbabylonischen zur Zeit der Könige von »Sumer und Akkad« s. Thureau-Dangin in Revue d'Assyriologie IV p. 83 ff. und Radau, Early Babylonian history p. 287 ff. King, Hammurabi III p. XXXV.

auf der Hand. Wir haben einige gelegentliche Erwähnungen der betreffenden assyrischen Bezeichnungen. So ist der Sivan der Monat des Durchgangs des Mondgottes durch den Frühjahrsunkt (die Frühjahrs-sonne): *arab bin Daragal* (vgl. S. 333) und darum dem Sin bél purussé heilig, der Ab der Monat des Herabsteigens des Feuergottes: *arab arâd Gibil*¹⁾, der Sivan ist der Monat des Ziegelstreichens, der Ab der des Grundsteinlegens u. s. w. Das ist auch der jüdischen Überlieferung bekannt und die nach-exilische enthält Anspielungen darauf: Im zweiten Monat — assyr. Ijjar, wo das limu (S. 322) bestimmt, also die Beamten eingesetzt werden — werden die Tempelbeamten bestellt (Esra 3, 8), dann wird der Grund zum Tempel gelegt — wobei die Betonung des Jubelgeschreis an das »Herabsteigen des Gibil«, das — durch eine andere Quelle (3, 12) eingeschobene — des Weinens auf den dem Ab vorangehenden Monat Tammuz anzuspielden scheint. Esra bricht am 12. Nisan (8, 31) auf, dem Tage der Beendigung des babylonischen Neujahrsfestes, er »ordnet« den Abmarsch am 1. Nisan (7, 9), also am Neujahrsfeste, die Mauer wird vollendet am 25. Elul (Neh. 6, 15) d. i. zum Schluss des Halbjahres, der Herbst-Tagesgleiche²⁾.

Die Rückkehr aus dem Exil und die Wiedererrichtung eines Staates Juda mit einer eigenen Verfassung brachte auch den Gebrauch eines eigenen Kalenders und eigener Zeitrechnung (S. 324) mit sich. Dass man dabei an die alten anknüpfte, ist selbstverständlich, das geltende Gesetzbuch war ja noch das Deuteronomium. Man hat also unter Šesbašar wieder das Jahr im Herbst begonnen. Die neue Herrlichkeit hat jedoch zu kurze Zeit gedauert, als dass sie tiefere Spuren hätte hinterlassen können, und dasselbe gilt von dem zweiten Staate Zerubabels mit seinen etwa 20 Jahren.

Die Organisation durch Nehemia, welche Juda die Selbständigkeit nahm und es unter königliche Verwaltung stellte, hatte auch den Verlust aller Souveränitätsrechte zur Folge. Von da an galt also auch wieder die königliche Zeitrechnung, d. i. die babylonische. Demgemäss führt das Buch Nehemia sofort (1, 1) die babylonischen Monatsnamen, während bis dahin diese zu nennen vermieden wird (bei Esra nur gezählte).

Auch das folgt aus dem Verhältnis Judas zum Grosskönig (S. 298) und seiner Selbständigkeit gegenüber der Satrapie 'eber ha-nahar, denn in dieser galten andere Kalender.

Da dieses Verhältnis bis auf Simon bestanden hat, und nach dessen Tode sofort wieder hergestellt wurde (S. 310), so steht im Einklang damit die Datierungsweise der Makkabäerbücher, welche nach der seleucidischen Aera rechnen, und zwar bedienen sie sich der historischen Entwicklung entsprechend der babylonischen Form dieser Aera, der Rechnung *κατά Χαλδαιον*, welche mit dem

1) F. II S. 371 ff. Sargon Cyl. 57 u. 61. = KB. II S. 49. Sin bél purussé oben S. 225 Anm. 2.

2) Vgl. F. II S. 434 Anm. 1, S. 482 Anm. 1.

babylonischen Jahre 311 (1. Nisan, also im Frühjahre), anfängt¹⁾, während die macedonische Rechnungsweise früher (312) beginnt²⁾.

Nach unseren Begriffen nicht mehr zur geschichtlichen Rechnungsweise, wol aber nach denen des alten Orients, und damit zum eisernen Bestand seiner Darstellung, gehört die Anschauung von den Zeitaltern. Jede Darstellung nimmt Bezug und Rücksicht darauf (S. 325), und demnach ist die Kenntnis ihres Wesens und ihrer Begründung nötig für eine Beurteilung eben dieser Überlieferungen. Wie bei allen praktischen Anwendungen der alten Weltanschauung, sind auch hier die verschiedenartigen Theorien zu unterscheiden. Gerade dieser Teil der chronologischen Berechnung lieferte der doctrinären Speculation den günstigsten Boden.

Die altbabylonische Anschauung geht bei ihren Berechnungen der Gestirnbewegungen von der Zeit aus, wo die Sonne zur Frühlings-Tagesgleiche in den Zwillingen stand. Das ist der Fall gewesen vom 6. bis ins 3. Jahrtausend. Unsere ältesten Inschriften fallen noch in diese Zeit, die erste Dynastie von Babylon hat aber bereits in einer Zeit regiert, als die Frühlings-tagesgleiche infolge der Präcession der Sonne im Stier stattfand, und im 8. Jahrhundert ist sie dann in den Widder gerückt (S. 13. 25).

Daraus folgt, dass in dem »Zeitalter der Zwillinge« das Jahr mit dem Sivan begann, und dass der Ijjar der letzte Monat war. Zahlreiche Mythen beruhen auf dieser Rechnung, welche somit das Fundament der von Babylon ausgehenden astrologischen Weltanschauung bildet. Umgekehrt ist in den Mythen auch vielfach

1) Über ihre inschriftliche Bezeugung s. Peiser bei Rost, Unters. zur altorient. Gesch. S. 4.

2) wie ich vermute um fünf Monate, weil das macedonische Jahr mit dem Dios = Marḥeswan begann, während das babylonische erst mit dem Nisan = Xanthikos beginnen konnte. Die Entsprechung der Monate ist:

Dios	—	Marḥeswan
Apellaos	—	Kislev
Audynaos	—	Tebet
Peritios	—	Sebat
Dystros	—	Adar
Xanthikos	—	Nisan
Artemisios	—	Ijjar
Daisios	—	Sivan
Panemos	—	Tammuz
Loos	—	Ab
Gorpaios	—	Elul
Hyperberetaios	—	Tišri.

die Umarbeitung auf die späteren Rechnungen festzustellen, völlig entsprechend den Umrechnungen der Kalender.

Da nach der babylonischen Anschauung der Mondgott Sin der Vater der Götter (S. 223) ist, so steht er von den Gestirngöttern an der Spitze. Ihm ist deshalb auch der ursprünglich erste Monat heilig, der Sivan. Das Zeitalter der Zwillinge ist also das Zeitalter des Sin gewesen, und demgemäss bezeichnet Sargon die älteren Zeiten als den *adû* d. i. Aion¹⁾ des Nannar (d. i. der Mondgott von Ur). Das steht in vollem Einklang mit der Tatsache, dass die Bekleidung des *limu* durch Sargon in seinem 3. statt wie vorher im 2. Regierungsjahre stattfand. Denn da das *limu* ursprünglich das erste Jahr des Königs gewesen sein muss, so entsprach die Verwaltung durch den König im zweiten dem zweiten Zeitalter, und ebenso die Verlegung des Regierungsantritts in den zweiten Monat, den Ijjar, in Assyrien²⁾. In Assyrien hat man also nach diesen Präcessionszeitaltern gerechnet, und Sargon, der eine Babylon freundliche Politik verfolgte (S. 63), hat die babylonische Kalender- und Zeitrechnungsreform Nabonassars anerkannt.

Da Berossos einen Cyklus von 36000 Jahren — als cykliche Zahl, die Sexagesimal- und Decimalsystem verbindet — annimmt³⁾, und mit dessen Ende ein neues Zeitalter beginnen lässt, so wird man auch anzunehmen haben, dass er den Kreislauf der Präcession (ungefähr 26000 Jahre) zu 36000 annahm, die einzelnen Zeitalter also auf die 12 Tierkreiszeichen zu je 3000 Jahren verteilte.

Bekannt ist aus dem klassischen Altertum⁴⁾ die Rechnung von vier Zeitaltern, dem goldnen, silbernen, kupfernen und eisernen. Sie liegt einzelnen der »Gesichte« im Buche Daniel zu Grunde, und ist gegenüber der babylonisch-assyrischen die herrschende geblieben. Ihr Ursprung ist nicht sicher. Die Bezeichnung nach den Metallen weist auf dieselbe Anschauung, welche die Zeitalter Göttern gleichsetzt. Da sie aber mit dem goldenen Zeitalter, also dem der Sonne beginnt, so folgt daraus, dass sie die Lehre einer Zeit oder eines Landes darstellt, welche die Sonne an die Spitze gestellt hatte. Das weist auf Ägypten.

Hieraus folgt aber nicht, dass diese Lehre in Babylonien unbekannt und ohne Anhänger war. Wenn das Judentum sich ihrer im Gegensatz zur »heid-

1) F. II S. 372 (Sargon Pr. 110 = KB. II S. 67). Zu *adû* = Aion s. Zimmermann bei Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 402.

2) F. III S. 12, vgl. oben S. 331.

3) Rost, Unters. z. altorient. Gesch. S. 4.

4) Hesiod, Opera S. 109 ff.; Ovid, Metamorphosen I; vgl. Gunkel, Genesis S. 242.

nischen« d. h. reinen Gestirnlehre der Babylonier bedient, so ist das ein bestimmendes Kennzeichen der weiteren Zusammenhänge des Judentums und seiner Beziehungen zu Ägypten: vgl. über Amenophis IV. S. 211.

Verwiesen sei in diesem Zusammenhange auf die ägyptische Sothisperiode, deren Auseinandersetzung nicht hierher gehört. Sie umfasst einen Zeitraum von 1460 Jahren und ist astronomisch begründet. Der Hundsstern (Sirius, Sothis) geht alle 4 Jahre einen Tag später heliakisch (in der Morgendämmerung sichtbar) auf. Nach $4 \times 365 = 1460$ Jahren also wieder am selben Tage, sodass damit ein Siriuscyklus vollendet ist.

In welcher Weise die cyklischen und chronologischen Speculationen, angestellt wurden, zeigt das Beispiel der Umarbeitungen des Buches Daniel. Die Aufgabe war, die alten Prophezeiungen d. h. die cyklischen Lehren auf die jeweiligen Verhältnisse anzuwenden, und ihr Zutreffen, ihre Erfüllung nachzuweisen. Das geschah mit allen Mitteln der Auslegekunst, die je dem Masse von Einsicht in das Wesen solcher Combinationen entsprach. In Juda konnte dieses Mass nur dem allgemeinen Bildungsstandpunkt entsprechen, und man muss bedenken, dass gerade die Parteigänger der Makkabäer das Volk, aber nicht die Gebildeten Judas darstellen.

Über die Verwandlung der (geschichtlichen) ganzen hamuštu in eine halbe s. S. 284. Diese wird dann zur šebu'a umgedeutet mit Zugrundelegung der Sieben statt der Fünf als Einheit. Beide Angaben sind von der Zeit genommen, die verflossen ist zwischen der Erlaubnis zur Rückkehr unter Amel-Marduk (562) und der Rückkehr Šešbašars. Daneben ist in zweiter Linie gerechnet worden von 562 bis zur Aufhebung des zweiten Staates unter Zerubabel im Jahre 500, es sind also 62 Jahre verflossen¹⁾. Diese beiden Tatsachen sind zusammengeworfen worden, indem man Šešbašar überhaupt zu gunsten von Zerubabel unterdrückte und beide Regierungen in eins verschmolz. Dann wurden aus den einfachen Jahren ebenfalls šebu'ót, sodass wir den Ursprung der 70 Jahre und der 70 šebu'ót des Exils haben.

In Daniel 9, 25—27 sind also zwei Schichten zu trennen: 25 und 27 gehören zusammen und gehen auf Šešbašar, 26 auf Zerubabel.

Ebenfalls auf die Aera von 562 gehen die beiden Datirungen Ez. 4, 5 und 6. Es handelt sich dabei um eine doppelte Beziehung auf das gleiche Ereignis, die Aufhebung des Kultes: $562 - 40 = 522/21$ ist das Endjahr der Aufhebung unter Kambyzes, $562 - 390 = 172/71$ (Herbst S. 331). Das kritische Jahr, welches hier herausgerechnet wird, reicht also vom Herbst 172 bis zum Herbst 171, seine letzte Hälfte umfasst dazu noch die erste des Jahres 170 v. Chr. nach babylonischer und jüdischer Rechnung der Seleucidenära. Das ist aber das Jahr, in welchem nach 1. Makk. 1, 20 Antiochos die heiligen Geräte wegnahm und demnach den Kult aufhob (S. 302).

Von da an ist der Kult aufgehoben für fünf Jahre, bis zur Wiedereinrichtung durch Juda (S. 304).

Demnach liegen in Daniel 9, 27 beide Auffassungen, die alte richtige und die neue, vermischt vor: eine ganze hamuštu und eine halbe hamuštu, und beide sind auf die šebu'a gebracht. Die fünf Jahre, welche der Kult

1) F. II S. 439, wozu aber das folgende zur Berichtigung zu beachten ist.

aufgehoben war, sind aber Zufall, da das Buch schon vorher abgefasst sein wird, und in dieser seiner letzten Form überall mit der šebū'a rechnet.

Demgemäss wird die alte Angabe, dass nach »zwei Zeiten und eine halbe« (7, 25) die Vollendung eintreten werde, zu $3\frac{1}{2}$ umzudeuten versucht, indem sie auf diese angebliche halbe šebū'a angewendet werden, während welcher der Kult aufgehoben sein soll.

Über die Wiederkehr der angeblichen halben hamuštu oder halben šebū'a in dem Mine, Mine (Seḫel) und Paras Da. 5. 25 s. unter »Masse und Gewichte« (S. 341).

Aus diesen Speculationen über die »Erfüllung der Zeiten«, über die Frage, ob bestimmte Ereignisse die verheissenen Merkmale der am Ende des Zeitalters stehenden Vernichtung des Bestehenden darstellen, und nunmehr der Anbruch der neuen glücklicheren Periode zu erwarten ist — als Wiederholung des Umschlags von Nacht in Tag, von Winter in Sommer innerhalb der kleineren Zeiträume —, erklärt sich zum Teil die Zusammenwerfung von Ereignissen, wie wir sie mehrfach festzustellen hatten. Auf diese Art ist Nebukadnezar, welcher die erste Gestalt einer vermeintlichen Endzeit ist, mit dem König der zweiten Vernichtung, Kambyses, bei Ezechiel und Daniel zusammengeworfen worden, denn wieder schien das Ende gekommen, und ebenso wird darum der abermalige Zusammenbruch unter Antiochos im selben Sinne aufgefasst und dargestellt, um die Makkabäerbewegung als den Beginn des neuen Zeitalters zu erweisen.

Die einheitlichen Grundsätze der Einteilung im Grossen wie im Kleinen kehren auch bei den Zeiteinheiten wieder. Es ist nach allem, was wir über das Wesen der orientalischen Wissenschaft festgestellt haben, ausgeschlossen, aus dem zufälligen Fehlen des Wortes für Stunde im AT. zu schliessen, dass ein solches (und damit die Sache) den Juden unbekannt gewesen sei, und dass gar das arabische Wort dafür (sā'a) dem Aramäischen entstamme. Durch das Aramäische sind die alten babylonischen Kulturwörter hindurchgegangen, um zu den Arabern zu kommen. Ein einheitliches aramäisches Kulturvolk und damit aramäische Kultur hat es nie gegeben.

Zum Überfluss ist gerade das Wort für Stunde als kanaaniisch jetzt bezeugt: Tel-Am. 91, 77 *še-ti* mit dem Glossenzeichen.

Als Zeiteinteilungseinheit gehört die Stunde zu dem System, welches die 12 Doppelstunden des Tages (S. 327) in je ihre Hälften zerlegt, da der Volltag (יום *ūmu*) in zwei natürliche Hälften: Tag

und Nacht (יום ולילה *urru u mušu*) zerfällt ¹⁾, wie das Jahr in die beiden mit Frühjahr und Herbst beginnenden Hälften.

Die Einteilung der Nacht zu drei Nachtwachen ²⁾, setzt eine gleiche des Tages zu drei entsprechenden Unterteilen von je 4 Stunden oder 2 Doppelstunden voraus. Sie entspricht der des Jahres in 6 Doppelmonate, womit die Bestimmung des zu grunde liegenden Systems gegeben ist.

1) Assyrisch *lildtu* ist gewöhnlich Gegensatz zu *šeru* »Morgen«, also »Abend«, nicht »Nacht«.

2) Delitzsch in Zeitschrift f. Keilschriftforschung II S. 284: *bararitu*, *šad muši* und *šad urri*.

Mass und Gewicht.

Das gesamte Masswesen bildet ebenso wie die Zeitrechnung nach der einheitlichen Weltanschauung des alten Orients einen Bestandteil der Alles regelnden göttlichen Weltordnung. Es beruht daher auf demselben System wie die Zeitrechnung auch und steht mit dieser und der Einteilung des Weltalls in organischem Zusammenhange. In ihm kehren deshalb dieselben Einteilungsgrundsätze wieder, welche dort begegnen und die aus den Erscheinungen des Weltalls, vor allem denen des Sternhimmels, abgeleitet sind.

Das Verhältnis Israels zur Gesamtkultur des Orients bestimmt auch seine Einrichtungen auf diesem Gebiete. Dass diese einen Teil der Verfassung, der staatlichen Gesamteinrichtungen bilden, sahen wir bereits (S. 316). Ihre Festlegung im einzelnen ist also Sache der Gesetzgebung. Diese legt dabei dieselben Anschauungen zu grunde, wie bei allen ihren Bestimmungen.

Die Stellung der eingewanderten israelitischen Stämme zu der alten Kultur, wie die Bedürfnisse des Handels und Verkehrs mit den massgebenden Kulturvölkern, führt andererseits von selbst zu der Annahme der bereits anerkannten Systeme. Die kleinen und uncivilisirten Völker nehmen das Geld in der Prägung der grossen und höher civilisirten an. Die Araber wollten zuerst keine Münzen annehmen, auf denen das byzantinische Kreuz fehlte. So mussten auch die Einwanderer auf israelitischem Boden von den kanaanäischen Bewohnern bereits die altorientalischen Masse und Gewichte übernehmen und im Verkehr mit den höher civilisirten Nachbarn sich ihrer bedienen.

Wol konnte im einzelnen dabei manches durch Brauch und besondere Bestimmungen geändert werden, das betrifft aber nur Einzelercheinungen, nicht das System. Wo dessen Heimat zu

suchen ist, darüber hat nie Zweifel geherrscht, und das Wort מנה, griechisch $\mu\tilde{\nu}\tilde{\alpha}$ = babylonisch *mana* (*manū*) spricht es deutlich aus. Eine Erklärung der Grundlagen des Systems ist also ebenfalls in Babylonien zu suchen und man hat es auch folgerichtig dort gesucht.

Freilich für die Einzelercheinungen fehlt es bis jetzt auf kanaänischem Boden fast an jedem Anhalt um eine nähere Bestimmung zu ermöglichen. Die Grundsätze des Systems kommen im wesentlichen in der Einteilungsweise, in der Bestimmung des Verhältnisses der Mass- und Gewichtseinheiten zu einander zum Ausdruck. Diese sind also, als zum System gehörig, babylonisch. Die Bestimmung der Einzelheiten selbst war aber — wenigstens in der Theorie — Sache des einzelnen Staates, der Gesetzgebung selbst. Lediglich die Zurückführung auf die alten Grundsätze, die Ableitung aus der göttlichen Weltordnung konnte hierbei — im Zusammenhang mit den Bedürfnissen des grossen Verkehrs — die Einheit herstellen, sonst wäre man so frei in der Bestimmung der Einzelheiten gewesen wie die europäischen Staaten, und die Folge hätte der bunteste Wirrwarr sein müssen.

Nur dies bewusste Verharren bei den Grundsätzen des ganzen Systems konnte also eine Einheitlichkeit erzeugen, welche nicht nur in der Form, sondern auch im Wesen von Mass und Gewicht bestand. An dieser zu zweifeln haben wir daher keine Veranlassung, sie für Israel im Speziellen zu beweisen, fehlt jeder Anhalt an archäologischem Material. Wir haben keine Masse und Gewichte aus Israels älterer Zeit. Nichts spricht aber gegen die aus den allgemeinen Kulturverhältnissen zu erschliessende Annahme, dass sie im wesentlichen mit den im übrigen Orient giltigen gleich waren, und es herrscht in der Beurteilung dieser Frage auch Einheitlichkeit.

Grundsätzlich neues ist daher hierfür aus der Heranziehung der übrigen Kulturen nicht zu erwarten, und im allgemeinen lässt sich noch nichts Wesentliches beibringen zu dem, was bereits als anerkannt gilt¹⁾. An Einzelheiten ist zu bemerken:

Längenmasse. Die Benennung der Längenmasse nach den Körperteilen beweist nichts für eine Ableitung aus irgend welchen Normal- »Füssen«, »Ellen« und »Fingern«. Vielmehr beweist die Notwendigkeit der Voraussetzung einer Norm, dass diese in der gedachten Weise aus dem

1) S. Benzingers und Nowacks hebräische Archäologien. Eine Übersicht über die Fragen der assyr.-babylonischen Metrologie findet sich bei Johns, Assyrian Deeds II p. 184—281.

ganzen System abgeleitet ist. Der Mensch erscheint als Mikrokosmos, als eine Widerspiegelung des Weltalls (S. 158), und darum sind an seinem Körper die Masseinheiten im Kleinen vertreten, die im Weltall im grossen offenbart sind.

Das heisst: das ist die Anschauung, welche dem System zu grunde liegt. Die Frage nach dessen Entstehung ist damit noch nicht entschieden. Diese Entstehung liegt aber in weit vorgeschichtlicher Zeit, und geht vor allem die israelitische Altertumskunde nichts mehr an.

Von solchen vom Körper hergenommenen Massbezeichnungen sind bisher für das Babylonisch-Assyrische belegt: ausser dem Grundwort *ammatu* = אַמְמָה, noch *ubānu* = Finger¹⁾, und der nur ideographisch als »Fusstapfe« (GIR.SAB.DU) bezeichnete Ausdruck für ein zwischen Elle und Spanne stehendes — also einer andern Einteilungsart angehörendes Mass, das unserm Fuss entspricht²⁾. Wenn man in אַבְנֵי »Schritt« 2. Sam. 6, 13 eine feste Massbezeichnung sieht, so würden wol beide gleichzustellen sein.

In gleicher Weise wie bei Ezechiel (40, 5) hervorgehoben wird, dass die Länge des 6-elligen Massstabes »nach Elle und Spanne« (בְּאֵלָה וּבְשֵׁנָה) d. h. nach der grossen Elle zu verstehen sei, lautet im assyrischen die entsprechende Angabe stets: . . . Ellen ina ištēn ammati d. i. so und so viel Ellen mit einer Elle gemessen, und wenn die grosse Elle bezeichnet werden soll: ina rabiti omeru ina dannati³⁾, wie nach Analogie der Gewichtsbezeichnung wol anzunehmen ist.

Von den grösseren Massen ist der Name des »Rohres« (Ruthe) ebenfalls babylonisches Lehnwort (*kanū*) — schon die Wahl der Bezeichnung weist auf ihre Heimat, das Land des Rohres. Das neubabylonische *kanū* (GI) hat sieben Ellen⁴⁾.

Das grösste babylonische Längenmass ist die Doppelstunde (KAS.PU) geschrieben, wie zu lesen nicht sicher), deren Ableitung als Zeitmass den Schlüssel zum Verständnis des Systems giebt (S. 328). Als Längenmass soll sie den in einer Doppelstunde zurückzulegenden Weg darstellen, sie entspricht also unserer Meile, die in ihr ihren Ursprung hat. Wo Entfernungen in ihr angegeben werden, wird meist von KAS.PU *kaḫkari*, der »Landmeile« gesprochen. Das ist also ein Parallelausdruck zu 2. Kön. 5, 19 (Gen. 35, 16; 48, 7) גַּבְרֵי הָאָרֶץ, dessen Grösse nicht feststeht (nach der Überlieferung die Parasange, also ein Unterteil von KAS.PU).

Flächenmasse. Der Babylonier misst sein Land mit den Hohlmassen, d. h. es wird nach der für die Aussaat erforderlichen Menge von Getreide bestimmt. Das ist aber nur der ursprüngliche Gedanke, nach der ganzen Art des Systems ist wol anzunehmen, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Aussaat und Boden fest geregelt war — und zwar nach denselben höheren Grundsätzen wie alle anderen. Dann würde also tatsächlich dort ein festes Flächenmass bestanden haben, das nur in der Bezeichnung mit dem Hohlmasse identisch war.

Kein Flächenmass im Sinne von »mit einem Joche zu bestellendes Stück Land« ist אַבְנֵי, das Jes. 5, 10 und 2. Kön. 5, 17 (1. Sam. 14, 14 ist der Text unverständlich) vorliegt⁵⁾. Es ist vielmehr ein (grösseres) Gewicht. Die Bedeutung der Wurzel ist nicht אָבַד »zusammenspannen« (Joch), sondern *šamādu* abwiegen = bezahlen, also synonym von *šakālu* = שָׁקַל, sodass die Begriffsentwicklung gleichzustellen ist mit *šiklu*-Šēkel.

1) S. das Beispiel Nabuna'id, Abu Habba-Inscription II 65 = KB. III 1 S. 105.

2) F. II S. 308.

3) Vgl. Tigl.-Pil. III Ann. 25. Sargon Nimr. 21 vom Gewicht (mana).

4) Peiser, Keilschriftliche Actenstücke S. 91. Oppert, Mémoires divers p. 14.

5) F. II S. 90. OLZ. 1901, 194 = Krit. Schriften II S. 34.

Der Ausdruck ist vielleicht nicht babylonisch, sondern mesopotamisch-kanaanäisch.

Hohlmasse. Die ideographische Bezeichnungswaise im Assyrischen macht es schwierig, Gleichheit der Benennung nachzuweisen. Für *homer* = babyl. *inēru* liegt sie auf der Hand; dass *kôr* dasselbe ist wie das mit dem Zeichen GUR geschriebene, ist zu vermuten. כֶּה־ zeigt Gleichheit des Lautes mit dem bab.-assyrl. Worte für Getreide (*še'u*; geschr. ŠE.ZIR), welches bei der Massangabe der Felder zum Hohlmasse (GUR) hinzugesetzt wird.

Im Phöniciischen (Cypern, Narnaka-Inschrift v. Landau Nr. 105) wird das Silber nach כֶּ gerechnet. Nach Analogie der Flächenmasse kann man vielleicht annehmen, dass hier Gleichheit der Bezeichnung zwischen Hohlmassen und Gewicht vorliegt. Dann würde כֶּ also das Silbergewicht sein, das (im Werte?) dem *kôr* Getreide entspricht (wobei ebenfalls ein festgestelltes Verhältnis angenommen werden müsste). Silber wird sonst nach der Mine gerechnet, das ist aber an der betreffenden Stelle ausgeschlossen, es könnte höchstens von Šekeln die Rede sein.

Andere phöniciisch-cyprische Hohlmasse sind wol die Kition 77 = CIPh. 86 (v. Landau 91) genannten קֶ(?)¹⁾, סֶפ und סֶ (?! l. סֶפ? vgl. auch ס als Abkürzung in Kition 78).

Gewicht und Währung. Gleich sind die Bezeichnungen für Mine (*ma-na*) und Šekel (*šiklu*). Das Wort für Talent (Zeichen GUN) ist noch nicht mit Sicherheit als *biltu* erwiesen. Hebräisches כֶּסֶף bedeutet den Kreis und man erklärt es richtig aus der Formung des Goldes in Kreisform, wie es die ägyptischen Darstellungen zeigen. Ein solcher Goldkreis stellt also ein Talent dar. Die Wahl der Form stellt dieselbe Symbolik dar, welche alle Masse und Gewichte mit dem Weltall in Beziehung setzt: es ist das Symbol des Sonnenmetalls, des Goldes, das den Kreislauf des Jahres darstellen soll (vergleiche dazu assyrisch *limmu* = *lim'u*, *liv'u* das Wort für Jahresumlauf).

Danach soll das Verhältnis von Sonne, Mond und Ištar (Venusstern), denen Gold, Silber und Kupfer geheiligt sind, sich in dem Verhältnis der drei Wertmetalle ausdrücken, wobei dem Werte entsprechend die umgekehrte Reihenfolge stattfindet. Demgemäss wird Gold, wenn nichts anderes bemerkt, bei den Babyloniern wie bei den Hebräern nach Šekeln, Silber nach Minen und Kupfer nach Talenten gerechnet.

Es scheint hiernach als ob כֶּסֶף ein Wort für Talent sein soll, wenn von Kupfer (und Bronze) die Rede ist, denn 2. Sam. 21, 16 kann höchstens ein Speer von drei Talenten Gewicht¹⁾ gemeint sein (also כֶּסֶף ist zu streichen; oder 300 Šekel schwer?).

Demnach ist zur Tel-Amarna-Zeit in Palästina noch nicht Silber Wertmesser (*kaspu* = כֶּסֶף im Babylonisch-Assyrischen Silber und Geld, also die Grundlage des Münzsystems), sondern das Metall der Göttin der Kanaanäer, Aštoret: das Kupfer. Denn nur 3(?)000 Talente Kupfer können es sein, die Janhamu von Milki-el als Strafe oder Lösegeld genommen hat: Tel-Am. 171. Vgl. S. 202.

Zu כֶּסֶף, dem Unterteil des Šekel (¹/₂₀) als Gewicht und Münze, ist zu bemerken, dass ein besonderer Unterteil des Šekel im Babylonischen bis

1) F. III S. 51.

jetzt nur in einem Falle und zwar aus späterer Zeit bezeugt ist. Die Lesung ist nicht ganz sicher¹⁾.

Dagegen scheint bereits in älterer Zeit²⁾ nach dem halben Šekel gerechnet worden zu sein. Die Bezeichnung dafür ist das Ideogramm TAR(KUT).TU d. i. paras šikli »Teil (und zwar wol Hälfte) des Šekel«.

Ebenso ist פֶּרֶשׁ als die halbe Mine ($\frac{1}{2}$ ma-na) durch ein assyrisches Gewicht mit zweisprachiger Inschrift bezeugt (C. I. Ar. 10), wie auch noch der Mišna bekannt ist³⁾. Zum Unterschied ist wol der halbe Šekel ausdrücklich als *paras šikli* bezeichnet worden.

Nicht klar ist, wie פֶּרֶשׁ in der Steleninschrift Panammūs (5/6) zu beurteilen ist:

שֶׁאֵל יוֹשֻׁרָה וְהִטָּה וְשִׁעְרָה וְקָטָן פֶּרֶשׁ בְּשֶׁקֶל יִשְׁטָרֵב --- בְּשֶׁקֶל יִאֲסֹב מִשְׁתָּ בְּשֶׁקֶל

[»Es ging zu Grunde das Getreide und war teuer] Korn (še'u) und šōra und Weizen und Gerste. Und es kostete der *p r s* (von diesen Getreidearten) einen Šekel, und der *š t r b* von einen Šekel, und das $\frac{2}{3}$ -Mass (šinibu) von einen Šekel«.

Hier ist paras = $\frac{1}{2}$ und šinib = $\frac{2}{3}$, also auch das unbekannte *š t r b* wol als das den Gewichten entsprechende Hohlmaß aufzufassen. פֶּרֶשׁ als »halbe Mine« hat man mit Recht zur Erklärung von Dan. 5, 25 herangezogen. Da es aber halbe Mine bedeutet, so folgt daraus, dass der Text: Mine, Mine, Šekel und Halbmīne (es ist natürlich der Singular zu lesen) nicht in Ordnung sein kann⁴⁾. Es ergibt sich ohne weiteres, dass פֶּרֶשׁ = שֶׁקֶל Einschub ist. Dann aber ist die Beziehung klar: die $\frac{2}{3}$ Minen sollen die $\frac{2}{3}$ Jahre darstellen, nach deren Verlauf Kambyses, welcher der die Gefässe entweihende Belsazar ist, den Tod finden wird. Es sind die $\frac{2}{3}$ Jahre, während deren der Kult aufgehoben bleibt. Daraus ergibt sich aber weiter, dass die ganze Legende eine sekundäre Ausschmückung des Vorganges ist, denn sie fasst das מִשְׁתָּ bereits als Hälfte statt ganze Dauer (S. 284). Das spricht wieder für die Voraussetzung, dass der Belsazar, dem dieses gilt, eben Kambyses ist, der erst durch Umarbeitung, also ebenfalls in zweiter Stufe zu Belsazar⁵⁾ geworden ist.

Durch die weitere Umdeutung der hamuštu auf die šebū'a ($\frac{3}{2}$ statt $\frac{2}{3}$) mag die Einschlebung des שֶׁקֶל veranlasst worden sein.

Eine Bestätigung der Richtigkeit der Angaben über den an

1) Geschr. ba-ra oder ba-šik(se). Strassmaier in ZA. III S. 132 (Urkunde aus dem Jahre Arsakes 218. 5. 21 (= 31 v. Chr.): $\frac{2}{3}$ mana 8 šiklu 1 ba-ra(?)).

2) Obelisk mit der Landesvermessung des Königs Man-išdu-su von Kiš (ed. Scheil, Textes élamites-sémitiques der Délégation en Perse) Col. I 13; VIII 14.

3) Clermont-Ganneau, Rec. d'archéol. orient. I p. 142.

4) מִשְׁתָּ nicht מִשְׁתָּ »Getränk«, sondern maš-ši-ta Kudurru Meliṣihu's (Scheil, Susa II) Col. II 50? Es wird damit Feldfrucht (allgemeiner Ausdruck?) bezeichnet.

5) Deshalb verwirft Behrmann (Nowacks Handkommentar) von diesem Standpunkte aus mit Recht die ganze Deutung.

6) Der Eroberer Nebukadnezar ist der Eroberer Kambyses. Dieser ist der Sohn von Kyros, damit wird der Entweihende zum Sohne Nebukadnezars Amel-Marduk; Nebukadnezar wird ferner mit Nabû-na'id und sein Sohn mit dessen Sohne Belsazar zusammengeworfen (S. 285).

Sanherib gezahlten Tribut (vgl. S. 273) in 2. Kön. 18, 14 (300 Talente Silber und 30 Talente Gold, wogegen Sanherib III 34 = KB. II S. 15 von 800 Talenten Silber und 30 Talenten Gold spricht) hat man (Brandis, Maass- und Gewichtssystem S. 198) darin zu finden geglaubt, dass die vorauszusetzende Verschiedenheit des beiderseitigen Gewichtes dabei in Anschlag zu bringen sei, wonach den 800 leichten assyrischen 300 schwere Talente entsprochen hätten. Die betreffenden Berechnungen gehen aber auf das Gewicht der Perserzeit zurück, und wir können vorläufig für das judäische jener Zeit gar nichts bestimmen. Auch dient dabei die biblische Angabe selbst mehr als Ausgangspunkt und Stütze, als dass sie selbst durch anderweitigen Anhalt gestützt würde.

II.

Religion und Sprache

von

Heinrich Zimmern.

II.
Religion und Sprache

Heinrich Zimmermann

Vorbemerkung.

Wie bei dem historischen Teile dieses Buches, so erscheint es auch bei der Behandlung der Fragen, die sich auf religiöse, kosmologische und verwandte Gebiete beziehen, geboten, die einzelnen Punkte, in denen sich hier babylonische und biblische Auffassung berühren, nicht vereinzelt zu registrieren, vielmehr auch hier in einem grösseren Zusammenhange die babylonische Gesamttanschauung in ihren Haupterscheinungen vorzuführen und die biblischen Berührungen je an den entsprechenden Stellen einzufügen. Auf diese Weise wird erstlich der Benutzer des Buches in den Stand gesetzt, die betreffenden Einzelparallelen nicht nur als solche, sondern auch in ihrem weiteren Zusammenhange kennen zu lernen und zu beurteilen. Weiter wird hierdurch der Vorteil erreicht, dass so das babylonische Material möglichst objektiv vorgeführt werden kann und, abgesehen von den offen zu Tage liegenden Entsprechungen, in vielen Fällen dem Leser die Entscheidung darüber überlassen bleibt, inwieweit eine Beeinflussung biblischer Vorstellungen durch babylonische Ideen tatsächlich anzunehmen ist oder nicht. So sollen denn auch, wie hier ausdrücklich hervorgehoben sei, die angeführten biblischen Parallelen durchaus nicht durchweg so verstanden werden, als ob hier ohne Weiteres überall an direkte Übernahme babylonischer Ideen zu denken sei; vielmehr sind in zahlreichen Fällen diese Parallelen zunächst nur darum angeführt, um die Aufmerksamkeit biblischer Forscher auf hier etwa in Betracht kommende Zusammenhänge zu lenken. Dadurch wird freilich für manche wichtige Fragen vom Verfasser auf eine entscheidende Beantwortung vorläufig ausdrücklich Verzicht geleistet. Dies aber vielleicht nicht zum Schaden der Sache selbst.

Ferner sei darauf aufmerksam gemacht, dass im Allgemeinen im Folgenden die babylonischen und biblischen Parallelen nur als solche Erwähnung finden werden, dagegen nicht im Einzelnen ausführlich der Entwicklungsgang erörtert werden wird, der für den Übergang einer babylonischen Vorstellung ins Biblische voraussichtlich anzunehmen ist. Dies gilt insbesondere für gewisse Ideen der späteren Zeit, des Spätjudentums und des Urchristentums, wo in den meisten Fällen eine im Einzelnen ziemlich verwickelte Geschichte zwischen

dem voraussichtlich babylonischen Ausgangspunkt und dem spätjüdischen oder urchristlichen Endpunkt anzunehmen sein wird, eine Geschichte, in der einerseits der Parsismus, andererseits eigenartige, wenn auch ursprünglich gleichfalls von Babylon beeinflusste syrische und kleinasiatische Religionsbildungen allem Anscheine nach eine ziemlich bedeutende Vermittlerrolle spielen. Und auch für die Übernahme babylonischer Vorstellungen in der älteren Zeit, in der die Verhältnisse relativ einfacher liegen, ist im Folgenden auf eine Erörterung der Geschichte dieser Übernahme im Allgemeinen Verzicht geleistet, da dies zu weit geführt hätte.

Endlich mag noch ein Punkt hier besonders hervorgehoben werden. Der Natur der Sache nach sind die folgenden Untersuchungen sehr einseitig, nur unter einem bestimmten Gesichtswinkel geführt. So sind die anscheinend fremdartigen Einflüsse in den religiösen und anderweitigen Vorstellungen des alten Israel, des Spätjudentums und des Urchristentums ausschliesslich auf ihre etwaige Herkunft aus Babylonien hin untersucht. Wenn nun auch nicht in Abrede zu stellen sein wird, dass namentlich bei den fremdartigen Ideen der älteren Zeit von vornherein Babylonien am wahrscheinlichsten als Ursprungsort zu gelten hat, so kommt doch für diese Epoche neben Babylonien sehr wesentlich auch Ägypten in Betracht. Für die spätere Zeit vollends ist ausser ägyptischem Einfluss namentlich solcher des Parsismus und des Hellenismus in Erwägung zu ziehen¹⁾. Die etwaige Mitwirkung dieser anderweitigen Faktoren zu untersuchen lag jedoch ausserhalb des Planes dieser Arbeit und zumeist auch ausserhalb der Kompetenz des Verfassers. Doch wird der Leser gut tun, die Möglichkeit des Hereinspielens auch dieser nicht-babylonischen fremden Einflüsse stets im Auge zu behalten.

1) Dabei erhebt sich freilich die Frage, wie Vieles sowol in der ägyptischen Religion, wie insbesondere im Parsismus seinerseits erst wieder auf Babylonien zurückgeht. Bei den neueren Arbeiten über das Verhältnis des Parsismus zum Judentum — Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898; Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901; Böklen, Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsischen Eschatologie 1902; vgl. auch verschiedene Abhandlungen und ausführlichere Besprechungen von Bousset aus den letzten Jahren — scheint mir dieser Punkt nicht genügend in Rechnung gezogen zu sein.

Überblick über die babylonische Religion in Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen.

Einleitendes.

Für die allerälteste Zeit haben wir selbstverständlich auch in Babylonien, wie überall sonst, eine Menge einzelner Lokalkulte anzunehmen, die unter einander zum Teil sehr verschieden waren, zum Teil auch mancherlei Verwandtes aufwiesen. Auf einer späteren Stufe macht sich dann das Bestreben geltend, entsprechend der politischen Entwicklung des Landes aus einzelnen Lokalfürstentümern zu einem einheitlichen Staat mit einer Hauptstadt und einem Landeskönig, auch die einzelnen Lokalkulte mit einander in Verbindung treten zu lassen und dementsprechend die einzelnen Lokalgöttheiten in gegenseitige Beziehung zu einander zu setzen und zu einem bestimmten Göttersystem zusammenzufassen. Hierbei nimmt naturgemäss der ehemalige Lokalkult der nunmehrigen Hauptstadt eine besonders hervorragende Stelle ein, ihre Gottheit gilt in gewissem Sinne als die höchste, mächtigste. Da nun in Babylonien der Sitz der Centralgewalt im Laufe der geschichtlichen Entwicklung mehrfach wechselte (oben S. 14 ff.), bis er erst vom Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. an dauernd an Babylon selbst (oben S. 19 f.), später dann an Assyrien gebunden war, so ist es schon von da aus zu einem grossen Teile verständlich, wie neben dem Lokalgotte von Babylon, Marduk, die Lokalgöttheiten früherer politischer Vororte, wie z. B. Sin von Ur, Šamaš von Larsa, eine so hervorragende Stellung im babylonischen Pantheon einnehmen konnten. Zwar geht die religiöse Bedeutung einer Gottheit nicht durchweg mit der gegenwärtigen oder früheren politischen Bedeutung ihrer Kultstadt Hand in Hand. Es können vielmehr noch andre, etwa durch das Wesen der betreffenden Gottheit bedingte Momente hinzutreten, die diese oder jene ursprüng-

liche Lokalgöttheit besonders in den Vordergrund rücken, auch ohne dass ihre Kultstadt gerade politisch einmal eine besondere Rolle gespielt hätte. Solches ist z. B. von Nippur mit seinem Bél-Kult, von Kutha mit seinem Nergal-Kult und von Eridu mit seinem Ea-Kult wahrscheinlich. Wie dem im Einzelnen auch sei, jedenfalls haben wir für das alte Babylonien folgende besonders hervortretende Kultorte mit ihren entsprechenden Lokalgöttheiten ins Auge zu fassen: Eridu mit dem Ea-Kult, Ur mit dem Sin(Nannar)-Kult, Erech mit dem Ištar(Nanai)-Kult, Larsa mit dem Šamaš-Kult, Nippur mit dem Bél-Kult, Babylon mit dem Marduk-Kult, Borsippa mit dem Nabû-Kult, Sippar mit dem Šamaš-Kult, Akkad mit dem Ištar(Anunitu)-Kult, Kutha mit dem Nergal-Kult und weiter für Mesopotamien und Assyrien Harrân mit dem Sin-Kult, Nineve mit dem Ištar-Kult, Aššur mit dem Aššur-Kult, Arbela mit dem Ištar-Kult.

Für das Alte Testament und vollends für die späthjüdische und die urchristliche Litteratur kommt nun die babylonische Götterwelt in der Regel nicht mehr in ihren ältesten Formen der getrennten Lokalkulte in Betracht, sondern fast durchweg bereits in der systematisirten Gestalt, die sie im Verlauf der Geschichte erhalten hat, also vor Allem in der Form, die man ihr gerade in der Stadt Babylon gegeben hat. Höchstens für einige schon in ältester Zeit bis nach Palästina vorgedrungene babylonische Kulte, wie z. B. der Sin- und der Ištar-Kult, ist anzunehmen, dass sie in dieser alten Zeit noch ohne die spezifische Färbung, die sie später durch die Staatsreligion der Stadt Babylon erhalten haben, direkt in der Gestalt, die ihnen in den Lokalkulten von Harrân, Ur, Erech eignete, nach Palästina und so indirekt später auch zu den Israeliten gekommen sind. So rechtfertigt es sich darum auch, wenn wir im Folgenden eben von dieser relativ späten Systematisierung, die das babylonische Pantheon im Schoosse der Priesterschaft der Stadt Babylon erfahren hat, ausgehen und auf die Gestalt der ursprünglichen Lokalkulte, die wir zudem bis jetzt auch erst sehr fragmentarisch kennen, nur in bestimmten Fällen Rücksicht nehmen. Desgleichen konnte bei dem folgenden kurzen zusammenfassenden Überblick über die Hauptgestalten des babylonisch-assyrischen Pantheons auf die, für uns ebenfalls erst teilweise erkennbare, weitere historische Entwicklung und die in den verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen Orten verschiedene Gestaltung dieser unter dem Zeichen der Stadt Babylon stehenden babylonisch-assyrischen

Religion im Einzelnen nicht eingegangen, sondern nur der Gesamtcharacter dieser Entwicklung in Betracht gezogen werden.

Ferner sind die babylonischen Göttergestalten und die von ihnen handelnden Mythen, soweit sie für die Bibel in Betracht kommen, zwar durchaus bereits der Ausfluss der semitischen religiösen Denkweise in Babylonien. Da wir aber wissen, dass die semitische Bevölkerungsschicht in Babylonien auf eine ältere, sumerische Schicht gefolgt ist (vgl. oben S. 10f.) und sich deren Kultur angeeignet hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich und bestätigt sich auch durch den Einzelbefund, dass der grössere Teil der babylonischen Religion, der Göttergestalten wie ihrer Mythen und Kulte, im letzten Grunde nicht semitischen Ursprungs ist, sondern weiter auf das Sumerische zurückgeht. Dieser Gesichtspunkt ist natürlich von höchstem Interesse für die Erörterung der Frage, bei welchem Volke diese oder jene religiöse Anschauung ihren letzten, oder wenigstens für uns zuletzt erreichbaren Ursprung hat; und speciell ist es bei diesen die biblischen Anschauungen betreffenden Erörterungen oft von besonderem Interesse, festzustellen, ob diese oder jene Idee im letzten Grunde semitischen, oder nichtsemitischen Ursprungs ist. Indessen ist es bis jetzt kaum möglich, im Einzelnen sicher zu entscheiden, inwieweit es sich bei der babylonischen Religion um alte sumerische Vorstellungen handelt, oder semitisches Religionsgut vorliegt, wenn auch, wie gesagt, die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass der bei weitem grössere Teil der babylonischen religiösen Gedanken bereits den Sumerern angehörte. Darum wird auch in den folgenden Ausführungen auf diesen sumerisch-semitischen Ursprung der babylonischen Religion im Allgemeinen keine Rücksicht genommen werden, sondern nur von babylonischen Ideen als solchen die Rede sein. Um so mehr sei wenigstens an dieser Stelle nachdrücklich auf diesen Doppelcharacter der babylonischen Religion aufmerksam gemacht.

Insbesondere dürfte die spezifische Form der babylonischen Religion als Astralreligion, in der sie uns jetzt sowol im Gesamtsystem, wie in den Gestalten der einzelnen Götter in weitem Umfang entgegentritt, bereits eine Eigentümlichkeit der alten sumerischen, von den eingewanderten Semiten übernommenen Gottesverehrung gewesen sein; wie auch die specifisch babylonischen Vorstellungen vom Weltganzen, mit denen diese Astralreligion aufs engste verknüpft ist, in der Hauptsache bereits bei den Sumerern ausgebildet gewesen sein werden.

Das babylonische Pantheon in seinen Hauptgestalten.

Vgl. von Litteratur über diesen Gegenstand aus neuerer Zeit insbesondere Jensen, die Kosmologie der Babylonier 1890 (darin namentlich die Ausführungen über Marduk, Dagan, Ninib und Nergal) — Alfr. Jeremias, Artt. Marduk, Nebo, Nergal, Ninib, Nusku, Oannes-Ea in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie — Tiele, Geschichte der Religion im Alterthum I 1896 S. 125 ff. — Friedr. Jeremias in Chantepie de La Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte² S. 163 ff. — Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria 1898¹⁾ — Barton, Semitic Origins 1902.

Die oberste Göttertrias.

Entsprechend der den Babyloniern geläufigen Einteilung des Weltalls in Himmel, Erde und (unterirdisches) Wasser (*apsû*)²⁾ hat das ausgebildete babylonische Göttersystem einen Himmelsgott Anu, einen Erdgott Bél und einen Gott des (unterirdischen) Wassers Ea, die den obersten Rang gegenüber den anderen Göttern einnehmen, während sie unter einander im Range sich ungefähr gleichstehen.

Diese drei genannten Götter Anu, Bél, Ea bilden nach babylonischer Anschauung die oberste Trias in der gegenwärtigen

1) Deutsche Übersetzung im Erscheinen begriffen. Jastrows Buch hat augenblicklich — leider — als die beste, weil einzige ausführliche neuere Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion zu gelten. Auch hat es der Verf. verstanden, die Resultate der assyriologischen Forschung über dieses Gebiet mit grossem Geschick zusammenzufassen, und in einer von guter religionsgeschichtlicher Schulung zeugenden Weise zu einem lesbaren Ganzen zu verarbeiten. Doch haftet diesem Buche, das voraussichtlich für längere Zeit namentlich in weiteren Kreisen als das maassgebende Werk über babylonisch-assyrische Religion betrachtet werden wird, der empfindliche Mangel an, dass dem Verfasser eine wirkliche fachmännische Beherrschung der keilschriftlichen Originaltexte abgeht, seine Ausführungen darum fast durchweg auch nur auf den ihm zu Gebote stehenden Transskriptionen und Übersetzungen der Originaltexte durch Andere beruhen. — Sayce's Hibbert Lectures von 1887 (mit neueren blossen Titelaufgaben), ein Buch, das für seine Zeit nicht ohne Verdienst war, aber schon damals nicht auf der Höhe der Forschung stand, kann heute, weil ganz und gar veraltet, nicht mehr empfohlen werden. Noch viel weniger natürlich noch ältere Darstellungen, wie etwa solche in Schriften Lenormant's. Für einzelne Göttergestalten des babylonischen Pantheons wird der Fernerstehende neben Jastrow's Buch vor der Hand am Besten die oben genannten bereits erschienenen und weiterhin erscheinenden Artikel von Alfr. Jeremias zu Rate ziehen. Wichtige neuere Forschungen auf diesem Gebiete finden sich namentlich in den verschiedenen Arbeiten von Jensen, Winckler und Hommel aus den letzten Jahren.

2) S. dazu unten unter »Das babylonische Weltbild«.

Weltordnung. Im Anfang der Zeiten ¹⁾ gingen ihnen jedoch ältere, später mehr in den Hintergrund tretende Götterpaare voraus und zwar der Trias Anu—Bēl—Ea zunächst eine als Mann und Weib gedachte Dyas Anšar (das ganze obere All) und Kišar (das ganze untere All), diesen eine weitere Dyas Lahmu und Lahamu.

Wie die mit der babylonischen Theogonie sich nahe berührende und im letzten Grunde wol aus derselben stammende griechische (hesiodische) Theogonie im Allgemeinen, so ist besonders die Form beachtenswerth, die sich Orac. Sib. III 110 ff. findet, indem hier Kronos, Titan und Japetos als die drei Söhne von Uranos und Gāa erscheinen, genau entsprechend der babylonischen Trias Anu-Bēl-Ea als Söhnen des Paares Anšar-Kišar.

Auf Anšar (bei Damascius Ἀσσορος) geht wahrscheinlich ²⁾ der Name des assyrischen Nationalgottes Aššur, und weiter auch der der alten Hauptstadt und des Landes Aššur zurück, von denen der Stadt- und Landesname im A. T. als אַשּׁוּר erscheint, während der Gottesname, in der spezifisch assyrischen Aussprache des š als s, in dem Namen Asarhaddon's als אַסְרַחְדִּן (vgl. LXX Ἀσσορδαν) auftritt; vgl. auch אַסְרַחְדִּן für Aššur-bān-apal. Dagegen liegt in dem Ortsnamen הַלְאֶשֶׁר, הַלְאֶשֶׁר 2. Kön. 19, 12; Jes. 37, 12 der Gottesname Aššur vielleicht nicht vor, s. oben Winckler S. 39.

Anu.

Babylonisches.

Anu (Anum), Ἄνῳ bei Damascius, ist ein Name sumerischer Herkunft, wahrscheinlich einfach Himmel (sumer. *an*) bedeutend ³⁾;

¹⁾ Vgl. hierzu namentlich den Eingang des Weltschöpfungsepos *Enuma eliš* KB. VI 1 S. 3.

²⁾ So nach der Deutung von Jensen, ZA. I S. 1 ff. Kosmol. S. 275. Dagegen betrachten Andere den Namen als semitisch, abgeleitet von אֶשֶׁר heilbringend sein, weiter dann auch als zusammenhängend mit dem Namen der Göttin Ašera-Aširtu. Dass Aššur in der Tat auf Anšar zurückgeht, oder wenigstens von den Assyriern auf Anšar zurückgeführt wurde, geht besonders klar aus der Sanherib-inschrift K. 5413 a (s. Meissner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 95) hervor, wo Aššur (Anšar) als Weltschöpfer und Bewohner des Tempels Ešara in der Stadt Aššur erscheint, im Zusammenhalt mit der spezifisch assyrischen Recension des Schöpfungsmythus, wonach Anšar (Aššur) die Stelle des Weltschöpfers einnimmt, die in der babylonischen Recension Marduk zukommt (s. dazu unten unter Weltschöpfung). Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch die Angabe einer assyrischen Königsinschrift (K. 100), in der in einer längeren Götteraufzählung mit Aššur (Anšar) an der Spitze Anu als Sprössling (*ilitti*) des Aššur (Anšar) aufgeführt wird.

³⁾ Dies die gewöhnliche Deutung, die in dem Äquivalent *An-na* für Anu(m) eine starke Stütze hat; dagegen nimmt Hommel an, z. B. Aufs. u. Abh. S. 344, dass die Form Anum die ursprüngliche wäre und der Name eigentlich den Himmelocean bedeutete.

jedenfalls stellt Anu im Grunde eine Personifikation des Himmels dar. Anu's Kult tritt relativ zurück, wie denn auch keine der bedeutenderen Städte Babyloniens oder Assyriens ihn als speziellen Stadtgott kennt¹⁾. Am ehesten noch tritt sein Kult in der Istar-Stadt Erech hervor, da Anu hier als Vater der Istar gilt²⁾. Dagegen nimmt er bei den Götteraufzählungen und -anrufungen eine hervorragende Stelle ein, wie ihm auch in der Rangordnung der Götter nach Zahlen die höchste Zahl, 60, zukommt³⁾. Er erhält mit Vorliebe das Epitheton König (*šarru*), Vater der Götter (*abu ilâni*), König der Igigi und Anunnaki. Seine Wohnung ist der von Lichtglanz erfüllt gedachte Himmel; in demselben befindet sich sein Thron (*kussû*), auf dem er sitzt und von dem er bei besonderer Veranlassung aufsteht⁴⁾. Speziell scheint Anu am Nordhimmel lokalisiert gedacht worden zu sein⁵⁾.

Als weibliche Ergänzung zu Anu erscheint dessen Gemahlin Antum, Antu⁶⁾.

Biblisches.

Die Gestalt des babylonischen Himmelsgottes Anu (bezw. auch anderer babylonischer Götter, wie etwa Marduk, Šamaš, sofern sie als Himmelskönige gedacht werden, desgleichen Anšar und Aššur) ist allem Anscheine nach zu verschiedenen Zeiten für die Ausbildung der israelitischen Gottesvorstellung sei es direkt, sei es indirekt von Bedeutung gewesen, so insbesondere hinsichtlich der Vorstellung der Wohnung Gottes im Himmel. S. zu dieser Idee vom Wohnen Gottes im Himmel schon im alten Israel⁷⁾ Gen. 11, 8 ff. (Jahves Herabfahren vom Himmel beim Turmbau zu Babel), Gen. 28, 12 (Himmelsleiter), Ex. 19, 11. 20; 34, 5 (Jahves Herabfahren auf den Gipfel des Berges Sinai), 1. Kön. 22, 19 (Jahve auf dem [himmlischen]

1) Doch wird Dêr als specielle Kultstadt Anu's genannt, s. die Inschrift Neb. I KB. III 1 S. 165, 14.

2) Vgl. z. B. KB VI 1 S. 63, 6: Erech, der Wohnsitz des Anu und der Istar. Auf Anu, als Vater der Istar, geht wol auch Anunitu als ein Name der Istar zurück. S. dazu unten unter Istar.

3) K. 170 in Delitzsch, Ass. Lesest. I S. 39.

4) Vgl. namentlich den Adapa-Mythus KB. VI 1 S. 95 ff.

5) Vgl. dazu Jensen, Kosm. S. 16 ff.

6) So nach der gewöhnlichen Lesung; dagegen nimmt Hommel, Aufs. u. Abh. S. 348 an, dass statt dessen vielmehr (*iltu*) Tum, (*iltu*) Tu zu lesen sei.

7) Vgl. dazu Gunkel, Genesis I S. 86 f., auch hinsichtlich der unten angeführten Stellen wie Jes. 6, 1, während nach dem Vorgang von Stade, *ZatW.* 1895 S. 162 ff. die Vorstellung vom Wohnen Gottes im Himmel meist allerdings erst für spät, nachexilisch erklärt wird.

Throne sitzend, das ganze himmlische Heer rechts und links von ihm stehend), 2. Kön. 2, 11 (Elias im Wetter zum Himmel [zu Jahve] fahrend) u. a. St. m. Im späteren Judentum¹⁾ tritt die Idee von Jahve, dem »Gott des Himmels«, wahrscheinlich unter gleichzeitig erneutem babylonischen und parsischen Einfluss, besonders stark in den Vordergrund.

Speziell gehört hierher die Vorstellung vom Throne Gottes im Himmel schon 1. Kön. 22, 19; Jes. 6, 1; Ez. 1, 26; ferner Dan. 7, 9; Hen. 14, 18 ff.; Ass. Mos. 4, 2; Test. Lev. 5; Apoc. Joh. 4, 2 ff. u. a. St.; vgl. auch Weber, Jüd. Theol.² S. 164 f., — von dem wunderbaren Lichtglanz, der Gott umgibt³⁾ Ps. 104, 2; Dan. 7, 9; Hen. 14, 18; Vit. Ad. et Ev. 25; Apoc. Mos. 36; Jac. 1, 17; Apoc. Joh. 4, 3; 1. Tim. 6, 16 u. a. St.; vgl. auch Weber, Jüd. Theol.² S. 164 f. — endlich von dem himmlischen Regiment, der Königsherrschaft, die Gott im Himmel ausübt, מלכות שמים, מלכותא דשמיא im Judentum³⁾, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν im N. T.

Ferner dürfte die Gestalt des babylonischen Himmelsgottes Anu, oder einer entsprechenden anderen als Himmels Gott aufgefassten Gottheit mehr oder weniger nachwirken in der Figur des »Königs« der historischen Romane von der Gattung des Buches Esther⁴⁾.

Endlich ist zu der oben erwähnten Lokalisierung Anu's am Nordhimmel, speziell am Nordpol, die biblische Vorstellung vom Götterberg im äussersten Norden Jes. 14, 13; Ps. 48, 3 zu vergleichen⁵⁾.

Ob der Name des babylonischen Gottes Anu im A. T. direkt erhalten ist, ist sehr fraglich. In Betracht käme namentlich עַנְלִיךְ als Name eines Gottes der Sepharwiter 2. Kön. 17, 31; doch ist es nicht sicher, ob es sich hier um eine babylonische und nicht vielmehr um eine syrische Gottheit handelt. Ebenso wenig sicher ist, ob der Name der phöniciischen Göttin עַנַּת, der wol auch den alttest. Eigennamen עַנַּת, עֲנַת und עֲנַתִּיָּה, vielleicht auch בַּעֲנָה⁶⁾, sowie den Ortsnamen בֵּית עַנַּת, בֵּית עֲנַת zu Grunde liegt, identisch ist mit Antu, der Gemahlin des Anu, zumal die Lesung der letzteren als Antu nicht einmal ganz sicher steht⁷⁾. Eher könnte in dem Namen Bur-a-na-te

1) Vgl. hierzu Gunkel zu 4. Esra 8, 20 ff. und Genesis¹ S. 232 zu Gen. 24, 3.

2) S. zu dieser in Israel wol erst jüngeren Vorstellung von der Gottheit, deren Wesen das Licht ist, im Gegensatz zu einer wol älteren Vorstellung, wonach sich die Gottheit in der Nacht offenbart, und zu dem Herkommen der ersteren Anschauung aus einer Astralreligion Gunkel, Genesis¹ S. 192.

3) S. die ausführliche Erörterung bei Dalman, Worte Jesu I S. 75 ff.

4) S. hierzu Winckler, Altor. Forsch. III S. 29 f.

5) Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 23, Gunkel, Genesis¹ S. 32 f., Winckler, Gesch. Isr. II S. 129 f.

6) S. hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 274.

7) S. Anm. 6 der vorhergehenden Seite.

eines nordsyrischen oder kleinasiatischen Fürsten von Jasbuk Salm. Mon. Col. I 54, Col. II 4 (= KB. I S. 159) und in *Zimri-ḥanata* Bu. 88-5-12, 5 (Cun. Texts IV 1 a), dem Namen eines Westländers (s. Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899 p. 137), der Name der phöniciſchen 'Anat enthalten sein. Auch das Nom. pr. *Anati* in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 125, 43 enthält vielleicht den Namen dieser Göttin. Vgl. ferner *A-na-at-da-la-ti* bei Johns, Deeds Nr. 317, 3.

ilu »Gott« im Babylonischen.

Einen babylonischen Obergott *Ilu*, der in früheren Darstellungen der babylonischen Mythologie eine ziemliche Rolle spielte, giebt es nicht; vielmehr handelt es sich in den Fällen, wo *ilu* in babylonischen Götterlisten aufgeführt wird, einfach um die appellativische Bezeichnung *ilu »Gott«*. Auch in den zahlreichen Eigennamen mit *ilu* hat dieses Wort, sofern es sich um einheimische babylonisch-assyrische Namen handelt, wol durchweg nur den appellativischen Sinn »Gott« und zwar meist im Sinne von »spezieller Schutzgott«. Dagegen mag allerdings in manchen ursprünglich kanaaniſchen, aramäischen oder arabischen mit *ilu*¹⁾ zusammengesetzten Eigennamen der Keilschriftliteratur das Element *ilu* als Name eines speciellen Gottes zu verstehen sein. Bemerkenswert ist, dass das Assyrische für »Gott« nur diese kurze, dem hebr. אל entsprechende Form *ilu* aufweist, nicht etwa daneben eine weitere Form, die אלהים, {אל}, {אלה} entspräche, ein Umstand, der seinerseits die Annahme unterstützt, dass die letzteren Formen ursprünglich nur Pluralbildungen zu אל sind. Über die Quantität des *i* in *ilu* ist vom Standpunkt des Assyrischen aus nichts Sicheres auszusagen.

Noch nicht ganz klar ist die Angabe auf K. 2100, Col. IV 12 (veröffentl. von Bezold in Proc. Soc. Bibl. Arch. XI (1889) hinter p. 174), dass »Gott« im Westland (Amurru) *malaḫum* gelautet habe. Während man früher hierin meist ein מלך sehen wollte, denkt Jensen neuerdings, dass *malaḫum* eine Wiedergabe von aram. מלך sein soll.

Bêl.

Babylonisches.

Bêl mit der Bedeutung »Herr« (assy. *bêlu*, Wrz. בעל) ist der semitische Name des älteren sumerischen *En-lil* (mit Assimilation des *n* an *l* *lil*, daher Ἰλινος bei Damascius) mit der Bedeutung

1) Speciell in mehreren mesopotamischen Namen begegnet anstatt *il* anscheinend vielmehr *al*, *alla* und *allā* für »Gott«, s. Johns, Doomsday Book p. 15. Ist diese Annahme richtig, so ist *al*, *alla*, *allā* natürlich zu syrischem *allāh* »Gott« zu stellen.

»Herr des Windes« (wol im Sinne von: des Luftreiches). Die alte Kultstadt dieses Bél-Enlil ist Nippur, das heutige Niffer, woselbst durch die amerikanischen Ausgrabungen des letzten Jahrzehnts eben der alte Tempel *E-kur* dieses Bél-Enlil wieder ausgegraben worden ist. Ursprünglich wird dieser Bél einfach oberster »Herr« in seinem Kultgebiete gewesen sein, und zwar, worauf der sumerische Name Enlil (s. o.) hinweist, im Luftreiche waltend gedacht und in dem in den Himmel ragenden mythischen Weltberg¹⁾ lokalisiert. Wol in dieser Eigenschaft, als Herr des Himmelsberges, führt Bél mit Vorliebe den Namen *šadû rabû* »grosser Berg«, und danach hat auch sein Tempel in Nippur den Namen *E-kur* »Berghaus«. Daneben scheint ihm aber von vornherein auch schon die andere Eigenschaft als »Herr der Länder« (*bél mâtâti*), wol im Sinne von »Herr der (bewohnten) Erde«, zugekommen zu sein²⁾. Diese letztere Eigenschaft wurde auf Kosten der übrigen im späteren System besonders in den Vordergrund gestellt, so dass hier Bél als Gott der Erdoberfläche (*bél mâtî*) neben Anu, dem Gott des Himmels, und Ea (Ae), dem Gott des unterirdischen Gewässers, erscheint. In der Rangordnung der Götter nach Zahlen kommt ihm hierbei die Zahl 50 zu, d. h. die zweite Stelle nach Anu (mit der Zahl 60). Andererseits wirkte namentlich in der babylonischen Astrologie auch noch die Vorstellung von Bél als einem ursprünglichen Himmelsherrn nach, und zwar scheint in dieser Hinsicht Bél, ähnlich wie Anu am Nordhimmel, so seinerseits in der Ekliptik lokalisiert worden zu sein³⁾.

Als mit der politischen Vorherrschaft Babylons auch dessen Lokalgott Marduk die herrschende Stelle im babylonischen Pantheon erhielt, wurde speciell vom Bél-Kult in Nippur vielerlei auf Marduk übertragen. Dass es gerade der Kultgott von Nippur war, der mit Marduk kombiniert wurde, hat jedenfalls seinen Grund in der hervorragenden Bedeutung, die der Bél-Kult von Nippur für ganz Babylonien über das specielle Territorium von Nippur hinaus schon sehr frühzeitig erlangt hatte, ohne dass übrigens, so weit wir bis jetzt sehen können, irgend wann einmal eine besondere politische

1) S. zu dieser Auffassung Delitzsch, *Paradies* S. 117 ff., Hommel *Aufs. u. Abh.* S. 346, anders Jensen, *Kosmol.* S. 203 ff. 217 ff. Doch s. jetzt auch letzteren in *KB.* VI 1, S. 578 über Bél und den Weltberg.

2) Es ist wahrscheinlich, dass auch hier die ältere sumerische, mehr spekulative Vorstellung von En-lil als dem Herrn der atmosphärischen Gewalten und seinen Beziehungen zum »Weltberge« durch eine mehr realistische semitische Anschauung vom »Herrn des bewohnten Landes« abgelöst worden ist.

3) So wol mit Winckler, *Gesch. Isr.* II S. 279 gegenüber Jensen, *Kosmol.* S. 19 ff.

Suprematie von der Stadt Nippur ausgeübt wurde. So wurde nun, in Anlehnung an den Bél-Kult von Nippur, Marduk mit besonderer Vorliebe das Epitheton *bêlu* »der Herr« beigelegt und schliesslich *Bél* geradezu auch als Eigenname Marduk's gebraucht, der sich dann in noch späterer Zeit auf Kosten des früheren Namens Marduk immer mehr einbürgerte und zuletzt fast ausschliesslich an dessen Stelle trat.

Zu den Übertragungen der Aussagen von Bél von Nippur auf Bél-Marduk gehört jedenfalls auch die Marduk zugetheilte Rolle als Welterschöpfer, die ursprünglich dem Bél von Nippur geeignet haben wird ¹⁾.

Als Gemahlin dieses Enlil-Bél von Nippur erscheint Ninlil-Bélit, in allen Stücken das weibliche Complement zu ihrem Gatten. Entsprechend der Bezeichnung Bél's als *šadû rabû* »grosser Berg« führt Bélit den (sumerischen) Namen *Nin-harsag* »Herrin des Berges«, der gleichfalls auf die Beziehung zum Weltberg hindeuten wird. In der späteren Zeit wird dann dieser ursprünglich der Gemahlin des Bél von Nippur zukommende Namen Bélit (בעלה) auf Ištar übertragen, besonders auf Ištar als Gemahlin Aššur's und auf Ištar als Muttergöttin, in welcher letzterer Rolle namentlich Ištar in weitem Umfang an die Stelle der älteren Bélit, der Gemahlin Bél's von Nippur, getreten ist. S. hierzu weiter unten unter Ištar.

Biblisches.

Im A. T. wird dieser alte Bél von Nippur als solcher nirgends direkt erwähnt. Denn überall, wo im A. T. nebst den Apokryphen Bél als babylonischer Gott genannt wird, ist darunter Bél-Marduk von Babel zu verstehen (s. dazu unten unter Marduk). Dagegen wirkt die Gestalt dieses alten Bél von Nippur natürlich indirekt in ausgedehntem Maasse nach in allem dem, was von Bél-Marduk in das Biblische übergegangen ist, sofern es sich dabei um Aussagen handelt, die ursprünglich vom Bél von Nippur gegolten haben und, wie oben ausgeführt, erst sekundär auf Marduk übertragen worden sind.

Ganz anderer Art sind dagegen die Beziehungen, die zwischen jenem Bél von Nippur und zwischen Ba'al, als Gottesnamen im A. T., bestehen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass hier wie dort die gleiche sprachliche Bezeichnung »Herr« für einen Gott vor-

¹⁾ S. dazu unten unter Marduk und unter »Welterschöpfung«.

liegt, und hier wie dort ein fließender Übergang im Gebrauch dieser Bezeichnung *bēlu*, *ba'al* als Appellativ und sodann als Nom. propr. stattfindet. Aber auch historisch wird hier insofern ein Zusammenhang bestehen, als die »babylonischen« Semiten (oben S. 12), die den alten En-lil von Nippur zuerst Bēl genannt haben, damit gleiche Anschauungen verbunden haben werden, wie die mit ihnen stammesverwandten »kanaanäischen« Semiten, die ihre Gottheiten als Ba'al bezeichnet haben. Dasselbe gilt von *bēltu-Bēlit*, der Gemahlin des Bēl von Nippur, im Verhältnis zu *Ba'alat* als Bezeichnung weiblicher kanaanäischer Gottheiten.

Der kanaanäische Ba'al wird in den Keilinschriften, wo er sich wiederholt in der Wiedergabe kanaanäischer Eigennamen findet, durch *Ba'al* wiedergegeben, z. B. *Ba'-lu* (auch geschr. *Ba'-li*, *Ba'-al* und *Ba-a-lu*) als Name eines Königs von Tyrus bei Asarhaddon und Assurbanipal; *Tu-ba'-lu*, König von Sidon, Sanh. II 48 = KB. II S. 90, der gleiche Name wie *אחבעל* 1. Kön. 16, 31 (*Ἰσόβαλος*, *Εἰσώβαλος*); und zahlreiche andere mit Ba'al zusammengesetzte phöniciische Namen. Sehr wahrscheinlich ist auch in den palästinensischen Eigennamen der Tell-Amarna-Briefe das betreffende Gottesideogramm (*IM*) mehrfach *Ba'al* statt *Adad* zu lesen¹⁾.

Von besonderem Interesse ist die Erwähnung mehrerer mit *Ba'al* zusammengesetzter phöniciischer Götternamen auf einem Keilschrifttext (K. 3500 etc.), der den Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al, dem König von Tyrus, enthält (s. den Text in Transcription und Übersetzung bei Winckler, *Altor. Forsch.* II S. 10 ff. und dazu den Nachtrag ebenda S. 192 nach Peiser in *Mitteil. der Vorderas. Ges.* 1898 S. 238 f.). Die Namen dieser phöniciischen Götter, deren Fluch im Falle des Nichteinhaltens des Vertrages die Tyrier treffen soll, lauten (*ilu*) *Ba-al-sa-me-me*, (*ilu*) *Ba-al-ma-la-gi-e*, (*ilu*) *Ba-al-sa-pu-nu* d. i. also ein *בעל שמים* *Bēlšamun*, ein *בעל מלכי* (?)²⁾ und ein *בעל צפון*. Es folgen weiter die speziell tyrischen Götter (*ilu*) *Mi-il-ka-r-ti*³⁾ und (*ilu*) *Ja-su-mu-nu* d. i. Melqart und Esmün⁴⁾, und endlich (*ilu*) *As-tar-tu*⁵⁾ d. i. Astarte.

Die *Ba'alat* von Gebal erscheint in den Tell-Amarna-Briefen als *Bēlit ša Gubla*. S. die Eingänge zu den Briefen Rib-Addi's KB. V Nr. 55 ff.

Nicht unmöglich ist es, dass mit der Bezeichnung Bēl's als

1) S. hierzu Hommel, *Altisr. Überl.* S. 220 und besonders Knudtzon in *Beitr. z. Ass.* IV S. 320 f.

2) Wol schwerlich *Malagē* als Ortsname zu fassen. Zur Wiedergabe des *k* durch *g* vgl. z. B. *תּוּכְלִי* für *tukulti*, *tuklat* in dem Namen Tiglatpileser.

3) So nach Johns, statt Winckler's *Mi-il-gi-su*. Ob freilich die Lesung *Mi-il-ka-r-ti* sicher ist?

4) Auch, wie es scheint, als *Samūna* in Eigennamen vorkommend; s. Johns, *Doomsday Book* p. 16; *Deeds* III p. 268.

5) So nach Bezold, *Catalogue* p. 539 sub K. 3500 statt Winckler's (*ilu*) *Is-tar*.

*šadû rabû*¹⁾, wie auch der Bezeichnung anderer babylonisch-assyrischer Götter als *šadû*, namentlich in Personennamen, der Gottesname שדי zusammensetzen ist²⁾. Parallel wäre der Gebrauch von צור »Fels« für Gott³⁾.

Dagan.

Die Keilinschriften weisen einen Gott Dagan auf, der mehrfach in ähnlicher Funktion neben Anu auftritt⁴⁾, wie sonst Bél neben Anu. Allem Anschein nach handelt es sich aber bei diesem nur vereinzelt, erstmals in dem Namen des Königs Išme-Dagan von Isin (KB. III 1 S. 87) vorkommenden Gottesnamen nicht um einen ursprünglich in Babylonien und Assyrien einheimischen Gott, sondern um einen erst von aussen eingedrungenen Gottesnamen, der wol sicher als identisch mit dem philistäischen Gotte Dagôn anzusehen ist. Für einen etwaigen Zusammenhang Dagon's mit einer fischgestaltig gedachten Gottheit ist aus den Erwähnungen des babylonisch-assyrischen Dagan nichts zu entnehmen, wie denn auch die vielfach versuchte Zusammenstellung dieses Dagan mit dem Gotte Ea-Oannes abzuweisen ist. Vgl. die ausführliche Erörterung über den Gott Dagan-Dagôn bei Jensen, Kosmol. S. 449—56.

In den Tell-Amarna-Briefen findet sich der Gottesnamen Dagan in dem Namen des kanaanäischen Briefschreibers Dagan-takala KB. V Nr. 215. 216. Der palästinensische Ortsname דגן ביה erscheint keilschriftlich als Bit-Daganna Sanh. II 65 = KB. II S. 93, das heutige Bêt-Değân s. ö. von Joppe.

Ea (Ae).

Babylonisches.

Als dritter Gott⁵⁾ in der obersten Trias des ausgebildeten Systems erscheint Ea (Ae)⁶⁾, innerhalb des Systems deutlich als

1) Auch Aššur führt diesen Namen, z. B. Sanh. I 10 = KB. II S. 83.

2) Vgl. Delitzsch, Proleg. S. 95 f.; Hommel, Altisr. Überl. S. 109 f. Allerdings müsste, da assyr. *šadû* Berg doch wol = שדי שדי Feld, שדי dann entweder entlehnt oder ursprünglich שדי zu punktieren sein.

3) Vgl. dazu unten unter Šur als Gottesname.

4) Z. B. Samsi-Adad I 19 = KB. I S. 175, Sarg. Cyl. I 1 = KB. II S. 39; KB. VI 1 S. 61, 25.

5) Als solcher führt er die Zahl 40 gegenüber Anu (60) und Bél (50).

6) Die Lesung dieses Gottesnamens ist immer noch nicht ganz sicher. Die anscheinend phonetische Schreibung ist in der Regel *E-a*, was aber nach einem auch sonst üblichen Verfahren auch in umgekehrter Folge als *A-e* zu lesen sein könnte, wie denn auch die Schreibung *A-e* sich vereinzelt findet. Für die letztere Lesung spricht Ἄος bei Damascius, mit dem jedenfalls die in Rede stehende Gottheit gemeint ist. Ob Ἄαρης, der wol dem Wesen nach dieselbe Gottheit

Gott der Wassertiefe im Gegensatz zu Bél, dem Gott der Erdoberfläche, und Anu, dem Himmels-gott. Aber auch hier ist wol in der späteren Systematisierung die eine Seite, die Beziehung zum Wasser und zur Tiefe, die allerdings schon ursprünglich sehr wesentlich zu Ea gehört haben wird¹⁾, einseitig auf Kosten seiner übrigen Wesenseigenschaften betont worden. Denn auch Ea wird, worauf noch mancherlei Spuren hindeuten, ursprünglich einfach der oberste Gott und Herr in dem Territorium, wo sein Kult zu Hause ist, gewesen sein.

Der Hauptkultort Ea's war seit Alters Eridu im Süden von Babylonien (das heutige Abu Šahreïn), unmittelbar an der (damaligen) Meeresküste an der Mündung des Euphrat und Tigris gelegen. Dasselbst befand sich sein Heiligtum mit einem heiligen Baum (IV R 15*, 52ff.). Das Wasser des Euphrat und Tigris hier an der »Mündung der beiden Ströme« galt als besonders heilkräftig (IV R 22, 11 b) und spielt darum eine grosse Rolle in den babylonischen Beschwörungsceremonien, die in erster Linie an den Ea-Kult von Eridu anknüpfen²⁾. Ea selbst führt in diesem Sinn als eines seiner Hauptepitheta den Titel *šar apsi* »König der Wassertiefe«, desgleichen gilt er überhaupt als der Herr aller Quellen und fliessenden Wasser. Ein weiteres charakteristisches Epitheton des Ea ist das des weisen (*eršu*) Gottes, des »Herrn der Weisheit« (*bél nimeki*). Als solcher weiss er in allen schwierigen Lagen den rechten Rat zu erteilen (vgl. z. B. die Sintfluterzählung) und mittels seiner Beschwörung den Kranken und Besessenen Hilfe zu schaffen.

wie Ea (Ae) darstellt, auch für den Namen desselben in Betracht kommt, ist gleichfalls noch unsicher. Wenn *Ἐαρρης*, wie Jensen annimmt, = *ummdnu* (𒂗𒍪) als Beiname des Ea (Ae) ist, so kann *Ἐαρρης* für den eigentlichen Namen dieses Gottes nicht verwertet werden.

1) Die Beziehungen Ea's zum Wasser und zur Tiefe liegen wol auch in den sumerischen Namen desselben, Ea und En-ki(-ga) ausgedrückt.

2) Es ist sehr wahrscheinlich, dass die starke Betonung der Wasserceremonien in dem Kultus der Mandäer, der in demselben Territorium des alten Ea-Kultes seinen Sitz hat, auch sachlich eine Fortsetzung dieses Wasserkultes im Dienste Ea's darstellt. Vgl. hiezu Kessler in PRE² Art. Mandäer und speciell Anz, Zur Frage nach dem Urspr. d. Gnosticismus S. 100ff. gegen die Bedenken Brandt's, Mand. Rel. S. 185f. Es ist hierbei besonders darauf aufmerksam zu machen, dass *apsu*, das Reich Ea's, nicht den Ocean im Sinne von (Salzwasser-) Meer bezeichnet, sondern vielmehr das (Süsswasser-) Meer, das man sich als grosses Reservoir unter der Erde dachte, von dem die Quellen und Flüsse gespeist wurden. Vgl. hierzu namentlich Jensen in KB. VI 1 S. 559f. Der scheinbare Gegensatz zwischen mandäischer und babylonischer Anschauung besteht also nicht, indem auch den Babyloniern das eigentliche Meer, das Salzwassermeer, nicht als Stätte des Segens, sondern vielmehr des Schreckens galt, und nur das Süsswasser der Flüsse und Quellen als segenspendend.

Die Keilschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

Als der weise Gott ist er zugleich auch der Gott aller Kunsthandwerke.

Der Ea-Kult hat vor allem dadurch in Babylonien eine hohe Bedeutung gewonnen und bis zuletzt behalten, dass Ea als der Vater des Stadtgottes von Babylon, Marduk, betrachtet wurde und so der Kult Marduks zugleich einen solchen seines Vaters Ea bedingte. Im Zusammenhang hiermit erklärt es sich auch, dass Züge, die ursprünglich Ea angehörten, auf Marduk übertragen wurden, ähnlich wie dies zwischen Bél von Nippur und Marduk geschah. S. weiter hierüber unter Marduk unten S. 272 f.

Zum Oannes des Berosus, dem wahrscheinlich die Gestalt des Ea zu Grunde liegt, s. unten unter »Urväter«. — Zu Ea und Adapa bei dem Adapa-Mythus unter »Paradies«. — Zu Ea als Menschenbildner unter »Weltschöpfung«. — Zu Ea und Atrahasis unter »Sintflut«.

Als Gemahlin Ea's erscheint Damkina¹⁾ (*Ḍavḏn* bei Damascus), die Mutter Marduks. Auch sie führt den Titel »Königin« (*šarratu*), »Herrin von Himmel und Erde« (*bēlit šamē u iršitim*), Königin der Wassertiefe (*šarrat apsī*) und wird gern speciell als Muttergöttin aufgefasst.

Biblisches.

Auch der Name des Ea (Ae) wird im A. T. und N. T. nicht direkt erwähnt. Dagegen wirkt auch hier wieder, wie bei Bél, die Gestalt dieser Gottheit indirekt in ausgedehntem Maasse einmal insofern nach, als ursprünglich Ea zukommende und später auf Marduk übertragene Aussagen in entsprechenden Aussagen von Jahve, Michael und Christus wiederkehren (vgl. hierzu unter Marduk); sodann wol auch insofern, als Ea, der Vater Marduks, in mancher Hinsicht das Prototyp bilden wird zu Gott, dem Vater des Christus, des Sohnes Gottes (s. auch hierüber unter Marduk). Ebenso könnte die Vorstellung Gottes als eines uralten Greises im späteren Judentum (vgl. Dan. 7, 9) und darnach in der christlichen Kirche an eine Gestalt, wie die Ea's, angeknüpft haben²⁾.

Desgleichen wird von der Gestalt der Damkina, des Weibes Ea's und der Mutter Marduks, ein Nachhall vorliegen in dem Weibe, der Mutter des Christus, Apoc. Joh. 12, wo allerdings, wie auch bei Maria, der »Mutter Gottes«, ein Zusammenfließen mit der Gestalt der »Himmelskönigin« (s. unter Ištar) stattgefunden hat³⁾.

1) Der Name bedeutet »Weib des Unteren« (wol eher so, als »Weib der Erde«).

2) Beachte hierzu die Bemerkung Gunkels, Genesis¹ S. 190.

3) Beachtenswert erscheint, dass Sargon Cyl. 48 = KB. II S. 47 gerade

Möglicherweise rührt auch der Name »Weib«, der der Mutter des Christus als überkommene Bezeichnung zu eignen scheint ¹⁾, von dem Namen der Damkina = »Weib der Tiefe« her.

Ob auch die Johannestaufe, aus der die christliche Taufe doch erst entlehnt ist ²⁾, mit den Wasserriten des Eridu-Kults als ein letzter Ausläufer zusammenhängt, mag einstweilen dahingestellt bleiben.

Der Mondgott (Sin).

Babylonisches.

Der Mondkultus war in Babylonien schon in ältester Zeit stark ausgebildet und hat bis in die letzten Zeiten des neubabylonischen Reiches in hohem Ansehen gestanden (vgl. Nabonids Pflege der Sin-Heiligtümer). Die Hauptkultorte des Mondgottes waren im eigentlichen Babylonien Uru (die heutige Ruinenstätte el-Mugheir), sodann in Mesopotamien Harrân ³⁾.

Der übliche Name des Mondgottes im Semitisch-Babylonischen lautete *Sin* ⁴⁾. Die ältere sumerische Aussprache ist noch nicht mit Sicherheit anzugeben. Einer seiner sumerischen Namen wird

die Göttermutter Bélit-ilâni, und zwar dem Zusammenhang nach (unmittelbar hinter Ea und als Spenderin von Weisheit) hier speziell Damkina, nicht Ištar gemeint, als *Nin-men-an-na* »Herrin der himmlischen Tiara« bezeichnet wird, was eine genaue Analogie zu dem Kranz von zwölf Sternen auf dem Kopfe des himmlischen Weibes Apoc. Joh. 12, 1 bilden könnte. Vgl. auch Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 386. Auch z. B. im Eingang des durch die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft neugefundenen Nabopolassar-Cylinders erscheint die Mutter Marduks als *Nin-men-na* »Herrin der Tiara« s. Mitt. d. DOG. Nr. 10 S. 13 f.; ähnlich ZA. IV S. 228, Z. 11 unten.

1) S. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 271. 386 mit Bezug auf Apoc. Joh. 12, 1. Auf Hen. 62, 5 darf jetzt allerdings nicht mehr verwiesen werden, da hier ursprünglich jedenfalls »Mannessohn«, nicht »Weibessohn« stand, s. Beer und Fleming zur Stelle, wie auch zu 46, 2 und 69, 29.

2) Wernle, Anfänge unserer Religion S. 80.

3) Für die Annahme Hommels, Aufs. u. Abh. S. 158 und anderwärts, dass der Mondkultus in Babylonien erst sekundär und ursprünglich westsemitisch wäre, sehe ich keine genügenden Anhaltspunkte.

4) Es ist wenigstens das Wahrscheinlichste, dass Sin (dies, wie es scheint, die spezifisch assyrische Form des Namens, neben älterem im Babylonischen noch erhalten gebliebenen Šin) der Name des Mondgottes ausschliesslich im Munde der semitischen Babylonier war und darum auch sehr wahrscheinlich, dass der Name seiner Etymologie nach semitischen Ursprungs ist. Vgl. die von Jensen ZA. VI S. 177 allerdings mit starkem Vorbehalt gegebene Zusammenstellung mit שִׁין etc. Jahr. Südarab. שִׁין als Name des Mondgottes ist wol sicher alte Entlehnung aus Babylonien und nicht urverwandt, also für die Etymologie nicht beweisend. Der babylonische Name שִׁין für den Mond ist übrigens auch noch bei den Mandäern und Harraniern bekannt. S. Brandt, Mand. Schrift. S. 45 und Chwolson, Ssabier II S. 156.

EN-ZU-(na) geschrieben; ein anderer, und zwar speciell der Name des Mondgottes von Ur, der gewöhnlich *Nannar* gelesen wird, ist vielleicht besser als *Ur* zu lesen, so dass wie so häufig Gottes- und Stadtname identisch wären, während *Nannar* vielleicht einfach ein semitisches Epitheton »Leuchter« (*nanmaru*) darstellt.

Im System gilt Sin als Sohn des Bél von Nippur, andererseits als Vater des Šamaš und der Ištar. Aber als ursprünglichem Lokalgott von Ur und von Harrân eignet ihm ursprünglich eine durchaus selbständige Stellung als oberster Gott in seinem Bereiche.

Sin wird gerne bezeichnet als *abu* »Vater«, und vorgestellt mit langem Bart, andererseits aber auch als *bûru* »junger Stier mit gewaltigen Hörnern¹⁾, wie denn die Hörner, die sonst in der babylonischen (und mesopotamischen) Mythologie namentlich beim Wettergott begegnen, auch ein hervorragendes Symbol des Mondgottes (bei diesem wol von den beiden Spitzen der Mondsichel hergenommen) bilden²⁾. Zu den Charakteristica Sin's als Mondgott gehört auch, dass er Besitzer einer Kopfbinde (*agû*) ist, mit der er sich zur Vollmondszeit bedeckt³⁾.

Eine wichtige Rolle spielt in der babylonischen Mythologie die Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes um die Neumondszeit und der Zeitpunkt der erstmals wieder sichtbar werdenden Mondsichel. Und ganz besonders gilt dies von der Zeit der Unsichtbarkeit und des ersten Wiedererscheinens beim Frühjahrsmond im Anfang des babylonischen Jahres. Vgl. hierzu den unten unter »Weltschöpfung« besprochenen Mythos vom Frühjahrsmond.

Ein bemerkenswerter Titel Sin's ist noch der eines *bêl purussê* »Herr der Orakelentscheidung«, eine Funktion, die sonst in erster Linie dem Šamaš zugeschrieben wird.

Sin's heilige Zahl ist die Zahl 30, mit welcher sein Name mit Vorliebe geschrieben wird. Diese Zahl ist wol erst sekundär mit der Zahl des 30 tägigen Monats verknüpft zu denken, ursprünglich vielmehr als die nächstniedere Zahl nach Ea (40) zu betrachten, dem er im System im Range folgt. Sin nimmt in diesem die erste Stelle einer zweiten Trias nach Anu-Bél-Ea ein: Sin-Šamaš-Adad. — Unter den Monaten ist Sin der Monat Siwan heilig.

1) Beide Bezeichnungen in dem Mondhymnus IV R 9.

2) So hat Sin auf K. 100, Obv. 7 das Epitheton »Träger gewaltiger Hörner« (*nâš karne gašrâti*) und auch sonst geschieht der beiden Hörner der Mondsichel wiederholt Erwähnung, z. B. Schöpf. V 16 = KB. VI 1 S. 33.

3) Vgl. hierzu hebr. שֵׁשׁ Prov. 7, 20, פֶּסַח Ps. 81, 4 und syr. ܩܕܝܫ »Vollmond«, wol mit der Grundbedeutung »Kopfbinde«. S. auch Hoffmann in ZA XI S. 289 ff. über »Idole des Mondgottes«.

In Harrân speciell, wo Sin neben diesem seinem eigentlichen Namen auch den eines *Bêl-Harrân*¹⁾ führte (so häufig in assyrischen Eigennamen aus der Zeit Sanheribs, Asarhaddons, Assurbanipals), grupperte sich um ihn ein Götterkreis, der folgende Göttergestalten aufwies: seine Gemahlin mit dem sumerischen Namen *Ningal*, *Ninkal*²⁾, dem ein semitischer Name *Šarratu* (Königin) entsprochen haben wird³⁾; seine Tochter *Istar* (der Venusstern), die anderweitig auch den Namen *Malkatu* führt⁴⁾, und sein Sohn *Nusku*⁵⁾, nebst einigen weiteren Göttergestalten, die hier übergangen werden können.

Ob der Gottesname *La-ban* (auch die Lesung *La-pan* ist möglich), der III R 66, Col. II 6 genannt wird, den Mondgott bezeichnet (vgl. hebr. לבנה = Mond), und damit der Name des in Harrân ansässigen Laban zusammengestellt werden darf, ist einstweilen nicht auszumachen.

Bemerkenswert ist noch die Beziehung, die zwischen Sin und Nergal in der babylonischen Mythologie hergestellt ist. Nergal, der im Übrigen Gott der Glutsonne und des Planeten Mars ist, gilt auch als Gott der Mondsichel, speciell des abnehmenden Mondes⁶⁾. Darum heissen Sin und Nergal, die zunehmende und die abnehmende Mondsichel, die beiden grossen Zwillinge, die ihrerseits wol wieder mit dem Sternbild der gemini kombinirt werden (V R 46, 4 f. ab). Der Mondgott führt wahrscheinlich gerade aus diesem Grunde den Namen *ellammê* d. i. vielleicht »die Zwillinge«⁷⁾. Diese Verbindung zwischen Sin und Nergal geht aber noch weiter. Wie Nergal der Gott der Fieberkrankheiten ist, so wirft auch Sin und

1) = בל-חרן in einer der aram. Inschriften aus Sendširli, bei Lidzbarski, Handbuch S. 444, Nr. 4 und Taf. XXIV 2.

2) Später gesprochen *Nikkal*, woraus נל für die Gemahlin des שר in den Nêrâb-Inschriften bei Lidzbarski S. 445 und Taf. XXV, 1. 2. Siehe dazu Jensen in ZA. XI S. 293 ff. Die Bedeutung von Ningal ist »grosse Herrin«, »Königin«.

3) Da V R 51, 24b dem sumerischen *nin-gal* semitisches *šarratu* entspricht. Vgl. mit Jensen auch (il) *Šar-rat* für die Mondgöttin ZA. VI S. 242, 14.

4) S. dazu unten unter Istar.

5) Auch *Nusku*, daher נשך der Nêrâb-Inschriften. Nusku ist, zumal hier im Harrân-Kultus, speciell als der Gott des zunehmenden Sichelmondes zu verstehen. S. Jensen KB. VI 1 S. 413 und s. weiter unten unter Nusku.

6) S. hierzu Jensen, KB. VI 1 S. 466 f. Genauer noch liegt die Sache so, dass die eine Erscheinungsform Nergals als *Lugalgira* mit der zunehmenden, die andere als *Šitlantaäa* mit der abnehmenden Mondsichel kombinirt wird.

7) Maqlû III 100; K. 8162 Z. 8 (bei Tallqvist, Maqlû S. 96); K. 993 (bei Bezold, Catal. I p. 206); III R 55, 24 (?). Das Wort *ellammê* (*illamê*) gehört vielleicht zu עלם »Jüngling«, so dass *ellammê* als Dual »die beiden Jünglinge«, »die Dioskuren« bedeuten würde. Wie *ellammê* so ist vielleicht auch *Almu* und *Al(î)amu* als Name eben der beiden Erscheinungsformen Nergals als *Lugalgira* und *Šitlantaäa* (V R 46, 20 f. ed = II R 54, 74 f. ed, vgl. V R 21, 25 f. ed) als »Jüngling« zu verstehen, wenn nicht gar ursprünglich als »Jüngling« und »Jungfrau« (vgl. Lahmu und Lahamu als Mann und Weib, oben S. 351).

zwar speziell in seiner Eigenschaft als *Sin ellammé*, d. i. vielleicht als Zwillingsmond, in Wasser und Feuer, d. h. in Schüttelfrost und Fieberhitze ¹⁾. Und anderwärts heisst es von Sin, dass er »Feuer und Wasser halte« ²⁾, was sich wol sicher auf Sin als Erreger von Fieberhitze und Schüttelfrost bezieht. Somit war also auch bei den Babyloniern bereits der Glaube verbreitet, dass gewisse Krankheiten, speziell Fieberkrankheiten, vom Monde verursacht würden.

Biblisches.

Der Einfluss des babylonisch-mesopotamischen Sin-Kultes auf den Westen ist allem Anscheine nach ein ganz besonders starker gewesen und wir haben darum auch allen Grund, etwaigen derartigen Spuren im Alten Testament und im Judentum nachzugehen. Dass es gerade der Mondgott-Kult war, der so stark nach dem Westen hingewirkt hat, hängt u. a. gewiss damit zusammen, dass in Harrân, dem Punkte, über welchen der ganze Verkehr Babyloniens nach dem Westen seinen Weg nehmen musste, speziell der Sin-Kult seine besondere Pflegestätte hatte. So liegen zunächst in den Erzvätergeschichten, in denen Harrân wie auch Ur, die andere Kultusstadt des Mondgottes, eine so hervorragende Stelle einnimmt, wol alte Reminiscenzen an den Mondkult von Harrân vor. Speziell in der Gestalt des Abraham und seines Weibes Sara könnte man versucht sein, Züge des Mondgottes und seines Weibes zu erkennen, abgesehen natürlich von anderen Zügen, die aus lokalen Traditionen in diese Sagengestalten gekommen sind. Bei Sara könnte auch schon der Name שרה als identisch mit dem Namen der Mondgöttin von Harrân (*Nikkal-Šarratu*) gelten, wie auch Milka, die Schwägerin Abraham's, in ihrem Namen מלכה mit *Mal-*

1) Maqlû III 100 f.: *Sin ellammé* mache deinem (scil. der Hexe) Körper den Garaus, zu einem »Fallen in Wasser und in Feuer« stosse er dich hin, d. h. er werfe dich in Schüttelfrost und Fieberhitze (was im Folgenden noch ausgedrückt wird durch: dein Gesicht möge erglühen, möge erblassen). — Zur Deutung von *mikîṭ isâti* als »Fieber« s. Jensen KB. VI 1 S. 390 f. und 569, wobei aber zu bemerken, dass *mikîṭ isâti* schwerlich als vom Himmel kommender »Feuerfall« zu verstehen ist, sondern einfach als »Fallen ins Feuer« (bezw. Wasser). Auch für den Sternnamen *mikîṭ isâti* kann man sehr wol mit der Bedeutung »Fallen in Feuer« = Fieber, demnach Fieberstern, auskommen. Dagegen ist an der vielbesprochenen Stelle Asurb. IV, 51 = KB. II S. 191 in der Tat wol von Selbstverbrennung des Šamašsumukin die Rede, nicht etwa von einem tödlichen Fieber, das ihn befel.

2) *tâmeh girri u mé* in dem Mondhymnus IV R 9, 51 a, vgl. dazu Jensen KB. VI 1 S. 391.

katu, einem Epitheton der Ištar, die ja gleichfalls zu dem Götterkreis von Harrân gehört, übereinzustimmen scheint ¹⁾).

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es muss vielmehr hierfür, wie auch für die etwaigen Züge aus dem Mondmythus bei Isaak und Jakob auf die ausführliche Erörterung dieser Fragen durch Winckler in dessen *Gesch. Israels II* verwiesen werden. Wenn auch Vieles daselbst von Winckler, in wesentlichen Punkten nach dem Vorgang von Stucken (*Astralmythen*), Ausgeführte wenigstens in der vorgetragenen Form nicht haltbar sein wird, so ist doch der Schreiber dieser Zeilen davon überzeugt, dass im Grossen und Ganzen Winckler (wie auch schon Stucken) mit dieser erneuten energischen Betonung des mythologischen Elementes für die Erzvätergeschichte neben dem der Stammesgeschichte durchaus auf dem richtigen Wege ist. Und sogar den Versuch Winckler's, diese Züge aus der Mythologie noch bis weit hinab, selbst bis auf die Gestalten Sauls und Davids zu verfolgen, halte ich für durchaus berechtigt und in manchen Punkten auch für wol gelungen. Freilich weisen namentlich in einer Hinsicht die Aufstellungen Stuckens und Wincklers eine grosse Lücke auf, insofern es ihnen nicht gelungen ist, die Wanderung ganzer Sagen und Sagenkomplexe von Babylonien nach Israel, etwa wie bei der Schöpfungs- und Sintflutgeschichte, für die Patriarchengeschichten und die Sagen der »Richter«- und ältesten Königszeit zu erweisen, sondern höchstens die Herübernahme einzelner mythologischer Motive. Doch wird voraussichtlich diese Lücke durch gegenwärtig im Gange befindliche Untersuchungen Jensens in dieser Richtung binnen Kurzem ausgefüllt werden, wobei dann allerdings auch bei der Einzelerklärung dieses Processes der Mythen- und Sagenwanderung von Babylonien nach Israel sich vieles ganz anders gestalten wird, als es sich jetzt bei Stucken und Winckler darstellt. Schon um dieser gegenwärtig gerade mitten im Flusse befindlichen Bewegung willen, muss ich mich in diesem Buche hier und weiterhin damit begnügen, bei allen Fragen nach dem etwaigen mythologischen Hintergrunde der israelitischen Patriarchengeschichten und der Erzählungen aus der »Richter«- und ältesten Königszeit einfach auf die vorliegenden Aufstellungen von Stucken und Winckler in dieser Richtung immer nur kurz hinzuweisen, ohne selbst an diesem Orte in die Debatte über diese schwierigen Fragen einzutreten.

Wie der Sinai ²⁾ seinen Namen doch wol von dem Mondgott Sin führt, so scheinen auch auf Jahve einzelne Züge aus dem Sin-Kultus übergegangen zu sein ³⁾. Desgleichen deutet der hohe Wert, der der Neumondsfeier im alten Israel beigemessen wird, auf alten Mondkult ⁴⁾. S. zum letzteren Punkte noch unten unter »Sabbath«.

Von den mythologischen Vorstellungen, die vom Mondkultus ihren Ausgang genommen haben, sind, wie es scheint, auch die

1) Jensen in ZA. XI S. 299. Neuerdings ist Jensen allerdings geneigt, die Gestalt der Sara anders aufzufassen und sogar אֵרִי כְּסָדִים von der Mondstadt Uru zu trennen.

2) Und wol auch die Wüste Sin. — Übrigens ist mit Hommel, *Altisr. Überl.* S. 275 mit der Möglichkeit zu rechnen, dass diese Namen zunächst auf den süd-arabischen Gott Sin, und somit erst indirekt auf den babylonischen Sin zurückgehen.

3) Sehr weit geht in diesem Punkte Hommel, *Aufs. u. Abh.* S. 158. 160 und an den am letzteren Orte citirten anderen Stellen.

4) Von de Lagarde stammt bekanntlich die bestechende Aufstellung, dass die liturgische Formel הַלְלִיָּהּ auf den Jubelruf an den Neumond, *Hildl*, zurückgehe.

christologischen Spekulationen in einem wesentlichen Punkte berührt worden. Denn die wol schon zur vorchristlichen christologischen Dogmatik gehörige Lehre von der Auferstehung des Christus »nach drei Tagen« hat wol ihren Ursprung in dem oben S. 362 erwähnten babylonischen Mythos, der an das dreitägige Verschwinden des Frühjahrsmondes anknüpft ¹⁾. Weiteres über diesen Punkt siehe unter Marduk S. 388 f.

Zu der oben S. 363 f. erwähnten Ansicht der Babylonier von der Beziehung des Mondes zu Fieberkrankheiten ist zu vergleichen die gleiche Anschauungsweise im N.T., wonach der Mondsüchtige (*σεληνιαζόμενος*) »ins Feuer und Wasser fällt« Matth. 17, 15, oder noch genauer von dem Geiste, von dem er besessen ist, »in Feuer und Wasser geworfen wird« Marc. 9, 22, womit natürlich Fieberhitze und Schüttelfrost gemeint ist, nicht etwa wirkliches Feuer und Wasser. Ähnlich ist bereits im A.T. von einem schädlichen Einfluss (*הַכְּהָה*) des Mondes, parallel dem der Sonne, die Rede Ps. 121, 6. Ebenso ist vielleicht die Gluthitze ²⁾, *שָׁרָב*, die Jes. 49, 10 neben der Sonne als schädlichen Einfluss ausübend (*הַכְּהָה*) genannt wird, auf ein vom Monde ausgehend gedachtes Fieber zu beziehen, da nach Angaben babylonischer Vokabulare gerade im Westland (Amurru) der schädliche Fieberdämon des zunehmenden Mondes den Namen *Šar-rabu* führte. S. das Nähere unten unter Nergal.

In folgenden babylonisch-assyrischen Eigennamen des Alten Testaments findet sich der Name des babylonischen Mondgottes Sin: 1) Sanherib *סַנְחֶרִיב* = assyr. *Sin-ahê-erib* (Bed.: Sin hat die Brüder gemehrt); 2) Sanballat *סַנְבַּלַּט* entsprechend einem vorauszusetzenden *Sin-uballat* (Bed.: Sin macht lebendig); 3) *שִׁנְאֶצֶר* Sohn Jechonja's (Jojachin's) 1. Chron. 3, 18, entsprechend einem vorauszusetzenden *Šin-ušur* (Bed.: Sin, schütze!), vielleicht verkürzt aus *Šin-sar-ušur* (Sin, schütze den König!), welch letzterer Name sich als *שִׁנְסַרְצֶר* als aramäische Legende auf einem Siegelcylinder aus der Perserzeit findet ³⁾; 4) Vielleicht *שִׁנְאָב* Gen. 14, 2 ⁴⁾. — Das Schwanken zwischen *ש* und *ס* in der Wiedergabe des assyrischen Gottesnamens,

1) S. hierzu Winckler, *Gesch. Isr.* II S. 84. Für den gleichen Zug im Adoniskult (3-tägige Abwesenheit Johannis des Täufers von Malta) s. Wunsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta* S. 3 und 56. Wahrscheinlich stammt auch in der Jonaslegende der Aufenthalt von 3 Tagen und 3 Nächten im Bauche des Fisches (Jon. 2, 1) aus derselben Quelle.

2) Gewiss so zu fassen, nicht etwa *Fata Morgana*.

3) CIS, II Tab. VI Nr. 88 b, vgl. Lidzbarski, *Handb.* S. 329 unter *ס*.

4) S. Jensen, *ZA.* VII S. 177.

das sich ebenso in den aramäischen Inschriften zu finden scheint, erklärt sich nach dem oben S. 351 Bemerkten (beachte speciell ☐ bei dem Namen des assyrischen Königs Sanherib).

Ob der Name des Königs Arioch von Ellasar Gen. 14, wie vielfach angenommen wird, auf eine sumerische Aussprache *Eri-Aku* des semitisch-babylonischen Namens des *Rim-Sin*, Königs von Larsa (oben S. 19), zurückgeht, ist äusserst unsicher.

(Babylonisch-assyrischer) Mondkultus neben Sonnen- und sonstigem Sternkultus wird als Götzendienst in Judäa zur Zeit von Josia 2. Kön. 23, 5 ausdrücklich bezeugt (vgl. dazu auch Deut. 17, 3; Jer. 8, 2).

Beachte auch den Engelnamen Sariel (= שריאל) für die Mondgottheit Hen. 6, 7; 8, 3; (69, 2).

Der Sonnengott (Šamaš).

Babylonisches.

Auch der Sonnenkult ist in Babylonien uralt. Je nachdem die Sonne hierbei in ihrer totalen Erscheinung, oder nach ihren einzelnen Phasen als Morgensonne (Frühjahrssonne), Mittagssonne (Sommersonne), Abendsonne (Herbstsonne), Nachtsonne (Winter-sonne) ins Auge gefasst wurde, ist der Sonnenkult mit verschiedenen Göttergestalten verbunden, die zwar im Ganzen viel Verwandtes miteinander haben, im Einzelnen aber die den einzelnen Sonnenphasen entsprechenden charakteristischen Unterschiede aufweisen.

Der eigentliche Sonnenkult, d. h. derjenige Kult, in welchem die Sonne ohne Beschränkung auf eine bestimmte Phase als oberste Gottheit verehrt wurde, hatte in Babylonien seit Alters zwei Stätten, das südlichere Larsa (heute Ruinenstätte Senkereh, wahrsch. das Ellasar von Gen. 14) und das nördlichere Sippar (heute Ruinenstätte Abu Habba, n. von Babylon, s. w. von Bagdad). Der Sonnengotttempel führte an beiden Orten den Namen *E-babbara* »weisses Haus«. An beiden Orten wurde die ältere sumerische Sonnen-gottheit *Utu* (im Sumerischen zugleich das Appellativ für Sonne) von den eingewanderten semitischen Babyloniern unter dem Namen *Šamaš* verehrt, wobei *šamaš* (*šamšu*) zugleich das gewöhnliche Appellativ für »Sonne« auch im Semitisch-Babylonischen, wie in den anderen semitischen Sprachen ist. Wie aber das Appellativ *šamšu* im Babylonischen durchaus masc. generis ist, so ist auch *Šamaš* im Babylonischen durchaus eine männliche Gottheit (anders also als im Südarabischen, wo die *Šams* eine Göttin ist) ¹⁾.

1) Vgl. Winckler oben S. 139.

Im System gilt Šamaš als Sohn Sin's, wie er denn auch dessen 30-Zahl gegenüber die niedrigere Zahl 20 führt und in den Götteraufzählungen erst nach diesem genannt wird. Als Metall und Farbe eignet ihm natürlich das Gold, wie solches auch ausdrücklich durch die Stelle III R 55, 60 bezeugt wird, wonach man der Sonne eine Scheibe aus Gold darbringt.

Als Sonnengott gilt Šamaš als der durch sein Licht Leben und Gesundheit spendende Gott; insbesondere als der oberste Richter (*dajjanu*), der in Alles Licht bringt, durch sein gerechtes Gericht dem Guten zum Durchbruch verhilft, und das Böse bestraft. In gleicher Weise auch als der Gott, der die Lösung von Zweifeln bringt, der auf die Orakel-Anfragen ¹⁾ Antwort giebt: Šamaš ist der Gott der Orakelpriester, der Wahrsager, die auf ihn ihre Wissenschaft zurückführen und ihn zu ihrem Schutzpatron haben. Gerade in dieser Eigenschaft erscheint er häufig mit dem Wettergott Ramman (Adad) verbunden.

Speziell in Sippar finden wir folgenden Götterkreis um Šamaš versammelt: Seine Geliebte ist *Aja* ²⁾ »die Braut« ³⁾, seine Kinder *Kettu* (eig. Recht, כנה) und *Mēšaru* (eig. Geradheit, מישר) mit Namen, in denen zwei der Haupteigenschaften des Šamaš personifiziert erscheinen, sein Wagenlenker *Bu-ne-ne* ⁴⁾, von dem V R 65, 33b ff. ausdrücklich gesagt wird, dass er auf dem Wagen fährt, auf dem der Sonnengott sitzt, und dass er die Rosse dieses Wagens anschirrt ⁵⁾.

Bildliche Darstellungen des Šamaš z. B. auf der oft abgebildeten

1) Siehe hierfür insbesondere die Publikation von Knudtzon, Gebete (richtiger wäre: Anfragen) an den Sonnengott, und die von mir herausgegebenen Ritualtafeln für den Wahrsager in meinen Beiträgen zur Kenntn. d. bab. Rel.

2) Siehe zu dieser wahrscheinlichsten Lesung des *A. A.* geschriebenen Namens Jensen in KB. III 1 S. 201f. Anm. *†.

3) Für die Ansicht Hommels, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899, p. 138 und anderwärts, dass Aja eigentlich die (weibliche) Mondgöttin sei, sehe ich nicht genügend Anhaltspunkte. Dagegen erscheint die Ansicht Jensens KB. VI 1 S. 578 f. einleuchtender, dass Aja, die Geliebte des Šamaš, eigentlich der Planet Venus sei. S. dazu weiter unten bei Ištar.

4) In Eigennamen aus der altbabylonischen Zeit auch *Bu-ni-ni* geschrieben, s. Meissner, Altbab. Privatr. S. 133.

5) Hoffmann stellt ZA. XI S. 252 hierzu den Gott רכבאל der Sendširli-Inschriften. Ein Wagenlenker des Sonnengottes ist auch auf der sog. »Löwenjagd von Saktšegözü« zu sehen, falls mit Winckler Gesch. Isr. II S. 96f. unter der mit Bogen und Pfeil auf dem rossebespannten Wagen stehenden Gestalt mit der geflügelten Sonnenscheibe der Sonnengott zu verstehen ist. Wahrscheinlich bezeichnet auch der auf dem Pferde stehende Gott auf dem Felsenrelief von Malthai (s. eine Reproduktion desselben z. B. in Guthe's Bibelwörterb. S. 66) den Gott Šamaš.

Tafel des Nabupaliddin aus Sippar VR 60, auch z. B. bei Hommel, Gesch. Bab. hinter S. 596, Guthe, Bibelwörterb. S. 67.

Biblisches.

Bei den Spuren von altem Sonnenkult in Palästina liegt die Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung von Babylonien her nicht so offen zu Tage, wie beim Mondkult. Denn hier, beim Sonnenkult, könnte sehr wol auch ägyptischer Einfluss in Frage kommen, und liegt solcher wol auch tatsächlich vor. Immerhin darf bei der sonstigen starken Ausbreitung babylonischer mythologischer Ideen nach dem Westen hin auch in dem Sonnenkult von Palästina der bedeutendere Teil wol auf Rechnung des babylonischen Einflusses gesetzt werden. Jedenfalls weist auf alten Sonnenkult in Palästina einmal der Ortsname Beth-Šemeš (vgl. auch 'Ir-Šemeš), der sich an verschiedenen Stellen Palästina's findet. Ferner geht ein Teil der Simsonsage anerkanntermassen auf einen alten Sonnenmythus zurück, worauf auch schon der Name des Helden, *Šimšôn*, unmissverständlich hinweist¹⁾. Ähnlich wird auch die Gestalt des Elias, insbesondere die Himmelfahrt desselben, nur unter der Annahme ganz zu verstehen sein, dass Züge vom Sonnengott auf Elias übertragen worden sind.

Aber auch anderwärts, in den Patriarchengeschichten, wie in den Erzählungen der israelitischen Geschichte von Moses bis auf David, liegen gewiss in weitem Umfange Züge aus dem Sonnengott-Mythus vor, wofür im Einzelnen wieder unter dem nöthigen Vorbehalt (oben S. 365) auf Winckler, Gesch. Isr. II zu verweisen ist. Allerdings liegt hier nicht immer gerade die Gestalt des Šemeš (Šamaš) zu Grunde, des Sonnengottes ohne nähere Specialisirung, vielmehr häufig auch die des Sonnengottes in einer seiner Phasen als Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Wintersonne, entsprechend babylonischen Göttern, wie Marduk, Ninib, Nabû, Nergal (s. zu diesen einzelnen Götter-Gestalten im Folgenden).

Speciell auch in den Vorstellungen von Jahve selbst werden manche Züge aus ausländischem Sonnenkultus herkommen, wobei neben dem ägyptischen der babylonische Sonnenkult gewiss in erster Linie in Betracht kommt. Für die weitere Erörterung dieses Punktes s. unter Marduk.

Offenbar um babylonisch-assyrischen Sonnenkult in der späteren Königszeit handelt es sich bei den von Josia entfernten Sonnenrossen und

1) Vgl. hierzu auch unten unter Gilgameš-Epos.

Sonnenwagen 2. Kön. 23, 11. Vgl. *ibid.* V. 5 die Erwähnung des (babylon.-assyrl.) Sonnenkultes neben Mond- und sonstiger Gestirnsverehrung als Götzendienst in Judäa in der Zeit vor Josia (vgl. dazu auch Deut. 17, 3; Jer. 8, 2). Desgleichen hat Ez. 8, 16 f. babylonischen, nicht etwa persischen Sonnenkultus im Auge (vgl. dazu Gunkel, Schöpf. S. 141).

Der Wagen der Sonne findet sich auch Hen. 72, 5. 37; 75, 4; griech. Apoc. Bar. 6 (vgl. Gunkel, Schöpf. S. 141, Beer zu Hen. 72, 5, Ryssel zu Bar.). — Auf die gewöhnliche babylonische Bezeichnung für Šamaš: *bēl dīni* »Herr des Gerichts« geht vielleicht auch der sonst nicht übliche Name »Herr des Gerichts« zurück, den Gott Hen. 83, 11 gerade in Verbindung mit seiner Machtbetätigung im Sonnenaufgang erhält. — Beachte auch den Engelnamen Samsaveel, Sampsiel (= שמשאל) Hen. 6, 7; 8, 3; 69, 2.

Zu *Kettu* (Recht) und *Misaru* (Geradheit) als den Kindern des Šamaš mag verglichen werden Ps. 89, 15: (Jahve), Gerechtigkeit und Recht ist die Grundfeste Deines Thrones, Gnade und Treue gehen vor Dir her. Vgl. auch *Šuduz* und *Misaw* in der phöniciischen Kosmogonie (s. Winckler oben S. 224 Anm. 1) und das zu Ninib unten Bemerkte.

Zu Henoch mit der Sonnenzahl 365 als Zahl seiner Lebensjahre und seinem babylonischen Prototyp Enmeduranki, dem vom Sonnengotte begnadigten König der Sonnenstadt Sippar, s. unten unter »Urväter«.

Direkt wird der babylonische Šamaš im A.T. nicht mit Namen genannt, falls man nicht an den oben genannten Stellen 2. Kön. 23, 5. 11 eine solche direkte Erwähnung erblicken will. Doch ist der Name sehr wahrscheinlich enthalten in Šešbašar, שֶׁשְׁבַשָּׁר, Esr. 1, 8 etc., der wol als *Šamaš-abal-ušur* (Bed.: Šamaš, schütze den Sohn!) zu erklären ist und kaum mit שֶׁשְׁבַשָּׁר vereinerleitet werden darf.

Marduk.

Babylonisches.

Marduk, von Haus aus der Lokalgott der Stadt Babylon, hat eben als solcher, nachdem Babylon seit der Zeit Hammurabi's politisch die erste Stelle eingenommen hatte (oben S. 19), eine ganz besondere Bedeutung in der babylonischen Religion erlangt.

Der Name *Marduk*, auch *Maruduk* geschrieben, bibl. מַרְדֻּךְ, ist noch nicht befriedigend zu erklären. Das gewöhnliche Ideogramm desselben AMAR.UD haben die Babylonier selbst, nach V R 43, 54ff., als »Sohn (Kind) der Sonne« aufgefasst.

Seiner Naturbedeutung nach ist Marduk Gott der Frühsonne und zwar sowohl der Morgen- als der Frühlingssonne im Jahre ¹⁾. Darum ist das babylonische Neujahr (*rēš-šatti*) mit

1) Siehe dazu Jensen Kosmol. S. 87 ff. Dagegen modifiziert Jensen in KB. VI 1 S. 562 diese früher gerade von ihm besonders stark betonte Auffassung von Marduk als Sonnengott dahin, dass Marduk vielmehr der Gott des Lichtes, unabhängig von der Sonne, sei. Wie mir scheint ist diese Neuerung aber doch nicht genügend begründet.

seinem *Zagmuk*¹⁾- oder *Akîtu*²⁾-Fest im Frühjahr, in den ersten Tagen des Monats Nisan, auch das Hauptfest Marduks, das Fest des »Aufstehens« (*tabû*)³⁾ Marduks⁴⁾. Gleichzeitig scheint das Nisan-Fest auch als Hochzeitsfest Marduks gedacht worden zu sein⁵⁾.

Nicht ganz sicher erscheint es mir noch, ob, wie Jensen will, *tabû* »Aufstehen« im Sinne von Epiphanie gefasst werden darf, oder einfach im Sinne von *ašû* »ausziehen, wie anderwärts von dem *ašû* Marduks bei diesem Fest gesprochen wird. Jedenfalls wird aber auch von Marduk, als Sonnengott, zu gelten haben, dass er im Winter stirbt und in die Unterwelt hinabsinkt, aus der er zu Beginn des Frühljahrs wieder aufsteigt. Deutlicher liegt dieser direkt von der Naturanschauung hergenommene Zug des zeitweiligen Hinabsinkens einer Lichtgottheit in die Unterwelt in der babyl. Mythologie für die Gottheit des Venus-Siriussterns, Ištar, vor; doch darf, zumal wir bei den Sonnengottheiten Tamûz (vgl. auch Gilgames) und Nergal Ähnlichem begegnen, wol mit Sicherheit auch für Marduk Gleiches vorausgesetzt werden. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass Marduk als *bêl nubatti*, d. i. Herr der (Toten)klage bezeichnet wird (Maqlû II 157; VII 19, s. dazu Jensen KB. VI 1 S. 446) und zwar findet eine solche *nubattu* des Marduk am 3., 7. und 16. eines Monats statt (s. Assurb. Rm. IX 11 = KB. II S. 223 für den 3. Ab, und IV R 32 und 33* für den 3., 7. und 16. Elul II und Marchešwan). Beachtenswert erscheint immerhin auch die Angabe bei griechischen Schriftstellern (Ktesias 29, 21 f.; Aelian, Var. hist. XIII 3) über eine Öffnung und Plünderung des Grabes des Bêl durch Xerxes, da diese Notiz, wenn sie auch nur auf einer Weiterspinnung des herodotischen (I, 183) Berichtes von der Fortführung der Bêlstatue durch Xerxes beruht (Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 131), doch wol kaum in dieser Form entstanden sein würde, wenn der Bêlkultus keinen direkten Anhalt für die Annahme eines Bêl-Grabes geboten hätte. Ob man freilich mit Lehmann, Wochenschr. f. klass. Philol. 1900, S. 962 Anm. 1 und Beitr. z. alt. Gesch. I S. 276 Anm. 5 darum ohne Weiteres auf Mysterien des toten Bêl am babyl. Neujahrsfest schliessen darf, erscheint mir doch etwas gewagt, wenn es auch sachlich durchaus wahrscheinlich ist, dass das babylonische Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten hat.

Im ausgebildeten genealogischen Göttersystem gilt Marduk als der Sohn des Gottes Ea⁶⁾ und dessen Gemahlin Damkina. Zwar

1) Sumerischen Ursprungs, mit der Bedeutung »Jahresanfang«, wie *rêš šatti* = ראש השנה.

2) Semitisch-babylonisches Wort noch unsicheren Ursprungs.

3) S. zu dieser Bedeutung des Wortes *tabû* Jensen in KB. VI 1 S. 306.

4) Siehe u. a. namentlich die Stellen Neb. VII 23 ff. = KB. III 2 S. 25; Nerigl. I 34 = ibid. S. 73; Nabonid-Cyros-Chronik passim (ibid. S. 129 ff.); Sarg. Ann. 369.

5) Siehe dazu Reisner, Hymnen Nr. VIII Obv. 8 f., wo es bei der Schilderung der Festfeier im Nisan von Marduk heisst: *ihîš ana hadassûtu* »er eilte zur Brautschaft«, parallel *irmû ana šarrûti* »er liess sich nieder zur Königsherrschaft«. Beachte dazu, dass bereits in altbabylonischer Zeit das Neujahrsfest als Hochzeitsfest des Gottes Ningirsu und seiner Gemahlin Bau gilt. Siehe Gudea G II 1—7 (KB. III 1 S. 59), III 6 v. u. — 4 v. u. (ibid. S. 61), IV 18 (ibid. S. 63). Hiernach ist also auch die Hochzeitsfeier Marduks wol erst von einem früheren Kulte auf diesen übertragen, wie dies vielleicht auch von der ganzen Neujahrsfeier gilt (s. dazu Jastrow, Rel. of Bab. p. 677 ff.).

6) S. hierzu auch schon oben unter Ea S. 360.

ist diese Kombination des Stadtgottes von Babel mit Ea, dem Gott von Eridu, gewiss erst eine geschichtlich gewordene ¹⁾. Doch ist sie, wie der Eingang der Inschrift Samsuiluna's ²⁾, des Nachfolgers Hammurabi's, beweist, bereits im Anfang des 3. Jahrtausends vollzogen. Das besonders enge Vater- und Sohnesverhältnis zwischen Ea und Marduk (bezw. dem Prototyp des letzteren in Eridu) findet in der religiösen Litteratur der Babylonier mehrfach seinen deutlichen Ausdruck, namentlich klar in der stehenden Scene, in der Marduk von Ea zur Hilfeleistung und Bannlösung mit den Worten gesandt wird: »Mein Sohn! Was wüsstest Du nicht, was könnte ich Dir noch mehr sagen? Was ich weiss, das weiss auch Du!« ³⁾.

Parallel Marduk, dem Sohn Ea's in Eridu, steht Adapa, der Sohn Ea's in Eridu. Die Babylonier selbst scheinen bereits eine Identificirung dieser beiden ursprünglich verschiedenen Gestalten vorgenommen zu haben. S. dazu weiter unten beim Adapamythus im Abschnitt »Paradies«.

Wie der Marduk-Kult von Babel in dieser Weise mit dem Ea-Kult von Eridu combinirt wurde, so geschah das gleiche auch mit dem Bél-Kult ⁴⁾ von Nippur, hier insofern in noch stärkerem Maasse, als hier Marduk geradezu an die Stelle Bél's selbst gesetzt wurde, nicht, wie bei Ea, zu einem Sohne desselben gemacht wurde. Endlich erscheint im System Marduk als Vater Nebo's, während ursprünglich Nebo, der Stadtgott von Borsippa, möglicher Weise gleichfalls eine von Marduk unabhängige Gottheit repräsentirt ⁵⁾.

Im Zusammenhang mit der Verbindung, die zwischen Marduk und Ea hergestellt ist, aber auch begünstigt durch die Naturbedeutung Marduks als eines Sonnen- und Lichtgottes, die ihm gewiss bereits unabhängig von der Combination mit Ea eignet, spielt Marduk eine besonders hervorragende Rolle als Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes. Er ist es darum, der in den Beschwörungstexten der Babylonier vor allen anderen Göttern als der Retter in der Not erscheint, als der Gott, der von seinem Vater Ea ge-

1) Dabei verhält sich im Speciellen vielleicht die Sache so, dass Marduk von Babylon mit einer Gestalt des Götterkreises um Ea in Eridu, *Šilig-gal-sar*, combinirt wurde, der dort als Sohn Ea's galt.

2) KB. III 1 S. 131: Marduk, der erstgeborene Sohn Ea's.

3) Dass die Worte *ša anáku idú atta tidi* in der Tat so zu fassen sind, nicht etwa »was ich weiss, das sollst auch Du wissen«, beweist klar die noch hinzugefügte Umkehrung dieses Satzes: *ša atta tidi anáku idi* »was Du weisst, weiss auch ich« Bu. 88-5-12, 51 Rev. 32 (Cun. Texts IV 8), Bu. 88-5-12, 7 Obv. 27 (Cun. Texts IV 4).

4) S. hierzu schon oben unter Bél, S. 355 f.

5) Doch s. hierzu weiter unten unter Nebo.

sandt¹⁾ und mittels dessen heiliger Beschwörung (*šiptu*), der Beschwörung von Eridu (*šipat Eridi*), der Beschwörung der Wassertiefe (*šipat apsi*) dem Kranken und Gebannten Heilung und Lösung bringt. Eines seiner hauptsächlichsten Epitheta lautet darum auch »der Sühnepriester unter den Göttern« (*mašmaš ilāni*)²⁾. In dieser seiner Eigenschaft als der allzeit bereite Helfer führt er auch gerne den Titel »der Barmherzige« (*rēmēnū*, רחמי³⁾), »der Tote lebendig zu machen liebt« (*ša mīti bulluṭa irammu*)⁴⁾. Seine Beschwörung ist eine »Beschwörung des Lebens« (*šipat balāti*)⁵⁾, sein Speichel ein »Speichel des Lebens« (*imat balāti*)⁶⁾, er selbst ist der »Herr des Lebens« (*bēl balāti*)⁷⁾.

Andererseits gilt Marduk, der Sohn Ea's, des Herrn der Weisheit, auch als der Weise, Kluge (*abkallu*) unter den Göttern⁸⁾. Dieses Epitheton wird ihm besonders im Schöpfungsmythus beigelegt⁹⁾, in welchem die Besiegung des Chaosdrachen Tīamat und die daran sich schliessende Schöpfung der Welt als ein Werk der Klugheit Marduks gepriesen wird. Im übrigen beruht gerade diese Seite der Tätigkeit Marduks, seine Rolle als Weltschöpfer, ursprünglich auf einer Übertragung von der Gestalt des Bēl von Nippur auf Marduk-Bēl von Babylon¹⁰⁾, indem an Stelle des Bēl von Nippur jetzt, nachdem Babylon politisch an die erste Stelle getreten, auch dessen Stadtgott Marduk die Rolle als oberster Gott, Herr und Schöpfer der Welt zugeteilt erhält. In diesem Sinne eignet ihm auch der Titel »König des Himmels und der Erde« (*šar šamē u eršiti*)¹¹⁾, oder »König der Götter, Herr der Herren« (*šar*

1) Die übliche Formel dafür lautet: Gehe hin, mein Sohn Marduk und tue das und das.

2) Z. B. Šurpu II 135, III 2, VIII 71; Maqlū IV 8, V 182 u. o.

3) Z. B. Šurpu II 135, VII 84 u. o.

4) Z. B. Šurpu VII 84, aber hier, wie anderwärts doch wol nur in dem Sinn von »Totkranke gesund zu machen«.

5) Z. B. Šurpu VII 85; IV R 29, 36a und sonst; »Leben« hier vielleicht auch nur im Sinn von »Gesundmachung«.

6) IV R 29, 38a, wozu Delitzsch, Ass. Handwörterb. S. 78b mit Recht die Erzählung von der wunderwirkenden Kraft des Speichels Jesu Marc. 7, 33 ff.; 8, 22 ff.; Joh. 9, 6 ff. vergleicht.

7) Z. B. Šurpu VIII 71.

8) Z. B. Šurpu IV 77, VIII 71.

9) S. zu diesem ausführlicher unten unter »Weltschöpfung«.

10) S. oben S. 356.

11) Z. B. Assurb. KB. II S. 237, 3; V R 34 Col. III 50 = KB. III 2 S. 45 (wo Šamaš Versehen für Marduk); Nebuk. Bors. II 26 = KB. III 2 S. 55 u. ö. in den Inschriften der neubabylonischen Könige. Auch die einfache Bezeichnung »der König« (*Šarru*) ist für Marduk beliebt, z. B. Sintfl. 100 = KB. VI 1 S. 237.

ilâni bêl bêlê)¹⁾, auch »Herr der Herren, König der Könige« (*bêl bêlê šar šarrâni*)²⁾. In der Einzelausführung, wie sie jetzt im babylonischen Welterschöpfungsepos der Recension *Enuma eliš* vorliegt, kommt jedoch durchaus die Naturbedeutung Marduks als Frühlingssonnengottes und Lichtgottes zum Ausdruck.

Astral ist Marduk mit dem Planeten Jupiter verknüpft, daher letzterer, weil der Gott Marduk dem Gotte *Zeûs* und Jupiter gleichgesetzt wurde, im Griechischen und Römischen als der Stern des *Zeûs* und des Jupiter erscheint. Eben darum führt der Planet Jupiter bei den Mandäern und Syrern den Namen *Bêl*, *Kaukebîl* (= *Kaukab Bêl*), wobei die Bezeichnung Marduks als *Bêl* zu Grunde liegt. Ausser dieser Beziehung zum Planeten Jupiter scheint Marduk bei den Babyloniern am Himmel aber auch in dem Sternbild des Stiers lokalisiert worden zu sein, wie denn der Stier wol als das heilige Tier Marduks zu gelten haben wird³⁾. In diesem Sinne eignet Marduk wol auch die Zahl 11 als seine heilige Zahl, nämlich als des Anführers der übrigen 11 Tierkreisgestirne, deren erstes er selbst repräsentiert.

Vgl. weiter zur Lokalisierung des Kampfes Marduks mit *Tiāmat* und ihren Helfern am Himmel unten beim Welterschöpfungsmythus. Nahe liegt es, anzunehmen, dass die Babylonier auch mit dem Sternbild des Orion, das sicher in Babylonien heimisch ist, die Gestalt Marduks verknüpft haben. Doch lässt sich diese, namentlich von Winckler zu gewichtigen Folgerungen benutzte Annahme, soweit ich sehe, bisher nicht als sicher erweisen. S. hierüber weiter unten unter *Ninib*.

Als der Haupttempel Marduks erscheint seit Alters, seit den Zeiten der ersten babylonischen Dynastie (*Hammurabi* und dessen Vorgänger), der Tempel *Esagil* (Bedeutung: hochragendes Haus) mit dem Etagenturm *E-temen-an-ki* (Bedeutung: Haus des Fundamentes Himmels und der Erden) in Babylon⁴⁾. Derselbe ist durch die deutschen Ausgrabungen in Babylon als unter dem Trümmerhügel *Amrân ibn-Ali* liegend erwiesen worden. In diesem Tempel fand alljährlich das oben erwähnte Hauptfest des Marduk, das Neujahrs-Zagmuk-Fest statt, und in ihm auch die Ceremonie des »Ergreifens der Hände *Bêl's*«, die dem Könige erst die volle Bestätigung in der Königsherrschaft über Babylonien verlieh.

1) Z. B. *Nebuk.* III 35 = *KB.* III 2 S. 17.

2) S. *King*, *Magie* Nr. 62, 31. Für den Ursprung dieses Titels ist zu beachten, dass auch die assyrischen Könige gelegentlich den gleichen Titel führen, s. z. B. *Tig. Pil.* I Col. I 30 = *KB.* I S. 17; *Assurn.* I 21 = *KB.* I S. 57.

3) Vgl. dazu *Jensen*, *Kosmol.* S. 88 f.

4) Vgl. den Artikel *Esagila* von *Delitzsch* in den Mittheilungen der Deutsch. Orient-Gesellschaft No. 7 S. 2–10.

Eine bildliche Darstellung Marduks, die laut Beischrift sicher auf diesen zu beziehen ist, wurde bei den deutschen Ausgrabungen in Babylon gefunden und findet sich veröffentlicht in den Mittheil. d. Deutsch. Orientgesellsch. No. 5 (Nov. 1900) S. 14 (auch reproducirt bei Delitzsch, Babel u. Bibel S. 34).

Weniger sicher ist, ob der Gott mit einem Beil¹⁾ in der rechten Hand und einem Lichtstrahlen(?) - oder Blitz(?) - bündel in der linken, sowie mit vier Hörnern auf dem Kopfe in der Götterprocession auf einem Relief aus Nineve²⁾ Marduk darstellt oder nicht vielmehr Rammân³⁾.

Dagegen bleibt es nach wie vor wahrscheinlich, dass in dem bekannten, oft reproducirten Relief aus Nimrud, das den Kampf eines Gottes mit einem mischgestaltigen Wesen darstellt und in welchem der Gott eine Strahlenwaffe in beiden Händen trägt und ein Sichelschwert am linken Arm hängen hat, der Kampf Marduks mit Tiāmat, oder wenigstens eine Variante desselben zu sehen ist⁴⁾.

Eine Mütze mit »Hörnern« (*ḫarnē*) wird für die Mardukstatue ausdrücklich bei Agumkakrime erwähnt⁵⁾.

Wahrscheinlich hat bereits frühzeitig eine Vermengung zwischen den Symbolen Marduks und Rammāns (Adads) stattgefunden, wie vielleicht auch des Frühlingsgottes Marduk selbst mit dem Gewittergott Rammân (Adad)⁶⁾.

Als Gattin Marduks erscheint *Sarpanitu*⁷⁾ (Bedeutung: die (wie Silber) Strahlende), wahrscheinlich ursprünglich eine Personifikation der Frühsonne⁸⁾ oder der Morgenröte⁹⁾. Namentlich in der späteren Zeit ist aber vielfach Ištar als Gattin Marduks betrachtet worden.

Biblisches.

Von allen Göttern des babylonischen Pantheons kommt der Gestalt Marduks zweifellos die grösste Bedeutung für die Frage

1) Unter dem Gott mit einem *ḫyziqlidion* in der Rechten und Beil Epist. Jer. 14 ist nach ibid. V. 40 wie nach dem ganzen Zusammenhange wol sicher Bel-Marduk zu verstehen.

2) Layard, Monuments I pl. 65, auch reproducirt z. B. bei Jeremias, Artik. Marduk in Roscher's Lex. d. gr. und röm. Myth. II Sp. 2350.

3) S. dazu weiter unten unter Rammân (Adad).

4) S. dazu auch unten unter »Weltschöpfung«.

5) Col. II 50 = KB. III 1 S. 141.

6) S. dazu auch Winckler oben S. 218 Anm. 4, S. 304 und die daselbst genannten sonstigen Stellen in Winckler's Arbeiten.

7) Hieraus haben die Assyrier durch Volksetymologie erst *Zēr-bānitu* »die Samen schaffende« gemacht.

8) Jensen in ZA. VI S. 153; neuerdings: Göttin des erscheinenden Tageslichts.

9) Delitzsch in Beitr. z. Ass. II S. 623.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

nach der Einwirkung babylonischer Ideen auf biblische Vorstellungen zu, leicht erklärlich bei der hervorragenden Bedeutung der Stadt Babylon und damit auch des Stadtgottes von Babylon, Marduks.

Im Alten Testament ist es natürlich in allererster Linie Jahve, auf den — wie auch immer die Vermittelung im Einzelnen hier gewesen sein mag — schliesslich Aussagen übertragen werden, die ursprünglich von Marduk gegolten haben. So vor Allem bei der Welschöpfung, wo bei dem aus der babylonischen Mythologie stammenden Schöpfungsmythus im Alten Testament Jahve die Stelle einnimmt, die in Babylonien Marduk zukommt (s. dazu unten unter Welschöpfung). So aber auch bei der Weltregierung, wo die Vorstellung von Jahve's Regiment und seinem Kampf gegen die bösen ihm feindlichen Mächte gleicher Weise vielfach auf das Vorbild Marduks, des Götterkönigs und Bekämpfers aller bösen Mächte, zurückgehen wird.

Im späteren Judentum, wo die Tendenz immer mehr hervortrat, das aktive Eingreifen Gottes in die Weltregierung durch von Gott ausgehende Mittelwesen zu ersetzen, geht auf Gestalten, wie vor allem den Erzengel Michael ¹⁾, vielfach solches über, was früher von Jahve und noch weiter zurückliegend von Marduk ausgesagt worden war. In manchen Fällen mag hier auch in Folge erneuter unmittelbarer Einwirkung spätbabylonischer Ideen auf jüdische Kreise eine neue unmittelbare Übertragung von der Gestalt Marduk-Bél's auf eine Figur, wie Michael, stattgefunden haben. Ebenso ist für diese späte Zeit stets mit dem Faktor zu rechnen, dass es nicht mehr rein babylonische Ideen waren, mit denen das Judentum innerhalb Babyloniens in Berührung kam, dass vielmehr auch der Parsismus seine Einwirkungen geltend zu machen anfang. So kommt neben Marduk also auch die Gestalt des Ahuramazda und Mithra in Betracht. Freilich ist hierbei wieder in Rechnung zu ziehen, dass diese Göttergestalten der persischen Religion auch ihrerseits nicht rein arischen Gepräges sein werden, sondern auch auf sie manche Züge aus der babylonischen Mythologie nach der Festsetzung der Perser in Babylonien (und vielleicht schon früher) übertragen sein werden. Es handelt sich demnach nicht durchweg um zwei heterogene Quellen, eine babylonische und eine persische, vielmehr gewiss häufig um ein Einströmen ursprünglich babylonischer, aber

¹⁾ Das Material über Michael findet sich sehr übersichtlich bei Lucken, Michael 1898.

durch das Medium des Parsismus hindurch gegangener Ideen in das Judentum ¹⁾.

Wie Michael, so gewann im späteren Judentum vor Allem der Messias (der Christus) als ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Menschheit fundamentale Bedeutung. Infolgedessen wurden auch auf ihn Aussagen in weitem Umfang übertragen, die früher von Jahve und eventuell von Marduk galten, wobei auch hier teilweise direkte erneute Einwirkung babylonisch(-parsisch)er Mythologie auf das Messias-Bild in Betracht kommt. Diese Messias-Vorstellung des Spätjudentums hat nun das Urchristentum in ihrem vollen Umfang auf Jesus von Nazareth übertragen, wobei die neuerdings sehr eifrig erörterte Frage für uns hier ziemlich irrelevant ist, ob und inwieweit bereits Jesus selbst an dieser Verknüpfung seiner Person mit der Gestalt des Christus beteiligt war. Da sich auf diese Weise eine historisch wolbegründete Entwicklungsreihe Marduk-Jahve-Christus, eventuell auch direkt Marduk-Christus ergibt, so haben wir auch allen Grund, die Gestalt und das Werk des Christus in Verbindung mit der Gestalt und Betätigungsweise Marduks zu setzen, und zwar sowol da, wo die Gestalt des Christus zunächst an den Jahve des Alten Testaments angeknüpft wird, insoweit Jahve seinerseits hier auf Marduk zurückgeht, als auch da, wo diese Vermittlung nicht vorliegt, sondern eine dem Alten Testament fremde neu aufgenommene Idee des Spätjudentums, die aber gewiss nicht eine genuin jüdische Idee darstellt, in Betracht kommt, in diesem letzteren Fall mit der schon betonten Einschränkung möglichen gleichzeitig parsischen Einflusses ²⁾.

1) S. auch bereits meine Bemerkung oben S. 346 Anm. 1 zu den Arbeiten von Stave, Bousset, Söderblom und Böhlen.

2) In diesem Sinne und mit diesen Vorbehalten war auch meine vielfach missverständene Broschüre, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylon. Gottesvorstellung 1896, zu verstehen. Vgl. dazu auch bereits meine Bemerkungen in Arch. f. Religionswissensch. II S. 174 ff. Ich bitte ausdrücklich zu beachten, dass im Folgenden eben nur von den eventuellen babylonischen Vorbildern die Rede ist, dagegen das parsische Material und dessen Verhältnis zum Babylonischen nicht in Betracht gezogen ist. Vgl. dazu oben S. 346. Ferner bitte ich die folgenden Ausführungen zur Christologie, wie auch später diejenigen über Prädestination und andere neutestamentliche Anschauungen ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte anzusehen, auf den es mir hier natürlich allein ankommen konnte, nämlich etwaige Beiträge zur Vorgeschichte dieser Anschauungen von Seiten des Babylonischen zu geben, und auch dies nur in dem oben (S. 345) bereits hervor gehobenen Sinne, zunächst die Parallelen aus dem Babylonischen hier einfach als solche vorzulegen, ohne damit in jedem einzelnen Falle die tatsächliche Herkunft dieser Ideen aus Babylonien auch wirklich behaupten zu wollen. Dagegen ist natürlich eine sehr wichtige Frage für sich, auf die einzugehen mir in diesem Buche aber nicht obliegt, inwieweit das aus vorchristlicher orientalischer

Von den einzelnen christologischen Vorstellungen, die hier eventuell in Betracht kommen, sind insbesondere hervorzuheben:

1. Der Christus als vorweltliches, himmlisches, göttliches Wesen, das zugleich der Weltschöpfer ist, vor Allem im Hebräer- und Colosser-Brief und im Johannesevangelium, aber auch sonst vereinzelt; — der einzige (*μονογενής*) Sohn Gottes, des Vaters, Joh. 1, 14, 18; 3, 16, 18 etc., vgl. auch die im späteren Judentum übliche messianische Deutung von Stellen wie Ps. 2, 7¹⁾; ferner 4. Esr. 7, 28f.; 13, 32, 37, 52; 14, 9 (Gottes Sohn, der Christus), während Hen. 105, 2 vielleicht späterer Einschub ist; — im Himmel bei Gott weilend gedacht, als präexistent Joh. 1, 15, 30; 6, 62; 8, 58; 17, 5, 24; Hen. 48, 6 (falls hier nicht spätere Interpolation vorliegt); 4. Esr. 14, 9; — der erstgeborene (*πρωτότοκος*) aller Schöpfung Col. 1, 15ff., vgl. Hebr. 1, 6; — das Ebenbild Gottes Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4; Hebr. 1, 3; vgl. Joh. 1, 1 (*θεὸς ᾧν ὁ λόγος*) und Phil. 2, 6 (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*); — der Weltschöpfer Col. 1, 16; Hebr. 1, 2, 10ff.; Joh. 1, 3, 10; vgl. 1. Cor. 8, 6; — der Weise Hen. 49, 3; vgl. ferner Dalman, Worte Jesu I S. 245ff.; Weber, Jüd. Theol.² S. 354ff.

Vgl. hierzu die obigen Angaben über Marduk als den weisen Sohn Ea's und über Marduk als Weltschöpfer. Dass beides, sowol das Sohnesverhältnis Marduks zu Ea, wie die Rolle Marduks als Weltschöpfer in der babylonischen Mythologie nicht ursprünglich, sondern erst geschichtlich geworden ist, steht durchaus nicht dem im Wege, dass Marduk gerade als Gott-Sohn und als Weltschöpfer auf Israel und auf das Judentum von Einfluss gewesen sein könnte, da, wie oben gezeigt, diese Combination zwischen Ea und Marduk als Vater und Sohn ja bereits aus der Zeit vor 2000 v. Chr. stammt und ebenso die Stellung Marduks als Weltschöpfer gleichfalls schon aus dieser frühen Zeit herrühren muss.

Zur Gegenüberstellung von Christus und dem Urmenschen und einer wol ähnlichen Vorstellung im Babylonischen (Marduk und Adapa) s. unten unter »Urväter«.

2. Die wunderbare Geburt des Christus (Matth. 1; Luc. 1, 2;

Religion stammende Material im Urchristentum eine ganz eigenartige charakteristische Färbung erhalten hat, wieweit diese charakteristische Umbildung in der originalen Persönlichkeit von Jesus und Paulus wurzelt, und inwiefern endlich diese überkommenen, aber eigenartig umgeprägten Ideen mit völlig neuen von Jesus und Paulus ausgehenden Ideen sich verbunden haben.

¹⁾ Vgl. jedoch hierzu und zum Folgenden die einschränkenden Ausführungen von Dalman, Worte Jesu I S. 219ff.

Apoc. Joh. 12), sowie die Ehrungen und Nachstellungen, die das neugeborene Christuskind erfährt (Matth. 2; Apoc. Joh. 12) ¹⁾.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ein ähnlicher Mythos über die Geburt Marduks aus der babylonischen Litteratur bis jetzt noch nicht bekannt ist. Dagegen gehören als Parallelen in diesen Zusammenhang die der Kindheitsgeschichte Moses nahestehende Sage von der Geburt und Kindheit Sargon's I KB. III 1 S. 101, wie auch die Sage von der Geburt des babylonischen Königs Gilgames bei Aelian, Anim. Hist. XII 21. Auch mag in diesem Zusammenhange daran erinnert werden, dass die babylonisch-assyrischen Könige schon in den ältesten Königsinschriften als Kinder der Muttergöttin gelten ²⁾. Namentlich bei Assurbanipal, bei dem auch sonst diese Neigung zur Mythologisierung seiner Person stark hervortritt (s. unten zu Punkt 3 und 4), begegnet mehrfach die Auffassung, dass er ein Kind der Muttergöttin Ištar ist, am drastischsten in dem Wechselgespräch zwischen Assurbanipal und Nebo K. 1285 ³⁾, wo es Rev. 6ff. heisst: »Klein warst Du, Assurbanipal, als ich Dich überliess der Göttin, der Königin von Nineve; schwach warst Du, Assurbanipal, als Du sassest auf dem Schoosse der Göttin, der Königin von Nineve. Du hast von den vier Brüsten, welche Dir in den Mund gesteckt waren, aus zweien gesogen, in die zwei andern Dein Gesicht hinein vergraben« ⁴⁾. Anderwärts erscheint Assurbanipal als Kind am Busen der Muttergöttin Bélit-Ištar ⁵⁾. Vgl. dazu unten unter »Ištar« die bereits babylonische Vorstellung von der Göttermutter mit dem an ihrer Brust saugenden Kinde auf ihrem linken Arme.

3. Der Christus als der Welterlöser, eine Vorstellung, die sich nicht nur im Neuen Testament, sondern auch schon innerhalb des Judentums, z. B. 4. Esr. 13, 25f. (s. Gunkel zur Stelle) findet, also bereits vorchristlich ist ⁶⁾. Vgl. die oben besprochene Rolle

1) Zu den talmudischen Parallelen vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos. S. 198 ff.

2) So bei Lugalzaggisi, der sich als »ernährt von der Lebensmilch der Göttin Ninharsa« bezeichnet (s. Hilprecht, Babylon. Exped. Vol. I 2 p. 52) und bei Gudea, der wiederholt seine Göttin Nina als seine Mutter bezeichnet. Vgl. über die Vergötterung von Königen in altbabylonischer Zeit die ausführliche Erörterung hierüber bei Radau, Early Babyl. History p. 307 ff.

3) Craig, Rel. Texts I 5f., vgl. die Übersetzung des Textes bei A. Jeremias, Art. Nebo in Roschers Mythol. Lexic. III 61 f.

4) Ištar ist hier offenbar als Kuh gedacht, vgl. dazu auch unten bei Ištar.

5) K. 883, 20 ff. (Beitr. z. Ass. II S. 633, Craig, Rel. Texts I 27).

6) Doch beachte die Ausführungen Dalman's, Worte Jesu I S. 242 ff., wonach der Erlöser-Charakter nicht ursprünglich zum alttestamentlichen und jüdischen

Marduks als Erlöser-Gottes im eminenten Sinne, die hierzu eine gewisse Analogie bildet.

Diese Vorstellung von dem Kommen des Christus als Welterlöser ist in zweifacher Weise auf Jesus übertragen worden, einmal auf das Auftreten Jesus während seines Erdenlebens und sodann auf die erwartete Parusie; vgl. zu Punkt 12.

Die Vorstellung von Christus, dem Sohne Gottes, als dem Welterlöser ist aufs engste verwandt und ihrem Ursprunge nach identisch mit derjenigen von einem irdischen Könige als Bringer der Erlösung und Bahnbrecher einer neuen Zeit. Vgl. zur Geschichte der letzteren Vorstellung die wichtige Schrift von Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage 1901, für manche Züge, namentlich soweit sie die Gestalt Alexanders d. Gr. betreffen, auch schon Meissner, Alexander und Gilgames 1894, sowie »Mücke«, Vom Euphrat zum Tiber 1899. Kampers, der mit Recht diese Idee im letzten Grunde aus der babylonischen Mythologie ableitet, erblickt, wie mir scheint mit Recht, auf S. 9 (vgl. S. 107) bereits in den eigenen Inschriften Sargon's II eine solche Bezugnahme auf Sargon als solaren Helden und Weltimperator, nämlich in der Notiz von den »350 alten Fürsten«, die vor ihm die Herrschaft über Assyrien (und Babylonien) ausgeübt¹⁾, indem die Zahl 350 solarer Herkunft sei²⁾.

Auch Assurbanipal wird im Eingang seiner grossen Inschrift als ein solcher gepriesen, mit dessen Regierung eine Zeit des Segens anbrach³⁾; ähnlich in einem an ihn gerichteten Briefe⁴⁾ eines Höflings, wo die Schilderung der mit der Regierung Assurbanipals angebrochenen Segenszeit auch im Ausdruck stark an entsprechende Schilderungen der messianischen Segenszeit im Alten und Neuen Testament erinnert⁵⁾:

Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wolgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen. . . . Die

Messiasbilde gehört, sondern erst sekundär und nur in einer Richtung des Judentums von Gott auf den Messias übertragen wurde.

1) Cyl. 45 = KB. II S. 47 und die Parallelstellen der anderen Inschriften.

2) Kampers verweist dabei auf die 350 Könige, die in der Haggada vor Nimrod sitzen, auf die 350 (= 7 × 50) Rinder der Herden des Helios, sowie auf die 7 Könige, 72 Heerführer und 365 comites, die dem Priesterkönig Johannes dienen.

3) Assurb. Rm. I 41—51 = KB. II S. 157.

4) K. 183, vgl. die Übersetzung von Delitzsch in Beitr. z. Ass. I S. 620, wo aber gerade die hier interessierende Stelle mehrfach zu rektifizieren ist.

5) Vgl. z. B. Jes. 61, 1 ff. und die Anwendung Luc. 4, 18; Jes. 35, 5 und die Anwendung Matth. 11, 5; Luc. 7, 22.

Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen sassen, hast Du freigelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.

Übrigens sind auch diese babylonisch-assyrischen Schilderungen der »Segenszeit« nur in ihrer Anwendung auf Assurbanipal und seine Regierungszeit etwas Neues, ihrer Form und ihrem Inhalt nach dagegen uralte im Babylonischen selbst. Und zwar bildet, wie besonders deutlich die Omina-Litteratur erkennen lässt, diese Idee einer »Segenszeit« seit alters den Gegensatz zur Idee einer »Fluchzeit«. Vgl. dazu unten unter Nr. 12.

Dass die Idee des von Gott berufenen Königs als Welterlösers im Babylonischen tief gewurzelt gewesen sein muss und darum zu den verschiedensten Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewandt wurde, lässt sich noch an mehreren charakteristischen Beispielen aus der älteren und jüngeren Zeit des babylonischen Altertums nachweisen. Dahin gehört z. B. die eigenartige Schilderung der göttlichen Berufung des Cyrus als »Erlöser-Königs« in dessen Cylinderinschrift ¹⁾.

Marduk fasste Erbarmen (im Hinblick auf die vorher geschilderten angeblich traurigen Zustände in Babylonien). In allen Ländern insgesamt hielt er Umschau, musterte sie, und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kuraš, König von Anšan, berief er mit Namen, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls tat er kund seinen Namen ²⁾.

Könnte gerade hier bei Cyrus die Ausdrucksweise betreffs der Berufung an und für sich sehr wol als ein Augenblickserzeugnis der babylonischen Priesterschaft in majorem gloriam des von ihr mit offenen Armen aufgenommenen Cyrus aufgefasst werden, so zeigen dagegen andere und ältere Stellen der babylonischen Litteratur, dass der betreffende babylonische Priester, der den Cyruscylinder verfasste oder inspirierte, sich dabei doch sehr eng an die im Babylonischen seit Alters eingebürgerte Vorstellung und Ausdrucksweise für die göttliche Berufung eines neuen Herrschers, insbesondere eines Dynastiebegründers, anlehnte. Denn ganz ähnlich

1) KB. III 2 S. 121 ff., korrekter in Beitr. z. Ass. II S. 209 ff.

2) Auf die enge, z. T. wörtliche Berührung dieser Schilderung der Berufung des Cyrus mit derjenigen in Jes. 45, 1 ff. hat mit Recht Kittel in *ZatW.* XVIII S. 149 ff. aufmerksam gemacht.

lautet die Ausdrucksweise bei der Berufung Merodachbaladans II auf dem Berliner Grenzstein dieses Königs ¹⁾:

Marduk . . . fasste zum Lande Akkad (= Babylonien), von dem er im Grimm sich abgewandt hatte, Zuneigung, hielt Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnsitzen traf er in festem Beschlusse Auswahl, Merodachbaladan¹⁾, den König von Babylon. . . . sah er freudig an . . . und verkündete durch seinen Ausspruch: »Dieser sei der Hirte, der die Versprengten zusammenbringt« u. s. w.

Ferner lautet die auch in anderer Beziehung interessante Schilderung der Berufung zum Königtum in einem von Assurnasirpal, Sohn Samsiadam's ²⁾, an Ištar gerichteten Gebete, das sich auf einer Tafel aus der Bibliothek Assurbanipals findet ³⁾, folgendermaßen:

Ich wurde geboren inmitten von Bergen, die Niemand kennt ⁴⁾,
nicht war ich eingedenk ⁵⁾ Deiner ⁶⁾ Herrschaft, nicht betete ich
beständig (zu Dir),
die Leute von Assyrien wussten nichts ⁷⁾ von Deiner Gottheit, flehten
nicht zu ihr:
Da hast Du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern,
mit dem Blick Deiner Augen mich ausersehen ⁸⁾, Verlangen getragen
nach meiner Herrschaft ⁹⁾,
hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen
mich berufen,
hast mir ein gerechtes Scepter verliehen u. s. w.

Dass nun aber diese und ähnliche Schilderungen der Königsberufung im letzten Grunde nur Nachbildungen einer seit Alters im Mythos festgelegten »Königsberufungssage« ¹⁰⁾ sind, lehrt unmissverständlich die Schilderung der Berufung zum Königtum im Etana-Mythos, wobei der Mythos allem Anscheine nach die erstmalige Einsetzung des Königtums auf Erden durch die Götter im Auge

1) KB. III 1 S. 185 ff.; vgl. auch die z. T. korrektere Übersetzung in Beitr. z. Ass. II S. 267 ff.

2) D. i. wol der Sohn Tiglat-Pileser's I; vgl. oben S. 37 f., Anm. 3.

3) Veröffentlicht von Brünnow in Ztschr. f. Ass. V S. 66 ff. 79 f.

4) Und dabei ist der Vater dieses Assurnasirpal gleichfalls König von Assyrien! Es handelt sich demnach bei dieser Notiz von der »Geburt im unbekannten Gebirge« und der »Hervorholung« aus demselben beim Regierungsantritt wol nicht um einen wirklichen Vorfall aus dem Leben dieses Königs, vielmehr nur um einen aus der feststehenden Königsberufungssage aufgenommenen und auf ihn übertragenen Zug.

5) Ist hiermit vielleicht das wiederholte *לֹא יָדַעְתִּי* Jes. 45, 4. 5 zu vergleichen?

6) Nämlich Ištar's.

7) Wol »waren uneingedenk«; kaum *ul idāni* = kannten mich nicht.

8) Eigentlich: erkannt, *tūdini* von *idū* יָדַע.

9) Vgl. den ähnlichen Zug in der Sage von Sargon I (s. oben S. 18), wo der in der Fremde und in niedrigem Stande, als Gärtner, aufwachsende Sargon gleichfalls durch die ihm sich zuwendende Gunst Ištar's zur Königswürde erhoben wird.

10) Vgl. hierzu die Ausführungen Winckler's, Altor. Forsch. II S. 168, Gesch.

hat. Hier heisst es ¹⁾, nachdem zuerst die bis dahin noch königslose Zeit auf Erden beschrieben worden, in der die Insignien des Königtums, Scepter, Binde, Mütze, Stab noch unvergeben vor Anu im Himmel lagen, dass Ištar und Bél »nach einem Hirten (*re'u* רֵעָה) im Himmel suchten und sich auf Erden nach einem König umschaute«. Die bis jetzt noch fehlende Fortsetzung muss dann jedenfalls die Einsetzung Etana's oder von dessen Sohn zum (ersten) König auf Erden gebracht haben.

4. Die Erscheinung des Christus in der »Fülle der Zeit« (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*) Gal. 4, 4, vgl. Marc. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 10; 3, 11; 4. Esr. 11, 44 u. s. w., eine Vorstellung, die gleichfalls mit ihrem Schema verschiedener Weltperioden bereits im Babylonischen selbst ihren Ausgangspunkt haben wird ²⁾ und die vielleicht auch schon innerhalb Babyloniens selbst mit der Gestalt des »Erlöser-Königs« (vgl. zu Punkt 3) verknüpft war.

In dieser Hinsicht ist vielleicht beachtenswert, dass gerade bei Assurbanipal, den wir auch sonst mehrfach mit den Farben des »Erlöser-Königs« geschildert finden (s. zu Punkt 3), der Ausdruck »die Tage wurden voll« (*ámé imlú*) gebraucht wird und zwar in einem Zusammenhang, wo davon die Rede ist, dass bereits vor 1635 (1535) Jahren, als die Nannaja von Erech durch Kudurnanḫundi nach Elam entführt wurde, Assurbanipal als der einstige Rächer der Göttin prophezeit worden sei ³⁾, eine Prophezeiung, die jetzt, bei der Eroberung Elams durch Assurbanipal und die daran sich knüpfende Zurückführung des Götterbildes der Nannaja nach Erech, ihre Erfüllung gefunden habe ⁴⁾.

Vgl. zu dem Zusammenhang der Erscheinung des Christus mit der Weltperiodenrechnung auch das zu Punkt 12 über Christus als »der himmlische Mensch« Bemerkte.

5. Der Christus als der von seinem Vater in die Welt Gesandte (Röm. 8, 3; Joh. 4, 34; 5, 23f. 30. 37; 6, 38ff. u. s. w.). Vgl. hierzu die obigen Angaben über Marduk, als von seinem Vater Ea jeweils zur Hülfeleistung bei den Leiden der Menschheit gesandt.

Isr. II S. 91. 156, auch oben S. 256 über die »Staatsbegründerlegende« in der orientalischen Sage.

1) KB. VI 1 S. 583f.

2) S. hierzu schon oben Winckler S. 316f. und S. 332ff.

3) Vgl. hierzu das unten S. 403 über die göttliche Vorausbestimmung der Könige Bemerkte.

4) S. Assurb. Rm. VI 107ff. = KB. II S. 209f. und die daselbst in Anmerkung gegebene Stelle aus einer Parallelschrift.

6. Das Leiden des Christus. Dieser Gedanke kommt hier natürlich, abgesehen von den historischen Thatsachen¹⁾ im Leben Jesu, nur insoweit in Betracht, als auch bereits die alttestamentliche und die jüdische Messiaslehre ein Leiden des Messias kennt²⁾. Für diesen letzteren Punkt, das Leiden des Messias als Teil der messianischen Dogmatik, ist es nun aber äusserst wahrscheinlich, dass sein letzter Ursprung im Gebiete der Mythologie zu suchen ist und zwar in der zeitweiligen Verdunkelung, die einer astralen Lichtgottheit widerfährt.

Soweit Babylonisches hier in Frage kommt, so werden hier ebensowol Mondgott-, als Sonnengott- und Istar (Venus, Sirius)-Mythen heranzuziehen sein, von ersteren speciell diejenige von der Bedrängnis des Frühjahrsneumondes³⁾, von letzteren die von der »Höllenfahrt« der Istar.

Eine Frage für sich ist, inwieweit die Verhöhnung Jesu durch die römischen Soldaten auf einer bewussten Nachbildung der römischen Saturnalienfeier beruht. S. dazu den Artikel von Wendland, Jesus als Saturnalien-König im Hermes XXXIII S. 177. Da nun die Figur des römischen Saturnalienkönigs aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein orientalisches und dann im letzten Grunde wol babylonisches Prototyp zurückgeht⁴⁾, so bestände hier wieder indirekt ein Zusammenhang zwischen den Vorgängen beim Leiden Jesu und Babylonischem.

Möglicherweise ist auch das Prototyp für den leidenden 'Ebed-Jahve des Alten Testaments, insbesondere in den 'Ebed-Jahve-Stücken Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 bereits im Babylonischen zu suchen⁵⁾. In dieser Hinsicht erscheint zunächst beachtenswert, dass gerade der König von Assyrien derjenige ist, der bei verschiedenen kultischen Gelegenheiten die sogenannten Busspsalmen, in denen der Büsser als der Knecht (*ardu*)

1) Inwieweit die Berichte der Evangelien über das Leiden Christi dem wirklichen historischen Vorgange entsprechen und inwieweit es sich dabei um Eintragung aus der vorhandenen Messiasvorstellung in die Schilderung des Lebens Jesu handelt, ist hier natürlich nicht die Stelle zu erörtern.

2) S. hierzu Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge 1888, sowie Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes³ II S. 553 ff.

3) S. oben S. 362. 366 und unten S. 388 f.

4) S. Winckler, Altor. Forsch. II S. 353, der wol mit Recht den römischen Saturnalienkönig in Zusammenhang bringt mit der Sitte am persischen Sakäen-feste, einem Sklaven in königlichem Gewande unter dem Titel eines *ζωαγης* die Herrschaft zu geben (Berosus bei Athenaeus XIV 639 C = C. Müller FHG II 495), oder einen zum Tode verurteilten Verbrecher auf den Thron zu setzen und ihn mit königlichem Gewande zu bekleiden (Dio Chrysostomos, De regno 4, 76 ed. Dindorf). Vgl. hierzu Sayce, Hibb. Lect. p. 68, Meissner in ZDMG. 50 S. 297 ff. Allerdings ist, gegen Sayce, Meissner und Winckler, hierbei zu beachten, dass das Sakäenfest wahrscheinlich nicht dem babyl. Neujahrsfeste im Frühling, sondern dem Istar-Feste im Hochsommer entspricht. S. dazu unten unter Istar.

5) Vgl. Winckler in Orient. Lit. Ztg. 1901 Sp. 328.

der Gottheit erscheint, spricht¹⁾, damit sozusagen die Rolle des Büssers übernimmt. Ferner wird in manchen Beschwörungstexten deutlich der kranke, besessene König, um dessentwillen die Beschwörung vorgenommen werden soll, in Parallele gestellt zu einer verdunkelten Lichtgottheit, so namentlich in dem Texte IV R 5, wo der kranke König mit dem verdunkelten Frühjahrsneumond verglichen wird²⁾. Endlich besitzen wir einen sehr eigenartigen Text (IV R 60*) aus der Bibliothek Assurbanipals, in welchem »ein leidender Gerechter«, und zwar allem Anscheine nach ein König³⁾, seinen Leidensgefühlen ergreifend Ausdruck giebt, dann aber in einem kurzen Satzesatz die sichere Hoffnung auf Erlösung von diesen Leiden ausspricht. In Anbetracht der Wichtigkeit dieses Textes, auch für die religiöse Gedankenwelt und Weltanschauung der Babylonier im Allgemeinen, sei derselbe hier vollständig mitgeteilt:

- Ich gelangte in's Leben, in der Lebenszeit rückte ich vor,
 wo ich mich auch hinwandte, da stand es schlimm, schlimm —
 Drangsal nahm überhand, Wohlergehen erblickte ich nicht.
 Rief ich zu meinem Gott, so gewährte er mir nicht sein Antlitz,
 (5) flehte ich zu meiner Göttin, so erhob sich ihr Haupt nicht.
 Der Wahrsager deutete nicht durch Wahrsagung die Zukunft,
 durch eine Spende stellte der Seher mein Recht nicht her.
 Ging ich den Totenbeschwörer an, so liess er mich nichts vernehmen,
 der Beschwörer löste nicht durch ein Zaubermittel meinen Bann.
 (10) Wie (erscheinen) doch die Taten anders in der Welt!
 Blicke ich hinter mich, so verfolgte mich Mühsal.
 Als ob ich eine Spende meinem Gott nicht dargebracht hätte
 und bei der Mahlzeit meine Göttin nicht angerufen worden wäre;
 mein Antlitz nicht niedergeschlagen, keinen Fussfall gezeigt hätte,
 (15) (wie einer) in dessen Munde stockten Gebet und Flehen;
 (bei dem) der Tag Gottes⁴⁾ aufhörte, die Neumondsfeier(?)⁵⁾ ausfiel,
 der sich auf die Seite legte, ihren⁶⁾ Ausspruch⁷⁾ verachtete,
 (Gottes)Furcht und Verehrung sein Volk nicht lehrte;
 der seinen Gott nicht rief, von dessen Speise ass,
 (20) seine Göttin verliess, Getränk ihr nicht brachte;

1) Vgl. die Einleitung zu meinen Babyl. Busspsalmen S. 2, wo auf Stellen wie Assurb. Rm. Col. IV 88 ff. = KB. II S. 193 und besonders auf den Assurbanipal-Text K. 891 = KB. II S. 261 f. aufmerksam gemacht ist, in welch letzterem bei Gelegenheit von Einweihungsfeierlichkeiten und Totenopfern dem Assurbanipal ein solcher Busspsalm in den Mund gelegt wird. Auch der Text mit dem Gebet Assurnasirpals, Sohn Samsiadad's, an Ištar ZA. V S. 66 ff. gehört hierher.

2) Vgl. 19 b mit 38 c. S. zu diesem Texte weiter unten beim Schöpfungsmythus.

3) S. zu Z. 27 des unten mitgeteilten Textes.

4) *umu ili*, vgl. *יְהוָה הַבְּעֵלִים* Hos. 2, 15.

5) *eššešu*, vielleicht Weiterbildung von *eššu* *הַשֵּׁשֶׁת*, wie *edišu* von *edu*. Der Zusammenhang würde allerdings eher für eine Bedeutung wie »Festtag der Göttin« sprechen; *eššešu* neben *umu ili* auch K. 2801, Obv. 40 (BA. III 232).

6) D. h. der Götter.

7) *nūmi-šunu*, vgl. hebr. *נַאֵם יְהוָה*. Oder *šalmi(-mi)-šu-nu* ihr Bild?

- der den, der geehrt war¹⁾, seinen Herrn vergass,
den gewichtigen Namen seines Gottes leichtsinnig aussprach —
so erschien ich.
- Ich selbst aber dachte nur an Gebet und Flehen,
Gebet war meine Regel, Opfer meine Ordnung,
- (25) der Tag der Verehrung Gottes war meine Herzenslust,
der Tag der Nachfolge der Göttin war (mir) Gewinn und Reichtum;
Gebet eines Königs²⁾, das war meine Freude,
und Gesang eines solchen das war mir genehm.
- Ich lehrte mein Land den Namen Gottes bewahren,
(30) den Namen der Göttin verherrlichen, unterwies ich mein Volk.
Die Furcht vor dem Könige machte ich riesen(?)gleich,
auch in der Ehrfurcht vor dem Palaste unterwies ich das Volk.
Wüsste ich doch, dass vor Gott solches wohlgefällig ist!
Was aber an sich selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht,
- (35) und was in sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut.
Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
den Plan Gottes, voll von Dunkelheit, wer ergründete ihn!
Wie verstünden den Weg Gottes die blöden Menschen!
Der am Abend noch lebt, der ist am Morgen tot,
- (40) plötzlich wird er betrübt, eilends wird er zerschlagen;
im Augenblick singt und spielt er noch,
im Nu heult er wie ein Klagemann.
Wie Tag und Nacht ändert sich ihr³⁾ Sinn.
Bald hungern sie und gleichen einer Leiche,
- (45) bald sind sie satt und wollen ihrem Gotte gleichkommen.
Geht's ihnen gut, so reden sie vom aufsteigen zum Himmel,
sind sie im Kummer, so sprechen sie vom hinabfahren zur Hölle.
(fehlt ein grösseres Stück⁴⁾)
Zum Gefängnis ist mir das Haus geworden.
In die Fessel meines Fleisches sind meine Arme gelegt,
in meine eigenen Bande sind meine Füße geworfen.
(fehlt eine Zeile)
- Mit einer Peitsche⁵⁾ hat er mich geschlagen, voll von
(20) mit seinem Stabe hat er mich durchbohrt, der Stich war gewaltig.
Den ganzen Tag verfolgt mich der Verfolger,
mitten in der Nacht lässt er mich keinen Augenblick aufatmen.
Durch Entzweireissung(?) sind gesprengt meine Gelenke,
meine Gliedmassen sind aufgelöst, sind
- (15) Auf meinem Lager wälzte(?) ich mich wie ein Stier,
war begossen wie ein Schaf mit meinem Unrat.
Meine Fiebererscheinungen sind dem Beschwörer unklar geblieben(?⁶⁾),

1) So nach einem Vorschlag Jensens.

2) Doch wol als Genit. subject. zu fassen, nicht etwa als Genit. Obj. »Gebet für den König«, und ebenso dann auch im Folgendem. Dass in der Tat ein König als Subjekt des Ganzen zu gelten hat, darauf weist schon der häufige Ausdruck »mein Land«, »mein Volk« hin, der kaum von Jemand anders als dem König gebraucht würde.

3) Nämlich der Menschen.

4) Einige Zeilen der Lücke können aus V R 47, dem Commentar zu diesem Texte, ergänzt werden. Dieselben enthalten bereits eine Schilderung des Leidenszustandes des Sprechenden, eingeleitet durch die Worte: »ein böser Totengeist ist ausseinem Loche hervorgekommen«.

5) S. zu dieser Bedeutung des Wortes *kinazu* Jensen in KB. VI 1 S. 450, wozu derselbe mit Recht neuerdings syr. *kenazta* Peitsche stellt.

6) Vgl. hierzu 83-1-18,2 (Harper Letters Nr. 391) Obv. 12: *sakikkésu lá usahkime*.

- und meine Vorzeichen hat der Wahrsager dunkel gelassen.
 Nicht hat der Beschwörer meinen Krankheitszustand gut behandelt
 (10) und einen Endpunkt für mein Siechtum konnte der Wahrsager nicht angeben.

Nicht half mir ein Gott, fasste mich nicht bei der Hand,
 nicht erbarmte sich meiner eine Göttin, ging mir nicht zur Seite.
 Schon öffnete sich das Grab, ergriff Besitz(?) von meiner Gestalt(?),
 ehe ich noch (wirklich) gestorben war, war die Totenklage um mich (schon) vollständig.

- (5) Mein ganzes Land rief: »Wie ist er übel zugerichtet!«
 Da solches mein Feind hörte, erglänzte sein Angesicht,
 als Freudenbotschaft verkündete man es ihm, sein Inneres ward heiter.

Ich weiss (aber) eine Zeit, da meine Thränen zu Ende sind,
 wo inmitten von Schutzgeistern ihre Gottheit geehrt ist¹⁾.

7. Der Tod des Christus, eine Vorstellung, die sich gleichfalls bereits als vorchristlicher Gedanke der jüdischen Messiasidee ergibt, s. z. B. 4. Esr. 7, 29²⁾. Auch hier wird, wie beim Leiden des Christus, der letzte Ursprung dieser Idee in der Mythologie, dem Verschwinden einer astralen Lichtgottheit, liegen.

Hierbei besteht wieder die schwierige, vielfach übrigens kaum als solche erkannte oder zugelassene Frage, ob der Tod Jesu historisch wirklich gerade an einem Passahfest im Nisan stattgefunden hat, oder ob nicht vielmehr die in den Evangelien niedergelegte Tradition hierüber bereits beeinflusst ist von einem christologischen Dogma, nach welchem der Tod und die Auferstehung des Christus gerade in die Zeit des Passahfestes zu Frühlingsanfang fallen muss.

Desgleichen erhebt sich wieder hier, wie bei Punkt 6, die Frage, inwieweit etwa die Einzelheiten bei der Kreuzigung Jesu (speziell die Kreuzigung zwischen zwei Räubern) auf einer bewussten Behandlung Jesu als Saturnalienkönig beruhen. Vgl. hierzu Paton, die Kreuzigung Christi, in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. II (1901), S. 339—41³⁾.

Aus der babylonischen Mythologie ist hier zu erinnern an das oben S. 371 über den Tod Marduks Bemerkte, wie an die Idee des »Sterbens« der übrigen Lichtgottheiten (Šamaš, Nergal, Tamûz, Sin, Ištar). Auch gehört in den gleichen Zusammenhang der Tod des Eabani und wol auch des Gilgameš im Gilgameš-Epos (s. zu demselben unten). Übrigens sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass bis jetzt wenigstens die babylonische Mythologie

1) Die Übersetzung dieser letzten Zeile kann nicht als sicher gelten. Auch die Fassung »da ich inmitten ihrer beiden (?) göttlichen Schutzgeister geehrt bin« kommt in Betracht.

2) Vgl. Gunkel zur Stelle und s. die oben S. 384 Anm. 2 genannte Schrift von Dalman zur Idee des sterbenden Messias im Judentum.

3) Vgl. zu dem mythologischen Charakter der Kreuzigung im Allgemeinen, sowie speziell zu der Kreuzigung Jesu zwischen den beiden Schächern, von denen der eine klug, der andere töricht ist, und den entsprechenden Parallelen auch Winckler, Gesch. Isr. II S. 229 f. Anm. 4, Altor. Forsch. III S. 33 f. 49 f., obwohl ich den dortigen Ausführungen nur bis zu einem gewissen Grade folgen kann.

kein sicheres Analogon bietet zu der Opferung eines Gott-Sohnes durch den Gott-Vater, wie sie in der Opferung des *Ἰεδοῦδ* durch *Κρόνος-Ἥλος* bei Philo Byblius (Euseb. praep. ev. I, 10, 29f. p. 40 c) vorliegt, und wie sie gewiss auch der Opferung Isaaks durch Abraham zu Grunde liegt.

Zu der Auffassung von Christus als Opferlamm vgl. unten beim babylonischen Kultus unter »Opfer«.

8. Die Höllenfahrt des Christus 1. Petr. 3, 19, vgl. auch Matth. 12, 40; Act. 2, 24; Rom. 10, 7; Eph. 4, 8f. (?) und das daran sich schliessende christliche Dogma des *descensus ad inferos*, eine Vorstellung, bei der die Annahme mythologischen Ursprungs besonders nahe liegt.

Aus dem Babylonischen kommen für diesen Punkt die gleichen an Nergal, Marduk, Tamûz, Ištar und andere Lichtgottheiten anknüpfenden Mythen in Betracht, die bereits bei Punkt 7 Erwähnung gefunden haben; desgleichen auch hier das Hinabgehen Eabani's und wol auch Gilgameš's in die Unterwelt ¹⁾.

Dass das Verschwinden der Lichtgottheiten im Babylonischen als ein Hinabsteigen derselben zur Unterwelt betrachtet wurde, lehren, abgesehen von der »Höllenfahrt« der Ištar, des Nergal und des Tamûz auch noch andere Texte. So heisst es in dem aus der Arsacidenzeit stammenden Texte Sp. I 131 (ZA. VI S. 241) Z. 52ff.:

Vom 18. Tamûz bis zum 28. Kislev sind es 160 Tage. Am 18. Tamûz steigt Nergal in die Unterwelt (*eršitu* Erde) hinab (*urrad* 𐎠𐎢𐏁), am 28. Kislev steigt er herauf (*elli* 𐎠𐎢𐏁) ²⁾. Samaš und Nergal sind eins.

9. Die Auferstehung des Christus.

Aus dem Babylonischen kommt hier in Betracht, was oben S. 371 über das Neujahrs- und Marduk-Fest im Nisan bemerkt wurde, selbst wenn das dort erwähnte *tabû* des Marduk sich nur auf dessen Auszug aus dem Tempel, nicht auf dessen Epiphanie beziehen sollte.

Die Zeit von 3 Tagen vom Tode des Christus bis zu dessen Auferstehung gehört gewiss auch bereits zu der auf Jesus übertragenen christologischen Tradition, und zwar wird diese dreitägige

¹⁾ Vgl. auch die wol direkt auf das Babylonische zurückgehenden Höllenfahrten des Hibil-Ziwa im Mandäischen.

²⁾ Diese Stelle zeigt überdies, dass man im Babylonischen speciell die Zeit der abnehmenden Tage und zunehmenden Nächte im Jahre als die Zeit des Verweilens des Sonnengottes in der Unterwelt betrachtete, wie denn in demselben Texte, Z. 2ff., ausdrücklich die Zeit vom 11. Tamûz bis zum 3. Kislev als die Zeit der zunehmenden Nächte bezeichnet wird, bei deren Beginn, am 11. Tamûz, die »Töchter von Esagil«, dem »Hause des Tages«, nach Ezida, »dem Hause der Nacht«, ziehen, um die Nächte zu verlängern, und an deren Ende, dem 3. Kislev, umgekehrt »die Töchter von Ezida« nach Esagil ziehen, um die Tage zu verlängern.

Zeit des Weilens im Totenreiche ursprünglich dem Mondmythus angehören — die drei Tage der Unsichtbarkeit des Frühjahrsneumonds — und erst sekundär auf die Sonnengottheit übertragen worden sein ¹⁾.

10. Die Himmelfahrt des Christus.

Für die Idee einer Himmelfahrt ist hinsichtlich des Babylonischen daran zu erinnern, dass hier als Gegensatz zu dem Hinabsteigen (*arādu* ܐܪܕܐ) der Gottheiten, wie der Ištar und des Nergal, zur Unterwelt, das Hinaufsteigen (*elū* ܐܠܐ) derselben (zum Himmel) gedacht ist ²⁾. Bei einem halbgöttlichen Heros findet sich die Idee der Himmelfahrt in den Mythen von Adapa und von Etana (s. dazu unten unter den Mythen).

Die Vorstellung von der Himmelfahrt des Christus ist im Grunde als eine Dublette zu der Vorstellung von der Auferstehung zu betrachten. Die dabei geltende Zeit von 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (Act. 1, 3) ist mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 83f. möglicher Weise von der 40tägigen Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden herzuleiten und gehörte in diesem Falle eigentlich vor die Osterzeit, wäre also im Grunde identisch mit der 40tägigen Fastenzeit ³⁾.

Die von den Plejaden hergenommene 40tägige Zeit des Verschwindens der Lichtgottheit würde demnach eine Variante bilden zu der bei Punkt 8 erwähnten 160tägigen von der dunkeln Jahreshälfte herrührenden Zeit. Eine Anspielung auf ein gerade 40tägiges Wüten der bösen Dämonen (*utukké lemnūti*) scheint übrigens in dem astrologischen Text K. 1551 (Craig, Astr.-astron. Texts p. 39) Rev. 1 vorzuliegen (*kīma utukkiš 40 imē undalli*). Wiederum eine andere Dauer für »böse Zeit«, ursprünglich vielleicht die Zeit von der Wintersonnenwende bis zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche umfassend, scheint die Zeit von 3 Monaten 10 $\frac{1}{2}$ Tagen im Babylonischen gewesen zu sein. S. hierfür Maklū V 51: »Wer bist Du, Hexe, deren Treiben ⁴⁾ 3 Monate, 10 Tage, $\frac{1}{2}$ Tag (währt)?«

Wenn auch die Idee von der »Himmelsreise der Seele« zunächst im Parsismus und danach im Judentum und zwar schon in vorchristlicher Zeit ihre selbständige, für das Babylonische bis jetzt

1) S. hierzu bereits oben S. 366 unter Sin, wo auch schon auf dieselbe Frist von 3 Tagen beim Adonis-Frühlingsfeste aufmerksam gemacht wurde, wie auch auf die Zeit von 3 Tagen und 3 Nächten, die Jonas im Leib des Fisches zubringt. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade dieser Zug aus der Jonasgeschichte mit dem Tod und der Auferstehung Jesu verknüpft wird (Matth. 12, 40).

2) Beachte den gleichen Gegensatz in dem oben S. 385 f. mitgeteilten Texte, Z. 46 f. aufsteigen (*elū*) zum Himmel, hinabsteigen (*arādu*) zur Unterwelt und vgl. den ähnlichen Gegensatz Am. 9, 2; Ps. 139, 8.

3) Beachte auch die Zeit von 40 Tagen bis zur »Himmelfahrt« des Baruch in der syr. Baruchapok. 76, 4.

4) So ist das *KAK. KAK-ša* doch wol zu verstehen.

wenigstens nicht nachweisbare Ausgestaltung gefunden hat¹⁾, so ist doch wol anzunehmen, dass diese Idee im letzten Grunde nicht im Parsismus ihre Heimat hat, sondern hervorgegangen ist aus einer Übertragung des ursprünglich babylonischen Mythos von der aufsteigenden Lichtgottheit auf die menschliche Seele²⁾. Die Übertragung speciell auf die menschliche Seele mag nun erst im Parsismus selbst aufgekommen sein. Immerhin finden sich auch schon im Babylonischen selbst Ansätze zur Idee der Himmelfahrt bei einem auf der Zwischenstufe zwischen Gott und Mensch stehenden Wesen³⁾, wie denn auch die Himmelfahrt des Elias gewiss unter diesen Gesichtspunkt zu stellen ist⁴⁾.

11. Die Erhöhung des Christus, sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Königsherrschaft im Himmelreich. Diese einerseits am Ps. 110, 1, andererseits an Dan. 7, 14 sich anlehende Vorstellung von der Inthronisation und der Königsherrschaft (*βασιλεία*) des Messias⁵⁾ kann ihrem letzten Ursprunge nach auch nur begriffen werden als Nachhall einer polytheistischen Vorstellung von einem in seiner Machtstellung über alle anderen Götter erhobenen relativ jungen Lichtgotte.

Aus dem Babylonischen bietet sich auch hier ohne Weiteres die Gestalt Marduk's als nächste Parallele dar. Speciell zu dem Namen »Herr der Herren, König der Könige«, den der Christus Apoc. Joh. 17, 14; 19, 16 ebenso wie Marduk führt, s. oben S. 373 f.⁶⁾.

12. Das Kommen (*παρουσία*) des Christus vom Himmel am

1) Vgl. dazu Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv f. Rel. Wissensch. IV (1901), S. 136—169; 229—273.

2) So möchte ich den Hergang eher auffassen, als ihn mit Anz, Urspr. des Gnostizismus, S. 84, als eine Übertragung babylonischer 7 stufiger Tempeltürme in's Metaphysische ansehen.

3) Vgl. die schon oben erwähnten Mythen von Adapa und Etana und beachte, dass nach S. 389 Anm. 2 auch im Babylonischen selbst bereits das Bild des Aufsteigens zum Himmel als Ausdruck der Fröhlichkeit des Menschen und das des Herabsteigens zur Unterwelt als Ausdruck seiner Traurigkeit geläufig gewesen sein muss.

4) Zur Idee des »Aufsteigens zum Himmel« im A. T. vgl. auch noch Am. 9, 2; Deut. 30, 12 (vgl. Rom. 10, 6 f.); Ps. 139, 8, sowie die altertümliche und naive Vorstellung von der Himmelsleiter Gen. 28, 12.

5) Vgl. zur letzteren Vorstellung Dalman, Worte Jesu I S. 108 f.

6) Vgl. hierzu bereits Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 305, 307 f. Anm. 3. Zu der Bezeichnung Jesu als *ὁ κύριος* s. ferner Dalman, Worte Jesu I S. 266 ff.; Beer Art. »Herr« bei Guthe, Bibelwörterb. S. 261. Gerade hier scheint allerdings die Bezeichnung der römischen Kaiser als *ὁ κύριος* wesentlich mit von Einfluss gewesen zu sein.

Ende der Tage als Welterlöser in Verbindung mit seinem letzten Entscheidungskampf gegen die bösen Mächte.

Zu Christus als »Welterlöser« vgl. auch schon oben unter Punkt 3.

Für diesen Punkt erscheint besonders beachtenswert der bereits von Gunkel und mir Schöpf. u. Chaos S. 28 f. u. S. 417 f. herangezogene Text, den zuletzt Jensen in KB. VI 1 S. 45 f. unter der Überschrift Bêl und der LABbu behandelt hat ¹⁾. Bemerkenswert ist, dass hier, wie Dan. 7 u. s. w., der vom Himmel kommende Gott, und zwar wol Bêl-Marduk, in Verbindung mit einer Wolke genannt wird und dass seine Besiegung des LABbu gleichbedeutend ist mit Antritt der Königsherrschaft. Im Übrigen bildet hier sowol für die biblischen Vorstellungen von dem Entscheidungskampfe des Christus mit den antichristlichen Mächten, wie für die entsprechenden Parallelen in der parsischen Eschatologie mit der grössten Wahrscheinlichkeit der Marduk-Tiāmat-Kampf des babylonischen Welterschöpfungsmythus, aus der Urzeit in die Endzeit übertragen, gleicherweise das Vorbild. S. hierzu unten unter »Welterschöpfung«.

Jedoch ist zu beachten, dass im N. T. der Kampf des Christus mit dem gottfeindlichen Dämonenreich nicht ausschliesslich in die Endzeit verlegt wird, sondern dass auch das irdische Leben Jesu und speziell sein Kreuzestod unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes Christi (und seines Vaters) mit dem Dämonenreich und dessen oberstem Fürsten betrachtet wird. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Stelle Col. 2, 15, wo im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Christi von Gott gesagt wird: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ (scil. τῷ σταυρῷ). Sonst vgl. z. B. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11, wie auch den Gegensatz, in dem Jesus gegenüber den Dämonen und dem Satan in den Evangelien erscheint. Ebenso wird auch das irdische Leben des Christen unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes mit dem Teufel betrachtet, wofür die Stelle Eph. 6, 11 ff. besonders charakteristisch ist, indem hier der Kampf des Christen mit dem Teufel und seinem Reich geradezu mit den Farben des alten Drachenkampfmythus geschildert wird.

Da die Bezeichnung des Messias als »der Mensch« (4. Esr. 13 und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im N. T.), »der himmlische Mensch« (1. Cor. 15, 47) ihrem Ursprung nach gewiss mit der Spekulation

1) S. dazu auch unten unter »Welterschöpfung«.

über die 4 Weltalter zusammenhängt¹⁾ und diese letztere ihrerseits aufs engste mit dem Zodiakus und der Präcession verknüpft ist²⁾, so ist wahrscheinlich, dass, wie die die 4 Weltalter repräsentierenden 4 Tiere (Dan. 7 und sonst), so auch der »himmlische« Mensch« ursprünglich von einem bestimmten Sternbild am Himmel seinen Ausgang genommen hat. »(Himmlischer) Mensch« wird also ursprünglich so viel bedeuten wie ein bestimmtes Sternbild, das einen Menschen, bzw. einen Gott in Menschengestalt darstellt, im Unterschiede von andern Sternbildern, die tierische und sonstige Gestalten aufweisen. Und zwar wird als das Sternbild des himmlischen Menschen dasjenige anzusehen sein, in welches man sich die Sonne beim Beginn des neuen Präcessionsweltjahres eintretend dachte, oder welches beim Anbruch dieser neuen Zeit heliakisch oder akronychisch aufging. Da nun Marduk bei den Babyloniern wol im Sternbild des Stiers lokalisiert war (s. oben S. 374), so könnte sehr wol dieses Sternbild oder ein in unmittelbarer Nähe befindliches (Fuhrmann? Orion?) für den Ursprung des »himmlischen Menschen« in Betracht kommen.

Die zum eisernen Bestand der Apokalypsenliteratur Alten und Neuen Testaments gehörige Schilderung der »Drangsale«, die dem Kommen des Messias und der Aufrichtung seines Reiches vorausgehen³⁾ und bei denen die Verkehrung aller Naturordnung eine grosse Rolle spielt, hat, wie bereits Winckler Gesch. Isr. I S. 123 f. gesehen hat, gleichfalls ihr Vorbild im Babylonischen in der dort seit Alters üblichen Schilderung schlimmer Zeiten und schlimmer Regierungen, wie sie sich daselbst innerhalb von Fluchformeln findet, in denen babylonischen Königen Unglück angedeutet wird, für den Fall, dass sie ihr Land nicht gut regieren. Die in mehrfacher Hinsicht wichtige Ausdrucksweise dieser Texte lautet: K. 4541 (Cun. Texts XIII 49):

Ein solcher Fürst (der nämlich den Geboten der Götter nicht nachkommt) wird Elend erfahren, nicht wird sein Herz fröhlich werden, während seiner Herrschaft werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter solcher Regierung wird einer den andern⁴⁾ fressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, die Länder werden insgesamt in Verwirrung geraten, der Mann wird die Frau verlassen und die Frau wird den Mann verlassen, die Mutter wird der Tochter das Thor verriegeln. Der Schatz von Babylon wird nach Syrien und Assyrien wandern, der König von Babylon wird dem Fürsten von Assyrien die Habe seines Palastes, seinen Schatz nach [Aššur(?)] hineinbringen müssen.

1) Gunkel in Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 42 (1899) S. 582 ff.

2) S. oben Winckler S. 333 und bereits Gunkel, Genesis¹ S. 242 f.

3) Vgl. dazu Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes³ II S. 523; Böhlen, Jüd.-christl.-pars. Eschatol S. 87 ff.

4) Wörtlich der Bruder den Bruder.

Ähnlich auf K. 7861 (Cun. Texts XIII 50), wo u. a. sich die Worte finden: »Der Bruder wird seinen Bruder, der Freund seinen Freund mit der Waffe niederstrecken«. Ganz ähnlich ist auch die Schilderung der 6 oder 7 bösen Jahre, die über das Volk kommen, in dem Atarhasis-Mythus KB. VI 1 S. 275f., wo namentlich auch der Streit der Hausgenossen und der Nachbarn mit einander wieder hervortritt. — Speziell die Verdunklung von Sonne und Mond, die in diesem Zusammenhang Jes. 13, 10; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15; Ez. 32, 7; Ass. Mos. 10, 5; Hen. 102, 2; Orac. Sib. V 477ff. (etwas anders 4. Esr. 5, 4; Orac. Sib. III 801); Marc. 13, 24f. (= Matth. 24, 29, vgl. Luc. 21, 25); Act. 2, 20; Apoc. Joh. 6, 12 u. sonst erwähnt wird, findet sich gleichfalls im Babylonischen bei der Schilderung der »bösen Zeit«. So V.A. Th. 246, Obv. 57ff. (Reisner, Hymnen S. 131):

»O Vater Bäl . . . O Herr des Landes, das Mutterschaf verstösst sein Lamm, die Ziege ihr Zicklein. Wie lange noch soll in Deiner treuen Stadt die Mutter ihren Sohn verstossen? . . . [das Weib] ihren Mann verstossen? [O Vater Bäl], Himmel und Erde sind niedergeworfen, Licht ist nicht vorhanden. O Herr des Landes, die Sonne geht über dem Lande glänzend nicht auf; [O Vater] Bäl, der Mond geht über dem Lande leuchtend nicht auf; Sonne und Mond gehen über dem Lande glänzend nicht auf«¹⁾.

Auch hier lässt sich, wie bei der Schilderung der »Segenszeit« (s. dazu oben unter Nr. 3), deutlich erkennen, dass die ganze Terminologie bei dieser babylonischen Schilderung der »Fluchzeit« im engsten Zusammenhang steht mit der Omina-Litteratur²⁾, in der sie wahrscheinlich ihren ursprünglichen Sitz hat. Denn in dieser Omina-Litteratur begegnen uns auf Schritt und Tritt Ausdrucksweisen, wie diese: Wenn das und das Vorzeichen eintrifft, so werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen u. ä. Oder z. B. K. 1551 (Craig, Astr. p. 39) Rev. 2ff:

(Wenn unter den Planeten die und die Bewegung stattfindet), so werden die Götter zürnen, . . . wird das Helle trüb, das Reine schmutzig werden, werden die Regengüsse und Hochwasser aufhören, . . . werden die Länder in Verwirrung geraten, . . . wird Erhöhung des Gebetes nicht stattfinden, werden die Vorzeichen der Wahrsager nicht [günstig sein].

Möglicherweise ist, mit Jastrow, Bab. Rel. p. 533, auch bereits

1) S. den ganzen Text in lateinischer Übersetzung bei Messerschmidt, Dissertation (Tabula Babylonica V.A. Th. 246) 1896.

2) Daraus erklärt sich in der babylonischen Litteratur auch ganz naturgemäss der enge Zusammenhang der »Unglückszeit« mit den prodigia auf Erden und am Himmel, ein Zusammenhang, der in der jüdisch-christlichen Apokalypsenlitteratur zwar ebenfalls noch in sehr weitgehendem Maasse vorhanden ist, aber seinem Ursprung nach hier nicht mehr recht verständlich ist.

in einem Passus des Ira-Mythus¹⁾ ein Prototyp der späteren Vorstellung von dem Messias-König zu erblicken, der nach vorangehendem Streit der Völker und Könige auftritt und sein Reich begründet, nämlich in der Stelle KB. VI 1 S. 67, 9ff.:

Das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, Assyrien Assyrien, den Elamiter der Elamiter, den Kassiten der Kassite, den Sütäer der Sütäer, den Kutäer der Kutäer, den Lulubäer der Lulubäer, ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den andern, ein Bruder den anderen nicht verschonen, sondern sollen einander totschiagen. Aber darnach soll der Akkader²⁾ aufkommen und soll sie alle niederstrecken und sie insgesamt niederwerfen.

13. Das Endgericht des Christus.

Gerade die Idee des messianischen Endgerichts im Judentum und Urchristentum scheint allerdings zunächst stark vom Parsismus beeinflusst zu sein³⁾. Immerhin besteht die Möglichkeit, dass auch hier sei es durch den Parsismus hindurch oder auch direkt babylonische Einflüsse mitgewirkt haben. Denn wenigstens die Idee eines Totengerichts war auch den Babyloniern nicht fremd⁴⁾.

Ferner ist daran zu erinnern, dass die alttestamentlichen und besonders die spätjüdischen Vorstellungen vom göttlichen Gerichte über die Menschen, namentlich sofern es sich um eine himmlische Buchführung über die Menschen zum Zwecke eines Gerichtes über dieselben handelt, in starkem Maasse von babylonischen Ideen beeinflusst erscheinen. S. dazu unten S. 405f. unter Nabû.

14. Die Hochzeit des Christus, Apoc. Joh. 19, 7ff.; 21, 9 (vgl. 2); 22, 17 (die Braut, das Weib des Lammes), vgl. auch die Gleichnisse von der Hochzeit Matth. 22, 1—14; 25, 1—13 (vgl. Luc. 12, 35ff.), ferner Marc. 2, 19f. (= Matth. 9, 15; Luc. 5, 34f.); Joh. 3, 29 (Christus als Bräutigam, vgl. 2. Cor. 11, 2; Eph. 5, 22ff.); Weber, Jüd. Theol.² S. 372. Vgl. auch noch 4. Esr. 10, 25ff. und Gunkel zur Stelle.

Hierfür ist das oben S. 371 über die Hochzeit Marduks mit der Sarpanitu am Neujahrsfest Bemerkte zu beachten.

Eine wol aus der gleichen Quelle stammende Parallele zur Idee von der Hochzeit des Christus bietet die Hochzeit des gnostischen *Σωτήρ* mit der *Σοφία* (Achamoth), s. dazu Anz, Gnostic. S. 97. Desgleichen bildet die im Kultus im Frühling gefeierte Hochzeit des Zeus mit der Hera eine entsprechende Parallele.

1) S. zu demselben unten unter Mythen.

2) D. h. der Babylonier.

3) Vgl. zur Sache Böklen, Jüd.-christl.-pars. Eschatol. S. 115ff.

4) S. hierzu unten unter »Jenseitsvorstellungen« und vgl. unten im Gilgameš-Epos den Schluss von Tafel X.

Abgesehen von den im Vorstehenden erörterten mehr oder weniger sicheren Nachwirkungen der Gestalt Marduks speziell in den Gottes- und Christus-Vorstellungen des Alten und Neuen Testaments, haben sich auch noch in der israelitisch-jüdischen Sage eine Reihe von Reminiscenzen an die Gestalt des babylonischen Marduk erhalten, z. T. geradezu mit Beibehaltung des Namens Marduk (Bél).

Hierher gehört in der späteren jüdischen Sage die Gestalt des Mardochai in der Esthergeschichte¹⁾, wo der ursprüngliche babylonische Nationalgott Marduk zu einem jüdischen Nationalhelden Mardochai geworden ist. Ebenso sind wol mit Winckler, Forsch. III S. 82 und oben S. 304 in die Gestalt und den Beinamen des Judas Makḡabī Züge aus der Gestalt Marduks eingedrungen. Und so mögen noch in dieser und jener Gestalt dieser Litteratur des Spätjudentums Nachklänge des babylonischen Marduk vorliegen, ohne dass hier ausführlich dieser Frage nachgegangen werden kann.

Aus der älteren israelitischen Sage gehören hierher wahrscheinlich mancherlei Züge bei den Gestalten der Patriarchen-, Richter- und ältesten Königszeit, sofern hier bei der Auffassung und Darstellung dieser Personen Sonnenmythen und zwar speziell in der Nuance des Frühlingssonnengottes oder Morgensonnengottes von Einfluss gewesen sind, wofür wieder mit dem nötigen Vorbehalte (oben S. 365) auf Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II im Einzelnen verwiesen werden mag.

Zur Frage, ob etwa dem Namen Nimrod der Name Marduks zu Grunde liegt, s. unten beim Gilgameš-Epos.

Eine direkte Erwähnung des babylonischen Gottes Marduk unter der Form מַרְדּוּךְ findet sich Jer. 50, 2, wo Merodach neben Bél als Stadtgott von Babel erscheint. Hier liegt wol eine erst auf hebräischem Boden entstandene Ungenauigkeit vor²⁾, insofern Bél mit Merodach ja identisch ist (s. dazu oben). Unter dem Namen Bél בֵּל (d. i. die babylonische Form für בעל, s. oben S. 354) wird Bél-Marduk ferner noch erwähnt Jes. 46, 1 (hier neben Nebo, dem Stadtgott der Schwesterstadt von Babylon: Borsippa); Jer. 51, 44; Bel zu Babel (Dan. c. 14 der LXX); Epist. Jerem. 40 (vgl. auch ibid. 14 den Gott mit Schwert und Beil in der Rechten, womit wol ebenfalls Bél-Marduk gemeint ist). Ebenso ist Bél bei den Aramäern und Griechen die geläufige Form für Bél-Marduk.

1) S. hierzu unten bei Ištar.

2) Allerdings bieten auch die assyr. Inschriften selbst schon ähnliches.

Eine teils auf absichtlicher Änderung, teils auf Verschreibung /be-
ruhende Entstellung des Namens Marduk liegt wahrscheinlich in dem
Gottesnamen Nisrok (2. Kön. 19, 37 = Jes. 37, 38) vor. S. dazu oben
Winckler S. 85 und auch bereits Cheyne, Isaiah (in Haupt's Bibelwerk) p. 114.
Vgl. auch noch unten unter Nusku. Ebenso wird in dem Namen Sadrak
des einen der Gefährten Daniels mit Kohler ZA. IV S. 50, dem Winckler,
Altor. Forsch. III S. 47. 57 beipflichtet, eine Entstellung oder Verschreibung
aus Marduk anzunehmen sein.

Sehr auffällig ist, dass 2. Kön. 17, 30, wo man eigentlich den
Stadtgott von Babel, Bêl-Marduk, erwarten sollte, nicht dieser, sondern
שִׁבְזוֹת בְּנוֹת als Idol der aus Babel nach Samarien verpflanzten Ein-
wohner genannt wird. Eine völlig befriedigende Erklärung von
Sukkôth Benôth ist bis jetzt noch nicht gefunden.

Wahrscheinlich an den Marduk-Tempel Esagil von Babylon
und seinen Tempelturm Etemenanki, und nicht, wie meist ange-
nommen wird, an den Nebo-Tempel Ezida in Borsippa, knüpft die
Sage vom babylonischen Turmbau in Gen. 11 an. Es ist
vielleicht auch nicht zufällig, sondern könnte für die Sage in Gen. 11
als weiterer Anknüpfungspunkt gedient haben, dass gerade von dem
Tempelturm Etemenanki des Esagil-Tempels in Babylon bei Be-
richten über Wiederaufbau oder Restauration desselben wiederholt
der Ausdruck gebraucht wird, dass man »seine Spitze den Himmel
habe erreichen lassen«¹⁾.

Übrigens sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass eine
babylonische Parallelsage zu Gen. 11 nicht vorhanden ist, der früher (z. B.
in G. Smith, Chald. Genesis S. 122) hierher gezogene Text K. 3657 vielmehr
ganz anderen Inhalts ist.

Innerhalb babylonischer Personennamen findet sich Marduk-
Merodach in 1) מַרְדּוּךְ בֶּלְאֲדִין = babyl. *Marduk-(a)bal-iddin* (Marduk
gab einen Sohn) Jes. 39, 1, schlechtere Überlieferung בֶּלְאֲדִין בֶּרְאֲדִין in
der Parallelstelle 2. Kön. 20, 12. (Mardokempados des Ptolem. Kan.). —
2) אֶמֶל מַרְדּוּךְ = babyl. *Amêl-Marduk* (Mann des Marduk) 2. Kön.
25, 27; Jer. 52, 31. — Vgl. ferner 3) מַרְדּוּכִי (LXX *Μαρδοχαῖος*)
im Buche Esther und als Personennamen Esr. 2, 2; Neh. 7, 7. —
Der Name Bêl findet sich in בֶּלְשַׁאֲזֻר = babyl. *Bêl-šar-ušur*
(Bêl, schütze den König!).

1) S. Nabopol. I 38 = KB. III 2 S. 5 und Beitr. z. Assyr. III 548
Col. II 5.

Tamûz.

Babylonisches.

Dem Frühlingssonnengotte Marduk steht in seinem Wesen sehr nahe der in Babylonien heimische und von da erst zu den Phöniciern und weiter unter dem Namen Adonis zu den Griechen gewanderte Gott der Frühlingsvegetation *Tamûzu*, daraus (durch die Mittelformen **Tayûzu*, **Ta'ûzu*, **Da'ûzu*) *Du'ûzu*, *Dûzu*, wie denn Tamûz ebenso wie Marduk als ein Sohn Ea's gilt (II R 56, 33). Die Bedeutung dieses aus dem Sumerischen stammenden Namens ist: echter Sohn (*aplu kēnu*, sumer. *Dumuzi*), ursprünglich voller: echter Sohn der Wassertiefe (sumer. *Dumu-zi-abzu*), so benannt als Gott des durch das Süßwasser erzeugten und unterhaltenen grünen Pflanzenwuchses¹⁾. Die Gottheit erscheint bereits in den altbabylonischen Inschriften Gudea's und seiner Vorgänger aus Telloh, desgleichen in dem Adapa-Mythus aus dem Tell-Amarna-Fund²⁾.

Der aus dem Phönicisch-Griechischen bekannte Tamûz-Adonis-Mythus, wonach Tamûz, der Gott der Frühlingsvegetation, im Hochsommer stirbt und beweint wird, ist auch bereits im Babylonischen seinen Hauptzügen nach vorhanden. So ist von der Trauer um den entschwundenen Tamûz bereits in dem erwähnten Adapa-Mythus die Rede. Desgleichen kennt das Gilgameš-Epos die Tamûz-Klage in der Anrede des Gilgameš an Ištar Tafel VI, 46 (KB. VI 1 S. 169): »Tamûz, dem Buhlen Deiner Jugend³⁾, Jahr für Jahr bestimmtest Du ihm Weinen« (*bitakkû*, בכה). Solche Klagen auf den in die Unterwelt hinabsinkenden Tamûz, die auch schon den für den Adonis-Kultus so charakteristischen Vergleich des Tamûz mit einer rasch hinwelkenden Pflanze in verschiedenen Variationen enthalten, sind uns in mehreren an Tamûz gerichteten Hymnen erhalten⁴⁾.

Um eine solche Tamûz-Klage handelt es sich nach der gewöhnlichen Annahme auch am Schluss der »Höllenfahrt der Ištar«⁵⁾ KB. VI 1 S. 91, nach Jensen's neuerer Auffassung der Stelle würde dagegen nicht von einer Klage um den dahinsinkenden Tamûz,

1) Jensen KB. VI 1 S. 560.

2) S. dazu unten unter Mythen (Paradies).

3) Die Bezeichnung Buhle (*hāmer*) der Ištar wird Tamûz auch sonst wiederholt gegeben, so auch in Ištar's Höllenfahrt Rev. 47 = KB. VI 1 S. 91.

4) IV R 27 Nr. 1; IV R 30 Nr. 2 mit dem ergänzenden Duplikat Reisner, Hymnen Nr. 37.

5) S. dazu näher unten unter Mythen.

sondern von einem fröhlichen Flötenspiel desselben die Rede sein, in das auch die Klagemänner und Klageweiber einstimmen, denen sonst die Tamûz-Klage zukommt.

Eine Anspielung an das Adonis-Kästchen liegt vielleicht in den Worten des Hymnus IV R 30 Nr. 2 (nebst Duplikat): »In seiner Kindheit liegt er in einem versunkenen Schiff«¹⁾.

Auch für den doch wol auf ein semitisches אֲדֹנִי »Herr«²⁾ zurückgehenden griechischen Namen Adonis des Tamûz liegt vielleicht bereits im Babylonischen selbst der Ursprung, insofern in den genannten Tamûz-Hymnen Tamûz wiederholt gerade den Namen *bêlu* »Herr« oder *edlu* »Mann, Held« führt.

Der vierte Monat des babylonischen Jahres, der *Tamûzu*, hat seinen Namen von dem in ihm in die Unterwelt hinabsinkenden Gotte Tamûz, erhält darum nach der in ihm stattfindenden Tamûz-Klage u. a. auch die Bezeichnung als »Monat der Flötenspielerinnen«³⁾(?) oder als »Monat der Bezwingung des Tamûz«⁴⁾.

Auch die Beziehung des Gottes Tamûz zum Eber war jedenfalls bereits in der babylonischen Sage vorhanden⁵⁾.

Biblisches.

Im A. T. geschieht des babylonischen Tamûz-Kultes als einer bei den Israeliten eingerissenen Abgötterei ausdrücklich Ez. 8, 14 Erwähnung. Speziell ist daselbst die Rede von dem für den Tamûz-Kult charakteristischen Beweinen des Tamûz durch Klagefrauen.

1) *sihîrûtušu ina elippi tebîtim şallum*; vgl. dazu Jensen in ZA. IV S. 272 f., wo derselbe einen Zusammenhang dieses *tebîtu* mit רִבְּוּ, dem Wort für die Arche bei der Sintflut und für das Moseskästchen, in Erwägung zieht. Als Gegensatz zu dem genannten Satze fährt der Text fort: *rabbûtušu ina ebûri şallîma şallum* »erwachsen liegt er in der untergetauchten (d. i. so viel wie abgemähten?) Feldfrucht«.

2) Beachtenswert sind die offenbar phöniciischen mit *Adûni*, *Adûnu* zusammengesetzten Eigennamen in assyrischen Geschäftsurkunden, wie *Adûni-ba'al*, *Adûni-îrî*, *Adûnu-apla-iddin*, *Adûnu-nâdin-aplu*, *Adûni-iha* u. s. w., in denen für *Adûnu* z. T. kaum mehr mit einer blossen appellativischen Bedeutung auszukommen ist. S. zu diesen Namen Johns, Deeds III p. 37. 55. 238. *Adûni-ba'al* unter den Königssöhnen von Arvad Assurb. Rm. II 82 = KB. II S. 173, desgl. als Name eines Fürsten von Šiana Salm. Mon. II 94 = KB. I S. 173. *Adûna* als Name des Königs von 'Arka Tell-Amarna KB. V Nr. 79, Rev. 2; Nr. 119, 10.

3) *arah allandûti* V R 43, 20 ab. Auch in dem Texte aus der Arsacidenezeit ZA. VI S. 243, 34 ist von dem Weinen (*bikîtu*) im Monat Tamûz die Rede.

4) *arah kîmîtum Ta'mûzi* Reisner, Hymn. S. 145, 13 b. Vom »Bezingen« (*kamû*) des Tamûz ist auch in dem Tamûz-Hymnus IV R 30 mehrfach die Rede.

5) So war dem Gotte Ninib, dem der Monat Tamûz zugehört (IV R 33), das Schwein (*humşîru*) heilig. S. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 538 f., auch hinsichtlich des *Habaşîrdnu*-Sterns und des syrischen Monats Hezirân (= Sivan).

Auf die Tamûz-Klage, und zwar in Folge einer Vermengung des Tamûz mit Rimmôn-Hadad, geht wol sicher auch die »Totenklage *Hadad-Rimmôn's*« Sach. 12, 11 zurück ¹⁾.

Aber der babylonische Tamûz-Kult ist zu den Israeliten, wol durch phöniciſch-kanaanäische Vermittlung, gewiss schon viel früher als erst in dieser späteren Zeit des Exils gedrungen, nach verschiedenen Spuren, die er in der israelitischen Patriarchen- und sonstigen älteren Sage zurückgelassen hat ²⁾.

Für den Einfluss, den der Mythos von Tamûz-Adonis auf die Messias-Vorstellungen ausgeübt hat, s. im Vorhergehenden unter Marduk; ebenda auch über Gestalten der späteren jüdischen Sage, wie Mardochai ³⁾.

Nabû.

Babylonisches.

Der babylonische Gott *Nabû* ist von Haus aus der Lokalgott von Borsippa, der Schwesterstadt von Babylon. Sein Tempel daselbst hiess *E-zida* mit dem Tempelturm *E-ur-imin-an-ki* »Tempel der 7 Stufen (?) Himmels und der Erde« ⁴⁾. Und zwar ist Nabû möglicherweise ursprünglich dieselbe Gestalt wie Marduk und wurde erst sekundär von diesem differenziert ⁵⁾. Entsprechend der politischen Machtstellung der Stadt Babylon erscheint Nabû dem Marduk untergeordnet und gilt demgemäss im babylonischen Göttersystem als Sohn Marduk's ⁶⁾.

1) S. hierzu auch noch unten unter Rammân (Hadad).

2) Eine Verfolgung dieser Spuren im Einzelnen kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Es sei dafür einstweilen wieder auf Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II verwiesen, allerdings wieder mit dem obigen (S. 365) Vorbehalt.

3) Zum Fortleben des babylonischen Tamûz-Kultes im heutigen Babylonien s. Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes, Zeitschr. f. Assyriol. IX (1894), S. 280—307.

4) Noch heute teilweise erhalten in der aus dem Trümmerhügel Birs-Nimrud hervorragenden Turmruine. Die daselbst von Rawlinson vorgenommenen Ausgrabungen liessen noch Farben an den einzelnen Etagen des Etagenturmes erkennen, die nach Rawlinson's Angaben (JRAS XVIII 18 ff.) folgende waren (von oben nach unten): silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weissgelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Jupiter), schwarz (Saturn). Vgl. zu dieser Sache weiter unten unter »Planeten« (im Abschnitt »das babylonische Weltbild«).

5) S. hierzu Tiele, Gesch. d. Rel. i. Alt. I S. 177 u. 188, Ztsch. f. Assyriol. XIX S. 187. Besonders beachtenswert ist in dieser Hinsicht, dass unter Hammurabi der Tempel Ezida von Borsippa als ein Tempel Marduks erscheint: KB. III 1 S. 127.

6) Nabû ist jedenfalls auch zu verstehen unter dem »Sohne Bêl's«, der neben Bêl (Marduk) z. B. Sargon Ann. 261; Assurb. Rm. Col. III 112 = KB. II S. 187; Nabon. V R 63 Col. I 13 = KB. III 2 S. 115; Nabonid-Stele IX 43 = MVAG. 1896 S. 37 genannt wird.

Der Name *Nabû*, contrahiert aus älterem, daneben noch vorkommendem, *Na-bi-u*, ist wol sicher semitisch (von *nabû* נָבִי rufen, verkünden, nennen)¹⁾, somit wol verwandt mit dem hebräischen נְבִיא und wie dieses wahrscheinlich eigentlich »Sprecher, Verkünder« bedeutend²⁾ und zwar wol im Sinne von »Verkünder des Schicksals«.

Seiner Naturbedeutung nach ist auch Nabû ursprünglich vielleicht Sonnengott, doch tritt dies in der babylonischen Mythologie kaum mehr hervor.

In einem späteren Texte aus der Arsacidenezeit wird der Marduk-Tempel Esagil in Babylon als das »Haus des Tages« (*bit urri*) bezeichnet, in welches beim Wintersolstiz die »Töchter von Ezida« übersiedeln »um die Tage zu verlängern«, während der Nabû-Tempel Ezida in Borsippa als das »Haus der Nacht« (*bit mûsi*) bezeichnet wird, in welches beim Sommer-solstiz die »Töchter von Esagil« übersiedeln »um die Tage zu verkürzen« (s. ZA. VI S. 228. 241). Demnach scheint man, wenigstens in späterer Zeit, Nabû als Gott der dunklen Jahreshälfte im Gegensatz zu Marduk als Gott der lichten Jahreshälfte aufgefasst zu haben³⁾. Daraus aber, wie von Winckler geschieht, zu schliessen, dass Nabû eigentlich und ursprünglich der Herbstsonnengott sei, geht doch wol nicht an.

Planetarisch ist Nabû mit dem Planeten Merkur verknüpft⁴⁾, weshalb dieser Planet bei den Griechen durch den dem babylonischen Nabû gleichgesetzten Gott *Ἐρμῆς* bezeichnet wurde, bei den Römern entsprechend durch Mercurius. Die eventuelle solare Bedeutung hätte bei Nabû dann wol als primär zu gelten, die planetare erst als sekundär.

Von den mancherlei Wesenseigenschaften, die Nabû anhaften, tritt besonders charakteristisch hervor die Eigenschaft Nabû's als Schreiber⁵⁾-Gott. Dieser Charakter kommt ihm sowol zu als Gott und Schutzpatron der Schreibkunst und damit aller durch dieselbe vermittelten Wissenschaft, wie als göttlichem Schreiber, der die Schicksalstafeln schreibt und dadurch auch der Gott ist, der in

1) Zur Annahme, dass es sich hier nur um eine semitische Volksetymologie handele, liegt wol kaum Veranlassung vor.

2) Übrigens macht es die Schreibung *na-a-bu-u* II R 57, 20 c des Gottes Ninib als Nabû wahrscheinlich, dass die Form *Nabiu*, *Nabû* als *kātil* = *Nābiu* aufzufassen ist, nicht etwa als *kātil* = *Nābiu*. Andererseits spricht נָבִי für kurzes *a*.

3) Für eine Verbindung des Nabû mit der Winterzeit kann auch noch geltend gemacht werden, dass er mit dem Tierkreisbild des Steinbocks (Ziegenfisch) verknüpft wird (V R 46, 38 ab, vgl. Jensen, Kosmol. S. 74. 148).

4) So auch noch bei den Harraniern und Mandäern, bei denen sich auch der babylonische Name für den Merkur als נָבִי und (mand.) נְבִי erhalten hat.

5) Das gewöhnliche assyrische Wort für den »Schreiber« lautet *tupšarru*, womit doch wol sicher שָׂרֵר Jer. 51, 27; Nah. 3, 17 zusammenzustellen ist. Die Zusammenstellung wird, hinsichtlich des Dental, auch gestützt durch das sabäische טַפ, wol = Tafel, auf Gl. 1053 (s. hierzu Hommel, Aufs. und Abb. S. 141). Übrigens besteht sehr wol die Möglichkeit, dass schon für das Assyrische selbst das Wort für Tafel und Tafelschreiber anstatt *duppu*, *dupšarru* oder *tuppu*, *tupšarru* vielmehr als *tuppu*, *tupšarru* anzusetzen ist.

erster Linie die Schicksale bestimmt. So führt Nabû die Epitheta »Träger der Schicksalstafel der Götter«¹⁾, »Schreiber des Alls«²⁾, »Schreiber von Esagil«³⁾. Er ist der Gott, »der den Tafelstift hält, den Schreibschaft ergreift«⁴⁾, »der die Aufsicht führt über die Gesamtheit von Himmel und Erde, die Tafel hält, den Stift der Schicksalstafel ergreift, die (Lebens)tage verlängert« u. s. w.⁵⁾ In einem Hymnus auf Nabû sagt Assurbanipal: »mein Leben ist vor Dir geschrieben«⁶⁾, und Šamašsumukin schreibt auf einer seiner Steleninschriften: »(Wer meine Stele entsprechend ehrt), dessen Lebenstage möge Nabû, der Tafelschreiber von Esagil, zu langer Dauer auf seiner Tafel aufschreiben«⁷⁾. Nebukadnezar bittet: »O Nabû, . . . auf Deiner unabänderlichen Tafel, die festsetzt den Grenzkreis Himmels und der Erde, verkünde Länge meiner Tage, schreib auf Nachkommenschaft!«⁸⁾ Ähnlich Antiochus Soter: »O Nabû . . . mit Deinem hehren Griffel, der festsetzt den Grenzkreis Himmels und der Erde, möge durch Deinen heiligen Ausspruch festgesetzt werden mein Heil!«⁹⁾ — Umgekehrt ist als Fluch die Verwünschung üblich, dass Nabû, der Schreiber von Esagil, die langen Tage Jemandes verkürzen möge¹⁰⁾.

Der Charakter Nabû's als Schreibergott hat sich, abgesehen vom Judentum (s. dazu unten), auch sonst noch über das babylonische Altertum hinaus lebendig erhalten. So wird noch im Mandäischen Nbu, der auch dort noch der Planet Merkur ist, als der »Schriftkundige und Weise« bezeichnet (Brandt, Mand. Rel. S. 74 Anm. 2; S. 182). Ebenso galt noch bei den Arabern der Planet 'Utârid (Merkur) als der »Stern des Schreibers«, Hommel, Aufs. u. Abh. S. 380 Anm. 1. Nach ebenda S. 149 u. 157 wäre übrigens der babylonische Nabû in den süd-arabischen Inschriften als Anbâj vorhanden, mit welcher letzterer Form die mandäische Form ܢܒܝܐ für Nebo

1) *nās tupšimât ilâni* King, Magic Nr. 22, 3 u. 8.

2) *tupšar gimri* Sarg. Cyl. 59; Assurb. Rm. III 121 Var. = KB. II S. 187 Anm. 6 u. 8.

3) IV R 48, 12 b u. 8.

4) *tâmeh kân tuppi dîzu kât kami* Adadnir. III (= KB. I S. 193), ähnlich ZA. IV S. 237, 36. — Als Tafelstift ist wol auch das Symbol, ein 3-kantiger (?) Stab, aufzufassen, das an Stelle von Nabû in den Darstellungen der Götter auf baylonisch-assyrischen Stelen, so auf der Asarhaddon-Stele vom Sendširli, üblich ist. Dass dieses Emblem sicher Nabû zugehört, folgt, wie Hommel, Aufs. und Abh. S. 442 f. zeigt, aus der Reihenfolge der Götter auf der Sanherib-Inschrift von Bavian verglichen mit den zugehörigen Götteremblemen (die Vergleichung beider Reihen an und für sich stammt von v. Luschan, Ausgr. in Sendš. S. 21 ff.).

5) *pâkid kiššat samē u eršitim tâmeh lê'i šabit kân tup šimâti murrik imē* V R 52 Unterschrift.

6) *balâtija ina pânika šatir* K. 1285, veröff. Craig. Rel. Texts I 5 f.

7) Lehmann, Šamašsumukin II 11.

8) Neb. Bors. II 23 ff. (= KB. III 2 S. 55).

9) V R 66 Col. II 15 = KB. III 2 S. 139.

10) Z. B. Strassm. Neb. 247, 19; 368, 9.

verglichen werden könnte. Über den dem babylonischen Nabû entsprechenden armenischen Schreiber-gott Tiur s. Jensen, Hittiter S. 186.

So ist auch unter dem »König der Götter Himmels und der Erde«, unter dessen Vorsitz am Neujahrsfeste in dem Schicksalsgemache in Babylon die Geschehnisse für das neue Jahr bestimmt werden¹⁾, entgegen der früheren Ansicht wenigstens ursprünglich wol Nabû, nicht Marduk zu verstehen²⁾, wenn auch, wie dies der Zusatz »Herr der Götter« nahe zu legen scheint, man später und so auch zur Zeit Nebukadnezar's, diese Rolle Marduk, anstatt Nabû, zuschrieb³⁾.

Begünstigt konnte diese Zuteilung der Rolle des Schicksalsbestimmers an Marduk dadurch werden, dass dieser als der Stadtgott von Babel überhaupt als der oberste Gott erschien und dass ferner im babylonischen Schöpfungsepos gerade Bêl-Marduk die Schicksalstafeln an sich reißt und das Schicksalbestimmen in Ubsugina für sich in Anspruch nimmt.

Wie also aus dem Vorstehenden hervorgeht, ist im Babylonischen die Vorstellung vorhanden, dass Nabû eine Tafel führt, auf der er sowol die Schicksale des Weltalls, wie die des einzelnen Menschen aufschreibt, speziell das Leben des letzteren. Diese Tafel, auf der das »Leben« der Menschen aufgezeichnet wird, ist wol identisch mit der »Tafel der Gnade« oder »Tafel der guten Werke« (*tuppu damilti*), von der IV R 11, 48b gesagt wird, dass auf sie geschrieben werden soll. Andererseits kennt der Babylonier eine Tafel, auf welcher die Sünden der Menschen aufgezeichnet werden. Der Wunsch des frommen Beters geht dahin, dass diese Tafel seiner Sünden vernichtet werden möge⁴⁾.

Im Anschluss an die vorstehenden Ausführungen über Nabû

1) Neb. II 54ff. = KB. III 2 S. 15: Du-azag, den Ort der Schicksalsbestimmer in Ubsugina, dem Schicksalsgemache, worinnen am Zagmuk, am Neujahr, am 8. (und? oder: bis zum?) 11. Tage der »König der Götter Himmels und der Erde«, der Götterherr, sich niederlässt, die Götter Himmels und der Erde ehrfürchtig auf ihn achten(?) und gebückt vor ihm stehen, ein Loos (*šimtu*) langdauernder Tage zum Loose meines Lebens bestimmen.

2) Dies legt auch schon der Vergleich mit Neb. Grot. I 34 = KB. III 2 S. 33 und Neb. V R 34 Col. I 50 = KB. III 2 S. 41, ebenso KB. III 2 S. 47 Z. 31 nahe, wo der Titel »König der Götter Himmels und der Erde« allem Ansehen nach von Nabû, nicht von Marduk, gebraucht wird.

3) Dieses Schwanken zwischen Nabû und Marduk in der Zuteilung der Rolle des Schicksalsbestimmers würde sich ganz einfach erklären bei der Annahme, dass Nabû und Marduk ursprünglich identisch waren und erst sekundär in zwei Gottheiten gespalten wurden. S. dazu oben S. 399 Anm. 5.

4) Ritualtaf. Nr. 26, Col. III 3ff. (Zimmern, Beiträge S. 125): Der König soll . . . also sprechen: Es werde zerbrochen die Tafel meiner Sünden! u. s. w. Šurpu IV 58f. (ibid. S. 23): Die Tafel seiner (scil. des Gebannten) Sünden, seiner Übertretungen, seiner Missetaten, seiner Bannsprüche, seiner Verwünschungen werde in's Wasser geworfen!

als himmlischen Schreiber und Schicksalsbestimmer und die göttlichen Tafeln, die man sich über die Menschen geführt dachte, sei darauf hingewiesen, dass in der babylonischen Weltanschauung seit Alters der Gedanke eine grosse Rolle spielt, dass das Schicksal der Menschen, speciell auch das der Könige, von alten Zeiten her festgesetzt ist. So heisst es nicht nur zahllose Male in den babylonischen und assyrischen Königsinschriften seit der ältesten Zeit bis in die jüngste Zeit, dass der und der König von den Göttern zur Herrschaft über das Land berufen¹⁾, von ihnen aus-
ersehen²⁾ worden sei, z. T. auch mit dem Zusatz, dass schon in seiner Kindheit³⁾, im Mutterleibe⁴⁾ (*ina libbi ummišu* oder *ina šasurri agarinni*), der König durch die Götter zur Regierung bestimmt worden sei, sondern es wird wiederholt auch gesagt, dass schon vor Alters, vor fernen Tagen (*ultu ullā*⁵⁾, *ultu umē rīkātī*), solche göttliche Bestimmung des Königs zur Herrschaft erfolgt sei⁶⁾. Vgl. hierzu weiter das oben S. 381 f. über die Königsberufungssage im Babylonischen Ausgeführte.

Mit dem Charakter Nabû's als Schreiber unter den Göttern hängt es aufs engste zusammen, dass er auch als der Schutzpatron der Schreibkunst gilt, wie denn in den Unterschriften zu den Thontafeln aus der Bibliothek Assurbanipals der Inhalt der Tafeln von Assurbanipal als »Weisheit Nabû's« bezeichnet wird, und der König sich rühmt, von Nabû und Tašmēt, der Gemahlin Nabû's, das Verständnis für die Tafelschreibekunst verliehen bekommen zu

1) term. techn. *nabû* נָבִי, oder noch voller *nabû šumu* oder *nabû zikru* Jem. mit Namen berufen, entsprechend hebr. נָבִי und נָבִיָּה im Sinne von Jem. zu etwas berufen, speciell von den von Jahve Berufenen gebraucht. Der König selbst ist danach der *nabû* »der Berufene« der und der Götter.

2) term. techn. *utū* aussersehen, ausserwählen; der König heisst danach der *utū* ... *ilāni* der Aussersehene, Ausgewählte... der Götter, z. B. Nebuk. V R 34 Col. I 8 = KB. III 2 S. 39 (wo aber die Übersetzung entsprechend zu ändern ist). Daneben wird wiederholt auch *idū* (יָדָה) in diesem Sinne gebraucht, so Assurb. Rm. II 123 = KB. II S. 177; Salm. Mon. 12 = KB. I S. 153; ZA. V S. 67, 26, entsprechend hebr. יָדָה von göttlicher Erwählung Jer. 1, 5; Am. 3, 2 und dem neutest. γινώσκω, προγινώσκω in diesem Sinne.

3) So im Eingang der beiden Steinplatteninschriften Adadnirārī's = KB. I S. 189, 191.

4) So Assurb. Rm. I 5 = KB. II S. 153; Nabon. V R 64, 4a = KB. III 2 S. 97; Sanh. Lay. 38, 3; Asarh. Rm. 284, 8 (Winckler, Altor. Forsch. II 18).

5) מִלְכָּה, möglicherweise auch etymologisch verwandt.

6) So von Bélkapkapu in der Inschrift Adadnirārī's III KB. I S. 191, Z. 27, von Samsi-Adad KB. I S. 177, Z. 30, von Assurbanipal Rm. I 3 = KB. II S. 153, vgl. auch das oben S. 383 über die Prophezeiung in Bezug auf Assurbanipal als Rächer der Nanaia Bemerkte; von Nabonid V R 65 Col. I 27 = KB. III 2 S. 111.

haben. Desgleichen begreift sich von Nabû, dem Schreiber und Schicksalsbestimmer, aus leicht seine Rolle als Orakeldeuter¹⁾.

Neben dieser Haupteigenschaft Nabû's als Schreibergott treten andere viel weniger hervor. Zu erwähnen wäre von solchen noch etwa, dass Nabû wiederholt auch als Vegetationsgott erscheint.

Als Gemahlin des Nabû wird meistens die Göttin Tašmêt genannt, öfter aber auch Nanâ, neben der dann noch Tašmêt als »die grosse Braut« besonders aufgeführt wird²⁾.

Biblisches.

Die Nachwirkung der Gestalt des babylonischen Nabû im A. T. und im späteren Judentum ist mannigfacher Art. Zunächst kommt hier wieder für die ältere israelitische Sage die Möglichkeit in Betracht, dass bei verschiedenen Gestalten der Patriarchengeschichte, wie auch der »Richter«- und ersten Königszeit, gerade Züge des babylonischen Nabû zu Grunde liegen könnten³⁾. Zu einer eingehenden Erörterung dieser schwierigen Fragen ist hier aber nicht der Ort.

Deutlicher und sicherer tritt dagegen der Einfluss zu Tage, den die Gestalt Nabû's als Schreibergott auf das spätere Judentum ausgeübt hat⁴⁾. So ist bereits in Ez. 9f. in dem Mann in Linnenkleidung mit einem Schreibzeug an seiner Seite inmitten der 6 anderen Männer deutlich der babylonische Planeten- und Schreibergott Nabû als einer der 7 Planetengottheiten zu erkennen⁵⁾. Auch der Zug, dass hier der Schreiberengel die zum Leben Prädestinierten durch ein Zeichen seines Griffels bezeichnet, wird bereits zur übernommenen Tradition von Nabû gehören, der ja gerade in dieser Eigenschaft als Schreiber des Schicksals der Gesamtheit, wie der einzelnen Menschen, charakteristisch hervortritt. — In den späteren jüdischen Schriften ist diese Figur eines himmlischen Schreibers eine bekannte Grösse, s. besonders slav. Hen. 22, 11ff.⁶⁾, wobei die

1) Vgl. die charakteristische Stelle bei Assurb. Rm. Col. III 121 und Variante = KB. II S. 187.

2) So Šurpu 156f.

3) Weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Winckler, Gesch. Isr. II und Altor. Forsch. III 1 ff.; vgl. auch oben S. 224, wobei jedoch Winckler hier überall von der oben S. 400 als nicht ohne Weiteres zutreffend bezeichneten Voraussetzung ausgeht, dass Nabû bei den Babyloniern die Sonnengottheit der mit dem Herbst beginnenden winterlichen Jahreshälfte gewesen sei.

4) Vgl. für das Folgende Gunkel, der Schreiberengel Nabû im A. T. und im Judentum, Archiv f. Rel. Wissensch. I S. 294—300.

5) Vgl. hierzu unten unter »Planeten« (im Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

6) Äth. Hen. 89, 61 ff. wird das Amt eines himmlischen Buchführers speziell

Frage offen bleiben muss, ob hier ausschliesslich der babylonische Nabû, oder gleichzeitig auch der ägyptische Dhuti (Thot) als Vorbild mitgewirkt hat. Speziell wird in dem spätjüdischen Schriften die Rolle des himmlischen Schreibers gerne auf verschiedene Gestalten übertragen, wie Esra: 4. Esr. 14, 50, und besonders auf Henoch: äth. Hen. 12, 3f.; 15, 1; 92, 1¹).

Wie diese Vorstellung von einem himmlischen Schreiber in der Hauptsache auf den babylonischen Nabû zurückgeht, so hat das gleiche wol auch zu gelten von den himmlischen Tafeln und Büchern, die z. T. schon im A. T., besonders aber im späteren Judentum und von da aus auch im N. T. eine wichtige Rolle spielen, und die in den oben erwähnten babylonischen Vorstellungen ihre genaue Parallele haben. Dahin gehört 1) das Buch der Lebenden (Buch des Lebens), das von Gott im Himmel geführt wird, in welchem die Gerechten aufgezeichnet und die Sünder gestrichen werden Ex. 32, 32f.; Jes. 4, 3; Mal. 3, 16; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Hen. 47, 3; 104, 1; 108, 3 (vgl. 103, 2); Jubil. 30, 20ff. (hier als Gegensatz: das Buch derer, die unkommen werden); Apoc. Eliae 4, 2; 14, 5; Luc. 10, 20; Phil. 4, 3; Apoc. Joh. 3, 5; 13, 8²); 17, 8²); 20, 12. 15; 21, 27³), 2) die hiermit eng verwandte Vorstellung von dem Buch der guten und bösen Taten (Gerichtsbuch), das im Himmel über die Menschen geführt wird Jes. 65, 6; Neh. 13, 14; Dan. 7, 10; Hen. 81, 4; 89, 61ff. 68. 70; 90, 17. 20; 97, 6; 98, 7f.; 104, 7; 108, 7ff.; Apoc. Bar. 24, 1⁴);

durch Michael ausgeübt, der auch sonst öfter die Rolle des Hermes (Nebo) spielt, vgl. Lueken, Michael S. 28, 56, 79.

1) Doch ist bei Henoch zu beachten, dass bei diesem der Titel »Schreiber« auch von dem Prototyp des Henoch, Enmeduranki, herrühren kann, da gerade Enmeduranki die göttlichen Tafeln von Samsā erhält. S. dazu unten unter »Ur-väters«, auch betreffs der »himmlischen Tafeln« in Hen. 81, 1f. u. s. w.

2) Hier mit dem Zusatz der bereits vor der Wertschöpfung erfolgten Eintragung in das Buch des Lebens.

3) Etwas verschieden davon ist das Bild, das Hebr. 12, 23 zu Grunde liegt. — Nach Lidzbarski, Ephem. f. semit. Epigr. I 166f. liegt wahrscheinlich auch auf der daselbst besprochenen punischen Grabinschrift aus dem 2.—3. Jahrh. v. Chr. der Gedanke vor, dass die Götter den Namen des Verstorbenen »am Anfang« für alle Zeiten aufgeschrieben haben.

4) Hier stehen die Schriften, in denen die Sünden der Sünder aufgeschrieben sind, im Gegensatz zu den Vorratskammern, in denen die Gerechtigkeit der Gerechten aufgespeichert ist. Vgl. zur letzteren Vorstellung noch ibid. 14, 12; Matth. 5, 12 (= Luc. 6, 23); Matth. 6, 20 (= Luc. 12, 33); Matth. 19, 21 (= Marc. 10, 21; Luc. 18, 22); 1. Tim. 6, 19; 4. Esr. 7, 77; Weber, Jüd. Theol. ² S. 305f.; Dalman, Worte Jesu I S. 169f. Im letzten Grunde wird diese Idee von dem Sammeln eines Schatzes guter Werke im Himmel (bei Gott) bis auf den Gerichtstag doch nur eine Variante sein zu derjenigen von dem Buche des Lebens bzw. dem Buch der guten Taten. Vgl. übrigens auch Weber a.

Apoc. Eliae 3, 13 ff.; 11, 1 ff.; Apoc. Joh. 20, 12; Weber, Jüd. Theol.² S. 242. 282 f.; Dalman, Worte Jesu I S. 171.¹⁾

Anderer Art scheinen dagegen Bücher zu sein wie die 4. Esr. 6, 20; Apoc. Joh. 5, 1 genannten.

In diesen Zusammenhang dürfte doch auch wol die Schuldsschrift (*χειρόγραφον*) gehören, die Gott beim Tode Christi auslöschte und ans Kreuz heftete Col. 2, 14. Ferner ist daran zu erinnern, dass die ganze Rechtfertigungslehre bei Paulus nicht sowol an den Begriff der Rechtfertigung in den späteren Schriften des A. T.'s unmittelbar anknüpft, vielmehr an die zu jener Zeit im Judentum geläufigen Vorstellungen dieser Art, in denen gerade die Idee der himmlischen Buchführung eine beherrschende Stellung einnahm. S. dazu Wernle, Anfänge unserer Religion S. 185 ff.

Weiter ist im Anschluss an das Vorhergehende wahrscheinlich, dass überhaupt die Anschauung von der göttlichen Prädestination, die schon in späteren Stellen des A. T.'s, besonders aber im Judentum und im N. T. hervortritt, in der babylonischen Mythologie und Astrologie ihre Wurzeln hat. Hierher gehört aus dem A. T. wahrscheinlich bereits der Gedanke der Erwählung Israels²⁾, der sich zuerst im Deuteronomium findet und von da an ein Lieblingsgedanke der Prophetie bleibt; desgleichen die Erwählung einzelner Lieblinge Jahve's, wie die Erzväter, Mose, David, Salomo u. a.³⁾. Mit grösserer Sicherheit ist hierher zu ziehen die göttliche Aus-er-sehung und Vorherbestimmung Einzelner zu ihrem Berufe schon vor ihrer Geburt, so bei Jeremias (Jer. 1, 5); ähnlich die Berufung des 'Ebed-Jahve Jes. 49, 1. 5; vgl. auch Gal. 1, 15 von der Aussonderung des Paulus schon von Mutterleibe an. Von einem Buche Jahve's, in welchem die Lebensstage des Einzelnen schon vor dessen Geburt aufgezeichnet sind, scheint auch an der etwas lädirten Stelle Ps. 139, 16 die Rede zu sein.

Aus dem N. T. kommen hier die bekannten Stellen in Betracht, an denen die Rede ist von Gottes Vorsatz (*πρόθεσις*) Eph. 1, 9. 11; 3, 11⁴⁾; Rom. 8, 28; 9, 11; 2. Tim. 1, 9; — Vorausersehung (*πρόγνωσις*) Rom. 8, 29; 1. Petr. 1, 20⁵⁾; 1, 2; Act. 2, 23; —

a. O. S. 278 f. über den engen Zusammenhang zwischen »Gerechtigkeit vor Gott« und »Verdienst« im Judentum.

1) Besonders interessant im Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Babylonischen ist die von Dalman daselbst angeführte Notiz, dass nach Jochanan (um 260) drei Verzeichnisse für Gerechte, Gottlose und Mittelmässige geführt werden, in welche zu Neujahr, wie es scheint, die Namen immer wieder neu eingetragen werden.

2) Vgl. zur Sache Smend, Alttest. Rel.gesch.² S. 293 ff.

3) Vgl. Smend a. a. O. S. 103 f.

4) Hier *πρόθεσις τῶν αἰώνων* Plan der Weltzeiten.

5) Christus vor Grundlegung der Welt von Gott vorausersehen.

beschlossenem Willen (ὁρισμένη βουλή) Act. 2, 23; ähnlich Luc. 22, 22; Luc. 7, 30; Act. 4, 28; 20, 27; Eph. 1, 9 u. s. w.; — Vorausbestimmung (προορισμός) sowol des messianischen Werkes 1. Cor. 2, 7¹⁾; Act. 4, 28, wie des Schicksals der einzelnen Menschen Rom. 8, 29f.; Eph. 1, 5. 11. — Desgleichen gehören hierher die zahlreichen Stellen, an denen von einer Berufung (κλησις) und Erwählung (ἐκλογή) der Menschen durch Gott die Rede ist, insbesondere, insofern diese Erwählung bereits in der Urzeit (πρὸ καταβολῆς κόσμου) angesetzt wird Eph. 1, 4. Ähnlich ist auch der Gedanke Matth. 25, 34; 4. Esr. 6, 5; 7, 70; 8, 52. Vgl. ferner Ass. Mos. 12, 4ff.; Jubil. 2, 20. Speziell gehört hierher auch noch die Anschauung des Judentums und Urchristentums, dass die Zeiten von Gott im Voraus gezählt sind, dass der Weltlauf von ihm prädestinirt ist²⁾. S. hierzu schon Winckler oben S. 317 und s. weiter unten unter »Weltjahr« (im Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

Direkt als babylonischer Gott wird Nabû im A. T. Jes. 46, 1 erwähnt unter der Form נַבִּי; LXX Ναβω. Die Zusammennennung an dieser Stelle, an der von dem Fall Babels die Rede ist, mit Bél entspricht durchaus dem Tatbestande, indem ja Bél-Marduk der Stadtgott von Babel und Nabû derjenige von Borsippa, der Schwesterstadt Babels, war.

Als sehr wahrscheinlich ist anzunehmen, dass auch der Berg Nebô im Ostjordanland Deut. 32, 49; 34, 1 von dem babylonischen Gotte Nabû seinen Namen hat. Und dasselbe könnte auch für die beiden Städte Namens Nebô im Ostjordanland und in Juda, welche letzere vielleicht identisch ist mit der Priesterstadt Nob, in Betracht kommen. Sicheres lässt sich in dieser Hinsicht nicht ausmachen. Träfe die Combination, auch nur für den Berg Nebô, zu, so würde dies natürlich eine frühzeitige Ausdehnung des Nabû-Kultes bis nach Palästina erweisen, die ja auch aus anderen Erwägungen heraus durchaus nicht unwahrscheinlich ist.

Von babylonischen Eigennamen, die als eines ihrer Elemente den Namen Nabû's enthalten, finden sich im A. T. 1) der Königsname נַבִּיכְדְּרֶאֱצַר, weniger gut נַבִּיכְדֶּאֱצַר und נַבִּיכְדֶּאֱצַר = babylonisch Nabû-kudurri-ušur mit der Bedeutung »Nabû, schütze meine Grenze!«; ferner 2) נַבִּיזְרֶאֱדֶן 2. Kön. 25, 8ff.; Jer. 39, 9ff. = babyl. Nabû-zêr-iddina d. i. »Nabû hat Samen (Nach-

1) Hier mit dem Zusatz: vor allen Zeiten (πρὸ τῶν αἰώνων).

2) Vgl. Gunkel zu 4. Esr. 4, 37.

kommenschaft) gegeben«; 3) נָבֻזַּנְנִי Jer. 39, 13 = babyl. *Nabû-šêzibanni* d. i. »Nabû, rette mich!«. Dagegen beruht der angebliche Name 4) נָבֻזַּנְנִי Jer. 39, 3 wol sicher auf einer Textverderbnis. Endlich ist 5) נָבֻזַּנְנִי Dan. 1, 7 u. s. w. sicher Verderbnis oder tendenziöse Entstellung für ein נָבֻזַּנְנִי »Knecht Nebo's«.

Dagegen sind die durch griechische Schriftsteller in der Form Nabonassar, Nabopolassar, Nabonid überlieferten babylonischen Königsnamen Nabû-našir, Nabû-apal-ušur, Nabû-na'id im A. T. nicht vertreten.

Ninib.

Babylonisches.

Wieder eine andere Erscheinungsform des Sonnengottes ist der Gott *Ninib*. Diese auch jetzt noch nicht ganz feststehende, aber doch sehr wahrscheinliche Lesung des NIN. IB geschriebenen Gottesnamens war lange streitig. Insbesondere wurde dafür vielfach eine Lesung *Adar* beliebt, für die aber kein irgendwie sicherer Anhaltspunkt vorliegt¹⁾.

Auch über die genauere Phase, die Ninib als Sonnengott repräsentiert, herrscht noch Meinungsverschiedenheit. Während früher Ninib allgemein für den Gott der Süd- und Sommersonne gehalten wurde, eine Ansicht die neuerdings auch Winckler²⁾ wieder mit Energie vertritt, macht Jensen³⁾ gute Gründe dafür geltend, dass Ninib von den Babyloniern speciell als die Ostsonne aufgefasst wurde. Und zwar scheint Ninib diesen seinen Namen speciell gerade als die Ostsonne zu führen, während er als Gegenstück dazu, als Westsonne, den Namen *Maš* trägt⁴⁾.

Auch über den planetarischen(?) Charakter Ninibs herrscht noch Meinungsverschiedenheit. Während manche⁵⁾ für die ältere Zeit,

1) S. hierzu Jensen, *Kosmol.* S. 457 ff. Der Gottesname אֲדַר-מַלִּיךְ 2. Kön. 17, 31, der hauptsächlich für die Annahme eines babylonischen Gottes Adar geltend gemacht wurde, ist möglicherweise mit Jensen, *Zeitschr. f. Assy.* XIII S. 333 in אֲדַר-מַלִּיךְ = *Adad-malik* zu ändern (vgl. auch oben S. 84, Anm. 2); jedenfalls beweist er nichts für einen babylonischen Gott Adar. S. auch noch Winckler oben S. 84 Anm. 1.

2) *Z. B. Gesch. Isr.* II S. 79 und anderwärts.

3) *Kosmol.* S. 457 ff.

4) S. Jensen in *KB.* VI 1 S. 537 f.

5) So namentlich Hommel, *Aufs. u. Abh.* S. 377 f. (= *Ausland* 1891 S. 383) und S. 446 ff. und darnach Winckler in *Altor. Forsch.* II, *Gesch. Isr.* II und anderwärts.

d. h. die Zeit etwa bis auf Assurbanipal, Ninib(?) - Kêwân¹⁾ für den Planeten Mars erklären und ihn erst später in Folge einer eingetretenen Vertauschung mit Nergal zum Saturn werden lassen, halten andere²⁾ dafür, dass unter Ninib(?) - Kêwân auch für die ältere babylonisch-assyrische Zeit stets nur der Saturn zu verstehen sei³⁾.

Ausser seiner planetarischen(?) Eigenschaft hatte Ninib aber auch eine Beziehung zu einem bestimmten Fixstern, dem »Pfeilstern« (*kakkab mešrê*, KAK. SI. DI) der Babylonier⁴⁾. Zwar steht es noch nicht ganz fest, welcher specielle Fixstern dieser »Pfeilstern« war, doch kann nach allen Angaben eigentlich nur entweder der Prokyon⁵⁾ oder der rötliche Stern Beteigeuze⁶⁾ (Ibt-al-Gauzâ') im Orion in Betracht kommen. Ist letzteres der Fall, so läge die Annahme nah, dass die Babylonier in dem ganzen Sternbild Orion den Gott Ninib erblickt hätten⁷⁾. Dies würde sehr gut dazu passen, dass gerade Ninib (neben Nergal) als Kriegs- und Jagdgott der Babylonier in hervorragendem Maasse hervortritt. Doch erscheint Ninib neben diesem seinem kriegerischen Charakter auch als gnädiger, schützender, von Bann und Krankheit heilender, Sünde vergebender, Fürbitte einlegender Gott⁸⁾.

Von sonstigen Eigenschaften des Gottes Ninib sei besonders noch hervorgehoben, dass er auch als Flurengott gilt⁹⁾. In dieser Eigenschaft steht er sehr nahe einem Gotte *Ningirsu*, dessen Gestalt später fast ganz in Ninib aufgegangen zu sein scheint.

Seinem ursprünglichen Lokalkulte nach gehört Ninib nach Nippur. Er ist der Sohn des Bél von Nippur.

Erwähnt sei noch, dass Ninib einen Beinamen führt, der

1) Ob der Planetengott *Kaia mānu*, *Kaimānu*, später gesprochen *Kaiwānu* (assy. Stamm 𒀭𒌷 entsprechend hebr.-aram.-arab. 𐤎𐤍), woraus biblisch 𐤍𐤏𐤍 (so zu lesen statt 𐤍𐤏𐤍), syr. ܟܝܡܐܢ, arab.-pers. کیمان, wirklich Ninib entspricht, ist jedoch nicht so sicher, wie meist angenommen wird.

2) So vor allem Jensen, Kosmol. u. anderwärts.

3) S. weiter hierzu unten unter »Planeten« (Abschnitt »Babyl. Weltbild«).

4) S. Jensen, Kosmol. S. 150.

5) So Hommel, Aufs. und Abh. S. 419 (= Ausland 1892 S. 90).

6) So neuerdings Jensen, dem Kugler auf Grund von Berechnungen zustimmt, während Jensen früher die Identität des *kakkab mešrê* mit dem Antares verfocht.

7) Vgl. auch Stucken, Astralmythen S. 28 f., der beachtenswerte Gründe dafür beibringt, dass Kaimānu (Kêwân) im Babylonischen nicht nur der Planet Saturn, sondern auch und vielleicht ursprünglicher der Orion sei.

8) Vgl. z. B. den Hymnus King, Magic Nr. 2.

9) Vgl. z. B. K. 133 (ASKT. 79 ff.) Rev. 20: »übereinstimmend beriefen seinen Namen die Pflanzen zur Königsherrschaft über sich«.

ihn zu dem Schwein (*humširu* = hebr. חזיר) in Beziehung setzt (II R 57, 39 d), dass ferner ein Gottesname *Humuširu* = »Schwein« (Reisner Hymn. Nr. 24 Rev. 10) wahrscheinlich geradezu eine Bezeichnung für Ninib ist¹⁾, dass ferner Ninib der Gott des Monats Tamûz ist (IV R 33), dem im Syrischen der Monat Hezirân, der Monat des »Ebers«, vorangeht (s. oben unter Tamûz).

Als Gemahlin Ninibs erscheint *Gula*²⁾, eigentlich wol eine Personifikation der Morgenröte oder des Morgenlichts (Jensen); um dieser ihrer Natureigenschaft willen dann auch speziell die Heilgöttin bei den Babyloniern, die »grosse Ärztin« (*azugallatu*)³⁾, »die die Toten lebendig macht«⁴⁾. Eine Doppelgängerin von Gula ist *Bau*⁵⁾.

Biblisches.

Eine direkte Erwähnung des babylonischen Gottes Ninib fände im A. T. nur statt an der Stelle Amos 5, 26 unter dem Namen Kêwân⁶⁾, falls dieser den Ninib als Planetengott bezeichnet⁷⁾.

Ob übrigens an dieser sehr verderbten Stelle im ursprünglichen Zusammenhang bereits von einer Stern-Gottheit die Rede war, ist sehr fraglich; desgleichen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch die beiden Gottesnamen selbst, Sikkût und Kêwân, erst auf einem späteren Zusatz zu dem Amos-Texte beruhen. Ist Kêwân späte Glosse, so ist damit wol auf alle Fälle der Planet Saturn gemeint. Hält man dagegen die Namen an der Stelle für alt, so kommt auch die Möglichkeit in Betracht, dass Kêwân noch eine Bezeichnung des Planeten Mars ist, falls man (s. oben) für die ältere Zeit in Kaimânu den Planeten Mars erblickt.

Abgesehen von dieser ihrem Alter und damit auch ihrem Werte nach unsicheren Erwähnung des Ninib(?) - Kêwân dürfen wir aber auch

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 538.

2) Ein sumerischer Name, etwa mit der Bedeutung »die Grosse, Hehre«, einem assyrischen *rabûtu* oder *šurbûtu* entsprechend.

3) Z. B. III R 41 Col. II, 29 = KB. IV S. 79.

4) *muballîqat mîti*, z. B. Šurpu VII 80; der Ausdruck ist aber wieder wol einfach im Sinne von »die die Kranken heilt« zu verstehen.

5) Die auf den Namensanklang hin vielfach vorgenommene Zusammenstellung dieser babyl. Göttin mit hebr. באב, *Baav* bei Philo Byblius, ist schwerlich stichhaltig. S. dazu auch unten unter »Weltschöpfung«.

6) S. oben S. 409 Anm. 1 und s. zur Sache bereits Schrader in Stud. u. Krit. 1874, S. 324 ff. und auch schon Oppert im Journ. asiat. 1871, tome 18, p. 445. Auf die Wiedergabe von hebr. כִּיךְ durch *Peuqar* (entstellt aus *Kauqar*) bei LXX geht auch *Peuqar* oder *Peqar* oder *Pouqar* Act. 7, 43 zurück. Da-

gegen bietet Syr. Amos 5, 26 richtig כִּיךְ.

7) Ob etwa auch der zweite daselbst erwähnte Name סַכְכּוּט mit Schrader a. a. O. mit einem babyl. *Sak-kut* II R 57, 40 e, das hier als ein Beiname des Ninib aufgeführt wird, und das auch sonst als Gottesname vorkommt, zu identifizieren ist, ist äusserst fraglich. S. Schrader a. a. O., und denselben in Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1880, S. 19—23.

bei Ninib wol mit Sicherheit annehmen, dass schon frühzeitig sein namentlich in Assyrien zeitweise in sehr hohem Ansehen stehender Kult auch nach dem Westen hin bekannt geworden ist und dort Spuren hinterlassen hat. Ob und in wie weit aber z. B. in der Gestalt Jahve's Züge von Ninib vorliegen¹⁾, lässt sich bis jetzt wenigstens nicht mit Sicherheit feststellen. — Desgleichen mögen in den Gestalten der israelitischen Vatersage und der älteren israelitischen Geschichte einzelne Züge speciell auf den Ninib-Kult zurückgehen²⁾.

Auf alten Ninib-Kult könnte speciell vielleicht der Zug zurückgehen, dass das Schwein bei den Israeliten als unreines d. h. ursprünglich wol heiliges Tier gilt, in Anbetracht der Beziehungen Ninibs einerseits zum Schwein, andererseits zu Tamûz (s. oben)³⁾.

Als Zeichen der Ausdehnung des Ninib-Kultus bereits um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. nach Palästina darf es wol auch angesehen werden, dass in dem von Abdihiba aus Jerusalem stammenden Tell-Amarna-Briefe KB. V Nr. 183, 15 eine Ortschaft in der Nähe von Jerusalem den Namen *Bit-Ninib* führt⁴⁾, selbst wenn hier, wie wahrscheinlich, Ninib nur für eine einheimische Gottesbezeichnung, etwa שמש oder אל, steht.

Ebenso ist in dem Briefe Rib-Addi's ibid. Nr. 55, 31 von einem *bit-Ninib* die Rede, und zwar hier, da das Städtedeterminativ fehlt, vielleicht in appellativischem Sinne: *bit-Ninib* = בית-אל = Tempel. — Auch in Nr. 75, 41 ist, nach der Collation von Knudtzon in Beitr. z. Ass. IV S. 114, vielleicht ein Ort *Al-Ninib* genannt. — Ebenso findet sich Ninib in dem N. pr. *Abd-Ninib* Nr. 53, 39 (vgl. auch das N. pr. *Abd-It* Nr. 125, 36).

Ein anderer Name des Gottes Ninib ist im A. T. erhalten in dem Namen des Königs Tiglat-Pileser = ass. *Tukulti-apil-Ešara* d. i. »meine Stärke ist der Sohn von Ešara«, insofern *apil-Ešara* »Sohn des Tempels Ešara« ein Beiname des Gottes Ninib ist.

Zur eventuellen Identität Ninibs mit Šalman, Šedek und Šalim s. unten unter diesen Gottesnamen.

1) Sehr weit geht in dieser Hinsicht wieder Winckler, z. B. Gesch. Isr. II S. 80 f. und anderwärts.

2) Vgl. auch hierfür wieder, mit dem entsprechenden Vorbehalt (oben S. 365), Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II.

3) Vgl. hierzu Stucken, Astralmyth. S. 18 ff., Winckler, Geschichte Isr. II S. 80 f., Jensen in KB. VI 1 S. 538. Auch de Lagarde, Purim S. 48 nimmt an, dass »die Juden den Abscheu vor dem Schweine ihren an Adonis gläubigen Vorfahren oder Nachbarn zu danken haben«.

4) Dass *Bit-Ninib* hier Bezeichnung für Jerusalem selbst wäre, wie Haupt bei Bennett, Joshua (Engl. Transl.) p. 54 nach dem Vorgange von Sayce annimmt, ist mir nicht wahrscheinlich.

Nergal.

Babylonisches.

Gleichfalls als eine Erscheinungsform des Sonnengottes wurde der Gott *Nergal* betrachtet¹⁾. Die Aussprache dieses Gottesnamens als *Nergal*, genauer wol *Nerigal*, steht durch die alttestamentlichen, aramäischen und griechischen Wiedergaben des Namens (s. unten) fest. Weniger sicher ist die ursprüngliche Bedeutung des jedenfalls sumerischen Namens. Zwar wird er in den einheimischen Götterlisten als *Ne-uru-gal* »Herr der grossen Wohnung« mit Beziehung auf das ihm zugehörige Totenreich gedeutet. Doch scheint dies nur eine gelehrte Etymologie zu sein, der Name ursprünglich vielmehr den Gott als »Wüterich« zu bezeichnen²⁾. Die eigentliche Kultstadt Nergals, in der demnach sein Kultus jedenfalls ursprünglich zu Hause ist, ist Kutha, woselbst sein Tempel *E-sitlam* stand.

Aus der Bedeutung Nergals als ursprünglichen Sonnengottes, und zwar der Sonne als verderblicher, glühender³⁾ Süd-, Mittags- und Sommersonne, erklären sich unschwer seine übrigen charakteristischen Eigenschaften. Und zwar gilt Nergal, wie Ninib, mit dem er sich überhaupt mehrfach nahe berührt, in ausgesprochenem Maasse als Gott des Krieges und der Schlacht, desgleichen als Gott der Jagd. Weiter ist Nergal Gott der Seuchen, speciell der Fieberkrankheiten⁴⁾ und der Pest. Als Pestgott berührt er sich eng mit dem speciellen Pestgotte *Ira*⁵⁾ und wird gelegentlich mit demselben direkt identifiziert. Endlich ist er der Gott des Totenreiches, wie denn der Name seiner Stadt Kutha geradezu auch eine Bezeichnung für die Unterwelt ist⁶⁾. Dieser Charakter des Nergal als Gottes des Totenreiches hängt mit seinem solaren Wesen wahrscheinlich in der Weise zusammen, dass, wenigstens nach einer Auf-

1) Vgl. z. B. die oben S. 388 Mitte citierte Stelle: Nergal und Šamaš sind eins.

2) S. hierzu Jensen, Kosmol. S. 487.

3) Auf Nergal als glühende Sonne geht es wol auch zurück, wenn er geradezu als »der wütende Feuergott« bezeichnet wird (IV R 24, 54 a).

4) So sind auch die 14 Begleiter des Nergal (vgl. dazu 14 als die heilige Zahl Nergals auf K. 170 bei Delitzsch AL¹ S. 39 f.?) auf seinem Weg zur Unterwelt in dem Mythos von Nergal und Ereškigal grossenteils ausgesprochen Fieberdämonen, s. KB. VI 1 S. 77. 79 und dazu Jensen S. 389—91. Mit dem Charakter Nergal's als Fiebergott hängt es wol auch zunächst zusammen, dass er mit einem westländischen Gotte *Šarrabu* »Brenner« zusammen gestellt wird (s. dazu unten S. 415).

5) S. zu diesem Gotte unten unter *Ira*-Mythus.

6) Z. B. Höllenfahrt Ištar Obv. 40 = KB. VI 1 S. 83.

fassung der Babylonier, der im Totenreiche weilende Nergal als die Sonne in der Zeit der abnehmenden Tage ungefähr vom Sommerbis zum Wintersolstiz galt¹⁾.

Ebenso wurde Nergal in zweien seiner Erscheinungsformen, als *Lugalgira* und *Šitlamtaēa*, mit der zunehmenden und abnehmenden Mondsichel verknüpft und speciell der abnehmende Mond — aber wol erst nach Analogie des abnehmenden Lichtes des Sonnenjahres — als Nergal betrachtet²⁾. — In gleicher Weise wurde Nergal als *Lugalgira* und *Šitlamtaēa* mit den Zwillingen des Tierkreises verknüpft (V R 46, 4 a b).

Wiederum der Charakter Nergals als Gottes der Unterwelt hat es wol veranlasst, dass er, auch hierin wieder dem Ninib gleich, auch als Flurengott zu gelten scheint³⁾.

Hinsichtlich des planetarischen Charakters Nergals herrscht die gleiche Streitfrage wie bei Ninib-Kēwān, indem die Frage besteht, ob Nergal⁴⁾ schon seit jeher mit dem Planeten Mars verknüpft war⁵⁾, oder ob dies erst in späterer Zeit, etwa seit Assurbanipals Zeit, der Fall war und früher Nergal vielmehr dem Planeten Saturn zugehörte⁶⁾.

Zu dem Gotte *Sibitti*, der »Siebengottheit«, einer dem Nergal sehr nahestehenden und gelegentlich wol direkt mit ihm identifizierten Göttergestalt, vgl. unten unter Plejaden (Abschnitt Fixsterne in »Babyl. Weltbild«).

Als Gemahlin Nergals erscheint eine Göttin *Laš*, deren Name vielleicht identisch ist mit einer Getreideart gleichen Namens⁷⁾, die demnach zu Nergal als Flurengott gehören würde, während in der Unterwelt seine Gemahlin *Ereškigal* ist (vgl. den Mythos von Nergal und Ereškigal KB. VI 1 S. 75—79 und dazu unten unter Mythen)⁸⁾.

Die weitverbreitete Ansicht, dass die geflügelten Löwenkolosse mit Menschengesicht der assyrischen Königspaläste in den Inschriften selbst

1) S. hiezu die oben S. 388 angeführte Stelle.

2) S. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 466 f. und bereits oben unter Sin S. 363.

3) S. z. B. King, *Magic* Nr. 27, 10: Das Vieh des Feldes, das Gewimmel hat Bēl Dir übergeben.

4) Im Mandäischen als ܢܪܓܠ (einmal auch ܢܪܓܠܐ) = Planet Mars erhalten; ebenso im Syrischen als ܢܪܓܠ und als ܢܪܓܠܐ bei al-Birūnī.

5) So vor allem Jensen, *Kosmologie* und anderwärts.

6) So namentlich Hommel, *Aufs. und Abh.* S. 377 f. (= *Ausland* 1891 S. 383) und S. 446 ff. und darnach Winckler, *Altorient. Forsch.* II, *Gesch. Isr.* II und anderwärts.

7) Eine andere Erklärung des Namens versucht Hommel, *Aufs. u. Abh.* S. 347 zu geben. Übrigens ist statt *Laš* auch die Lesung *Laz* möglich.

8) S. auch zu Ereškigal, wie zu weiteren Göttergestalten der Unterwelt, unten den Abschnitt über »Jenseitsvorstellungen« (in »Babyl. Weltbild«).

ausdrücklich als »Nergale« bezeichnet würden, ist in dieser Form wenigstens nicht ohne Weiteres richtig, wenn auch die grosse Wahrscheinlichkeit besteht, dass die Löwenkolosse in der Tat als Nergal-Bilder angesehen wurden und dass auch die Bezeichnung der Löwenkolosse als *gurgallu* (oder *urgallu* oder *nirgallu*, Lesung der ersten Silbe nicht sicher) bei Sarg. Ann. 426; Prunkinschr. 163 (= KB. II S. 76); Pp. II 36; Sanh. Kuj. 4, 27 im Zusammenhang steht mit dem Namen Nergals, wie es auch wahrscheinlich ist, das speziell der Löwe als das Tier des Gottes Nergal zu gelten hat¹⁾.

Biblisches.

Der babylonische Nergal-Kult von Kutha wird 2. Kön. 17, 30 ausdrücklich erwähnt in der Notiz über die Götterverehrung der nach Samaria verpflanzten Ausländer²⁾. Und zwar stimmt die Angabe, dass »die Leute von Kutha den Nergal (נֶרְגַל) machten«, aufs beste zu den einheimischen babylonischen Nachrichten, da eben gerade Nergal der Stadtgott von Kutha war.

Abgesehen von dieser, die israelitische Religion als solche nicht weiter berührenden, Nergal-Verehrung durch die in Samaria angesiedelten Kuthäer, erhebt sich aber wieder die Frage, ob und inwieweit der babylonische Nergalkult schon in viel früherer Zeit direkt oder indirekt auf die israelitische Gottesvorstellung von Einfluss gewesen ist und vielleicht auch in der israelitischen Sage Spuren hinterlassen hat. Auch hier mag es aber genügen, einstweilen nur die Frage als solche aufzuwerfen, ohne im Einzelnen eine Beantwortung an dieser Stelle zu versuchen³⁾. Für die Verbindung, die wahrscheinlich zwischen gewissen christologischen Vorstellungen und dem babylonischen Nergalkult bestehen, s. bereits oben unter Marduk S. 387f.

In den Tell-Amarna-Briefen erscheint Nergal ausser in dem Mythos von Nergal und Ereškigal auch in einem Brief des Königs aus Alašia (Cypern), indem daselbst davon die Rede ist, dass »die Hand Nergals, seines Herrn, alle Leute des Landes getötet habe« (KB. V Nr. 25, 13. 37). Diese Stelle bezeugt jedenfalls eine frühzeitige Bekanntschaft mit dem Gotte Nergal im Westen, selbst wenn, wie wahrscheinlich, anstatt des babylonischen Gottes ein entsprechender einheimischer cyprischer Gott mit dem Ideogramm für Nergal gemeint ist.

Erwägenswert ist die Vermutung von Winckler, Altor. Forsch. I S. 293, dass an der Stelle Cant. 6, 4, 10 statt נֶרְגַלִּים vielmehr נֶרְגַלִּים zu lesen sei und daselbst neben Morgenröte, Mond und Sonne unter den Nergalôth das Sternbild der Zwillinge zu verstehen sei, das im Babylonischen mit

1) S. zu diesen Fragen Näheres bei Jensen, Kosmol. S. 489f. und Jeremias, Artikel Nergal in Roscher's Lexicon III Sp. 254f. Vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 445.

2) Vgl. hierzu auch die Erwähnung eines Oberpriesters des Gottes נֶרְגַל auf der phöniciſchen Grabinschrift einer Sidonierin aus dem Piräus CIS. I 119 = Lidzbarski, Handb. S. 425 (Taf. VIII 5) (s. dazu Winckler, Alttest. Unters. S. 117f.).

3) Weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Winckler, Gesch. Isr. II und anderwärts (vgl. auch Stucken, Astralmythen).

den beiden Erscheinungsformen Nergals als Lugalgira und Šitlamtaäa verknüpft wird (s. oben S. 413). Auch das hier hinzutretende Epitheton 𒌦𒌦 »furchtbar« würde sehr gut speciell für Nergal passen, da dieser gerade als der »wütende, furchtbare« Stern Gott vorgestellt wird.

Bemerkenswert ist die Angabe in babylonischen Götterlisten aus der Bibliothek Assurbanipals, dass der Gott Lugalgira (eine Erscheinungsform des Nergal, s. oben S. 413) im Westland¹⁾ den Namen Šarrabu (auch Lesung Šarrapu möglich) führe, während Šitlamtaäa, d. i. gleichfalls Nergal, ebenda Birdu heisse II R 54, 76 c d = VR 46, 22 c d, verglichen mit III R 68, 65 a b, wonach Birdu und Šarrabu, in engster Verbindung mit den »Zwillingsgöttern« Lugalgira und Šitlamtaäa, als »Dämonen der Wüste« bezeichnet werden. Man vergleicht meist hebr. 𐤍𐤒𐤕 und wollte darum auch die Angabe zur Erklärung der Seraphim in Jes. 6 heranziehen, jedoch wol mit Unrecht. Vielmehr wird Šarrabu eher zu 𐤍𐤒𐤕 Jes. 35, 7; 49, 10 zu stellen und darunter eine Personifikation der Wüstenglut, wenn nicht geradezu des in den Sommermonaten wehenden heißen Wüstenglutwindes, des Samûm, zu verstehen sein, wie umgekehrt bei Birdu an eine Personifikation der Kälte, des Schauers zu denken sein wird²⁾. Da nun anderwärts gerade Nergal als Lugalgira und Šitlamtaäa mit dem Mond als »Zwillingsmond« kombiniert wird (s. oben S. 413 und S. 363), so ist gewiss auch Šarrabu und Birdu als »westländische« Benennung des Fieberhitze- und Schüttelfrost-Dämons anzusehen, den man vom zunehmenden und abnehmenden Monde ausgehend dachte.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Gestalt des babylonischen Totenreich- und Fieberglut-Gottes Nergal in mehrfacher Hinsicht als das Vorbild des spätjüdischen, vom Christentum ohne Weiteres übernommenen Höllengottes zu gelten hat, wenn dabei auch zugleich noch andere Gestalten, wie die des persischen Ahriman³⁾, mitgewirkt haben mögen. Speciell auch die Vorstellung vom Höllenfeuer könnte sehr wol darauf zurückzuführen sein, dass Nergal, der Gott des Totenreiches, zugleich als der Gott der glühenden Sonnenhitze, der Fieberglut, als ein wütender Feuergott (s. oben S. 412, Anm. 3) gedacht wurde.

1) Geschr. MAR (ki) d. i. Amurru »Amoriterland« oder Amurrû »Westland« schlechthin.

2) Die Zusammenstellung von Birdu mit dem semit. Stamm 𐤁𐤓 »kalt sein« rührt von Jensen her.

3) Bei welchem seinerseits aber erst wieder die Frage besteht, ob derselbe ganz genuin persisch ist, oder gleichfalls wenigstens teilweise auf ein Vorbild aus der babylonischen Mythologie zurückgeht.

Ausser dem bereits erwähnten Vorkommen findet sich der Name Nergals im A. T. noch in dem N. pr. נֶרְגַל שְׂרָאֲצָר Jer. 39, 3. 13 = babyl. *Nergal-sar-ušur* (»Nergal schütze den König!«), dem bei Berosus *Νηριγλίσαρος* u. ä. entspricht.

Nusku.

Babylonisches.

Gleichfalls ein Lichtgott und speciell direkt Feuergott ist der Gott *Nusku*, vereinzelt auch *Nušku* geschrieben¹⁾. Die Bedeutung des Namens ist noch dunkel. Auch ist noch nicht sicher, ob derselbe semitisch-babylonischen, oder sumerischen Ursprungs ist.

Nusku gehört einerseits in den Götterkreis von Nippur, in welchem er als der hohe Bevollmächtigte (*sukallu šīru*) des Bél von Nippur erscheint. Andererseits begegnet er in dem Götterkreis um Sin in Harrân²⁾. In einem Texte³⁾ wird Sin ausdrücklich als Vater des Nusku bezeichnet.

Die Verbindung mit dem Mondgott Sin ist vielleicht die ursprünglichere, da sie zu der Naturbedeutung Nusku's aufs beste passt. Denn Nusku ist eine Personifikation der Neumondsichel⁴⁾. Von dieser seiner Eigenschaft als Gott des zunehmenden Mondlichtes aus hat vielleicht Nusku überhaupt erst allgemein die Bedeutung eines Licht- und Feuergottes gewonnen. Als solcher wird er vielfach direkt mit dem eigentlichen Feuergott Girru (BIL. GI) identifiziert, wie er andererseits auch zu Nergal in nahe Beziehung gesetzt wird⁵⁾. Als Licht- und Feuergott erhält Nusku die gleichen hohen Attribute wie Girru (BIL. GI) und wird wie dieser in

1) So in dem Personennamen *Nu-uš-ku-il-a-a* bei Johns, Deeds Nr. 113, Rev. 5. Ob ein in mesopotamischen Eigennamen mehrfach vorkommender Gott *Našhu*, *Našuh*, *Nušhu* mit Nusku identisch ist, ist noch nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich; s. dazu Johns, Doomsday Book p. 12f. Zu der auf spirantische Aussprache hinweisenden Wiedergabe des *k* durch *h* würde die Wiedergabe von נִלְךְ durch Milhi in spätbabylonischen Texten (s. unten unter *Milk*) eine genaue Analogie bilden.

2) So z. B. in der vom Sin-Tempel in Harrân handelnden Inschrift Nabonids KB. III 2 S. 101, Col. II 18. 42. In den Stelen von Nêrab neben dem Mondgott und dessen Gemahlin Nikkal als נִרְגַל (vgl. oben S. 29 Anm. 3 und S. 363).

3) Craig, Rel. Texts I 36 Rev. 6f.: *Nusku . . . ina maḥar Sin alidišu*.

4) Jensen in KB. VI 1 S. 413 Mitte.

5) Letzteres wol deswegen, weil Nergal auch als Mond aufgefasst wurde (s. oben S. 413); doch ist ja auch Nergal in mancher Hinsicht ein Feuergott.

ethischem Sinne als Feind und Besieger alles Bösen und als Schützer und Förderer des Guten betrachtet ¹⁾).

Biblisches.

Für das A. T. kommt die Gestalt des Nusku insofern in Betracht, als, wie der Mondkult im Allgemeinen, so die Verehrung der Neumondsichel im Speciellen in Palästina-Israel in früher Zeit voraussichtlich stark von Babylonien her beeinflusst worden ist (vgl. oben S. 364). Doch lässt sich über Einzelheiten in dieser Hinsicht kaum etwas Sicheres aussagen.

Die mehrfach ausgesprochene Vermutung, dass der assyrische Gott נִסְרוֹךְ 2. Kön. 19, 37 = Jes. 37, 38 in נִסְרוֹךְ zu emendieren und mit Nusku zu identifizieren sei, ist aus sachlichen Gründen kaum zulässig. Vgl. oben unter Marduk S. 396 und s. bereits Winckler oben S. 85. Die Tatsache, dass gerade auch Nusku eine Kapelle in dem Marduktempel Esagil hatte (s. dazu Sayce, Babyl. Rel. p. 437 ff., Jensen, Kosmol. S. 492 ff.) kommt der Erwägung gegenüber kaum in Betracht, dass es sich bei Nisrok doch wol um den Hauptgott der betreffenden Kultstadt handeln wird.

Girru (BIL. GI).²⁾

Babylonisches.

Neben den bisher genannten Licht- und Feuergöttern ³⁾ begegnen wir in der babylonischen Mythologie noch einem ganz speciellen Feuergotte, der seinem Ursprunge nach die Personifikation des Feuers in seiner wirklichen Gestalt bezeichnet, bei dem aber gleichfalls die Beziehung zur glühenden Sonne noch ziemlich offen zu Tage liegt ⁴⁾. Der Name dieses Gottes wird darum gleichzeitig auch appellativisch für den Begriff »Feuer« verwendet. Der Name selbst lautet teils semitisch-babylonisch *Girru* ⁵⁾, teils sumerisch

1) Vgl. besonders die Beschwörungsserie Maklû.

2) Vgl. über diesen Gott die ausführliche Darstellung mit zahlreichen Belegstellen von Tallqvist in der Einleitung zu dessen Maqlû S. 25—30, wo aber im Einzelnen doch Mancherlei zu rektifizieren ist.

3) Wobei insbesondere bei Nergal und Nusku der Charakter als Feuergötter neben demjenigen als Lichtgötter stark hervortritt.

4) So besonders in der Bezeichnung des Monats Ab als Monats des Herabkommens (*arâd* ירד) des Feuergottes bei Sargon Cyl. 61 = KB. II S. 49 (wo die Übersetzung entsprechend zu ändern ist).

5) Vielleicht noch genauer *Kirru* mit der Bedeutung »Brand, Hitze, Feuers«

BIL. GI, was gewöhnlich, aber ohne genügenden Grund, *Gibil* gelesen wird.

Seiner Genealogie nach gilt Girru als »erstgeborener Sohn Anu's«, andererseits auch als »Sohn der Wassertiefe (*apsû*)«, des Sitzes Ea's. Die Epitheta, die ihm beigelegt werden, zeugen durchweg von einer hohen Stellung, die man dem Feuergotte einräumte. Vor allem wird er gefeiert als der flammende Lichtbringer, der mit seinem Glanze Erleuchtung in die Dunkelheit bringt. Diese ursprünglich physische Eigenschaft des Feuergottes wurde nun aber zum Anlass, dass man in weitgehendem Maasse denselben auch in ethischem Sinne als den Feind und Besieger alles Bösen und den Freund und Förderer alles Guten auffasste.

Besondere Erwähnung verdient ein Beschwörungstext aus der Bibliothek Assurbanipals (IV R 15), in welchem der Feuergott in Gemeinschaft mit Ea und Marduk handelnd auftritt, um dem von bösen Geistern geplagten Menschen Erlösung zu bringen; ähnlich werden namentlich in den Beschwörungstafeln Maqlû Ea, Marduk und der Feuergott als die Gottheiten genannt, die zur Befreiung von Zauber und Bann zusammenwirken.

Von sonstigen speciellen Zügen des Feuergottes sei besonders noch hervorgehoben, dass er in seiner Eigenschaft als Gott des Feuers auch als Gott der Metallarbeit, der Schmiedekunst, galt (Hymnus IV R 14 Nr. 2).

Biblisches.

Ob und inwieweit die Gestalt des babylonischen Feuergottes in biblischen Vorstellungen nachwirkt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Im Auge zu behalten bleibt immerhin, trotz der dagegen erhobenen Einwände, die von mir¹⁾ seiner Zeit aufgestellte Parallele zwischen der neutestamentlichen Trias Vater, Sohn und Geist und der oben besprochenen babylonischen Trias Ea, Marduk und Feuergott²⁾, namentlich auch im Hinblick auf die eigenartige Verbindung von Geist und Feuer in der Pfingstgeschichte³⁾ (Act. 2, 3) und in den Worten Johannes des Täufers über die Taufe Jesu mit

vom assyr. Stamm *karâru* »brennen«, der auffälliger Weise gerade die entgegengesetzte Bedeutung aufweist wie 𐤀𐤓 im übrigen Semitisch.

1) Vater, Sohn und Fürsprecher in der babyl. Gottesvorstellung, 1896.

2) Zu der Parallele Vater—Sohn und Ea—Marduk s. bereits oben S. 372, 378.

3) Einen Zusammenhang der Pfingstgeschichte mit dem bei Sargon erwähnten Herabsteigen des Feuergottes im Monat Ab (Winckler, Altor. Forsch. II S. 372) vermag ich dagegen nicht anzunehmen.

heiligem Geist und Feuer (Matth. 3, 11 = Luc. 3, 16)¹⁾. Selbstverständlich würde es sich hier wieder nur um unbewusste Nachwirkung alter babylonischer Ideen handeln und würde, worauf ich auch bereits hingewiesen, auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen sein, dass die neutestamentliche Trias Vater, Sohn und Geist erst durch das Medium der persischen Trias Ormuzd, Mithra und Feuer²⁾ hindurch mit der babylonischen Trias Ea, Marduk und Feuergott zusammenhinge.

S. übrigens zu der Trias Vater, Sohn und Geist auch noch unten S. 440 unter Ištar.

Die Frage nach der Herkunft des Parakleten (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; vgl. 1. Joh. 2, 1; Rom. 8, 26) ist zunächst wol ganz zu trennen von derjenigen nach der Herkunft der dritten Hypostase in der Trias Vater, Sohn und Geist, da der Paraklet ursprünglich eine Gestalt für sich und erst nachträglich mit dem Geiste Gottes identifiziert worden zu sein scheint³⁾. Demnach ist auch die Frage, ob der Geist Gottes als dritte Hypostase der Trinität auf den babylonischen (bezw. persischen) Feuergott zurückgeht, zunächst wenigstens zu trennen von derjenigen, ob auch der Paraklet und die mit diesem zusammenhängende Gestalt eines fürsprechenden Engels in späteren Stellen des A. T.'s⁴⁾ und im Judentum⁵⁾ im letzten Grunde aus der babylonischen Mythologie stammt. Letzteres könnte nun allerdings sehr wol der Fall sein in Anbetracht der starken Ausprägung, die gerade in der babylonischen Religion der Gedanke der Fürbitte leistenden, Fürsprache einlegenden Gottheit erfahren hat. Dieser begegnet uns nicht nur häufig in der Litteratur⁶⁾, sondern auch sehr oft in den bildlichen Darstellungen auf babylonischen Siegelcylindern und sonst, indem hier eine der gewöhnlichsten Darstellungen diejenige ist, dass

1) Vgl. auch 4. Esra 14, 39, wonach der Kelch, der Esra (zwecks Inspiration mit heiligem Geist) gereicht ward, gefüllt war wie mit Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer glich.

2) Tiele machte mich seiner Zeit im Anschluss an meine Broschüre darauf aufmerksam, dass in der Yasna haptangaiti das Feuer der heiligste Geist (*mainyu spenīta*) des Ahura Mazda heiße.

3) S. hierzu die Anmerkung von Gunkel auf S. 13 meiner S. 418 Anm. 1 genannten Broschüre.

4) So der מַלְאָךְ מִלְּפָנֶיךָ als Fürsprech-Engel Hiob 33, 23 f., ein Gedanke, der auch Hiob 5, 1 zu Grunde liegt (»an wen unter den Heiligen wolltest du dich wenden?«).

5) Vgl. Lueken, Michael S. 9—12, wo gezeigt wird, dass namentlich Michael die Funktion eines bei Gott Fürbitte einlegenden Engels zugewiesen wird.

6) Z. B. im Adapa-Mythus, wo Tamúz und Gišzida bei Anu für Adapa Fürbitte einlegen KB. VI 1 S. 97, Z. 26, S. 99, Z. 19; in den Litaneien der sog. Busspsalmen, in denen je eine Reihe von Göttern angerufen wird, bei demjenigen Gott, an welchen der Psalm gerichtet ist, für den Büsser fürbittend einzutreten (Beispiele in meinen Babyl. Busspsalmen S. 34 f.; 53; 80); ferner sonst an zahlreichen Stellen von Gebeten, an denen die Gemahlin oder der Sohn eines Gottes, an den das Gebet gerichtet ist, zum Einlegen von Fürsprache (*abūtu šabātu*) aufgefordert wird, z. B. Haupt ASKT. S. 123 Z. 6 = Bab. Bussps. S. 53 (Aja bei Šamaš); V R 64, 43 b = KB. III 2 S. 103 (Nusku bei Sin); King, Magic Nr. 1, 42; 33, 24 (Tašmēt bei Nabū); Nr. 6, Z. 91 (Gula bei Marduk); Craig, Rel. Texts II 1, 7 (Nikkal bei Sin); ZA. V S. 68, 25 (Ištar bei Aššur) u. s. w. und an zahlreichen anderen Stellen, an denen zwar nicht der technische Ausdruck *abūtu šabātu* gebraucht wird, aber der Gedanke der gleiche ist.

der der Gottheit nahende Mensch von einem anderen Gott begleitet erscheint, der jenen sei es an der Hand fasst, sei es hinter ihm stehend und für ihn betend beide Hände emporhebt¹⁾.

Ištar.

Babylonisches.

Als die wichtigste weibliche Gestalt des babylonischen Pantheons nimmt *Ištar* in demselben eine so hervorragende Stelle ein, dass ihr Name im Babylonischen geradezu auch zum Appellativum für »Göttin«²⁾ geworden ist³⁾.

Hinsichtlich der viel umstrittenen Etymologie des Namens *Ištar* ist es auch vom spezifisch babylonischen Standpunkte aus das wahrscheinlichste, dass derselbe semitischen Ursprungs ist und zwar so, dass *Ištar* für **Išar*⁴⁾ steht von einer Wurzel אִשַּׁר.

Ob letztere genauer als אִשַּׁר anzusetzen ist, hängt davon ab, ob man den Namen אִשַּׁר (אִשַּׁר), אִשַּׁר, אִשַּׁר, אִשַּׁר des Kanaanäischen, Arabischen, Aramäischen als urverwandt oder vielmehr als alte Entlehnung aus einem babylonischen *Ištar* betrachtet. Im letzteren Falle würde das אִשַּׁר von אִשַּׁר natürlich nichts Entscheidendes für die ursprüngliche Gestalt der Wurzel besagen⁵⁾, und könnte vielmehr auch die Wiedergabe eines babylonischen אִשַּׁר anderer Art als gerade אִשַּׁר darstellen⁶⁾.

Bei einer Ableitung des Namens *Ištar* von einer möglicher Weise als אִשַּׁר (אִשַּׁר)⁷⁾ anzusetzenden Wurzel אִשַּׁר *asdru* »Acht haben, mustern, ver-

1) Vgl. zu dieser bildlichen Darstellung der »fürsprechenden Gottheit« auf babyl. Siegelcylindern Lehmann in Beitr. z. Assy. II (1894), S. 590 f.

2) So bereits in dem Hammurabi-Brief King Nr. 34 (II).

3) Der Name *Ištar*, ohne Femininendung, scheint jedoch darauf hinzuweisen, dass es sich auch bei der babylonischen *Ištar*, wie beim süd-arab. *ʿAṭtar*, ursprünglich vielmehr um eine männliche Gottheit handelt. Vgl. dazu auch noch die unten erwähnte Unterscheidung einer »männlichen« und einer »weiblichen« *Ištar* im Babylonischen selbst. Übrigens findet sich für »Göttin« neben *ištar* auch *išartu* (IV R 60*, B 20), umgekehrt für »Göttinnen« neben *išardti* auch *išarē* (ZA. V 58, 30).

4) Vgl. die ähnliche Transposition unten S. 423 Anm. 4 in *kašdu*, *kašditi* für *kašsu*, *kašsiti*. Es handelt sich hierbei um die gleiche Umstellung von Zischlaut und Dental, wie sie in der *t*-Form des Verbums gemeinsemitisch ist. Da speciell nur im Assyrischen diese Transposition von *tš*, *dš* auch ausserhalb der *t*-Conjugation durch Beispiele zu belegen ist, so spricht dies dafür, dass אִשַּׁר nur im Babylonischen einheimisch und ausserhalb desselben entlehnt ist.

5) Vielmehr würde das אִשַּׁר in diesem Falle wol auf Rechnung des anlautenden *i* im Assyrischen zu setzen sein, wie wahrscheinlich auch bei hebr. אִשַּׁר gegenüber babyl. *ištēn* und vielleicht auch bei אִשַּׁר gegenüber *Elamtu*.

6) Auch die Vertretung des assyr. *š* von *Ištar* durch *š* im Hebr., *t* im Arab., *t* im Aram. beweist, falls es sich um ein Lehnwort handelt, nicht unbedingt, dass gerade ein Stamm mit einem solchen *š* des Assyrischen vorliegt, dem im Arabischen *t*, im Aramäischen *t* entspricht.

7) So im Hinblick auf arab. حَشَرَ »versammeln«; doch ist diese Combination durchaus nicht sicher.

sammeln«¹⁾ liesse sich aber eine sehr plausible Deutung des Namens gewinnen. Denn da dieses *asāru* wiederholt vom Mustern, Versammeln der Götter durch eine oberste Gottheit gebraucht wird²⁾, und speciell gerade auch von der Musterung, Versammlung der Sterne beim Erscheinen derselben am Abendhimmel³⁾, so könnte *Ištar* (für *Itšar*) in der Bedeutung »der Musternde« sehr wol eine Bezeichnung des Abendsterns (bezw. auch Morgensterns) sein als dessen, der das himmlische Sternenheer⁴⁾ mustert und zum Kampf anführt⁵⁾.

Vom Standpunkt des Babylonisch-Assyrischen aus steht nun nichts dem entgegen, auch den Namen der Göttin *Asirtu-Asratu* (s. zu derselben weiter unten) von dem gleichen Stamme *asāru* »mustern« abzuleiten. Wenn darum die Göttin *Ašera* und deren Symbol gleichfalls auf einer alten Entlehnung aus dem Babylonischen beruhen sollte, so könnte auf diese Weise *אשרה* und *אשר* auf den gleichen assyrischen Stamm *asr* zurückgehen, wobei in dem einen Falle das betreffende assyrische *s* durch *z*, in dem anderen durch *x* bei der Entlehnung wiedergegeben worden wäre⁶⁾.

1) S. zu dieser Bedeutung Jensen in KB. VI 1 S. 409 f. und jetzt auch Delitzsch, Ass. Lesest. ⁴ Glossar (gegen Handw. S. 148 b).

2) IV R 33, 46 b; 33*, 40 d; 57, 32 a; 30 Nr. 1 Rev. 4 (hier speciell von der Musterung der Himmelsgötter zum Kampf); Craig Rel. Texts I 10, 3; II 18, 28 (hier wird *asirat* gerade von Ištar im Sinne von »Aufseherin, Musternde« gebraucht); BA. III 228 Z. 9 u. s. w.

3) So in meinen Ritualtafeln Nr. 1—20, Z. 41: *ištu kakkab šamāmi uštataširūni* »nachdem die Sterne des Himmels gemustert (versammelt) sind«. Es ist sehr zu erwägen, ob nicht auch einer der Namen der Igigi, das ist der sichtbaren Sterngötter (s. dazu unten unter Igigi), nämlich *iširtu* d. i. wol eigentlich »Versammlung« auf K. 2100 Rev. 5 (s. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 410) auf diese Vorstellung von dem himmlischen Sternenheer zurückgeht. — Im A. T. findet sich die Idee des Musterns der Sterne durch Jahve, abgesehen von dem Namen *יהוה* *Yahweh*, der seinem Ursprunge nach wol sicher ebenfalls auf Jahve als Anführer des himmlischen Sternenheeres zurückzuführen ist, namentlich Jes. 40, 26 (vgl. auch Jes. 13, 4).

4) Dass im Babylonischen die Sterne gerade auch als Krieger betrachtet wurden, wie in dem hebr. Ausdruck *צבא השמים*, lehren verschiedene Stellen der babylonischen Litteratur; vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 431.

5) Für einen Zusammenhang zwischen dem Namen *Ištar* und dem Verbum *asāru* im Sinne von »mustern, versammeln (von Sternen)« spricht noch besonders, dass in dem Vokabular 92691 (CT. XII 10 f.) = 83-1-18, 1330, Col. II 12 verglichen mit 93035 (CT. XII 4 f.) = 83-1-18, 1332, Col. IV 18 ff. für den leuchtenden Sternenaufgang dasselbe Ideogramm (U+DAR) gebraucht wird, das sonst das für Ištar übliche ist. Desgleichen liegt, worauf ich schon in meinen Babyl. Bussps. S. 39 hingewiesen habe, an der Stelle II R 31, 5 gh f. vielleicht eine Zusammenstellung von *asāru* mit Ištar vor. Ebenda habe ich auch bereits darauf aufmerksam gemacht, dass wie Ištar zu *asāru*, so auch das Wort *asartu* (Stellen bei Delitzsch Handw. S. 153 b) als Bezeichnung eines Türteils zu dem gleichen *asāru* syn. *saṇḫu* gehören wird, seinerseits die Ableitung des Namens Ištar von eben diesem *asāru* befürwortend.

6) Das südarab. *אשרה*, das sich nach Hommel, Aufs. und Abh. S. 157. 206 f. als Name einer Göttin auf katabanischen Inschriften zu finden scheint, schliesst natürlich ebensowenig eine ursprüngliche Entlehnung des Namens *אשרה* aus dem Babylonischen aus, wie südarab. *עשרה* und aram. *עשר* eine solche von *עשרה* (aus babyl. *Išartu*). Ist doch selbst ein Lehnwort wie syr. *فأثور* arab. *فأثور* aus assyr. *pašuru* in die lautgesetzliche Entwicklung eingetreten, und erscheint doch auch z. B. die babyl. *Bēlti* = aram. *בלתי* bei den Harraniern als *بلتى*. Nur soviel lässt sich sagen, dass ein solches Eintreten in die lautgesetzliche Entwicklung ein relativ hohes Alter der Entlehnung verbürgen würde.

Die ihrem Namen nach also wahrscheinlich semitische Göttin Ištar trat in Babylonien an die Stelle verschiedener weiblicher Gottheiten, die daselbst früher unter sumerischen Namen (*Ninni* u. ä.¹⁾) verehrt wurden und aus der vorsemitischen Religion Babyloniens stammten. Die hauptsächlichsten Kultorte der Ištar waren in Babylonien Uruk (das biblische Erech) und Akkad (Agade)²⁾, in Assyrien Nineve und Arbela; ausserdem hatte Ištar auch in dem Götterkreis des Mondgottes Sin von Harrân eine wichtige Stelle. Ursprünglich handelt es sich hierbei natürlich um verschiedene weibliche Lokalgöttheiten der betreffenden Orte, die erst im Laufe der Zeit miteinander in Beziehung gesetzt und ihren Wesenseigenschaften nach gegenseitig ausgeglichen wurden. Doch haben sich trotz dieser späteren Ausgleichung auch noch individuelle Züge der Ištar-Gestalten der einzelnen Kultorte erhalten.

So namentlich bei der Ištar von Erech³⁾. Dieselbe, auch unter dem Namen *Nanai*, *Nannaia* erscheinend⁴⁾, gilt hier als Tochter des Himmelsgottes Anu; ihr Haupttempel ist hier *E-anna* d. i. Himmelshaus. Diese Ištar von Erech erscheint, wie namentlich das in Erech heimische Gilgameš-Epos lehrt⁵⁾, in starkem Maasse als Göttin der sinnlichen Liebe und Wollust, die selbst allerlei Liebschaften anknüpft und dabei ihren Buhlen, darunter insbesondere dem Tamûz, Tod und Verderben bringt, und die von einer Schaar von Dienerinnen umgeben ist, die in ihrem Dienste der Unzucht sich hingeben. Ebenso begegnen männliche Hierodulen im Dienste

1) Von einer solchen Göttin *Nin*, als Vorgängerin der Ištar von Nineve, hat wahrscheinlich Nineve — assyr. *Ninua*, *Nind* — seinen Namen.

2) Die früher nur auf eine uncontrollirbare Angabe von G. Smith hin angenommene inschriftliche Gleichsetzung von Agade und Akkad ist jetzt wiedergefunden in der Tafel K. 9906; s. Bezold, Catalogue IV p. 1049 und vgl. auch Weissbach in ZDMG. 53 (1899), S. 661.

3) Als solche führt Ištar auch speciell den Namen *Urkitu* d. h. »die von Erech«, z. B. K. 1285 (Craig, Rel. Texts I 5 f.), Obv. 14. Rev. 3; K. 226 (ibid. 9), Obv. 8; auch in der Form *Arkajitu* Assurb. Sm. p. 250 o.

4) S. hierfür namentlich Assurb. Rm. Col. VI 107 ff. = KB. II S. 209 f., wo erzählt wird, wie Assurbanipal gelegentlich der Eroberung von Elam das Götterbild der *Nannaia* nach 1635 (1535) Jahren (s. oben S. 383) aus Elam wieder nach Erech zurückbringt. — Der Name *Nanai*, *Nannaia* hängt wahrscheinlich mit den oben erwähnten sumerischen Namen *Ninni* u. s. w. zusammen und stellt die vorsemitische, sumerische Benennung der Ištar von Erech dar. Übrigens begegnet *Nanai* auch ausserhalb des speciellen Kultes von Erech, so als Gattin des Nabû von Borsippa (oben S. 404), und erscheint mehrfach überhaupt bloss als Doppelgängerin der Ištar.

5) Vgl. dazu unten bei der Besprechung des Gilgameš-Epos namentlich die I. und VI. Tafel dieses Epos.

der Ištar von Erech¹⁾. — Nach einer inschriftlichen Angabe²⁾ wurde die Ištar von Erech speciell mit dem Planeten Venus als Abendstern in Verbindung gesetzt im Gegensatz zur Ištar von Akkad, welche mit Venus als Morgenstern in Zusammenhang gebracht wurde. Nach demselben Texte wird auch die Ištar des Morgensterns als männliche (*zikarat*) von der Ištar des Abendsterns als weiblicher (*zinniṣat*) unterschieden, welche letztere Bezeichnung gerade zu dem Charakter der Ištar von Erech durchaus paßt.

Die gewöhnliche Benennung der Ištar-Hierodulen, und zwar speciell der in Erech im Dienste der Ištar befindlichen, ist *ḫarimtu*, *ṣamḫatu* und *kizritu*³⁾. Daneben hat aber die babylonische Litteratur auch die Bezeichnung *kaḏiṣtu* »die (kultisch) Reine«⁴⁾ für eine Ištar-Hierodule⁵⁾. Ursprünglich wird übrigens *kaḏiṣtu* vielmehr eine Bezeichnung der Ištar selbst gewesen sein⁶⁾, wie denn Ištar in den Ištar-Hymnen häufig mit *istaritu*, dem Synonym von *kaḏiṣtu*, bezeichnet wird.

Die bekannten Nachrichten Herodot I 199; Epist. Jer. 42f. über öffentliche Prostitution im Dienste der Aphrodite-Ištar⁷⁾ bei den Babyloniern haben also einen gewissen Anhaltspunkt in der einheimischen babylonischen Litteratur, wenn auch die krasse Form der Nachricht bei Herodot auf starker Übertreibung beruhen wird.

In Akkad (Agade)⁸⁾ führte Ištar den Namen *Anunitu*⁹⁾, d. h. wol, eine daselbst ursprünglich verehrte Lokalgöttin Anunitu wurde später mit Ištar identifiziert. Der Name ihres Tempels an diesem Orte war *E-ulmaš*. Über ihre Verknüpfung daselbst mit dem Planeten Venus als Morgenstern s. im Vorhergehenden bei der Ištar von Erech.

1) S. hierfür namentlich die Stelle des Ira-Mythus in KB. VI 1 S. 63.

2) III R 53, 34 b f.

3) Stellen bei Delitzsch, Handw. s. v. *ḫarimtu*, *uḫātu* und *kizritu*; die *kizritu* als Hierodule auch schon in dem Hammurabi-Briefe King Nr. 34 (II).

4) Ideographisch bezeichnet als »die nicht Schmutzige«. Stellen für *kaḏiṣtu* s. bei Delitzsch, Handw. s. v. und vergleiche noch Jensen in KB. VI 1 S. 439, wonach *kaḏiṣtu* im Plural als *kaṣdāti* für *kaḏiṣdāti* erscheint.

5) Auch geradezu *istaritu* »die zur Göttin Ištar gehörige« genannt, z. B. Maḫlū III 145.

6) Vgl. dazu *Kāš* als Name der syrischen Göttin bei den Ägyptern, s. W. M. Müller, Asien und Europa S. 315.

7) Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass der babylonische Name Mylitta der Aphrodite bei Herodot (I 131. 199) nicht etwa, wie häufig noch angenommen wird, auf *Bēlīt* zurückgeht, vielmehr auf *Mullittu* aus *Mu'allidtu* »die Geburtshelferin« — *מולידת* — vielleicht auch einfach »Gebärende«. S. Jensen, Kosmol. S. 294. 515 und vgl. dazu unten S. 428 Anm. 4.

8) Mit Akkad ist höchst wahrscheinlich eine als *Sippar ša Anunit* bezeichnete Stadt identisch, woselbst der Anunit-Tempel gleichfalls *E-ul-maš* hieß. Dieses Sippar ša Anunitu bezw. Akkad lag wahrscheinlich in unmittelbarer Nähe des bekannten Sippar, das zum Unterschied von jenem zuweilen als *Sippar ša Šamaš* bezeichnet wird, s. II R 65, 18 b f. = KB. I S. 199 und im Allgemeinen Delitzsch, Parad. S. 209 ff.

9) S. z. B. Šurpu II 169 f.

In dem genealogischen Göttersystem gilt Ištar teils als Tochter Anu's, so besonders die Ištar von Erech und wol auch diejenige von Akkad bzw. Sippar ša Anunitu¹⁾, teils als Tochter Sin's, so namentlich in der »Höllenfahrt der Ištar«²⁾. Als Tochter Sin's ist sie zugleich Schwester des Šamaš³⁾. Ihr jugendlicher Buhle ist Tamūz (oben S. 397). Ausschliessliche Gattin einer männlichen Gottheit ist sie ihrer ganzen Natur nach nicht⁴⁾ (vgl. dazu unten S. 431). Doch wird Ištar in späterer Zeit, wo Aššur in Assyrien, Marduk in Babylonien die Stelle eines obersten Gottes einnahmen, so eng mit jedem dieser beiden Götter verknüpft, dass sie offenbar in der Anschauung der Babylonier bzw. Assyrer vielfach geradezu als Gemahlin Marduk's und Aššur's aufgefasst wurde.

Astral ist Ištar, wie schon im Vorhergehenden mehrfach bemerkt, bei den Babyloniern mit dem Planeten Venus verknüpft, weshalb dann auch die Griechen diesen Planeten mit Aphrodite, die Römer mit Venus verbanden. Als Göttin des Venus-Sterns ist sie gleichzeitig die »Göttin des Abends« (*ilat šimētān*) und die »Göttin des Morgens« (*ilat šērēti*)⁵⁾. Die wichtige Stellung, die ihr unter den Planetengottheiten eingeräumt war, zeigt sich u. a. daran, dass neben Sonne und Mond gerade auch ihr Symbol, ein 8-strahliger oder 16-strahliger Stern, sich regelmässig an der Spitze der Embleme von Sterngottheiten auf den sog. Grenzsteinen, auf Königsstatuen und sonst abgebildet findet.

Auf den sumerischen Namen des Venussterns, *Dilbat*, mit der Bedeutung »Verkündigerin«, geht sowol *Aleqar* = Venus bei Hesychius zurück, wie *לִבְיָא* bei Bar Bahlūl und *לִבְיָא* (auch *רִבְיָא*, *רִבְיָא*) bei den Mandäern als Bezeichnung des Planeten Venus. S. Näheres bei Jensen, Kosmol. S. 118 und Brandt, Mand. Schriften S. 45. 85. Übrigens kommt auch noch

1) Falls nämlich die Anunitu ihren Namen wirklich von Anu hat als »die Anu Zugehörige« oder »die von Anu Abstammende«.

2) Übrigens erscheint Ištar ausserdem auch noch als Tochter Bēl's, so z. B. in dem Hymnus bei Haupt ASKT. S. 126 ff., wo aber in Obv. 74, unmittelbar hinter ihrer Erwähnung als Tochter Bēl's, auch wieder von ihrem Vater Sin die Rede ist! Eine ähnliche Vermengung scheint auch in den Nabonid-Cylindern aus Abū-Habba vorzuliegen, falls dort Col. III 23. 34 = KB. III 2 S. 105 f. auf dem Londoner und Berliner Original wirklich EN. LIL = Bēl und nicht das sehr ähnliche EN. ZU = Sin steht.

3) Z. B. in dem Ištar-Hymnus Sm. 954 (Delitzsch AL³ S. 134 ff.) Obv. 21; ZA. V S. 66, Z. 6.

4) Es ist bezeichnend, dass in der von Bēlit-ilē (= Ištar, s. unten) handelnden Stelle II R 55, III R 67, Nr. 1 der grossen Götterliste K. 4349 und ihrer Paralleltexte an erster Stelle die Bēlit-ilē aufgeführt wird und dann erst ihr Gemahl, ihre 14 Kinder und ihre 4 Wächter, während bei den anderen Göttern in diesen Listen immer erst der Gott und dann als ein Annex seine Gemahlin genannt wird.

5) Sm. 954 Obv. 38. 40.

der eigentliche Name Ištar als עֶשְׂרָא für den Planeten Venus im Mandäischen vor, s. Jensen a. a. O. S. 135, Brandt a. a. O. S. 45, wie auch אֶסְרָא bei den Syrern. Dagegen ist die übliche Bezeichnung für den Planeten Venus im Aramäischen vielmehr בִּלְתִּי, das babyl. *Bêltu*, *Bêlti* als Nebenname der Ištar entspricht. Ebenso geht das targumische אֶסְרָא, אֶסְרִיא, אֶסְרִיא bei der Erklärung der Stelle Esth. 2, 7 wol sicher, trotz des Zusatzes יְיָ, direkt auf babyl. Ištar zurück, und nicht etwa auf griech. ἄστρον, das ja auch nie speziell die Venus bezeichnet. Übrigens ist wol auch sicher syr. אֶסְרָא, אֶסְרִיא, אֶסְרִיא für hebr. אֶסְרָא und עֶשְׂרָא, sowie auch syr. אֶסְרִיא für ἄστρον auf babyl. Ištar zurückzuführen; letzteres nach Jensen in ZA. XIV S. 183. Endlich hat sich auch der Name der *Nanai*, der Doppelgängerin der Ištar, im Syrischen in der Form ܢܢܐ als Name für den Planeten Venus erhalten (ZDMG. X S. 549).

Diese Verbindung der Ištar mit dem Planeten Venus scheint im Babylonischen schon uralt zu sein und nicht etwa erst auf späterer Spekulation zu beruhen¹⁾.

Es scheint mir sehr der Erwägung wert, zu fragen, ob der Name Ištar für den Planeten Venus nicht das Prototyp bildet für das indogermanische Wort für »Stern« sanskr. *star*, avest. *stare*, griech. ἄστρον, ἄστρον, lat. *stella* (für **sterula*), ahd. *ster(nu)*, für das sich immer noch keine befriedigende Etymologie aus dem Indogermanischen selbst gefunden hat²⁾. Die Ausdehnung einer ursprünglichen speziellen Bedeutung des Wortes als »Abend- bzw. Morgenstern« zu »Stern« im Allgemeinen wäre ja sehr wol begreiflich. Sollte sich diese Annahme von dem babylonischen Ursprung des indogermanischen Wortes für »Stern« bewähren, so würde dies seinerseits für das hohe Alter der Verknüpfung der Ištar mit dem Planeten Venus gewichtig mitsprechen.

Nach einer inschriftlichen Angabe³⁾ soll Ištar als Morgenstern speziell den Namen *Ištar-kakkabê* d. i. »Ištar der Sterne«⁴⁾, als Abendstern den Namen *Bêlit-ilê* d. i. »Götterherrin« geführt haben. Von ihrem Charakter als Göttin des Venus-Sternes rührt gewiss auch das Epitheton der Ištar als »Himmelskönigin« her.

»Königin des Himmels und der Sterne« *šarrat šamāni u kakkabê* heisst z. B. Ištar in der Götterauflistung auf K. 100 Obv. 14, *šarrat šamê* »Himmelskönigin« in dem Ištarhymnus Sm. 954 Rev. 4, ebenda 17 *bêlit šamê* »Himmelsherrin«; dies ist auch bereits Bezeichnung der Ištar von Nineve in

1) Wenn der Name Ištar, wie oben vorgeschlagen, als »Musternder, Versammler« zu erklären ist, und wenn derselbe in Babylonien heimisch ist, so würde auch dieser Name wol ursprünglich an Ištar als Planet Venus haften: Der Abend- bzw. Morgenstern als Anführer der übrigen Sterne.

2) H. Hirt teilt mir in dieser Angelegenheit folgendes mit: »Zu ἄστρον ist wegen Ablauts u. s. w. idg. Grundform **astero*. Das Wort müsste bereits ins Idg. entlehnt sein. An Etymologien für dasselbe fehlt es nicht. Im Griech. haben wir ἄστρον »Blitz«, στεροπή, ἀστράπτειν. Letzteres trennt allerdings G. Meyer, Albanes. WB 409 und stellt es zu alb. *škrepi* »schlage Funken, Feuers«. Sonst stellt man ἄστρον auch mit τέρας »Wunderzeichen« zusammen (II. Σ 485 wird τέρας direkt von Gestirnen gebraucht) oder mit aind. *āstar* »Schleuderer, Schütze« und weiter mit d. *Strahl*. Im Aind. kommt auch *tārā* vor, eine Form ohne s, was ebenfalls auf idg. Alter wiese«.

3) III R 53, 36 b f.

4) Oder hier vielleicht noch die appellativische Bedeutung durchschimmernd: »Versammler(in) der Sterne«?

dem Tell-Amarna-Brief des Dušratta KB. V Nr. 20, Z. 26; *belit šamē u eršitim* »Herrin Himmels und der Erde« ZA. V S. 66, 8; *etellit šamē u eršitim* »Fürstin Himmels und der Erde« BA. III S. 261, 1; *šarrat ilāni* »Königin der Götter« ibid. Z. 4. Auch IV R 5, 8a ist von der Himmels-herrschaft (*šarrūt šamē*) der Ištar die Rede. Ein *malikat šamē* liegt dagegen im Assyrischen, so viel ich sehe, nicht vor, auch ZA. V S. 66, 2 nicht, wo vielmehr Ištar als *bānat nime[kī]* »Schöpferin der Weisheit« bezeichnet wird. *ma[tkat]u* II R 7, 19 add. = Cun. Texts XII 34 als Epitheton der Ištar ist nach dem Ideogramm besser als »Ratgeberin« wie als »Fürstin« zu fassen und ebenso wol auch die Bezeichnung *malikat ilāni* Assurb. Cyl. B V 35 = KB. II S. 251 als »Beraterin der Götter«. An der viel besprochenen Stelle II R 57, 32 ab endlich ist wahrscheinlich überhaupt gar nicht *malakūtīša*, sondern *ajūtīša* oder *ajakūtīša* zu lesen. Vgl. oben S. 368 Anm. 2.

Ausser mit dem Planeten Venus wird aber Ištar im Babylonischen, wie Isis im Ägyptischen, auch mit dem Sirius verknüpft. Dies geht daraus hervor, dass Ištar inschriftlich wiederholt als Göttin des »Bogensterns« (*kakkab ʿašti*) bezeichnet wird¹⁾, und dass andererseits der in den Inschriften mehrfach erwähnte Bogenstern nach den Berechnungen von Epping der Sirius ist²⁾.

Diese zwiefache Beziehung der Ištar einerseits zum Planeten Venus, andererseits zum Fixstern Sirius macht es in manchen Fällen schwierig, zu entscheiden, welche von beiden Beziehungen zu Grunde liegt. So z. B. bei dem Mythos von der »Höllenfahrt der Ištar«, wo die Frage besteht, ob dieser Mythos vom Planeten Venus seinen Ausgang genommen hat, oder vielmehr, wie Jensen neuerdings annimmt, von Ištar als Sirius-Stern. S. dazu weiter unten bei diesem Mythos.

Zu Ištar als Göttin des Sirius-Sterns, nicht des Planeten Venus, gehört jedenfalls auch das Fest der Ištar im Monat Ab (Juli-August), das Assurb. Cyl. B V 17 = KB. II S. 249 erwähnt wird. Wie an dieser Stelle ausdrücklich gesagt wird, war der Monat Ab dem Sirius (der Ištar) geweiht³⁾, weil in ihn das »Erscheinen« (*namurtu*) d. i. der heliakische Aufgang des Sirius fiel⁴⁾. Mit diesem Ištar-Fest im Ab, der Feier des Beginns der »Hundstage«⁵⁾,

1) Assurb. Rm. IX 9f. = KB. II S. 223; V R 46, 23 a b.

2) ZA. III S. 251; Epping, Astron. aus Babylon S. 150 f.

3) Auch an der im Vorhergehenden genannten Stelle Assurb. Rm. IX 9f. wird der Ab als der Monat des Sirius (der Ištar) bezeichnet.

4) In der Arsaciden-Zeit fiel nach den Berechnungen Eppings, Astron. aus Babyl. S. 150 der heliakische Aufgang des Sirius, speziell im Jahre —122, auf den 28. Tamûz = —122 Juli 18. In der Zeit Assurbanipals muss, unter Berücksichtigung der »Präcession« u. s. w., der heliakische Aufgang des Sirius in Babylonien etwa 5–6 Tage früher, also etwa am 12. Juli stattgefunden haben.

5) Ob auch bereits die Babylonier ein Sternbild des »grossen Hundes« kannten, dem der Sirius angehört, ist noch nicht zu belegen, wenn es auch von vornherein als wahrscheinlich gelten muss. Das öfter erwähnte Sternbild UR. GU. LA »grosser Hund« kann jedoch nach der bei Hommel, Aufs. und Abb. S. 466 mitgeteilten Tafel 85-4-30, 15 nur das Tierkreisbild des Löwen bezeichnen, wie auch schon Jensen, Kosmol. S. 66 vermutet hatte, nicht etwa den canis major.

ist, wie auch Jensen neuerdings gesehen hat¹⁾, sehr wahrscheinlich das von Berossus erwähnte Sakäenfest²⁾ der Babylonier zusammenzustellen, das nach Berossus am 16. Loos (Juli) gefeiert wurde.

K. 1286 (Craig, Rel. Texts I 7) Obv. 10 wird ein grosses Fest der Ištar von Nineve am 16. Tebet erwähnt. Die naheliegende Vermutung, dass hier statt des Zeichens AB für den Monat Tebet vielmehr das sehr ähnliche Zeichen NE für den Monat Ab im Original stände, bestätigt sich freilich, wie mir Brünnow auf Grund einer von ihm angefertigten photographischen Aufnahme dieser Tafel mitteilt, nicht. Auch geht es kaum an, anzunehmen, dass AB eine phonetische Schreibung für den Monat Ab wäre. Doch bleibt es sehr wol möglich, dass bereits der assyrische Tafelschreiber fälschlich ein AB statt des ähnlichen NE seiner Vorlage geschrieben hat, so dass dann doch auch hier von einem Ištar-Feste am 16. Ab die Rede sein könnte. Auch bei Meissner, Altbab. Privatrecht Nr. 14 ist vielleicht schon das Ištar-Fest im Monat Ab erwähnt.

Als sehr wahrscheinlich muss es endlich auch bezeichnet werden, dass bereits die Babylonier das Tierkreisbild der Jungfrau mit der Ištar verknüpft haben, wenn sich dafür bis jetzt auch noch kein zwingender Beweis erbringen lässt.

Der Beweis wäre erbracht, wenn die Annahme Hommels, Aufs. u. Abh. S. 430. 462 sich bewährte, dass der ŠU. PA-Stern die Spica ist, da nach einer ebenda mitgeteilten Angabe von Pinches der ŠU. PA-Stern als »Königin der Igigi« bezeichnet wird, worunter allerdings nur Ištar verstanden werden kann.

Wahrscheinlich hängt übrigens auch, wie schon mehrfach vermutet worden ist, die ideographische Bezeichnung des Monats Elul als *arah šipir Ištar*, »Monat des Bescheids³⁾ der Ištar«, sowie die Zuteilung des Monats Elul an Ištar in der Monatsliste IV R 33 damit zusammen, dass in der altbabylonischen Zeit, aus welcher die Nomenklatur der Sternbilder und der Monatsnamen stammt, die Spica bzw. das Sternbild der Jungfrau im Elul (August—September) heliakisch aufging.

1) S. auch schon Hoffmann in Ztschr. f. Assyr. XI S. 259, wo Hoffmann auch auf die interessante Notiz bei Chwolson, Ssabier II 26 aufmerksam macht, dass in Harrán am 27. Chezirán (Mai—Juni) ein Fest gefeiert wurde, bei dem der Priester in seiner Person zwei Götter, darunter den Sirius, vorstellte, indem er zwölf Fackelpfeile von dem Bogen fünfzehnmal abschießt [hierbei erinnert Hoffmann mit Recht an 15 als die heilige Zahl der Ištar bei den Babyloniern] und wie der Hund auf allen Vieren kriechend zurückholt.

2) Auch der Name dieses Festes weist nach Jensen möglicher Weise auf den Sirius-Aufgang hin, falls derselbe mit pehl. *sak* »Hunde« zusammenhänge.

3) Vielleicht aber, trotz der Erklärung Assurb. Cyl. B V 77. 79 = KB. II S. 253, vielmehr als Monat der »Sendung« der Ištar, und dann als Anspielung auf die Sendung des Himmelsstiers auf der VI. Tafel des Gilgameš-Epos zu verstehen. Dass die Scene zwischen Ištar und Gilgameš gerade auf der VI. Tafel des Epos erzählt wird, hängt, wie schon vielfach hervorgehoben, aller Wahrscheinlichkeit nach damit zusammen, dass der 6. Monat, der Elul, eben der Ištar geweiht war, bzw. dass auch bereits bei den Babyloniern Ištar im Sternbilde der Jungfrau lokalisiert war.

In den astronomischen Tafeln der Arsacidenezeit führt das Sternbild der Jungfrau den Namen »Ähre« (*ser'u*), s. Epping-Strassmaier, Astron. aus Babyl. S. 149. 171. 7 (hinten) und dazu Jensen, Kosmol. S. 311f., eine Bezeichnung, die auch im Aramäischen als שבלר, mand. שבלר »Ähre« gebräuchlich ist¹⁾ und die noch bei uns in dem Namen der *Spica* für den hellsten Stern in der Jungfrau und in dem Bild der Ähre in der Hand der Jungfrau auf den Himmelsgloben fortlebt²⁾.

Auf dieses semitische Wort für »Ähre« שבלר, שבלר als Name des Tierkreiszeichens der Jungfrau will Winckler, Gesch. Isr. II S. 277 den immer noch unerklärten Namen der Sibylle zurückführen, die ja allerdings ihrer Gestalt nach in Ištar und somit vielleicht auch in der Jungfrau des Tierkreises ihr Vorbild haben wird. S. dazu weiter unten beim Gilgamešepos Tafel X.

Die Wesenseigenschaften der Göttin Ištar, wie sie uns aus den Hymnen und sonstigen Anrufungen an sie, wie aus den historischen und mythologischen Texten entgegentreten, sind sehr mannigfacher Art, worin schon ein Hinweis darauf liegen wird, dass ursprünglich verschiedene Göttergestalten in Ištar zusammengefloßen sind.

Von Ištar als Göttin des geschlechtlichen Liebeslebens war bereits im Vorhergehenden gelegentlich der Erwähnung des Kultes von Erech die Rede. Besonders drastisch kommt diese ihre Eigenschaft auch in der »Höllenfahrt der Ištar« zum Ausdruck, insofern mit dem Verschwinden der Ištar in der Unterwelt auch jeglicher geschlechtliche Verkehr auf Erden unter Menschen und Tieren ins Stocken gerät.

Eng verwandt mit dieser ihrer Eigenschaft als Liebesgöttin ist ihr Charakter als Muttergöttin³⁾, wobei sie sowol als Gebälerin, wie auch als Geburtshelferin⁴⁾ erscheint. In dieser ihrer Eigen-

1) Vgl. Nöldeke in ZDMG. XXV S. 256f.

2) Nach Hommel, Aufs. u. Abh. S. 263 würden wir auch bereits unter den Emblemen auf den altbabylonischen Grenzsteinen die Ähre als Bild des 6. Tierkreiszeichens zu erkennen haben, teils allein, teils über bzw. hinter einer liegenden Kuh, als heiligem Tier der Ištar. Ob mit Hommel ebenda S. 438 unter einer Göttin auf einer Grenzsteindarstellung (bei de Morgan, Délégation en Perse I p. 168) die Ištar oder eine Parallelgestalt derselben als Jungfrau des Tierkreises zu verstehen ist, ist noch unsicherer.

3) Schöpferin der Menschen (*bānat tēnīšēti*) K. 2001, Obv. 10 (Craig, Rel. Texts I 15). Als Mutter (*ummu*) bezeichnet z. B. in dem Psalm Haupt, ASKT. 116f. Obv. 12; ebenso heisst King, Magic Nr. 7, 59 Išhara (Ištar) barmherzige Mutter der Menschen (*ummu rémnitum ša nišē*). Mehrfach auch als Mutter der babylonischen und assyrischen Könige in deren Inschriften, s. dazu oben S. 379. Desgleichen erscheint Ištar in der Sintfluterzählung als Mutter (oder als Geburtshelferin) der Menschen, die über den Untergang des Menschengeschlechts klagt KB. VI 1 S. 239. Zu der oben S. 379, Anm. 4 erwähnten Vorstellung von Ištar als Mutter des assyrischen Königs in Gestalt einer Kuh, wäre an die Kuh auf den assyrischen Grenzsteinemblemern zu erinnern, falls diese wirklich ein Symbol der Ištar sein sollte; s. dazu oben Anm. 2.

4) S. oben S. 423 Anm. 7 zu *Mūlitta*; Lenkerin aller Geburt (*mušēšerāt gimir nabnitu*) heisst Ištar in dem Psalm Haupt ASKT. 116f. Obv. 10. Zur Belit-ilē, als der »Mutter der Gebärenden« (*ummu ālādte*), wendet sich auch am

schaft als Muttergöttin wird sie mit Vorliebe *Bēlit-ilē* »Götterherrin«¹⁾ genannt und ideographisch als »Töpferin« »Thonbildnerin« bezeichnet²⁾, nach der babylonischen Vorstellung, dass die Menschen aus Erde (Lehm, Thon) gebildet werden³⁾. In den von Bezold veröffentlichten Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen heisst es in einer Schilderung des Götterbildes der *Bēlit-ilē* u. a. »Ihre Brust ist offen, auf ihrer Linken trägt sie ein Kind, das an ihrer Brust sich nährt, während sie mit ihrer Rechten (es) segnet(?)«⁴⁾ — also der Madonna-Typus⁵⁾. Übrigens gilt Ištar nicht allein als Muttergöttin für die Menschen, sondern auch für die Götter⁶⁾.

Mit Ištar als *Bēlit-ilē* ist identisch oder wurde jedenfalls identifiziert die Göttin *Nin-mah* »die hohe Herrin«, die speciell von Nebukadnezar als Muttergöttin gefeiert wird⁷⁾. Es verdient hier Erwähnung, dass in dem durch die deutschen Ausgrabungen wieder aufgedeckten Tempel *E-mah* dieser Göttin *Nin-mah* in Babylon⁸⁾ eine Opferkapsel mit dem Bild einer Taube aus ungebranntem Thon, sowie eine solche mit Knochen einer Taube gefunden wurden⁹⁾, woraus wol geschlossen werden darf, dass gerade die Taube als heiliger Vogel der *Nin-mah* (Ištar) galt. S. auch weiter unten S. 431 Anm. 5 zur Schwalbe als heiligem Vogel der Ištar.

Wiederum mit *Nin-mah* (*Bēlit-ilē*) und somit auch mit Ištar iden-

Tag, da ihre Geburtswehen eintreten, hilfflehend die Schwangere in dem Texte K. 890 (BA. II 634) und ähnlich steht auch in dem Texte K. 11530 (Craig, Rel. Texts II 19) die *Bēlit-ilē* einer Schwangeren bei.

1) Übrigens lehrt dieser Name, wie auch Anderes, dass die Rolle als Muttergöttin auf Ištar erst von *Bēlit*, der Gemahlin des *Bēl* von Nippur, übertragen ist (vgl. oben S. 356), wie auch andere babylonische »Muttergöttinnen«, so namentlich *Damkina*, die Gemahlin *Ea's* (oben S. 360), schliesslich in Ištar als Muttergöttin aufgegangen sind. — Auch *Šeru'a* Tigl. Pil. III Platteninschr. 15 = KB. II S. 7 und sonst ist ein solcher Name der Ištar speciell als Muttergöttin, der ursprünglich der *Bēlit* von Nippur zugehören wird.

2) S. Jensen, Kosmol. S. 294 und denselben in KB. VI 1 S. 544.

3) S. zu dieser Vorstellung weiter unten unter »Weltschöpfung«.

4) *iratsa pētāt ina šumēliša šerra nāsātma tulāsa ikkal ina imittisa ikarrab* ZA. IX S. 121.

5) Vgl. hierzu die aus Tel Mohammed bei Bagdad stammende Thonfigur einer Göttin mit Kind auf der linken Hand, während die rechte Hand dem Kinde die Brust darbietet bei Layard, Nineveh und Babylon Taf. VII, auch reproducirt z. B. bei Riehm, Handw. S. 146. Auch bei den Ausgrabungen in Nippur wurden solche Statuetten einer ein Kind säugenden Göttin gefunden, s. Peters, Nippur II p. 374 f. Desgleichen neuerdings in Babylon, s. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 11, S. 11. S. auch schon oben S. 379, Anm. 5.

6) Z. B. in der Bezeichnung als *bānat ilāni* »Erschafferin der Götter« Haupt ASKT. 116 f. Obv. 6.

7) S. die Inschrift Nebukadnezars in KB. III 2 S. 67 f., die vom Bau des Tempels *E-mah* dieser Göttin *Nin-mah* in Babylon handelt.

8) S. den Bericht über die Ausgrabung, nebst Grundriss, in den Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 4 (März 1900). Beachtenswerth ist, dass in den in diesem Tempel gefundenen Thontafeln mit Arbeiter- und Lohnlisten gleichfalls die Bezeichnung der Göttin als *Nin-mah* mit derjenigen als *Bēlit-ilē* wechselt.

9) S. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 5 (Nov. 1900), S. 3; und vgl. die Notiz über einen ähnlichen Fund im Amrān-Hügel ebenda Nr. 11 S. 13.

tifiziert erscheint die Muttergöttin Aruru¹⁾. S. zu deren Funktion als Muttergöttin namentlich die Stellen in dem sogenannten zweiten Schöpfungsmythus KB. VI 1 S. 41, Z. 21, wo Aruru mit Marduk zusammen die Menschen bildet, ferner Gilgameš-Epos Tafel I KB. VI 1 S. 121 oben, wo Aruru als Schöpferin des Gilgameš und Eabani erscheint; IV R 58, 18 d ff. (s. die Übersetzung von Myhrman in Ztschr. f. Assyr. XVI S. 179), wo sie als die Schöpferin und Beschützerin der kleinen Kinder auftritt, überdies auch gerade den Namen *Bélit-ilé*²⁾ als Epitheton erhält³⁾.

Endlich ist wieder eine Doppelgängerin dieser Aruru, und somit schliesslich auch der Ištar, die Muttergöttin Mami (dieser sumerische Name bedeutet wahrscheinlich einfach soviel wie »Mutter«). S. zu dieser als Menschenbildnerin besonders den Atarhasis-Mythus KB. VI 1 S. 287, sowie den von mir in ZA. XIV S. 281 f. und von Jensen in KB. VI 1 S. 275 besprochenen mythologischen Text Bu. 91-5-9, 269 (Cun. Texts VI).

Mit dem Charakter Ištar's als Muttergöttin hängt ferner jedenfalls auch noch zusammen, dass sie als Schöpferin der ganzen Kreatur, auch des Thier- und Pflanzenreichs, gepriesen wird⁴⁾. Doch ist bemerkenswert, dass gerade die Eigenschaft der Ištar als Vegetationsgöttin im Babylonischen wenig hervortritt, so dass sie kaum etwa als der Grundzug des Wesens der Ištar angesehen werden darf, aus dem sich die übrigen Züge der Göttin weiter herausentwickelt hätten.

Ganz anderer Art ist der Charakter Ištar's als Kriegsgöttin⁵⁾, eine Eigenschaft, in der sie besonders von den kriegsliebenden Assyrier-Königen gefeiert wird, jedoch auch bereits von den babylonischen Königen der alten Zeit⁶⁾. Dieser ihr kriegerischer Charakter könnte sehr wol in Ištar als Planet Venus seinen Ursprung haben, insofern dieser als Anführer des himmlischen Sternenheeres

1) Die ältere Form dieses Namens muss *Ja'ruru* gewesen sein, wie aus dem Stadtnamen *Sippar-Ja'ruru* in der Zeit Hammurabi's und seiner Nachfolger für späteres *Sippar-Aruru* hervorgeht; s. King, Hammurabi III p. 118. 137. 150. 160. 235 f., wo aber die Identität dieses Sippar-Ja'ruru mit dem späteren Sippar-Aruru nicht erkannt ist, wie auch nicht bei Montgomery, Diss. S. 23 f.

2) Somit ergänzt Jensen, Kosmol. S. 294 Anm. 1 mit Recht die Stelle II R 55, 22 ab zu *[A-r]u-ru = Bélit-ilé*. Ebenso ist natürlich an der Parallelstelle III R 67, 4 c (= K. 4349) *[A-ru]-ru* zu lesen.

3) Für die Identität der Nin-mah und der Aruru ist auch der sumerische Hymnus IV R 53, 27—41 d beachtenswert. Nach diesem Text, wie nach Reisner, Hymn. Nr. 14, Obv. 25 scheint übrigens die Nin-mah ursprünglich Stadtgöttin von Kiš gewesen zu sein. Craig, Rel. Texts I 19, 6 wird sie als Gattin (statt *nin* wol *dam* zu lesen) Bêl's genannt.

4) *Mušēat urkīte . . . būnat káldme* »die das Grün spriessen lässt . . . Schöpferin von Allem« Haupt, ASKT 116 f. Obv. 6. 8.

5) *ilat kabli bélit tahazi* »Göttin des Kampfes, Herrin der Schlacht« Assurb. Cyl. B V 35 = KB. II S. 251, *bélit kabli u tahazi* »Herrin des Kampfes und der Schlacht« Asarb. Sendš. Obv. 9.

6) So bei Hammurabi KB. III 1 S. 113. Vgl. auch Anunitu von Sippar-Anunitu als Schlachtengöttin, Bogen und Köcher tragend, bei Nabonid Abū-Habba-Cylinder III 22 = KB. III 2 S. 105.

als einer Kriegerschaar gedacht werden konnte. Dazu würde sich auch die oben S. 421 vorgeschlagene Erklärung des Namens Ištar als »Musternder, Versammler« sehr gut fügen. Als solche Kriegsgöttin erscheint die Ištar von Arbela in Flammen gekleidet¹⁾, hat rechts und links Köcher hängen, hält einen Bogen²⁾ in der Hand, und zieht ein scharfes Schwert aus der Scheide³⁾. Auch in bildlichen Darstellungen begegnen wir einer solchen waffengerüsteten, auf einem Leoparden stehenden Göttin⁴⁾. In einem Ištar selbst in den Mund gelegten Hymnus sagt diese von sich: »In der Schlacht fliege ich wie eine Schwalbe dahin«⁵⁾. Wol wegen ihres Charakters als Kriegsgöttin ist gerade auch der Löwe mit Ištar verknüpft⁶⁾. Ferner gehört zu Ištar als Kriegsgöttin wol auch die Bezeichnung als die »männliche Istar« als Morgenstern im Gegensatz zur »weiblichen Istar« als Abendstern⁷⁾. Wie Kriegsgöttin, so ist Ištar auch Jagdgöttin⁸⁾.

Zu beachten ist, dass Ištar als Kriegsgöttin gerne als *Bēlit-mātdti* »Länder-Herrin« oder einfach *Bēlit* »Herrin« bezeichnet wird, Namen, die ursprünglich eigentlich der Bēlit von Nippur zugehören. Schliesslich wurde

1) Assurb. Rm. IX 79 = KB. II S. 227.

2) Vgl. dazu die Bezeichnung des mit der Ištar verknüpften Sirius als »Bogenstern« bei den Babyloniern (oben S. 426).

3) Assurb. Cyl. B V 52 ff. = KB. II S. 251.

4) Vgl. z. B. die oft, so bei Riehm, Handw. 2 S. 87, bei Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 57, reproducirte Darstellung einer solchen Göttin.

5) *ina lahazi kima sinuntū at[ta]pras* Reisner, Hymn. S. 108, 44 (die Ergänzung zu *at[ta]pras* ist gesichert durch das entsprechende sumerische RI). Vielleicht darf man aus dieser Stelle schliessen, dass auch die Schwalbe als heiliger Vogel der Ištar galt. Vgl. zur Schwalbe als aphrodisischem Tier Baudissin, Stud. z. sem. Rel. Gesch. II S. 214. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch, dass, während der »Euphratstern« am Himmel den Namen *sinūntu*, *sinūndtu*, »Schwalbe« führt, der danebenstehende »Tigrisstern« den Namen »Göttin *Anunitu*« hat (s. II R 51, 58 a b f.; V R 46, 34 a b). Anunitu ist ja aber eine Parallelgestalt der Ištar (oben S. 423). Sollte diese Angabe vielleicht geradezu die Taube als heiligen Vogel der Anunitu-Ištar zur Voraussetzung haben? S. dazu oben S. 429. Und sollte ferner der Name der Schwalbe, *sinūntu*, *sinūndtu* (vgl. auch *sinūnu* ZA. VIII S. 267), aram. *ܫܢܝܢܐ*, zusammenhängen mit Ištar als der Tochter Sin's, Šin's?

6) In dem Hymnus Sm. 954, Obv. 14 wird Ištar direkt als »Löwe« bezeichnet, »der auf dem Gefild einhergeht«, und ebenda als *barbaru* »wilder Hund« d. i. Tiger(?), »der geschickt ist, ein Lamm zu rauben«. In der Stele Nabonid's (s. MVAG. 1896 S. 27) Col. III werden 7 angeschirrte Löwen als Zubehör der Ištar von Erech genannt.

7) III R 53, 30 b f. (*zikarat* und *sinnisat*). Auch speciell als die »härtige« Ištar wird diese männliche Ištar aufgefasst. So heisst es K. 1286 (Craig, Rel. Texts I 7) bei einer Schilderung der Ištar von Ninive: »wie Aššur ist sie mit einem Barte versehen« (*aki Aššur zikni zaḫnat*); vgl. auch Rm. 103 Obv. 16 (Craig, Astr. 85): *šumma (kakkab) Dīlbat zikna zaḫnat* »wenn die Venus mit einem Barte versehen ist«.

8) Vgl. die »Jagdinschriften« Assurbanipals.

Bēlit, *Bēlti* sogar für Ištar als Planet Venus gebräuchlich¹⁾, weshalb dieser im Aramäischen dann unter dem Namen ܒܠܬܐ erscheint (oben S. 425).

Sowol als Muttergöttin, wie als Kriegs- und Schlachtengöttin wird Ištar in Hymnen und Gebeten, die zu den schönsten Erzeugnissen der babylonisch-assyrischen Litteratur gehören, mit Worten gepriesen, die zeigen, wie Ištar nicht nur nach ihrer Naturseite, sondern auch nach der ethischen Seite ihres Wesens auf eine sehr hohe Stufe in der religiösen Vorstellung der Babylonier erhoben wurde. Insbesondere erscheint sie hier in eminentem Sinne als die mächtige und barmherzige Helferin, die aus Bann und Krankheit befreit, Sünde und Schuld vergiebt.

Noch muss hier, weil für das Biblische mehr oder weniger von Wichtigkeit, auf einige Parallelgestalten der Ištar in der babylonischen Litteratur aufmerksam gemacht werden, die z. T. gerade nach Phönicien-Palästina weisen. Dahin gehört:

1. Siduri-Sabitu auf der X. Tafel des Gilgameš-Epos²⁾, die daselbst als verschleierte³⁾, demnach jungfräuliche⁴⁾ Göttin auf dem »Thron des Meeres« sitzt und dem Gilgameš auf seiner Wanderschaft Bescheid giebt und die anderwärts (Šurpu II 171) speciell als »Göttin der Weisheit« bezeichnet wird.

2. Išhara, die Šurpu II 171 unmittelbar vor Šiduri genannt wird, mit Ištar gleichgesetzt und speciell als *Išhara tiāmat* »Meeres-Išhara« bezeichnet wird⁵⁾.

3. Ašratu, Aširtu. Dieselbe wird bereits in einer Widmungsinschrift für Hammurabi⁶⁾ als [*Aš-*]ratum⁷⁾ genannt und daselbst als »Braut des Himmelskönigs« bezeichnet, als »Herrin von (weiblicher) Üppigkeit und Pracht«, die im »Berge« gehörig gebildet ist,

1) Vgl. z. B. K. 4195: *Dilbat = Ištar bēlit mātāti*.

2) S. das Nähere unten beim Gilgameš-Epos, Tafel X.

3) Vgl. zur »verschleierten Ištar« auch bereits oben Winckler, S. 276 Anfang und Anm. 1. Ferner das oben S. 368, Anm. 3 zu Aja, der Braut, der Geliebten des Šamaš Angeführte. Gunkel erinnert daran, dass auch Ps. 19, 6 einen Mythos voraussetzt, wonach der Sonnengott eine Geliebte verlässt, wenn er aufgeht.

4) Auch im Babylonischen ist das Verhüllt-, Verschleiertsein (*kuttumu*) Charakteristikum der Braut (*kallātu*), vgl. Maqlū I 2 und Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 199, Z. 19 oben.

5) K. 4195 und Duplikat II R 49 Nr. 1 add. (s. Jensen, Kosmol. S. 71), wo der Stern *Išhara = Ištar bēlit mātāti* gesetzt wird. *Išhara tiāmat*, *Išhara tāmtim* ebenda und VR 46, 31 b. Zur babylonischen Kultstadt dieser Išhara vgl. Jensen in ZA. XV S. 212. Gebete an Išhara bei King, Magic Nr. 7 und Nr. 57.

6) Vgl. schon oben Winckler S. 20 Anm. 1, S. 178 Anm. 1 und s. die Übersetzung und Besprechung der Inschrift bei Hommel, Aufs. u. Abh. S. 211 f.

7) Diese auf Sayce zurückgehende Ergänzung wird, abgesehen von anderem, gesichert durch den Namen des Widmenden *Ibi-Aš-r[a-tum]*.

Barmherzige, die zu ihrem Gatten ehrfurchtsvoll fleht¹⁾. Dass hier von Ašratu als einer westländischen Göttin die Rede ist, geht u. A. daraus hervor, dass gerade in dieser Inschrift Hammurabi als König von Amurrû (Westland) bezeichnet wird (vgl. hierzu auch Winckler, oben S. 178f.).

Ferner ist bekannt das Vorkommen der westländischen Göttin *Aširtu*, *Ašratu* in dem Namen des häufig erwähnten *Abd-Aširti*, *Abd-Ašrati* der Tell-Amarna-Briefe (s. oben S. 198f.), wobei erstlich die Gruppe *Aširti* oder *Ašrati* wiederholt das Gottesdeterminativ vor sich hat, sodann statt des meist phonetisch geschriebenen *A-ši-ir-ti* u. ä. vereinzelt auch eines der für Ištar im Babylonischen gebräuchlichen Ideogramme gesetzt und endlich einmal auch *Ab-di-Aš-ta-ti* geschrieben wird²⁾, wobei entweder eine Auslassung des Tafelschreibers statt *Aš-ta-ar-ti* anzunehmen ist, oder aber eine Assimilation des *r* an das folgende *t* vorliegen wird.

Weiter findet sich die Göttin *Aš-ra-tum* neben dem Gotte *Rama-a-nu-um*³⁾ auf einer von Sayce veröffentlichten⁴⁾ Siegelcylinder-Legende, die auch ihrem Inhalte nach nach dem Westen (syrisch-arabische Steppe) zu führen scheint.

Endlich wird in den babylonisch-assyrischen religiösen Texten wiederholt, aber gewöhnlich nur in sumerischer Schreibung, ein Götterpaar MAR. TU. E »Herr des Berges« und GU. BAR. RA »Herrin der Steppe« aufgeführt, das nach einer assyrischen Interlinearversion bei Reisner, Hymn. S. 139, Z. 143. 145 *Amurru* und *Ašratu* zu lesen ist⁵⁾. Wie Jensen zeigt, kann der Gott *Amurru* d. i. der Gott »Amor«, »der Herr des Berges« (*bél šadi*), kaum anders verstanden werden als der בל-לבן »der Ba'al des Libanon« auf CIS. I 5 (= Lidzbarski, Handb. S. 419; Taf. II 1), und demnach auch seine Gemahlin *Ašratu* als »Herrin der Steppe« (*bêlit šeri*) wol nur von der syrischen Wüste, sodass also *Amurru*

1) Nämlich fürbittend für den sich an sie wendenden Menschen.

2) KB. V Nr. 40 = London Nr. 34. Doch s. auch Knudtzon in Beitr. z. Ass. IV S. 297, der aus mehreren daselbst angeführten Gründen annehmen möchte, dass es sich in diesem Briefe um einen von dem bekannten Abd-Aširti verschiedenen Schreiber handelt.

3) So gewiss mit Jensen, Hittiter S. 172 zu lesen. Vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 210.

4) Ztschr. f. Assyrl. VI S. 161.

5) S. hierzu Jensen in Ztschr. f. Assyrl. XI S. 303f., wo Jensen ausserdem auch noch auf das Vorkommen der Göttin *Ašrat* = GU. BAR. RA in dem aus der Arsacidenzeit stammenden Texte Ztschr. f. Assyrl. VI S. 241, Z. 9ff. aufmerksam macht. Vgl. ferner auch Jensen, Hittiter S. 172f.

und Ašratu als fremde Göttergestalten aus dem Westlande im babylonischen Pantheon dastehen¹⁾.

Besonders erwähnenswert ist noch, dass nach Johns, Assy. Deeds I Nr. 310 Rev. 10 im bestimmten Falle der älteste Sohn oder die älteste Tochter, nach Nr. 436 Rev. 8²⁾; Nr. 474 Rev. 4 die älteste Tochter der *Bēlit-sēri* d. i. aber nach dem Vorstehenden gewiss die Steppengöttin *Ašratu*, dargebracht, specieller: verbrannt werden sollen. D. h. es ist hier nicht von einem wirklich ausgeführten Kinderopfer, sondern nur von einer Strafandrohung im Fall der Vertragsbrüchigkeit die Rede³⁾.

Ausdrücklich als westländisches Wort für babylonisches *ištaru* in der Bedeutung »Göttin« wird *aštaru* angegeben in der Götterliste K. 2100 Rev. 16 (Proc. Soc. Bibl. Arch. March 1889), vgl. auch *ibid.* Obv. Col. II 7, wo allem Anscheine nach die Göttin *Aš-tar-t[u]* als das westländische Äquivalent der babyl.-assyrischen Ištar aufgeführt wird. Desgleichen wird in dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus auf der Tafel 3500 etc. neben anderen phöniciischen Göttern auch die Göttin *Aštartu* (geschrieben *As-tar-tu*) aufgeführt⁴⁾.

Ferner wird in den assyrischen Inschriften wiederholt die aramäisch-arabische Gottheit 'Attar, 'Attar unter der Form *Atar* aufgeführt. So in den Inschriften Assurbanipals, wo ein nord-arabischer Nomadenstamm als Verehrer der Göttin *Atar-samain*⁵⁾ d. i. der »Attar des Himmels« bezeichnet wird⁶⁾, zugleich ein wichtiges Zeugnis dafür, dass die Gottheit עֲתָר von diesen arabischen Stämmen in der Tat als Himmelsgottheit aufgefasst

1) Etwas anders in der Entwicklung, aber im Resultat ungefähr ebenso fasst die Sache Hommel, Aufs. u. Abh. S. 210 f. auf.

2) Hier und wol auch bei der folgenden Stelle im Parallelismus damit: der älteste Sohn dem Gotte Sin.

3) Mit Johns a. a. O. III p. 346 das ausdrückliche »verbrennen« (*isarrap*) zu blossen »weihen« abschwächen zu wollen, geht trotz des damit wechselnden *irakkas* (weihen) nicht an. Die Sache liegt vielmehr so, dass sich in dieser juristischen Formel noch eine Erinnerung an einen alten Brauch erhalten hat, der aber zu jener Zeit schwerlich mehr bei den Assyriern wirklich ausgeübt wurde.

4) S. hierzu bereits oben S. 357.

5) Dass es sich bei *Atar-samain* in der Tat um eine weibliche Gottheit handelt, bezw. dass wenigstens die Assyrier *Atar-samain* als weibliche Gottheit angesehen und ihrer Ištar gleichgesetzt haben, beweist, wie Winckler, Altor. Forsch. I S. 528 mit Recht hervorhebt, die Assurbanipal-Inschrift auf K. 3405 und K. 3087 = Winckler, Keilinschr. Textb. S. 36–41. An und für sich würde man für *Atar* bei einem arabischen Stamm allerdings eher an eine männliche Gottheit denken.

6) Assurb. Rm. VIII 112. 124 = KB. II S. 221 f.; vgl. ferner Assurb. Cyl. B VII 92 = KB. II S. 215 Anm. 4.

worden ist. So ferner in mesopotamischen Personennamen, wie *Atar-bi'di*, *Atar-idri*, *Atar-gabri*, *Atar-sûri* u. s. w.¹⁾. Dagegen liegt in dem Namen *Atar-ilu* des assyrischen Eponyms vom Jahre 673/672 v. Chr. dieser Gottesname nicht vor²⁾.

Auch der Name der aus *עֲתַרְתָּה* Atargatis³⁾, wie aus mit *עֲתָרָה*, zusammengesetzten Eigennamen bekannten aramäischen Göttin scheint in diesen assyrischen Geschäftsurkunden in Eigennamen wie *Ata-idri*, *Ata-sûri* vorzukommen⁴⁾.

Biblisches.

Die Nachwirkungen der babylonischen Ištar-Gestalt innerhalb des Biblischen sind sehr mannigfacher Art. In erster Linie kommt hier natürlich die im A. T. erwähnte Göttin *עֲשֶׁרֶת 'Ašteret-'Aštart*⁵⁾ in Betracht, die daselbst teils als speciell phönicische⁶⁾, teils als speciell philistäische⁷⁾ Göttin genannt wird, teils endlich, in der Pluralform *עֲשֶׁרֶת*, als allgemeine, schon ans Appellativische streifende, Bezeichnung der weiblichen kanaanäischen Gottheiten gebraucht wird⁸⁾, und deren Name auch in dem Ortsnamen *'Aštarôt* und *'Ašterôt Karnaïm*, wie auch in *Be'eštera* vorliegt⁹⁾.

Die Hauptfrage, die aber vor der Hand, soviel ich sehe, noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann, ist natürlich hierbei

1) S. hierzu Johns, *Doomsday Book* S. 17 und vgl. auch Hilprecht, *Babyl. Exped. Vol. IX* p. 51. 76, wo der Name als *Attar* in Eigennamen vorkommt.

2) S. hierzu Johns, *Assyr. Deeds III* p. 197 f., wo derselbe auf die übrigen auch schon von Bezold, *Catalogue V* p. 1982 verzeichnete Variante *Atri-ilu* aufmerksam macht. Jedoch darf an eine von Johns vorgeschlagene Lesung *Adar-ilu*, *Adri-ilu* nicht gedacht werden. Jedenfalls handelt es sich übrigens bei dem ersten Element dieses Namens überhaupt nicht um einen Gottesnamen, sondern wol um das Element *יָרֵר* (vgl. Hommel, *Altisr. Überl.* S. 134 f., der wol mit Recht den südarab. Namen *Watar-îl* zu *Atar-îlu* stellt).

3) S. jedoch zu Atargatis-Derketo auch noch unten unter Tarḫu (Abschnitt: fremde Götter).

4) S. Johns ebenda und vgl. auch Hilprecht, *Babyl. Exped. Vol. IX* p. 51. 76 zu dem N. pr. *Ate-iana*.

5) So ist die Aussprache für das Altisraelitische gewiss anzusetzen, statt der auf tendenziöser Entstellung (nach *bošet*) beruhenden Vokalisation *Ašoret*. Beachte auch *aštaru*, *Aštartu* als westländische Aussprache für Ištar (S. 434).

6) 1. Kön. 11, 5. 33; 2. Kön. 23, 13.

7) 1. Sam. 31, 10.

8) Vgl. dazu den appellativischen Gebrauch von *ištar* für »Göttin« im Babylonischen oben S. 420. Umgekehrt hat im Ostafrikanischen, von dem männlichen Charakter des südarab. *'Attar* aus, *astar* die appellativische Bedeutung »Gott« erhalten (vgl. Hommel, *Aufs. und Abh.* S. 156), während andererseits *sams* im Südarabischen von dem dort weiblichen Charakter der Gottheit *Sams* aus Appellativ für »Göttin« geworden zu sein scheint (s. Winckler in *ZDMG.* 53 S. 533; 54 S. 408 ff. und vorher schon Mordtmann bei Mordtmann-Müller, *Sab. Denkm.* S. 69).

9) Beachte auch den palästinensischen Ortsnamen *Aštartu* in den Tell-Amarna-Briefen KB. V Nr. 142, 10 und Nr. 237, 21.

die, ob diese aus dem A. T., der Mesa-Inschrift¹⁾, den phöniciſchen²⁾, aramäischen³⁾, ſüdarabiſchen⁴⁾ und abeſſiniſchen⁵⁾ Inſchriften bekannte Gottheit ihrem Namen und Weſen nach als eine gemeinſemitische Göttergeſtalt zu betrachten iſt, oder ob es ſich vielmehr um eine in dieſem Falle dann aber gewiſſ in ſehr frühe Zeit zurückgehende Entlehnung einer ſpecifich babylonischen Göttergeſtalt Iſtar, und zwar ſowol dem Namen wie dem Weſen⁶⁾ nach, durch die Kanaanäer, Araber und Aramäer handelt⁷⁾. Je nachdem man ſich zu dieſer Grundfrage ſtellt, wird natürlich auch die Anſicht über den Einfluß des babylonischen Iſtar-Kultes auf den Weſten in alter Zeit eine ſehr verſchiedene ſein. Nimmt man Entlehnung des Namens und der Geſtalt der Iſtar aus dem Babylonischen für עֲשֶׁתֶרֶת u. ſ. w. an, ſo wird ſich die Geſchichte des kanaaniſch-arabiſch-aramäiſchen Aſtarte-Kults natürlich ganz anders darſtellen, als wenn man von der Vorausſetzung ausgeht, daß dieſer Kult bei den weſtſemitischen Stämmen bereits urſprünglich heimisch war, oder gar überhaupt erſt von dieſen zu den Babyloniern gekommen und dort an die Stelle einheimischer ſumeriſcher Göttergeſtalten getreten wäre.

Neben dieſer ſchroffen Alternative iſt natürlich, und zwar in ſehr ſtarkem Maasſe, auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein urſprünglich ſpecifich babylonischer Iſtar-Kult in ſehr früher Zeit zunächſt zu den weſtlichen Kanaanäern u. ſ. w. gewandert, und dann in ſpäterer Zeit, etwa im 3ten Jahrtausend v. Chr., wieder mit ſpecifich kanaaniſcher u. ſ. w. Färbung nach Babylonien zurückgewandert wäre.

Ähnlich wie bei ‘Aſteret liegt die Sache bei Aſera אֲשֶׁרָה, inſofern auch hier wieder die Frage beſteht, ob Aſera, ſei es in der Bedeutung eines Appellativs (heiliger Pfahl) oder eines weiblichen Götternamens⁸⁾, einheimisch kanaaniſch oder eine alte Ent-

1) Hier als עֲשֶׁתֶרֶת נָשִׁים, alſo ohne die Femininendung.

2) In dieſen durchweg als עֲשֶׁתֶרֶת.

3) Hier עֲשֶׁתֶרֶת (für עֲשֶׁתֶרֶת = kanaan. עֲשֶׁתֶרֶת).

4) Hier עֲשֶׁתֶרֶת אֱלֹהִים als männliche Gottheit.

5) Hier עֲשֶׁתֶרֶת. Dieſer afrikanische ‘Aſtar geht jedenfalls zunächſt auf den ſüdarabiſchen ‘Attar zurück.

6) Wobei es aber ſelbſtverſtändlich nicht ausgeſchloſſen, ſondern nur naturgemäß iſt, daß ſich an eine urſprünglich entlehnte Iſtar-Geſtalt im Laufe der Zeit viele einheimisch kanaaniſche, aramäiſche und arabische Elemente angeſetzt haben.

7) Zu den Gründen für und wider, die aus der Etymologie des Namens Iſtar עֲשֶׁתֶרֶת entnommen werden können, ſ. bereits oben S. 420 f. Dem hebr. Ausdruck עֲשֶׁתֶרֶת זָאֵן Deut. 7, 13; 28, 4. 18. 51 für »Muttertiere« oder »Nachwuchs« der Heerde liegt wol ſicher bereits der Name der Göttin als N. pr. zu Grunde, ſo daß derſelbe nicht etwa für eine noch als lebendig gefühlte appellative Grundbedeutung dieſes Namens in Anſpruch genommen werden darf.

8) Daß Aſera als Name einer Göttin im A. T. nicht etwa bloß auf einem deuteronomiſtiſchen Miſverständnis beruht, wie man zeitweilig annehmen wollte,

lehnung aus Babylonien ist. Freilich scheint hier auf den ersten Blick Alles vielmehr dafür zu sprechen, dass Ašera im Kanaanäischen einheimisch ist, da die Göttin *Ašratu*, *Aširtu*, sofern sie in babylonischen Texten begegnet, ausdrücklich den Charakter einer ausländischen, westlichen Göttin trägt (oben S. 433), und eine einheimische babylonische Göttin *Aširtu* daneben nicht vorhanden ist. Immerhin ist im Auge zu behalten, dass *aširtu*, *eširtu* eine geläufiges babylonisches Wort für Heiligtum, Göttergemach¹⁾, ungefähr synon. mit *bît ili* בֵּית אֱלִי, ist, dass sich ferner *âširat* im Babylonischen auch als Epitheton von Göttinnen findet (oben S. 421 Anm. 2). Es muss darum auch hier wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass *aširtu* schon in früherer Zeit, sei es in appellativer Bedeutung, sei es in der des Namens einer Göttin, von Babylonien nach dem Westen gewandert, und dann später, und zwar jetzt als Name einer westsemitischen Göttin, wieder nach Babylonien zurückgewandert ist²⁾.

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit lässt sich sagen, dass der Name und die Institution der weiblichen und männlichen Kedeschen³⁾ im Dienste der Astarte erst aus dem babylonischen Ištardienst stammt (s. oben S. 423). — Desgleichen liegt bei den verschiedenen Orten des Namens Kadeš oder Kedeš die Wahrscheinlichkeit vor, dass es sich hier um alte Ištar-Kultstätten handelt.

Im Hinblick auf das im Vorstehenden über *aširtu* als Synonym von *bit-ili* Bemerkte sei darauf hingewiesen, dass keilschriftlich auch ein Gott *Bait-ili* und zwar als fremdländischer, speziell westländischer Gott zu belegen ist, nämlich in dem von Winckler, Altor. Forsch. II S. 10 ff. veröffentlichten Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus (s. oben S. 357), wo ein Gott *Ba-at-tili* und ein Gott *A-ba(ka?)-ti-ba* als Götter von *ebir nâri* (עִבְרֵי נָהָר) Land westlich vom Euphrat, s. oben S. 188) aufgeführt werden. Ebenso kommt in den Geschäftsurkunden aus der Zeit Artaxerxes I ein Personennamen *Bit-ili-nâri* vor, wobei *Bit-ili* mit dem Gottesdeterminativ versehen ist (s. Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 60. 76). Peiser stellt

ist eben durch die keilschriftliche Bezeugung der *Aširtu* als westländischer Göttin (oben S. 432 f.) erwiesen.

1) Belegstellen bei Delitzsch, Handwörterb. S. 148, wo aber die an erster Stelle gegebene Bedeutung »Gnadenstätte« lediglich auf der von Delitzsch angenommenen, aber äusserst fraglichen Etymologie beruht. *ešrit ili-biti* »das *eširtu* des Hausgottes« ist die Bezeichnung für die Hauskapelle des babylonischen Hauses IV R 30*, 16b. An welcher Stelle eines Hauses oder Tempels ein solches *eširtu* sich befand, lehrt der Grundriss (*ušurtu*) eines Hauses oder Tempels aus Sippar-Ja'ruru auf Brit. Mus. Nr. 86394 (King, Hammurabi II p. 242, s. dazu King ibid. III p. 255 f.), nämlich im hintersten Raume des Hauses, entgegengesetzt der Strasse (*rebitu*), da hier bei dem betreffenden Raume das Wort *eširtum* eingetragen ist. — Auch in der phön. Inschrift von Ma'šûb (bei Lidzbarski, Handb. S. 419 und Taf. V 3) scheint *אשרת אל דמן* in den Worten *אשרת אל דמן* genau in der Bedeutung des assyrischen *aširtu*, *eširtu* zu stehen.

2) Über den eventuellen auch etymologischen Zusammenhang zwischen *aširtu* und *Ištar* s. oben S. 421.

3) Gen. 38, 21 f.; Deut. 23, 18; 1. Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2. Kön. 23, 7; Hos. 4, 14; Hiob 36, 14(?).

in OLZ. 1901 Sp. 306f. wol mit Recht dazu בִּיתֵּל שָׂרָא Sach. 7, 2, das er im Anschlus an Wellhausen als N. pr., nach voraussetzendem assyr. *Baitil-sar-ušur* erklärt. Vgl. ferner den Personennamen der Legende בִּיתֵּל־לֵלִי in CIS. II Nr. 54, die gewiss nicht, wie allerdings durchweg geschieht, als בִּיתֵּל אֶל־לֵלִי zu fassen ist, wie denn auch das Original keine Spur eines Zwischenraumes zwischen בִּיתֵּל und אֶל־לֵלִי bietet, vgl. das Facsimile in CIS. II Tab. IV¹⁾. Mit diesem Gotte Bait-ili בִּיתֵּל־לֵלִי wird nun doch wol auch der Gott *Baitulos* identisch sein, der bei Philo Byblius (Müller, FHG. III 567) zwischen *Ἥλος* einerseits und *Λαγών* und *Ἀλίας* andererseits als der zweite der vier Söhne des *Οὐρανός* und der *Γῆ* aufgeführt wird. Natürlich geht dabei der Gottesname Bêt-el in allen Fällen auf die Idee des gottbeseelten Steines, des בִּיתֵּל בַּטּוּלוֹס, zurück (vgl. die Bethelsage Gen. 28). Es ist aber beachtenswert und gewiss nicht zufällig, dass wir bei בִּיתֵּל־לֵלִי, *bait-ili*, *baitulos* die gleiche Erscheinung haben wie bei שָׂרָא, nämlich die Verwendung des Begriffes teils appellativisch als kultisches Symbol, teils als N. pr. für eine Gottheit.

Wie man auch über die Frage des Verhältnisses der kanaänischen Astarte zur babylonischen Ištar, desgleichen über den Ursprung der Ašera denken mag, so wird man jedenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass ähnlich wie bei den männlichen Göttergestalten Sin, Šamaš, Marduk u. s. w. auch bei der babylonischen Hauptgöttin Ištar mindestens seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. einzelne Züge oder ganze Mythen dieser Göttergestalt auf diesem oder jenem Wege von Babylonien nach dem Westen gedrungen, in Palästina einheimisch geworden und daselbst von den Israeliten aufgenommen worden sind²⁾. Demnach haben wir nicht nur das Recht, sondern geradezu die Aufgabe, die Gestalten der biblischen Urgeschichte, Patriarchengeschichte u. s. w. daraufhin anzusehen, inwieweit hier etwa direkte Nachwirkungen der babylonischen Ištar vorliegen. Für die Untersuchung kommen hier Gestalten in Betracht wie Eva, Sara, Lot's Weib, Dina, Tamar, Mirjam, die Tochter Jephta's, Delila, Bathseba, Ruth, die Königin von Saba³⁾ u. s. w., bei denen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit teils einzelne Züge, teils der ganze Charakter auf die babylonische Ištar zurückgehen werden⁴⁾.

1) Übrigens könnte es sich gerade bei diesen beiden letzten Namen auch um ein *Bāiti-ili* als spätere Aussprache von *Bāniti-ili* »Göttermutter« handeln. Vgl. die von Tallqvist in ZA. VII S. 277 angeführten Personennamen aus neubabylonischen Geschäftsurkunden, in denen (*ilu*) *Ba-i-ti-ilu*, (*ilu*) *Ba'-ti-ilē*, (*ilu*) *Ba-ti-il* für (*ilu*) *Bānitu-ilē* zu stehen scheint. Oder sollte auch hier vielmehr ein Gottesnamen *Bait-ili* = בִּיתֵּל־לֵלִי vorliegen? Ein Landbezirk *Ba'it-ili* in Medien, vielleicht als Wiedergabe eines iranischen *Bagistana* »Götterland« (s. dazu Hüsing in OLZ. 1898 Sp. 361) findet sich bei Sargon Ann. 158; Prunkinschr. 68 = KB. II S. 61.

2) Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch die Angabe des Tell-Amarna-Briefes KB. V Nr. 20 über die »Wanderung« der Ištar von Ninive nach Ägypten.

3) S. zu dieser Figur der Sage bereits oben Winckler S. 237.

4) Ausserhalb des Biblischen kommt hier vor Allem auch die Gestalt der Semiramis in Betracht. S. über die Frage nach dem Zusammenhang der

Doch mag es auch hier wieder sein Bewenden dabei haben, das Problem als solches ausdrücklich namhaft gemacht zu haben, ohne in eine Einzelerörterung desselben einzutreten¹⁾.

Direkt auf die (männliche) babylonische Ištar als Venus-Stern und Anführerin des himmlischen Sternenheeres, wie auch Schlachtengöttin, könnte der *יְהוָה יְהוָה* Jos. 5, 13—15 zurückgehen. Beachtenswert erscheint dabei auch der specielle Zug, dass dieser »Anführer des Kriegsheeres Jahves« ebenso mit gezücktem Schwert vor Josua erscheint, wie die Schlachtengöttin Ištar in dem Traumgesicht bei Assurbanipal (oben S. 431).

Andererseits könnten, im Hinblick auf die grosse Rolle, die im Jahveglauben der Gedanke an Zeugung, Empfangen, Geburt als Wirkung der Gottheit spielt, sehr wol hier Übertragungen von Prädikaten der Ištar-Astarte auf Jahve stattgefunden haben. Vgl. hierzu Gunkel, Genesis¹ S. 169 zu Gen. 16, 2.

Klarer zu Tage liegt der Zusammenhang mit Ištar bei einigen Sagenfiguren der späteren jüdischen Litteratur, so vor allem bei Esther, bei der auch noch im Namen selbst ihr Prototyp Ištar erhalten ist²⁾, ferner bei der der Esther nahestehenden Judith³⁾, wol auch bei Sara, dem Weibe des Tobias.

Wieder anderer Art ist der Reflex, den Ištar als Siduri-Sabitu (oben S. 432), Göttin der Weisheit, gefunden hat in der Sibylle Sambethe. S. das Nähere unten zu Gilgameš-Epos Tafel X.

Weiter geht die Gestalt der personificirten Weisheit (Chokma) in Prov. 1—9 (vgl. ferner Hiob 28, 12 ff.; Jes. Sir. 1, 1 ff.; 24, 1 ff.; Sap. Sal., besonders 7, 25 ff., wo aber Griechisches hinzugekommen ist) im letzten Grunde wol jedenfalls auf eine Göttin, und zwar wahrscheinlich speziell auf Ištar-Siduri als Göttin der Weisheit zurück⁴⁾,

Semiramis-Sage mit der historischen Sammurāmat, der Palastdame Adad-nirārī's III (KB. I S. 193, 9), zuletzt Lehmann in Beitr. z. alt. Gesch. I S. 256 ff. Übrigens ist die Identität der Namen Semiramis und Sammurāmat nicht so unbedingt sicher, wie meist angenommen wird. Auch ob der biblische männliche Personennamen Semiramôt mit Semiramis gleichgesetzt werden darf, ist fraglich.

1) Sehr weitgehende Aufstellungen in dieser Hinsicht wieder bei Stucken, Astralmythen und Winckler, Gesch. Isr. II, Altor. Forsch. III 1.

2) So zuerst Jensen in WZKM. VI S. 70 und bei Wildeboer, Esther S. 173 ff. Auch der andere Name der Esther, Hadassa, 2, 7, erklärt sich, wie Jensen WZKM. VI S. 209 ff. gesehen hat, als ein Beiname der Ištar, sei es, dass man mit Jensen darin das babyl. *hadassatu* »Braut« zu sehen hat, oder mit Winckler, Altor. Forsch. II S. 418, III S. 33 einfach die »Myrte«. Ausführlich handelt über Esther-Ištar Winckler in dem Esther überschriebenen Aufsätze seiner Altor. Forsch. III S. 1—64. Im Übrigen s. zu der Esther-Geschichte unten unter Neujahrsfest bei »Weltschöpfung«.

3) Auch die Gleichung Judith=Esther=Ištar hat zuerst Jensen aufgestellt. S. denselben bei Nowack, Archäol. II S. 200 und bei Wildeboer, Esther S. 175. S. ferner z. Judith-Ištar Winckler, Altor. Forsch. II S. 274—76.

4) Vgl. zum mythologischen Hintergrund der personificirten Weisheit auch bereits Gunkel, Genesis¹ S. 95 und denselben zu 4. Esr. 5, 9.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

wie ja auch die *Σοφία* der Gnostiker in der babylonischen Ištar ihr Urbild haben wird ¹⁾).

Endlich werden auch die mythologischen Züge in der Gestalt der Maria, als »Mutter Gottes«, wenn dieselben zunächst vielleicht auch an die ägyptische Isis anknüpfen, doch in letzter Instanz mit der babylonischen Ištar zusammenhängen; ebenso wie die Gestalt des Weibes und Gebälerin des künftigen Welterlösers in Apoc. Joh. 12. Zu beachten ist aber hierbei, dass Ištar als Muttergöttin erst an die Stelle älterer babylonischer weiblicher Gottheiten getreten ist (oben S. 429 Anm. 1) und dass speziell die Mutter des Erlösergottes Marduk dort Damkina ist (s. oben S. 360f.).

Schwieriger ist die Frage, ob auch bei der neutestamentlichen Trias Gott-Vater, Gott-Sohn und Geist (*πνεῦμα*) Gottes der letztere ursprünglich (entsprechend dem meist femininen Geschlecht von *רוח* im Hebräisch-Aramäischen) weiblich zu denken und mit der »Mutter Gottes« zu identificiren ist ²⁾. In diesem Falle würde das *ὡς(εἰ) περιστέραν* bei der Taufe Jesu (Matth. 3, 16; Marc. 1, 10; Luc. 3, 22; Joh. 1, 32) doch mehr zu besagen haben, als einen blossen Vergleich für das Herabfahren des Geistes, und würde vielmehr an die Taube als heiligen Vogel der Astarte-Ištar (oben S. 429. 431 Anm. 5) zu erinnern sein.

Damit wird das oben (S. 418f.) über den eventuellen Zusammenhang zwischen heiligem Geist und Feuergott Gesagte nicht ohne Weiteres ausgeschlossen. Denn es ist an und für sich recht wol möglich, dass in der einen Figur des heiligen Geistes zwei ursprünglich heterogene mythische Gestalten zusammengefloßen sind, eine weibliche, Astarte, mit ihrem Symbol, der Taube, und der Feuergott mit seinem Element, dem Feuer, wie ja auch der Paraklet erst sekundär mit dem heil. Geist identificirt worden ist (oben S. 419).

Desgleichen schliesst ein etwaiger Zusammenhang des Geistes Gottes mit Ištar einen gleichzeitigen Zusammenhang desselben mit Isis keineswegs aus. Doch kann hier auf die sehr schwierige Frage des Verhältnisses der Isis zu Ištar nicht näher eingegangen werden.

Der Kult der babylonischen Ištar wird im A. T. als fremder Götzendienst erwähnt an der vielbesprochenen Stelle Jer. 7, 18;

¹⁾ Vgl. zu letzterem Punkte Anz, Gnostizism. S. 90ff.

²⁾ Nöldeke schrieb mir im Jahre 1896 im Anschluss an meine Broschüre über Vater, Sohn und Fürsprecher im Babylonischen: »Der heilige Geist ist ursprünglich weiblich. Die alte, von den Judenchristen festgehaltene und noch bei Aphraates vorkommende Anschauung ist die, dass *רוחא דקודשא* die Mutter des Messias ist, welche sich bei der Taufe mit Jesus von Nazareth vereinigt, d. h. da kommt der Geist der Prophetie, der göttlichen Erleuchtung über ihn. Da nun aber die bekannte Stelle des Jesaias die Geburt des Messias von der Jungfrau bedingte, so wurde der Ausweg getroffen, diese buchstäblich vom h. Geist schwanger werden zu lassen, also diesen zum Vater zu machen. — Beachtenswert ist übrigens auch die Gleichsetzung der *Rûhâ d'kudšâ* mit *Istrâ-Libat* (Ištar-Dilbat) im Mandäischen; s. hierzu Brandt, Mand. Schrift. S. 45 und Anz, Gnostizism. S. 92.

44, 17—19. 25, wo von der Verehrung der מלכה השמים die Rede ist, u. a. mit dem charakteristischen Zuge, dass die judäischen Frauen derselben Kuchen (בִּנְיִים) zu backen pflegten. Unzweifelhaft ist hier nicht mit LXX zu Jer. 7, 18 und wol auch den Massorethen das »Himmelsheer«, sondern mit LXX zu Jer. 44, 17 die »Himmelskönigin« und zwar speciell die babylonisch-assyrische Istar gemeint, wie dies Schrader¹⁾ mit Recht mit Nachdruck gegen Stade²⁾ verfochten hat. Allerdings entspricht das hebräische מלכה השמים hierbei wol kaum einem assyrischen *malkat šamê*, sondern vielmehr einem *šarrat šamê* (oben S. 425 f.), wie ja auch sonst hebräisch מלכה assyrisch *šarratu* und nicht *malkatu* entspricht.

Aber auch der specielle Zug, dass Istar durch Anfertigung von Gebäck verehrt wurde, lässt sich jetzt für das Babylonisch-Assyrische belegen. Ja noch mehr. Wie Jensen gesehen hat³⁾, ist gerade das charakteristische, nur an dieser Stelle vorkommende hebräische Wort בִּנְיִם dasselbe Wort, das auch im babylonischen Kultus von dem Gebäck für Istar gebraucht wird, nämlich *kaṁānu*. Wir haben demnach anzunehmen, dass zugleich mit dem Kult der babylonisch-assyrischen Istar auch das in Babylonien übliche Wort für ihr Kultgebäck, *kaṁānu*, in der Aussprache *kawānu* ins Hebräische als Lehnwort hinübergangen wurde.

So möchte ich die Sache mit Entschiedenheit ansehen, nicht etwa mit Jensen daneben mit der Möglichkeit rechnen, dass hebr. בִּנְיִם urverwandt mit assyr. *kaṁānu* sein könnte. Dagegen spricht sowol die Form des Wortes im Hebräischen, wie auch der Umstand, dass es an keiner anderen Stelle, als eben gerade in diesem Zusammenhang, im A. T. begegnet. Seiner Etymologie nach ist *kaṁānu* gewiss mit Jensen a. a. O. S. 380 von *kaṁū*, *kawū* hebr. u. s. w. כָּוָה in der Bed. »sengen, rösten« abzuleiten. Dass *kaṁānu* etwas Brodartiges, also wol ein Röstbrot ist, lehrt die Verbindung *akal kaṁānu* K. 164, 35 (BA. II 636) und meine Beiträge, Ritualtaf. Nr. 66, Obv. 9. An der letzteren Stelle steht *akal kaṁānu* in engem Zusammenhang mit *akal libbu*, das wahrscheinlich mit לִבְיָהּ 2. Sam. 13, 6. 8. 10 zusammenzustellen ist. Zu erwähnen ist noch, dass auch zwei andere in den babylonischen kultischen Texten häufig vorkommende Wörter für »Röstbrot« o. ä., *taḫlīmu* und *nindabū* (s. zur Bedeutung und Etymologie dieser Wörter Jensen in KB. VI 1 S. 380), mit einem Ideogramm geschrieben werden, das »Brot« oder »Backwerk der Istar« bedeutet. Hieraus darf wol jedenfalls der Schluss gezogen werden, dass die Röstbrode *taḫlīmu* und *nindabū* ursprünglich in das Ritual des Istartienstes gehören, wenn sie dann auch allgemein bei dem Dienste anderer Götter Verwendung fanden. Speciell im Istartkult finden sich *nindabē* z. B. erwähnt ZA. V S. 67, 18, wo natürlich zu lesen ist *mukīn nindabē-ki*.

1) Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1886, S. 477—491; ZA. III S. 353—364; IV S. 74—76.

2) ZATW. VI S. 123 ff. 289 ff.

3) KB. VI 1 S. 380. 511.

Die betreffende Stelle, an der von der Darbringung von *kamânu* für Ištar in der keilschriftlichen Litteratur die Rede ist, findet sich in dem Ištar-Hymnus K. 2001 (Craig, Rel. Texts I 15). Dasselbst heisst es Obv. 19 ff. nach einer langen hymnischen Anrede an Ištar:

O Ištar, barmherzige Herrin, ich blickte auf dein Angesicht¹⁾,
 ich rüstete Dir eine reine Zurüstung zu, aus Milch, Kuchen²⁾, ge-
 salzenem Röstbrod³⁾,
 ich stellte Dir ein Spendegefäss auf, erhöre mich und sei mir
 gnädig!
 Ich schlachtete Dir ein reines, makelloses⁴⁾ Lamm von dem Vieh des
 Feldes⁵⁾,
 ich brachte dar ein Mus für die Hirten (Hirtinnen?) des Gottes
 Tamûz u. s. w.

Der andere Name der Ištar von Erech, *Nanaja*, *Nanai* (oben S. 422), hat sich biblisch noch in dem Namen der auch sonst mehrfach vorkommenden persischen Göttin *Navala* 2. Macc. 1, 13—15 erhalten, die zwar dem Wesen, aber nicht dem Namen nach mit der persischen Anahita⁶⁾ identisch ist.

Rammân (Hadad).

Babylonisches.

Neben den Sonnen-, Mond- und Sterngottheiten weist das babylonische Pantheon auch einen speciellen Wetter- oder Gewittergott auf. Ob dieser in einer oder der anderen Form bereits zum alten sumerischen Pantheon gehört hat, oder seiner ganzen Gestalt nach erst den semitischen Babyloniern angehört, oder aber gar erst in noch späterer Zeit von auswärts in den babylonischen Götterkreis eingedrungen ist, ist noch nicht mit Sicherheit festzustellen.

1) D. h. ich suchte Deine Kultstätte auf, *atar mar pâniki*. Vgl. dazu den gegen die tendenziöse Lesung als Nifal herzustellenden genau parallelen Ausdruck *יָרַח (אֶרֶץ) בְּיָד יְהוָה* »die Kultstätte Jahve's besuchen« Exod. 23, 15. 17; 34, 23 f.; Deut. 16, 16; 31, 11; 1. Sam. 1, 22; Jes. 1, 12; Ps. 42, 3.

2) Da *šizbu* nach Reisner, Hymn. S. 130, 13 masc. gen. ist, so ist mit Jensen in *šizbu elli-ta* das *elli-ta* nicht Adj. zu *šizbu*, sondern wol das Wort *ellitu* = hebr. *הֶלֶךְ* »Kuchen«; s. zu letzterem Jensen in KB. VI 1 S. 511.

3) *kamân tumri*. Zu *tumru* »Salz« oder wenigstens etwas Salzartigem s. Jensen in KB. VI 1 S. 447.

4) *kuddušu* »rein«, syn. *ellu*, Stamm *קדש*!

5) Wörtl. des (Fluren)gottes *Gir*.

6) Übrigens geht auch die Gestalt der persischen Anahita gewiss auf die babylonische Ištar zurück. Möglicherweise auch der Name dieser Göttin. So möchte Jensen neuerdings den Namen der Anahita auf ein allerdings nicht zu belegendes babylonisches **Anaitu*, im Sinne von Ištar von Erech als »die vom Hause (E-)ana«, zurückführen.

Da dieser Gott (geschr. mit dem Ideogramm *IM*) auf Denkmälern aus Lulubi¹⁾ zuerst erscheint²⁾, im eigentlichen Babylonien dagegen erst seit der Zeit Hammurabi's in den Königs-Inschriften begegnet, könnte man versucht sein, hieraus ein Argument für die auswärtige Herkunft der ganzen Göttergestalt zu entnehmen. Indessen kommt dieser Gott doch auch bereits öfter in Eigennamen der Tempelurkunden aus Telloh vor³⁾. Dazu tritt auch in dem aus der Zeit Ammizaduga's stammenden Atrahasis-Mythus (KB. VI 1 S. 289) bereits dieser Gott (geschr. *ilu IM*) in der Mythologie auf, so dass doch die Möglichkeit bestehen bleibt, dass bereits im alten sumerisch-babylonischen Pantheon ein solcher Wettergott *IM* vorhanden war.

Übrigens ist auch hier wieder, ähnlich wie bei Ištar u. s. w., mit der Möglichkeit zu rechnen, dass eine ursprünglich sumerisch-babylonische Göttergestalt in früher Zeit zu den westlichen Semiten gedrunken und von diesen, mit spezifisch westsemitischen Zügen ausgestattet, wieder nach Babylonien und Assyrien rückwärts Eingang gefunden hat.

In Bezug auf die durch die keilschriftliche Litteratur an die Hand gegebenen semitisch-babylonischen Namen dieses Gottes ist Folgendes zu bemerken. Der Gewittergott wird hier fast durchweg mit einem Ideogramm (*ilu IM* und *ilu U*) geschrieben, für das an und für sich sowohl die Lesung *Rammân*, wie die Lesung *Addu*, *Adad* in Betracht kommen kann.

Rammân erscheint phonetisch geschrieben nur in dem zusammengesetzten Gottesnamen (*ilu*) *Ram-ma-nu-rihsu* Surpu VIII 19, mit welchem Hommel, Aufs. u. Abh. S. 270 wol mit Recht Eigennamen wie *Amêl-(ilu) IM. RA* schon aus altbabylonischer Zeit, wie auch den wiederholt in babylonischen mythologischen Texten vorkommenden Gottesnamen (*ilu*) *IM. RA* zusammenstellt. Ferner in dem Namen des assyrischen Eponymen vom Jahre 848 *Bur-(ilu) Ra-ma-na*. Var. *Bur-(ilu) Ra-man*, sowie in mehreren Personennamen bei Johns, Deeds, nämlich *Ra-man-rabâ* Nr. 68 Rand, *Šumma-(ilu) Ra-man(?)* Nr. 139, Obv. 3, (*ilu*) *Ra-man-nâdin-aplu* Nr. 269, Rev. 9, (*ilu*) *Ra-man-ibni* Nr. 298. Auch in dem Ortsnamen *Bît-(ilu) Ra-man-nu* ibid. Nr. 64, Obv. 7. Endlich noch in dem Gottesnamen (*ilu*) *Ra-ma-a-nu-um* (neben *Asratum*) auf einem Petersburger Siegelcylinder (s. dazu oben S. 433).

Adad erscheint phonetisch geschrieben als (*ilu*) *A-da-ad* auf der Götterliste K. 2100 (veröffentl. von Bezold in Proc. Soc. Bibl. Arch. XI hinter p. 174) Obv. 7, ibid. Z. 16f. als (*ilu*) *Ad-du*, (*ilu*) *Da-du(?)* [Orig. vielleicht *Da-da?*] und zwar mit der Zusatzbemerkung, dass dies der Name dieses Gottes speciell im Westland oder Amoriterland (Amurru) sei. Ferner in dem Namen des Arabers *Bir-Da-ad-da* (Var. *Bir-(ilu) IM*) Assurb. Rm. IX 2 (vgl. VIII 2) = KB. II S. 222 (vgl. ibid. S. 216), des Aramäers

1) S. über das Land Lulubi, n.ö. von Babylonien, Streck in ZA. XV S. 289ff.

2) Stele von Zohâb und vgl. das N. pr. *UR (ilu) IM* auf der ebenfalls nach Lulubi weisenden Tafel E. A. H. 54 bei Radau, Early Bab. Hist. p. 426.

3) S. z. B. Reisner, Tempelurk. aus Telloh, Wörterverzeichnis. unter *Ur-dingir-IM*, *Gâl-dingir-IM*, *Dingir-IM-ba-ni*, *Nu-ir-dingir-IM*, *Sû-sa-dingir-IM*, *Šu-dingir-IM*, *Gin-dingir-IM*, allerdings gerade Namen, die durchweg semitisch-babylonisch gelesen werden können und z. T. wenigstens, im Gegensatz zu vielen anderen Namen dieser Urkunden, semitisch gelesen werden müssen, wie z. B. *Nûr-(dingir) IM* gleichlautend mit dem Namen des Königs *Nûr-(dingir) IM* d. i. *Nûr-Rammân* oder *Nûr-Adad* von Larsa I R 2 Nr. IV = KB. III 1 S. 91.

*Gi-ri-da-di*¹⁾ Asumn. III 94 = KB. I S. 111, vielleicht auch in dem Namen *Da-di-ilu*²⁾ des Fürsten von Kask bei Tigl. Pil. III Annal. 152[52] = KB. II S. 31 und in *Bur-da-da* ibid. 162f., ferner in einer Reihe von z. T. notorisch ausländischen Personennamen in der späteren Kontraktliteratur von der Zeit Nabonids an (Beispiele bei Hilprecht, Assyriaca S. 78 Anm. 2 und s. auch Hilprecht, Babyl. Exped. IX p. 48). Vgl. auch *Adadradivaxys* = אדד-רד-בא-חזק in der bekannten Bilingue aus Telloh. — Sehr beachtenswert ist die phonetische Schreibung (*ilu*) *Ad-di* in dem astrologischen Texte K. 50, Obv. 12 (Boissier, Documents p. 72), da sie wol lehrt, dass man auch in derartigen auf Babylonien zurückgehenden Texten den Namen des Gottes wenigstens in Assyrien als *Addu* las. — Endlich in den Tell-Amarna-Briefen³⁾ in dem Namen des *Rib-Ad-di* (wechselnd mit *Rib-Ha-ad-di* und mit *Rib-(ilu) IM*) von Gebal, sowie in einer Anzahl anderer palästinensischer Personennamen ebendasselbst, nämlich *A-ad-du* Nr. 125, 17; *Ad-da-ja* 163, 37; 180, 47. 49; 185, 19; *Japti-ha-da* 217 a, 6 (Nachtr. S. 414); *Sum-ad-da* 11, 18; vgl. 221, 3; *Sumu-ha-d[i]* 223, 1⁴⁾.

Dass der Name dieses Gottes in einem assyrischen Königsnamen und somit wol überhaupt in den meisten assyrischen Personennamen als *Adad*, nicht als *Rammân*, gesprochen wurde, lehrt die vor einigen Jahren bekannt gewordene Schreibung des früher meist *Rammânirâri* gelesenen assyrischen Königs als *A-da-di-nirâri* auf einer neugefundenen praearmenischen Keilinschrift⁵⁾. Doch beweist dies noch nicht, dass *Adad* die ursprüngliche und einzige Aussprache des Wettergottes im babylonisch-assyrischen Sprachgebiet war, vielmehr bleibt für die ältere babylonische Aussprache nach wie vor *Rammân* das wahrscheinlichere⁶⁾.

Dass *Adad* nicht die einheimische, sondern die fremde, aus dem Westlande eingedrungene Aussprache des Gottesnamens war,

1) Wol die gleiche Persönlichkeit wird Salm. Mon. 35 = KB. I S. 157 *Gi-ri-(ilu) IM* geschrieben, s. dazu Peiser in KB. IV S. 124 Anm. 6, wo ein ebenfalls *Gi-ru-(ilu) IM* geschriebener *Giru-Dadda* vorkommt. Vgl. auch Johns, Deeds Nr. 463, 10. Desgleichen wird der in dem Briefe K. 625 (Harper Nr. 131) wiederholt erwähnte *Gi-ri-U.U* (so, nicht *MAN*, nach Bezold, Catalogue I p. 141) wol *Giri-Dadda* zu lesen sein. Zu dem Element *Giri*, *Giru* = גר (wol = hebr. גר) in phönizischen Personennamen s. Hommel, Altisr. Überl. S. 221. Dieses dem eigentlichen Babylonisch fremde, westsemitische *Gir*, *Giri* liegt auch sonst noch in westsemitischen Personennamen in der Keilschriftliteratur vor, so in dem Eponymennamen *Gir-sapînu* (*Giri-sapîni*) (s. unten S. 479).

2) Falls es sich hier nicht um einen Namen *Dâdi-ilu* entsprechend hebr. דדי-אל * handelt, wozu dann oben S. 225, unten S. 483 zu vergleichen wäre. Übrigens ist es natürlich gar nicht sicher, ob der Name dieses Fürsten von Kask überhaupt mit dem Namen eines semitischen Gottes componirt war. Auch bei King, Hammurabi III p. 244 kommt, wie es scheint, ein Gott *Da-di* vor.

3) S. Winckler KB. V Glossar und Knudtzon in Beitr. z. Assyr. IV S. 109 ff.

4) Zur eventuellen Lesung des Ideogramms (*ilu*) *IM* als *Ba'lu* statt *Addu* in den Tell-Amarna-Briefen s. oben S. 357.

5) S. Lehmann u. Belck in Sitzber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1899 S. 118.

6) So mit Hommel, Aufs. u. Abh. S. 270, jedoch mit der durch die Schreibung *Ad-di* auf K. 50 (s. im Vorhergehenden) gebotenen Einschränkung.

haben die Babylonier selbst deutlich empfunden¹⁾. Dagegen spricht bei *Rammân* schon die Etymologie dieses Namens dafür, dass dieser Name und damit doch wol auch die ganze Gestalt dieses Gottes schon im babylonischen Semitisch zu Hause ist und nicht erst etwa aus dem Kanaanäischen oder Aramäischen stammt²⁾. Denn aus dem babylonischen Semitisch ergibt sich für den Wettergott Rammân die sehr einfache und auch von den Babyloniern selbst wol deutlich als solche empfundene³⁾ Ableitung von *ramâmu* »schreien, brüllen«, als der »Brüller«, der »Donnerer«, eine Bezeichnung, die eben nur da entstanden sein kann, wo das Verbum *ramâmu* »schreien, brüllen« in der Sprache vorhanden ist, was nur im Babylonischen, dagegen nicht im Kanaanäischen oder Aramäischen der Fall ist. Folglich wird der Name *Rammân*, *Rimmôn*, wo er sich über das babylonische Sprachgebiet hinaus findet, so im Hebräischen, Aramäischen⁴⁾ und vielleicht auch im Südarabischen⁵⁾, überall als Entlehnung aus dem Babylonisch-Semitischen zu gelten haben.

Diese Auffassung des Sachverhaltes erscheint mir viel natürlicher, als die von Hommel, Aufs. u. Abh. S. 98 f. vertretene Ansicht, dass die Zusammenstellung von Rammân mit *ramâmu* »brüllen« nur eine babylonische Volksetymologie sei, dass vielmehr dieser Name im Westsemitischen einheimisch und identisch mit dem hebr.-aram. Worte für Granatapfel, *rimmôn-rummân*, sei. — Höchstens könnte man vielleicht darüber im Zweifel sein, ob, auch im Hinblick auf die Schreibung *Ra-man*, der Name ursprünglich nicht ein *Râ'imânu* »Donnerer« von רעם darstellt und von da aus erst sekundär zu einem *Rammânu* »Brüller« gemacht worden wäre. Dass das Assyrische auch ein רעם »donnern« besass, beweist zwar nicht sicher das *Rammân ša ri-mi* III R 67, 46 e, da hier, wie auch Delitzsch, Handwörterb. S. 605 vermutet, *ri-mi* möglicherweise für *rimmi* steht, wie unmittelbar danach in Z. 49 *zu-ni* für *zunni*. Indessen bietet K. 2100 Col. I, 27 für Rammân den Namen *Mur-ta-i-mu*, der doch wol auf ein רעם zurückzuführen ist. Ob dagegen, wie Hommel, Aufs. u. Abh. S. 224 Anm. 2; S. 395 meint, das sumer. Äquivalent *RI. HA. MUN* des Wettergottes ursprünglich ein arabisches *rigâmun* darstellt, ist schon darum sehr fraglich, weil *HA. MUN* auch sonst im Sumerischen mit Sinnwerten vorkommt und III R 69, 49

1) S. die oben S. 443 Ende erwähnte Bemerkung zu Adad auf K. 2100. — Die Aufstellung Hommels, Aufs. u. Abh. S. 159 und 208, dass der westsemitische Hadad ursprünglich der Mondgott, und dass derselbe mit dem süd-arabischen Wadd wurzelverwandt oder geradezu identisch sei, erscheint mir nicht annehmbar.

2) Anders Winckler oben S. 133.

3) Vgl. z. B. die Bezeichnung dieses Gottes als *Râmimu* auf K. 2100 Obv. 24, sowie die häufige Verbindung desselben mit dem Verbum *ramâmu*.

4) רעם im A. T. (s. dazu unten), רעם in den beiden Eigennamen רעם-רעם und רעם-רעם in CIS. II Nr. 73 und 117.

5) S. hierzu Hommel, Aufs. u. Abh. S. 98 Anm. 1, und Hartw. Derenbourg in Semit. Stud. in mem. of Alex. Kohut p. 120—125. — Auch der Name des Luftgottes *Râman* im Avesta (Spiegel, Arische Per. 157) wird doch wol auf den babylonischen Rammân zurückgehen, was zugleich auch für die Aussprache dieses Gottes im Echt-Babylonischen als Rammân und nicht als Adad ein Zeugnis böte.

gerade ein Gottesname mit dieser Gruppe beginnt. — Mit dem Worte *rāmānu* »selbst« hat der Name des Wettergottes schwerlich etwas zu thun.

Ein weiterer angeblich durch die Keilinschriften an die Hand gegebener Name *Bir*, *Bur*, *Mir*, *Mur* des Wettergottes speciell in aramäischen Namen steht auf sehr schwachen Füßen und ist besser, insbesondere für die Erklärung des Elementes 𐤁𐤓 in aramäischen Namen, ganz aus dem Spiele zu lassen.

Vorstehendes gegen die in vieler Beziehung sehr anfechtbaren Aufstellungen von Hommel, Aufs. u. Abb. S. 219—221. Ähnlich wie Hommel übrigens auch schon vorher Hilprecht, Assyriaca S. 77, Anm. 1. Dagegen hat Delitzsch, der zuerst in Zeitschr. f. Keilschr. II (1885) S. 174 ff. einen aramäischen Wettergott *Bur* oder *Bir* aufgestellt hatte, in Beitr. z. Ass. II S. 624 (vgl. auch Assyri. Handw. S. 169a) dies stillschweigend zurückgenommen und liest auch bereits in Mürdter-Delitzsch, Gesch. Babyl. u. Ass.² S. 168 ff. den Königsnamen nicht mehr *Bir-idri*, sondern wieder *Dadda-idri*. Winckler allerdings hält noch oben S. 133 Anm. 1 an der Existenz eines aramäischen Wettergottes *Bir* fest, und liest darum ibid. und S. 42 ff. den bekannten damascenischen König auch *Bir-idri*, während meiner Ansicht nach die besonders von Schrader, zuletzt in Zeitschr. f. Keilschr. II S. 365 ff. vertretene Lesung *Dadda-idri* oder *Adad-idri*¹⁾ sich weit besser empfiehlt. — Ob der neben Adad genannte Gott *BE-ir* in assyrischen Fluchformeln, auf welchen Winckler daselbst verweist und der z. B. auch III R 66 Obv. 26 d aufgeführt wird, wirklich die Existenz speciell eines aramäischen Wettergottes *Ber* erweist, erscheint mir auch noch sehr fraglich. — Auch mit 𐤁𐤓 in CIS. II Nr. 27, das die aramäische Wiedergabe des assyrischen Namens *IM. I* darstellen soll, ist bei der Unsicherheit der Lesung des aramäischen Teils einstweilen nicht viel anzufangen. — Desgleichen ist es natürlich äusserst unsicher, ob aus dem Namen *Bi-in-di-ki-ri* (= hebr. *Bidkar* 2. Kön. 9, 25?), der sich III R 49, 32a = KB. IV S. 114, Z. 31 oben neben anderen anscheinend hebräischen Namen wie Paḡaḡa und Nadbijau findet, auf die Existenz eines westsemitischen Gottesnamens *Bin* geschlossen werden darf.

Dagegen verdient der Name *Rāgimu* (Bedeutung ebenfalls »der Brüller«) neben *Rāmimu* auf K. 2100 Col. I 25 besondere Erwähnung.

Ebenso ist wol auch der Gott *Birḡu* (Blitz) als eine Erscheinungsform des Rammān zu betrachten, neben dem er III R 66 Rev. 8 f. genannt wird, oder mit dem er daselbst direkt (vgl. Obv. 17 b) als eine Gottheit *Rammānu-Birḡu* zusammengefasst wird,

1) Das Element *idri* als aramäische Form für kanaänisch 𐤓𐤓 ist jetzt in zahlreichen mesopotamischen Eigennamen zu belegen, s. z. B. *Ili-idri*, *Nanā-idri* bei Hilprecht, Babyl. Exped. IX und *Atā-idri*, *Atar-idri*, *Bēl-harrān-idri*, *Ilu-idri*, *Nashu-idri*, *Samsi-idri*, *Sī-idri* bei Johns, Doomsday Book, sowie *Adad-idri*, *Au-idri*, *Atā-idri*, *Milki-idri* u. a. bei Johns, Deeds III Glossar; letztere Namen bereits aus Texten des 8. und 7. Jahrh. v. Chr. stammend. Vgl. zu den aramäischen Namen mit 𐤓𐤓 noch Nöldeke in ZDMG. 47 S. 101 und die Namen bei Lidzbarski, Handb. S. 338 sub 𐤓𐤓. Ähnlich erscheint auch *-dimri* in aramäischen Personennamen der gleichen Texte, entsprechend einem kanaänischen *zimri*.

wie denn auch Rammân III R 67, 47 als Gott des Blitzes (*birku*) ausdrücklich bezeichnet wird¹⁾.

Endlich ist noch der Name *Amurru*, des Gemahls der *Asirtu*, zu erwähnen, unter welchem die spezifisch westsemitische Gestalt des Wettergottes in das babylonische Pantheon Aufnahme gefunden hat; s. dazu bereits oben S. 433.

Hierbei ist übrigens zu beachten, dass der Gott *MAR. TU* = *Amurru* mit dem Gotte Rammân als Gott des *MAR. TU* = *abûbu* Sturmflut ursprünglich nicht identisch, sondern höchstens nachträglich identifiziert worden ist, da es sich um zwei im Altbabylonischen verschieden geschriebene *MAR. TU*, ein *MAR. TU*¹ = Westen, Amoriterland, und ein *MAR. TU*² = *abûbu* »Sturmflut« handelt.

Bemerkt sei noch, dass in dem oben S. 49 Anm. 1 erwähnten Texte Rm. 120 + 274 ein Adad der Stadt *Kurban* und ein Adad der Stadt *Hallaba*, d. i. wol Aleppo, erwähnt wird²⁾, wie auch ebenda kurz darauf eine phonetische Schreibung *Ra-ma-nu* des Wettergottes sich findet.

Das Wesen des babylonischen Gottes Rammân lässt sich kurz dahin bestimmen, dass derselbe der Gott des Wetters, speciell auch des Gewitters, nach den beiden Seiten des woltätigen sowol, wie des verheerenden Charakters dieser Naturgewalt war³⁾. So wird das Spenden des Regens durch Rammân als Wolthat gepriesen⁴⁾, und umgekehrt das Zurückhalten des Regens durch Rammân als Unglück⁵⁾. Andererseits gilt das Brüllen, Heulen (*šagâmu*, *ragâmu*, *ramâmu*, von letzterem der Name *Rammânu* als Brüller) des Gottes Rammân im Wetter und das Niederfluten seiner Regengüsse, sowie das Senden seiner Blitze als Characteristicum seines Verderben bringenden Waltens, weshalb die assyrischen Könige in ihren Schlachtberichten ihren siegreichen Ansturm gegen die Feinde gerne mit diesem Brüllen des Gottes Rammân und dem Niederfluten seiner

1) Dagegen ist der Gott *Bar-ku* in dem Namen eines Eponymen III R 47 Nr. 3 = KB. IV S. 157 Nr. XXIV seiner Lesung nach nicht sicher (vgl. dazu zuletzt Johns, Deeds III p. 53).

2) Vgl. hierzu bereits Jensen, Hittiter S. 171 Anm., wo auch noch auf *Il-ha-al-la-b(pu)* mit der wahrscheinlichen Bedeutung »Gott von Haleb-Aleppo« auf K. 2100 Col. I 22 aufmerksam gemacht wird, sowie darauf, dass Salmanassar II nach Monol. II 87 (= KB. I S. 173) gerade dem Gotte Hadad von Aleppo (Halman) bei seiner Ankunft in dieser Stadt Opfer darbringt.

3) Doch weist mancherlei darauf hin, dass auch im Babylonischen Rammân, wie im Syrischen Hadad, im weiteren Sinne als der Himmelsherr aufgefasst wurde. Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 23.

4) Z. B. Assurb. Rm. Col I 45 = KB. II S. 157.

5) Z. B. in dem Atarhâsis-Mythus KB. VI 1 S. 285, Z. 44. 54, und sehr oft in den Omina-Tafeln.

Wassermassen vergleichen¹⁾, und der Ausdruck »Rammân möge mit seinem schlimmen Blitze auf sein Land blitzen« als Fluchformel beliebt ist²⁾. In einem Hymnus auf Rammân³⁾ heisst es u. A.:

Bei seinem Zürnen, seinem Wüten,
bei seinem Brüllen, seinem Donnern⁴⁾
steigen die Götter des Himmels zum Himmel hinauf,
gehen die Götter der Unterwelt in die Unterwelt hinein.

So wird auch die Sintflut (*abûbu*) in erster Linie als ein Wüten Rammân's dargestellt, wie er denn auch mit Vorliebe das Epitheton *bêl abûbi* »Herr der Sturmflut« erhält. Ebenso ist nach IV R 33 der 11. Monat, der Šabaṭ (Januar-Februar), der auch sonst durch seine Unwirtlichkeit bei den Assyriern sprichwörtlich ist⁵⁾, und der wahrscheinlich auch als der Monat der auf der XI. Tafel des Gilgamešepos erzählten Sintflut zu denken ist, dem Gott Rammân geweiht.

Als Gewittergott führt Rammân das Blitzbündel und die Axt⁶⁾ als Symbol. Wenigstens ist es das Wahrscheinlichste, dass diese Symbole ursprünglich dem Gewittergotte Rammân eignen und, sofern sie sich etwa auch bei anderen Göttern, insbesondere bei Marduk, finden, erst von Rammân auf diese übertragen sind⁷⁾. Als Tier hat Rammân einen Stier; von diesem werden daher auch die Stierhörner in Abbildungen dieses Gottes stammen.

S. ein aus den Ausgrabungen in Babylon stammendes und durch die Beischrift als solches bezeugtes Bild des Gottes Rammân mit Blitzwaffe in beiden Händen in den Mitteilungen der Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 5, S. 13. Ferner die bereits oben S. 375 erwähnte Darstellung des Gottes mit Axt in der Rechten und Blitz in der Linken und 4 Hörnern bei Layard, Monuments Pl. 65 (auch z. B. in Roscher's Lexikon II Sp. 2350 und bei Delitzsch, Babel u. Bibel S. 20). — Der Stier als das Tier Rammân's auf der Asarhaddon-Steile von Sendširli und (hier geflügelt) auf dem Relief von Malthai (vgl. oben S. 368, Anm. 5). — Als Emblem ergibt sich das Blitz- oder Strahlenbündel für Rammân sicher aus der Reihenfolge der Götternamen in der Bavian-Inschrift Sanherib's und den begleitenden Emblemen (Jensen, Hittiter S. 143, Anm. 1; vgl. oben S. 401 Anm. 4). Vgl. auch den von Schrader bei Riehm, Handw.² Artik. Rimmon abgebildeten babylonischen Siegelcylinder eines »Dieners des Rammân« mit dem Bilde der Gottheit, die eine Blitzwaffe in der Rechten hält.

Auf das babylonische Vorbild des Wettergottes mit Axt und

1) Stellen bei Delitzsch, Handwörterb. s. v. *šaḡdmu* und *raḥṣu*.

2) Z. B. Tig. Pil. I Col. VIII 83f. = KB. I S. 47.

3) IV R 28 Nr. 2.

4) *ramîmî-šu*.

5) Asarh. Prism. B I 14 = KB. II S. 143.

6) Von der Axt (*ḥašînu*) Rammân's ist wahrscheinlich auch in dem Grenzstein-Fragment bei Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. I Nr. 80 die Rede.

7) S. hierzu auch bereits oben S. 375 unter Marduk.

Blitzwaffe in beiden Händen und Hörnermütze gehen jedenfalls auch die bildlichen Darstellungen eines hethitischen Gottes mit den gleichen Emblemen zurück, wie sie sich auf der in Babylon gefundenen hethitischen Stele¹⁾, sowie auf einem in Sendširli gefundenen Relief²⁾ finden. — Desgleichen gehen die Darstellungen des Jupiter Dolichenus³⁾, wenn auch vermittelt durch syrische und kleinasiatische Typen, im letzten Grunde gewiss auf jene babylonische Darstellung des Wettergottes zurück, wobei allerdings auch hier wieder zu berücksichtigen ist, dass, wie schon die Gleichsetzung mit Jupiter lehrt, wiederum eine Vermengung des Wettergottes mit dem Sonnen- und Lichtgott Marduk stattgefunden hat⁴⁾.

Eigenartig und ihrer Herkunft nach noch nicht recht durchsichtig ist die Rolle Rammân's als Orakelgott (*bêl bîrî*). Und zwar erscheint Rammân in dieser Eigenschaft immer in Verbindung mit Šamaš, der in erster Linie als der Gott des Orakelpriestertums gilt⁵⁾. Doch ist ziemlich durchsichtig, dass Rammân in dieser Rolle erst sekundär zu Šamaš hinzugetreten ist, vielleicht in Folge eines Compromisses mit einer Anschauung, wonach Rammân als oberster Gott galt⁶⁾.

Als Gemahlin des Rammân wird Šala genannt.

Biblisches.

Hier kommt vor allem die Frage in Betracht, inwieweit etwa auf Jahve bereits in alter Zeit Züge des babylonischen oder aramäischen Wettergottes übertragen worden sind. Doch lässt sich hierüber wenigstens bis jetzt kaum annähernd Sicheres feststellen. Mit etwas mehr Sicherheit lässt sich vermuten, dass die Verehrung eines jungen Stieres (gewöhnlich mit der verächtlichen Bezeichnung »Kalb«) im Nordreich⁷⁾ mit dem Stier als heiligem Tier des babylonisch-syrischen

1) Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutsch. Orientgesellsch. Heft 1 (1900).

2) Abgebildet an dem in Anm. 1 genannten Orte S. 3.

3) S. über diesen ausser dem Artikel von Ed. Meyer in Roscher's Lexikon zuletzt A. H. Kan, De Jovis Dolicheni cultu. Dissert. Groningen 1901. Zur Zusammenstellung des Jupiter Dolichenus mit Hadad s. Puchstein, Pseudohethitische Kunst S. 18 und ZA. IX S. 411, sowie Hoffmann in ZA. XI S. 252f.

4) Vgl. hierzu auch die Ausführungen Jensen's, Hittiter S. 160ff. 173; ZDMG. 53 S. 454f. über die Verschmelzung des Sanda-Herakles mit Hadad, wie über Hadad als Gott der Sonnen(!)stadt Heliopolis.

5) Zahlreiche Beispiele in den von mir veröffentlichten Ritualtafeln für den Wahrsager (Beiträge S. 96 ff. und S. 190 ff.).

6) In dieser Hinsicht ist auch der assyrische Königsname *Samsî-Adad* d. i. »meine Sonne ist Adad« beachtenswert.

7) 1. Kön. 12, 28; 2. Kön. 10, 29; Hos. 8, 5f.; 10, 5; 13, 2 u. s. w.

Wettergottes im Zusammenhang steht ¹⁾. Dagegen hat es mit dem Stier (»goldenem Kalb«) am Sinai (Exod. 32) wol eine andere Bewandniss ²⁾.

Übrigens ist für die Frage nach dem Zusammenhang Jahve's mit Hadad-Rammân besonders zu berücksichtigen, dass gerade im westsemitischen Gebiete der babylonische Marduk vielfach vielmehr als Rammân-Hadad erscheint. S. dazu auch schon oben S. 375 und 448 f.

Ferner ist die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass auch wieder in die eine oder andere Sagengestalt der hebräischen Litteratur Züge von dem babylonisch-syrischen Wettergotte eingedrungen sind, ohne dass sich aber auch hier bis jetzt Sicheres feststellen liesse.

Direkt als Gottesname kommt Rimmôn (LXX 'Ρεμμων) im A. T. bekanntlich 2. Kön. 5, 18 vor, und zwar hier speciell als Gott von Damascus; ferner in dem damascenischen Personennamen *Tab-Rimmôn* 1. Kön. 15, 18 und ebenso auch in *Hadad-Rimmôn* Sach. 12, 11, mag man darin nun einen Orts- oder, was wol richtiger, einen Gottesnamen sehen ³⁾. Desgleichen werden die verschiedenen *Rimmôn* lautenden, oder mit Rimmôn zusammengesetzten Ortsnamen des A. T. den Namen dieses Gottes enthalten. Beachte auch *Giti-rimâni* (Gath-Rimmôn) in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 164, 45 (BA. IV 111).

Der andere Name des Wettergottes, Hadad ⁴⁾, ist bekanntlich auch durch die Personennamen *Hadad*, *Benhadad*, *Hadadezer*, wahrscheinlich auch *Bildad* ⁵⁾, vielleicht auch *Hadoram* ⁶⁾, *Bedad* ⁷⁾ und *Henadad* ⁸⁾, wie auch durch das oben genannte *Hadad-Rimmôn* im A. T. vertreten. Möglicherweise ist auch der Gottesname und ebenso der Personenne Adrammelek אדרמלק einfach in Adad-melek אדרמלק zu ändern (s. hiezu schon oben S. 408 Anm. 1).

Auf einen Namen Regem des Wettergottes, entsprechend dem babylonischen Namen *Râgimu* (oben S. 446) ⁹⁾, könnten die Per-

1) Ob auch die Bezeichnung Jahve's als אביר ישראל, אביר יעקב, sowie der Ausdruck ליהם אבירים Ps. 78, 25 auf alten Stierdienst weist, ist bekanntlich streitig.

2) S. dazu unten zu Gilgameš-Epos Tafel VI.

3) S. hierzu schon oben S. 399.

4) Die Besprechung dieses Gottesnamens, so weit er im Aramäischen und sonst vorkommt, fällt ausserhalb dieser Arbeit. Vgl. die ausführlichen Artikel Hadad und Hadad-Rimmôn von Baudissin in PRE³, auch Hoffmann in ZA. XI S. 248 f.

5) Wol entsprechend dem keilschriftlichen Bir-Dadda oben S. 443 Ende.

6) Vgl. hierzu Hilprecht, Bab. Exped. Vol. IX p. 27. 48; Baudissin, Art. Hadoram in PRE³.

7) Vgl. hierzu Delitzsch, Parad. S. 298; Hommel, Altisr. Überl. S. 222 Anm. und 274 Anm. 3.

8) Baudissin, Art. Hadad in PRE³ S. 284.

9) Beachte auch, dass in dem Tell-Amarna-Briefe Nr. 149, 13 f. die Bezeichnung für das Brüllen des Wettergottes *rigmu* ist.

sonennamen *Regem* 1. Chron. 2, 47¹⁾ und *Regem-melek* Sach. 7, 2 zurückgehen; auf einen Namen Barak desselben, entsprechend dem babylonischen Namen *Birku* (oben S. 446), der Personennamen (und auch die Gestalt?²⁾ des *Barak*, wie auch der Ortsname, ursprünglich aber sicher Stammname, *Benê-Beraḱ* Jos. 19, 45, das heutige *Ibn ibraḱ* bei Jaffa, bei Sanherib³⁾ als *Banai-barḱa* unmittelbar hinter Joppe erwähnt⁴⁾.

Die babylonische Götterwelt in ihrer Gesamtheit; Götterboten, Schutzgötter.

Babylonisches.

Ausser den im Vorhergehenden aufgezählten wichtigsten Hauptgöttern und -göttinnen kennt das babylonische Pantheon noch eine grosse Anzahl weiterer Gottheiten, teils als weniger in den Vordergrund tretende Untergötter, teils auch als Reste älterer, später mehr in den Hintergrund gedrängter, eigenartiger Lokalkulte. Eine Vorführung all dieser Göttergestalten im Einzelnen ist hier nicht angebracht, gehört vielmehr in eine spezielle Darstellung der babylonisch-assyrischen Mythologie.

Nur auf einen zusammenfassenden Doppelnamen der gesamten babylonischen Götterwelt sei hier aufmerksam gemacht, da derselbe in den babylonisch-assyrischen Texten sehr häufig begegnet. Danach werden die gesamten Götter gerne als *Igigi* und *Anunnaki* bezeichnet, genauer als *Igigi* des Himmels und *Anunnaki* der Erde (Unterwelt). Die Zweiteilung der Götterwelt in »himmlische« und »irdische« (unterirdische) Götter steht hierbei ganz im Einklang mit den übrigen Anschauungen der Babylonier von dem astralen Charakter der Götter und umgekehrt von dem göttlichen Charakter der Sterne, indem man die über dem Horizonte stehenden sichtbaren Sterne als Himmelsgötter, die unter dem Horizonte befindlichen

1) 𒀭 als N. pr. m. wahrscheinlich auch in einer aram. Inschrift, s. Lidzbarski, Handb. S. 368. Vgl. ferner die vielleicht 𒀭 zu lesende Legende auf einem aus Syrien stammenden Siegelzylinder bei Lidzbarski, Ephemeris I S. 12.

2) Vgl. hierzu oben Winckler S. 218, Anm. 4.

3) Col. II 66 = KB. II S. 93.

4) Vgl. auch den bei Johns, Deeds III p. 85 erwähnten mehrfach vorkommenden keilschriftlichen Namen *Barruḱku*, *Barruḱu*, *Barruḱ*.

unsichtbaren Sterne als Erd-(Unterwelts-)Götter auffasste¹⁾. Hierbei mussten natürlich die nie untergehenden Circumpolarsterne (in weiterem Sinne) durchweg als »Himmelsgötter« gelten, während die übrigen, je nachdem sie sich über oder unter dem Horizonte befanden, bald den Charakter eines »Himmelsgottes«, bald den eines »Erd-(Unterwelt-)Gottes« annehmen mussten.

So sagt auch Diodor II 30 in seiner Schilderung der babylonischen Sterngötter, speciell der 36 (Codd. 30) Dekane, dass »von diesen die Hälfte die überirdischen, die andere Hälfte die unterirdischen Stätten beaufsichtigten, indem sie sowol das unter den Menschen, als das am Himmel Vorgehende überschauten. Alle 10 Tage aber werde von den oberen einer der Sterne als Bote zu den unteren geschickt, und ebenso umgekehrt von den unterirdischen zu den oberen« d. h. jedenfalls: alle 10 Tage wird einer der 36 Dekane am Sternhimmel unsichtbar bzw. umgekehrt wieder sichtbar.

Es muss jedoch ausdrücklich bemerkt werden, dass diese Bezeichnung der Götter als Igigi und Anunnaki im Sinne von über und unter dem Horizont befindlichen Sterngottheiten nicht ohne Weiteres den ursprünglichen Sinn des Begriffes der Igigi und Anunnaki trifft. Vielmehr bezeichnen speciell die Anunnaki, wie aus einigen Stellen der mythologischen Texte ziemlich klar hervorgeht²⁾, ursprünglich eine Personifikation des »Lebenswassers« (*mê balâti*)³⁾, das man sowol in der unterirdischen Wassertiefe (*apsû*), wie in dem gleichartigen *apsû* im Himmel erblickte. Der ursprüngliche Charakter der Igigi⁴⁾ ist weniger klar. Doch sind sie jedenfalls von Haus aus als specielle Himmelsgötter zu denken.

Auf die Natur der Anunnaki als Geister des Wassers bezieht sich wol auch ihr (doch wol sumerischer) Name. Semitisch-babylonisch erscheint derselbe auch als *Enukki* (K. 2100 Rev. 8) oder *Anukki* (letzteres nach der von Pinches in JRAS. 1902 p. 205 verzeichneten Variante *A-nu-uk-ka* zu *A-nun-na-[ki]* auf 88-4-19, 13 und []-*nu-uk-ki* in Schöpfung Taf. III 46 und Parallelstellen). Ebenso würde sich von der Identität des unterirdischen *apsû* mit dem himmlischen *apsû* aus leicht begreifen, warum in Reisner, Hymn. Nr. IV 155—158 vor den Anunnaki der Erde (Unterwelt) auch Anunnaki des Himmels genannt werden können. Doch könnte in diesem letzteren Falle auch eine abgeschliffene Bedeutung von Anunnaki, etwa einfach im Sinne von göttlichen Wesen, vorliegen.

1) Zu der babyl. Vorstellung von den Sternen, bzw. Sterngottheiten als »Kriegern« s. bereits oben S. 421.

2) So besonders V R 51, 37 bff.; Höllenf. der Ištar Rev. 33f. 37f. = KB. VI 1 S. 89.

3) S. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 548. Vgl. auch schon A. Jeremias, Leben nach d. Tode S. 73 über die Anunnaki als Wächter des Lebenswassers in der Unterwelt.

4) Auch der wol ursprünglich sumerische Name der Igigi ist noch nicht sicher zu erklären. Zu dem Namen *iširtu*, d. i. wol »Versammlung«, der Igigi, der wahrscheinlich auf die Vorstellung von dem himmlischen Sternenheer zurückgeht, s. bereits oben S. 421, Anm. 3.

An manchen Stellen scheinen nun die grossen Hauptgötter, speciell die Planetengötter, ausschliesslich unter den Igigi und Anunnaki verstanden zu werden, an anderen Stellen dagegen scheinen ausser den grossen Hauptgöttern zu den Igigi und Anunnaki noch eine grosse Menge weiterer Götter, mit anderen Worten die gesammte übrige Götterwelt, gerechnet zu werden. Jedenfalls aber wird der oberste Himmels-gott Anu oder Aššur¹⁾ als der König der Igigi, der oberste Erdgott Bēl²⁾ als der Herr der Anunnaki bezeichnet, die beide demnach als ein göttlicher Hofstaat um diese Obergötter versammelt zu denken sind. So heisst es auch in dem bekannten Hymnus an Sin IV R 9:

Wenn Dein Wort im Himmel erschallt, werfen sich die Igigi auf das
wenn Dein Wort auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki den
Antlitz nieder,
Boden³⁾.

Und speciell von dem Himmels-gotte Anu besteht die Vorstellung, dass er ein himmlisches Sternenheer als Krieger um sich geschaart habe⁴⁾, wie gleiches auch von der Kriegsgöttin Ištar zu gelten haben wird (oben S. 421 u. S. 430f.). Ebenso bilden die Anunnaki und die Igigi die grosse göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird⁵⁾.

Ähnlich herrscht auch in der Zählung der Igigi und Anunnaki ein Schwanken. Während nach einigen Stellen nur 8 Igigi und 9 Anunnaki gezählt zu werden scheinen⁶⁾, ist an der Stelle Reisner, Hymn. Nr. IV 155—158 von 300 Anunnaki des Himmels und 600 Anunnaki der Erde (Unterwelt) die Rede, wobei die letzteren Zahlen möglicherweise auf eine abgerundete Zählung von 300 nicht untergehenden Circumpolarsternen und 600 auf- und untergehenden Sternen zurückgehen. S. weiter hierüber auch noch unten unter »Sterne« (Abschn. »Babyl. Weltbild«).

1) Aššur als König der Igigi z. B. Adad-nirāri III KB. I S. 189 Nr. 2, Z. 2f.

2) Tiglat-Pileser I Col. I 3 = KB. I S. 15.

3) Vgl. die ganz ähnliche Schilderung von Jahve und den בני אלהים in Ps. 29.

4) S. Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 131, Z. 28 vgl. mit Z. 27 und 39 und dazu Jensen S. 431.

5) S. hierzu besonders das Stück aus dem Etana-Mythus KB. VI 1 S. 583 und vgl. die Götterversammlung im Schöpfungsepos Tafel III 125 ff. = KB. VI 1 S. 21, wo die diese Götterversammlung bildenden Himmelsgötter ebenfalls als Igigi bezeichnet werden. Speciell zum Charakter des Götterkonvents als Ratsversammlung ist auch noch an die Bezeichnung der 36 Dekane als θεοὶ βούλαιοι bei Diodor II 30 zu erinnern (oben S. 452).

6) S. hierzu Jensen in ZA. I S. 7 und vgl. denselben in KB. VI 1 S. 587, wo auch über das wahrscheinlich vorliegende Schwanken in der Zählung von 7 oder 8 Igigi gehandelt wird.

Hierbei
erne (in
rend die
befanden,
es »Erd-

lonischen
die Hälfte
en beauf-
meln Vor-
einer der
von den
ird einer
sichtbar.

diese Be-
von über
cht ohne
nd Anun-
wie aus
vorgeht²⁾,
balāti³⁾,
e in dem
Charakter
n Haus

zieht sich
erscheint
h der von
zu A-nun-
46 und
irdischen
Reisner,
elt) auch
in diesem
aki, etwa

heiten als
f. = KB.

Jeremias,
wassers in

noch nicht
der Igigi,
zurück-

Aus der in der babylonischen Mythologie heimischen Betrachtung der gesamten Götterwelt als eines »Staates« mit einem König (*šarru*) an der Spitze ergibt sich von selbst, dass man ganz entsprechend dem irdischen Staate verschiedene Rangstufen und Rangklassen unter den Göttern unterschied, wie denn auch schon die verschiedenen Hauptgötter deutlich in ihrem Range im himmlischen Staate abgestuft erscheinen ¹⁾).

Hierauf gehen, teilweise wenigstens, wol auch die oben bei den Einzelgöttern mehrfach erwähnten Götterzahlen zurück (Anu = 60, Bêl (und Ninib) = 50, Ea = 40, Sin = 30, Samaš = 20, Ištar = 15, Nergal = 14, Marduk = 11, Nusku = 10, Rammân = 6). S. hierzu vor allem die Tafel K. 170 bei Delitzsch, *Assyr. Lesest.* ¹ S. 39 f. und dazu Lotz, *Hist. sabb.* p. 27 ff., wo auch über den Zusammenhang dieser Zahlen mit den Planeten gehandelt wird.

Die um den obersten Götterkönig in diesem Götterstaate gruppierten anderen Götter erscheinen teils als dessen Familienmitglieder, teils als dessen beauftragte Boten und Überbringer seiner Befehle. Bei den Hauptgöttern kommt öfter einer und derselben Göttergestalt, insbesondere, sofern es sich um einen Sohn oder eine Tochter des Himmelskönigs handelt, wie z. B. bei Nabû und Ištar, beides zu, der Charakter des Familienmitgliedes und der eines beauftragten Boten ²⁾). Daneben giebt es aber auch im Range deutlich niedriger stehende Göttergestalten, wie Papsukkal ³⁾, Gaga ⁴⁾ u. A., denen ausschliesslich die Rolle eines Götterboten eignet.

Das babylonische Wort für Götterbote ist *sukkallu*, nicht etwa ein dem hebräischen *mal'ak* etymologisch entsprechendes Wort. Übrigens scheint doch auch das Babylonische ein dem hebr. *mal'ak* entsprechendes *mal'aku*, wenn auch nur als selteneres Wort (oder als westsemitisches Lehnwort?) für »Bote, Diener« besessen zu haben. S. dazu II R 48, 27–29 e f, wo *ma-la-ku* mit *manzaz ini* »Leibdiener« (eigentl. der vor den Augen Stehende) und *kisû* (vgl. *kizû*, oder steht gar im Original *ki-zu-u*?) »Schildknappe« zusammen eine Gruppe mit ähnlichen Ideogrammen bildet. Doch könnte es sich hier auch um *mälaku* »Gang« und *kisû* »Mauer« handeln.

Stark ausgebildet ist im Babylonischen die Idee eines speciellen Schutzgottes (*il amêli* »Gott des Menschen«; *ilija* »mein Gott«) und einer Schutzgöttin (*ištar amêli* »Göttin des Menschen«; *ištarja* »meine Göttin«), die dem einzelnen Menschen zur Seite stehen, die ihm, wenn er sündigt, zürnen und von ihm weichen, die ihm

1) Vgl. zu diesem Punkte auch noch unten bei den Planeten- und Tierkreis-Gottheiten (Abschn. »Babyl. Weltbild«).

2) Und zwar hat ein Götterherr oder Göttervater in der Regel einen solchen besonders hochstehenden Bevollmächtigten (*sukkallu širu*) in der Person seines Sohnes, so Sin von Harrân und Bêl von Nippur den Nusku, Marduk den Nabû, Samaš von Sippar den Bunene.

3) Vgl. z. B. Höllenf. Ištar Rev. 1 = KB. VI 1 S. 87.

4) Vgl. Schöpf. Tafel III, 2 ff. = KB. VI 1 S. 13.

dann, wenn er zu ihnen fleht, sich wieder gnädig zuwenden, die auch speciell als fürbittende Götter bei den grossen Göttern auftreten (vgl. zu all diesem besonders die sog. Busspsalmen). Auch im Ritus nimmt der Kult eines solchen Schutzgottes und Schutzgöttin eine wichtige Stelle ein¹⁾. Diese Idee des Schutzgottes tritt bereits in den Briefen aus der Hammurabi-Zeit hervor, wo in den Briefeingängen sich häufig die Wendung findet: »Dein Schutzgott halte Dein Haupt zum Guten!«²⁾. Ausser diesem Schutzgott des einzelnen Menschen wird zuweilen auch noch ein Hausgott (*ilu biti*) genannt, der ein besonderes Göttergemach (*eširtu*) im babylonischen Hause hatte (IV R 30*, 16 b)³⁾. Auch ein Strassengott (*ilu sūki*) wird in unmittelbarer Verbindung mit dem Hausgott als Schutzgott genannt (V R 48, 15 c).

Verwandt mit der Vorstellung vom Schutzgotte ist diejenige vom guten Dämon (*šēdu* oder *lamassu damku* bzw. *dumki* oder *damikti*) oder schützenden Dämon (*šēdu nāširu*), oder heilbringenden Dämon oder Gott (*lamassu* oder *ilu mušallimu*)⁴⁾, die, wie sie an den Eingängen der Tempel in Gestalt von Stierkolossen als Schutzgottheiten postirt waren⁵⁾, so auch dem einzelnen Menschen, sofern er in der Gnade der Götter stand, als schützende Genien innewohnend oder zur Seite gehend gedacht wurden⁶⁾. Dass diese Schutzdämonen als gute Genien vorgestellt wurden, die eigentlich zum Gefolge der grossen Götter gehörten, aber von diesen den Menschen, denen sie Gnade erwiesen, beigesellt wurden, lehrt besonders deutlich die Stelle in einem Gebet an Ištar (bei King, Magic Nr. 8):

Ich möge zu eigen bekommen den guten Dämon, der vor Dir (steht),

1) S. z. B. meine Beiträge, S. 101 ff. Ritualtafeln Nr. 1—20, Z. 55 ff. 135 ff.

2) *ilu nāšir-ka rēs-ka ana damiktīm likil* oder *ilu nāširka rēs damikti-ka likil*.

3) S. hierzu bereits oben S. 437 Anm. 1, und vgl. zum Hausgott noch unten Schluss von Anm. 6.

4) S. zahlreiche Belege bei Delitzsch, Handw. s. v. *lamassu* S. 381 und *šēdu* S. 646.

5) Vgl. auch die von mir Beiträge S. 146 ff. Ritualtaf. Nr. 41—42 ff. veröffentlichten Texte, die von der Anfertigung und Bedienung von häuslichen Götterbildern handeln, die als Schutzgottheiten gegen böse Dämonen, Hexen u. s. w. im Thor des Hauses angebracht wurden.

6) So endigen die Krankheitsbeschwörungen mehrfach mit dem Wunsche: »Der böse Dämon fahre aus, lasse sich abseits nieder; der gute Dämon (*šēdu dumki*), der gnädige Schutzgeist (*lamassu dumki*) bleibe fest in seinem (des Kranken) Leibe!« S. z. B. Haupt, ASKT. 92/93, 9 ff.; 98/99, 42 ff. und vgl. IV R 18 Nr. 3, 26 a; IV R 2, 26 b; IV R 6, 45 b. An der letzteren Stelle wird der »Hausgott« (*ilu biti*) unmittelbar mit den guten Dämonen zusammen genannt: »Der Hausgott möge sich im Hause niederlassen, der gute Dämon, der gute Schutzgeist mögen in das Haus eintreten!«

den Schutzgeist, der hinter Dir wandelt, möge ich zu eigen bekommen;
den Wohlstand, der zu Deiner Rechten ist, möge ich ergreifen (?),
das Gute, das zu Deiner Linken ist, möge ich erlangen!¹⁾

Ähnlich sagt Nabopolassar²⁾: »(Marduk) liess einen guten Dämon (*šēdu dumku*) mir zur Seite gehen, in allem, was ich tat, liess er mein Werk gelingen«. Und in einem Briefe an die Königin-Mutter³⁾, die Mutter Asarhaddon's, versichert der Briefschreiber: »Ein Gnadenbote⁴⁾ von Bēl und Nabū geht dem König zur Seite«.

Biblisches.

Für das Biblische, und zwar sowol das A. T., wie das N. T., ist die babylonische Vorstellung von den Igigi und Anunnaki zunächst insofern von Bedeutung, als die im A. T. vorliegende und von da auch in's N. T. übergegangene Anschauung von den Sternen als Krieger, als Heer Jahve's z. T. wenigstens auf die babylonische Astralreligion und die hier ebenfalls vorliegende Anschauung von den Sterngottheiten als Krieger (oben S. 453) zurückgehen wird⁵⁾.

Sterne als Krieger schon in der alten Stelle Jud. 5, 20. Vgl. ferner Jos. 5, 14f. (s. dazu oben S. 439); Gen. 32, 2 (die Sage von Mahanaim, s. dazu Gunkel, Genesis¹ S. 320), sowie den späteren so häufigen Ausdruck צבא השמים vom Heer der Gestirne, wie der mit diesen ursprünglich identischen Engel (im N. T. *σφαῖρα οὐράνιος* Luc. 2, 13 und *σφαῖρα τοῦ οὐρανοῦ* Akt. 7, 42); endlich den Gottesnamen יהוה צבאות, der trotz aller anderer Deutungsversuche ursprünglich doch auf die als Krieger vorgestellten Engel (ursprünglich Sterngötter) sich beziehen wird.

Ferner geht wol sicher ein gut Teil bereits der älteren israelitischen Engel-Vorstellung⁶⁾ auf die babylonische Astralreligion

¹⁾ *lursi šēdu dumki ša pānikkī, ša arkikkī dlikat lamassu lursi; ša innuki mešrā lušbat* (!), *dumka lukšuda ša šumēlukki*. Interessant ist hierbei auch die Idee, wie Ištar von vier Gestalten, von denen zwei Personifikationen des Glücks sind, vorn, hinten, rechts und links umgeben gedacht wird. Vgl. die ähnliche Vorstellung von guten oder schlimmen Gestalten, die vor oder hinter Jahve einhergehen, Hab. 3, 5 (*deber* und *rešep*), Ps. 85, 14 (*sedek*), Ps. 89, 15 (*hesed* und *emett*). Vgl. zu letzterer Stelle auch schon oben S. 370.

²⁾ In der neugefundenen Inschrift aus Babylon, s. Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 10 S. 13, Z. 13.

³⁾ K. 523 = Harper Nr. 324; s. Delitzsch in Beitr. z. Ass. I S. 189ff.

⁴⁾ *mār šipri ša dumku*, gewiss mit Delitzsch von einem Götterboten zu verstehen und nicht mit Winckler, Alt. Forsch. II S. 188 von einem menschlichen Boten.

⁵⁾ Dass hier, wie Jensen in KB. VI 1 S. 431 annimmt, eine Parallele vorläge, die nicht auf Entlehnung beruhte, ist mir nicht wahrscheinlich.

⁶⁾ Vorliegend an Stellen wie Gen. 6, 2, 4 (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים); 28, 12 (die מַלְאכֵי אֱלֹהִים auf der Himmelsleiter); 32, 2 (die מַלְאכֵי אֱלֹהִים bei Mahanaim). Vgl. ferner Jahve und die beiden Männer (Engel) bei Abraham Gen. 18, 1ff. Darüber, dass der Plural »die Engel Gottes« an Stellen wie Gen. 28, 12; 32, 2 nicht etwa erst

zurück, wobei ursprüngliche Sterngottheiten im Biblischen zu »Göttersöhnen« herabgedrückt erscheinen ¹⁾).

Schon zu dieser älteren israelitischen Engelvorstellung, wenn auch z. T. erst an litterarisch jüngeren Stellen erwähnt, gehört die Idee eines Engelheeres, das als himmlischer Hofstaat und Ratsversammlung um Gott versammelt und das identisch ist mit dem bereits erwähnten Sternenheer ²⁾. Gerade bei diesem Punkte dürfte die babylonische Vorstellung von den um den obersten Gott teils als Ratsversammlung, teils als Kriegsheer versammelten Igigi (und Anunnaki) stark eingewirkt haben.

In späterer Zeit, vom Exil an, ist die israelitische Engelvorstellung allem Anscheine nach von Neuem stark von der babylonischen Mythologie beeinflusst worden. Doch beginnen da, wie es scheint, gleichzeitig auch entsprechende parsische Einwirkungen ³⁾, wobei allerdings wieder in Betracht zu ziehen ist, dass gerade auch die parsischen Vorstellungen von solchen himmlischen Wesen ihrerseits wieder stark von der babylonischen Mythologie abhängig erscheinen, wie dies abgesehen von allem Anderen namentlich auch die bildlichen Darstellungen von geflügelten Genien erweisen, die in der persischen Kunst sich aufs engste an die entsprechenden babylonischen Vorbilder anlehnen ⁴⁾. Dabei wurde die Neigung zur Aufnahme solcher Gestalten aus der babylonischen und parsischen Mythologie wesentlich unterstützt durch die bereits in der Ersetzung von Jahve

auf nachträglicher Differenzierung aus einem Engel beruht, wie gegenwärtig vielfach angenommen wird, vgl. Gunkel, Genesis ¹ S. 289.

1) S. über die Hiob 38, 7 besonders deutlich hervortretende ursprüngliche Identität der »Engel« mit den Sternen Gunkel, Genesis ¹ S. 51 zu Gen. 6, 1—4, wo aber nur im Allgemeinen auf »ausserisraelitische« Mythologie rekurriert wird. Doch welche selbständige Mythologie sollte für diese frühere Zeit in Betracht kommen, ausser babylonischer oder ägyptischer? S. ferner Gunkel ebenda S. 101 f. zu Gen. 1, 26.

2) S. ausser den bereits im Vorhergehenden erwähnten Stellen besonders noch 1. Kön. 22, 19 (in der Vision Micha's das ganze Heer des Himmels zur Rechten und Linken des auf seinem Throne sitzenden Jahve stehend); Ps. 89, 6—8 (die Ratsversammlung der »Heiligen« um Jahve). Vgl. ferner Ps. 29, 1 f. (Jahve und die אלהים, s. hierzu auch bereits oben S. 453 Anm. 3); Ps. 82, 1; Deut. 33, 3 (?); Sach. 14, 5; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7 u. s. w. Diese Ratsversammlung um Gott (vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 10, Genesis ¹ S. 102 f. zu Gen. 1, 26) spielt auch in den späteren Schriften noch eine grosse Rolle. Vgl. u. a. Dan. 7, 10; Hen. 14, 22 f.; Apok. Joh. 4.

3) Vgl. hierzu Stave, Einfl. d. Parsism. S. 204 ff.

4) Inwieweit die Darstellung der Engel in der christlichen Kunst nicht nur an die Flügelgestalten in der griechischen Kunst, sondern auch direkt an solche in babylonisch-parsischen bildlichen Darstellungen anknüpft, ist erst noch näher zu untersuchen.

durch den מלאך יהודה beginnende¹⁾, im späteren Judentum immer stärker hervortretende Tendenz, Gott möglichst transcendent zu fassen und für den Verkehr zwischen ihm und der Welt daher möglichst Mittelwesen eintreten zu lassen²⁾. Hand in Hand mit dieser Aufnahme babylonisch-persischer mythologischer Gestalten als Engel in das Judentum geht die Unterscheidung von verschiedenen Rangklassen unter den Engeln, die in der verschiedenen Rangstellung der babylonisch-persischen Vorbilder ihre Begründung hat. Hierbei kann als sicher gelten, dass insbesondere die oberste Stufe der Engel, die 7 Erzengel, im letzten Grunde auf die babylonischen 7 Planetengötter zurückgehen, wie andererseits die 12 Thierkreisengel auf die babylonischen 12 Thierkreisgottheiten, die 24 Presbyter der Apokalypse Johannis auf 24 entsprechende Richter-Gottheiten der Babylonier, die »Wächter« des Danielbuches (4, 10 ff.). (S. zum Einzelnen hierüber unten unter Planeten und Fixsterne im Abschnitt »Babylon. Weltbild«).

Sehr wahrscheinlich ist auch, dass die Vorstellung von den Engeln als Gottesboten, wie andererseits auch als fürbittender³⁾ Wesen und als Schutzengel der einzelnen Individuen⁴⁾ mit den entsprechenden oben S. 454 f. erwähnten babylonischen Vorstellungen in historischem Zusammenhang steht.

Die bösen Dämonen.

Babylonisches.

Gegenüber den eigentlichen Göttern und guten Dämonen spielen in der babylonischen Mythologie auch böse Dämonen (*utukkê lemnûti*) eine bemerkenswerte Rolle. Zwar wird diesen teilweise ebenfalls das Prädikat *ilu* »Gott« gegeben und werden dieselben sogar als Kinder und Sendlinge des Himmelsgottes Anu bezeichnet. Doch wird andererseits auch scharf der Unterschied zwischen ihnen und den guten Göttern und guten Dämonen hervorgehoben.

Das Treiben der bösen Dämonen wird in anschaulichster Weise

1) Vgl. hierüber Gunkel, Genesis¹ S. 170 f.

2) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 376.

3) Hiob 5, 1; 33, 23.

4) Ps. 91, 11; Dan. 3, 25. 28; 6, 23; vgl. Sach. 1, 12; im N. T. besonders Mt. 18, 10; Act. 12, 15.

in den babylonischen Beschwörungstexten ¹⁾ geschildert. Sie gelten als Ausgeburtsort des Totenreichs (*binūt arallē*). Die Wüste oder Steppe (*šēru*) ist der Ort, an dem sie eigentlich heimisch sind ²⁾. Von da ziehen sie aus und kommen über Stadt und Land. Von Haus zu Haus stürmen sie, kein Thor, kein Riegel hält sie auf. Wie Schlangen schlüpfen sie durch die Thüren, wie der Wind sausen sie durch die Thürritzen. Mann und Weib schlagen sie in Banden, erfüllen sie mit Schmerz. Insbesondere erweisen sie sich als Zerstörer des Familienlebens. Das Weib entzweien sie mit dem Mann, den Sohn mit dem Vater, den Freund mit seinem Genossen. Schonung kennen sie nicht, gegen die Menschen wüten sie. Sie sind Fleischfresser und Blutsauger. Einen Menschen, den sie überfallen, dem binden sie die Hände, fesseln ihm die Füße, speien Gift und Galle gegen ihn. Tag und Nacht muss ein solcher ruhelos umherirren, »Seufzen und Klagen ist seine Speise«.

Insbesondere ist es eine Siebenzahl von solchen bösen Dämonen, die als Urheber aller solcher feindlicher Machinationen gegen die Menschen gilt. »Die Sieben, die Sieben« lautet darum häufig der Refrain, wenn von den bösen Dämonen die Rede ist.

An einzelnen Stellen — so insbesondere in dem unten bei der Welterschöpfung noch näher zu besprechenden kosmologischen Texte IV R 5 — erscheint diese Siebenzahl von bösen Dämonen deutlich als eine Personifikation von Naturgewalten, Stürmen, näher wohl von den Stürmen, die dem Neujahr im Frühling vorausgehen. Da diese Frühlingsstürme ihrerseits mit der Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden zusammenfallen, so scheint hier, in den 7 Sternen der Plejaden, der eigentliche Ursprung der Siebenzahl der bösen Dämonen zu liegen ³⁾.

Als Einzelnamen dieser bösen Dämonen begegnen, vielfach mit dem ausdrücklichen Beiwort *lemnu* »der böse«, hauptsächlich ⁴⁾ *utukku*,

1) So namentlich in der als *utukkē lemnūti* »Die bösen Dämonen« bezeichneten Beschwörungsserie, zu der u. a. die Tafeln IV R 1—2; 5—6 gehören, aus denen auch die obige Schilderung des Treibens der bösen Dämonen hauptsächlich entnommen ist; aber auch sonst häufig in Beschwörungstexten, z. B. in Šurpu Taf. VII, übers. in meinen Beitr. z. bab. Rel. S. 37.

2) Darum heisst es auch in den Beschwörungen: Der böse Geist fahre aus vom Menschen und gehe hinaus in die Wüste (Steppe)!

3) Vgl. Winckler, Gesch. Isr. II S. 83, Altor. Forsch. III S. 61. Doch ist zu beachten, dass die 7 bösen Dämonen nicht ohne Weiteres identisch sind mit der Siebengottheit, die eine besondere Erscheinungsform des Gottes Nergal darstellt, und die allerdings ebenfalls Beziehung zu den Plejaden zu haben scheint. S. zum letzteren Punkte bereits Jensen, Kosmol. S. 92 f.

4) Eine Anzahl anderer Dämonennamen, hauptsächlich von Fieberdämonen, s. z. B. in meinen Beitr. z. bab. Rel. Ritualtaf. No. 45 Eingang; vgl. ferner die 14 Dämonen (meist Fieberdämonen) in der Begleitung Nergals in dem Nergal-Ereškigal-Mythus KB. VI 1 S. 77. 79.

alû, *ekimmu*¹⁾, *gallû*, *ilu*²⁾, *râbišu*³⁾, *sêdu*⁴⁾, *la-bar-tu*⁵⁾ (oder *la-mas-tu*), *labâšu*, *ahhazu*⁶⁾, *lilû*, *lilitu*, *ardat-lilû*⁷⁾.

Von diesen Dämonennamen ist insbesondere *ekimmu* und *utukku* zugleich Bezeichnung des Totengeistes⁸⁾, so dass schon allein hieraus der enge Zusammenhang zwischen der Dämonenvorstellung und dem Animismus auch in der babylonischen Mythologie aufs deutlichste erhellt. Auch finden sich in der babylonischen Litteratur Beschwörungen, die ausdrücklich gegen einen umherirrenden Totengeist (*ekimmu murtappidu*) als Verursacher der Krankheit eines Menschen gerichtet sind⁹⁾. In dieser Hinsicht ist auch beachtenswert, dass mehrfach mit den genannten bösen Dämonen zusammen die spezifischen Götter der Totenwelt Nergal, Ereškigal und besonders Namtâru beschworen werden¹⁰⁾, wie andererseits die bösen sieben Dämonen geradezu als Namtâru's oder als Boten Namtâr's und Diener Ereškigal's bezeichnet werden¹¹⁾.

1) Diese drei speziell als Sturmdämonen und in der Gestalt von wut-schnaubenden Stieren gedacht.

2) = Gott, *ilu* also hier anscheinend Eigenname eines Einzeldämons. Übrigens findet sich dieses *ilu* immer nur in der Verbindung *ilu lemnu* »der böse *ilu* (Gott)«, sodass schliesslich auch der feindlich gesinnte spezielle Schutzgott des Menschen darunter zu verstehen sein könnte.

3) Eigentl. der »Kauerer«, dann der »Aufpasser«. Schwerlich ist *רַבִּי* an der sehr verderbten Stelle Gen. 4, 7 damit zu vergleichen.

4) Stiergestaltig und wol auch als Sturmdämon gedacht. Der, sicher semitische, Stamm von *sêdu* ist bis jetzt noch nicht festzustellen. An und für sich könnte der Stamm ebensowol *שֵׁד* (so Delitzsch, Handw.), als etwa *שֵׁדִי* sein. Die Zusammenstellung Hommels in ZDMG. 46 S. 529 mit arab. *سعد* ist im Hinblick auf hebr. *סֵדִי* mit Jensen bei Baudissin in PRE³ Art. Feldgeister S. 5 abzulehnen. Aus hebr. *שֵׁדִי* ist, da dieses babylonisches Lehnwort ist (s. u.), für den Stamm natürlich nichts zu entnehmen.

5) Ein weiblicher Fieber-Dämon, der namentlich als Schädiger der kleinen Kinder gilt. Vgl. die Übersetzung der von der *La-bar-tu* handelnden Texte von Myhrman in ZA. XVI S. 141 ff.

6) Auch diese beiden speziell Fieberdämonen.

7) D. i. der männliche *lilû*, die weibliche *lilitu* und das Mädchen (wol im Sinne von Buhle) des *lilû*. Die Namen gehen auf sumerisches *lil* »Sturm« zurück, bezeichnen also ebenfalls Sturmdämonen. Dass die Babylonier etwa volksetymologisch die Namen auch mit *לֵיל* zusammengebracht und als »Nachtgespenster« gedeutet hätten, ist nicht erweislich, auch nicht wahrscheinlich, da *lilû* im Babylonischen nicht »Nacht«, sondern »Abend« bedeutet.

8) *ekimmu* ist ganz gewöhnlich in dieser Bedeutung, s. Stellen z. B. bei Delitzsch Handw. S. 57; *utukku* seltener, aber z. B. von dem Totengeist Eabani's im Gilgameš-Epos gebraucht (s. KB. VI 1 S. 262, Z. 24).

9) So namentlich King, Magic Nr. 53 (vgl. dazu Meissner in ZDMG. 50 S. 750 f.).

10) Vgl. z. B. für Ereškigal Haupt ASKT. S. 98/99 No. XXVII, für Namtâru und Nergal bezw. dessen Erscheinungsformen Lugal-urra u. s. w. meine Beiträge, Ritualtaf. No 45 Eingang.

11) IV R 1, 7a; 1*, 8 a ff.

Wie der einzelne Mensch, wenn ihm die Götter gnädig gesinnt sind, von guten Dämonen umgeben ist (oben S. 454 f.), so ist umgekehrt der Mensch, auf welchem der Zorn der Götter lastet, in den Händen böser Dämonen. Und wie der specielle Schutzgott und die Schutzgöttin eines Menschen bei den grossen Göttern Fürbitte für den Menschen einlegen (oben S. 455), so hat der Einzelne auch einen »Ankläger« (*bēl dabābi*)¹⁾ und eine »Anklägerin« (*bēlit dabābi*), »Verfolger«, u.ä.

Siehe zu dieser Idee des »Verfolgers« u. s. w. besonders Maklû I 79 ff., hier allerdings zunächst von den menschlichen Zauberern und Hexen gemeint, deren Bezeichnungen aber beständig in solche für die hinter ihnen stehenden Dämonen übergehen. Vgl. ferner meine Beiträge, Ritualtaf. S. 115, Z. 19 oben, wo von dem »Bedränger« (*sādiru*) des Sünders (*bēl arnī*) die Rede ist, und s. meine Bemerkungen ebenda Anm. a zu dem Vorkommen des »Bedrängers« (*sādiru*) in den Ominatafeln. S. auch oben S. 386, Z. 19 v. u. die Stelle von dem Verfolger (*rēdū*). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange auch, dass unter den Begleitern Nergals in dem Nergal-Ereškigal-Mythus KB. VI 1 S. 71. 79 ein *Šarabdu* vorkommt und dass, worauf Jensen im Kommentar S. 389 aufmerksam macht, an der Vokabularstelle II R 32, 56 ein *šarabdu* in enger Verbindung mit *ākil karse* »Verläumder« aufgeführt wird, sodass mit Jensen der *Šarabdu* im Gefolge des Höllenfürsten Nergal vielleicht einen *διάβολος* — בעל רבבא repräsentirt. Dagegen ist in dem von Delitzsch, Welterschöpf. S. 54 f. veröffentlichten Texte K. 3364 Rev. 5 unter *ākil karse* »Verläumder« wol einfach ein menschlicher Verläumder zu verstehen, nicht etwa ein dem Menschen feindlicher so benannter Dämon. — Ein auch sonst öfter genannter böser Dämon *mukil rēs lemuttim* »der das Haupt (des Menschen) in böser Weise hält« bildet in den Öl-Omina aus der Hammurabi-Zeit (Cun. Texts III 2–4; V 4–6) wiederholt den Gegensatz zu dem *mukil rēs damiktim* »der das Haupt (des Menschen) in guter Weise hält«. Vgl. dazu auch oben S. 455.

Für bildliche Darstellungen von babylonischen bösen Dämonen vergl. namentlich die sog. Hadesreliefs, wo die Menschengestalten mit Tierköpfen doch am wahrscheinlichsten als Darstellungen der bösen Dämonen zu verstehen sind.

Bibliisches.

Direkt auf Entlehnung babylonischer Dämonen-Namen und Dämonen-Gestalten beruhen die Šēdim Deut. 32, 17; Ps. 106, 37²⁾,

1) Das Prototyp zu aram. בעל־רבבא »Feind«.

2) Vielleicht auch mit Hitzig und Wellhausen Hos. 12, 12 statt שָׂרִיר zu lesen und mit Renan und Wellhausen Gen. 14, 3. 8. 10 statt שָׂרִיר. Hoffmann, Phönice. Inscr. S. 53 möchte auch Hiob 5, 21 שָׂרִיר statt שָׂרִיר lesen. Dagegen ist der von Nöldeke in ZDMG. 40 S. 735 f. und Hoffmann a. a. O. als ursprüngliches שָׂרִיר aufgefasste Gottesname שָׂרִיר vielleicht gerade auf Grund des Assyrischen anders zu beurteilen. S. dazu oben S. 358. Übrigens ist שָׂרִיר im Hebräischen sicher babyl. Lehnwort, nicht etwa urverwandt, und daher die Etymologie des Wortes auch nur auf Grund des Babylonischen festzustellen (s. hierzu schon oben S. 460 Anm. 4).

s. zu babyl. *šēdu* oben S. 455 und S. 460 ¹⁾; desgleichen der Name und die Gestalt der Lilith Jes. 34, 14 (vgl. auch syr. Apoc. Bar. 10, 8), s. zur babyl. *lilitu* (daneben auch Masc. *lilū*) oben S. 460.

Wie schon diese Entlehnung einzelner Dämonennamen und -gestalten es wahrscheinlich macht, werden auch im Übrigen, namentlich in der späteren, nachexilischen Zeit mancherlei Einwirkungen von Seiten der babylonischen Dämonologie auf die jüdische Ideenwelt stattgefunden haben, auch hier wieder gleichzeitig mit Einwirkungen entsprechender parsischer Vorstellungen ²⁾, von denen freilich wiederum erst festzustellen ist, wieweit in denselben genuin persische Ideen zum Ausdruck kommen, und wieweit es sich auch hier um Vorstellungen handelt, die aus dem Babylonischen erst in den Parsismus gedrungen sind. So dürfte auf im letzten Grunde babylonischen Einfluss namentlich der so stark ausgebildete Glaube an Krankheitsdämonen im Judentum zur Zeit Jesu zurückgehen ³⁾. Jedenfalls lehrt das vollständige Zurücktreten dieser Vorstellung von Dämonen, welche die Krankheiten verursachen, im A. T. ⁴⁾, dass dieser Glaube an Krankheitsdämonen in seiner so starken Ausprägung erst in späterer Zeit von aussen in das Judentum eingedrungen ist, während andererseits gerade in Babylonien dieser Glaube seit Alters sehr stark ausgebildet war und darum auch die babylonische Litteratur davon voll ist ⁵⁾. Dabei dürfte namentlich auch die Vorstellung von der Siebenzahl der bösen Dämonen, wie sie sich Luc. 8, 2 (Marc. 16, 9) und Matth. 12, 45 = Luc. 11, 26 (vgl. auch Test. Rub. 2) findet, im letzten Grunde ⁶⁾ auf die spezifisch babylonische Vorstellung von

1) An und für sich ist es nicht sicher, ob der *šēdu lemnu* (der böse *šēdu*) oder der *šēdu damku* (der gute *šēdu*) den Ausgangspunkt für die biblischen *šēdim* gebildet hat. Da jedoch an den beiden Stellen, an denen die *šēdim* mit Sicherheit erwähnt werden, gerade von Opfern für dieselben die Rede ist, Opfer aber den Dämonen im Babylonischen wol nur dargebracht werden, sofern es sich um Totengeister handelt, so werden die *šēdim* wol von dem bösen *šēdu* ihren Ausgang genommen haben und zwar im Sinne von Totengeistern, obwol allerdings gerade *šēdu* im Babylonischen nicht für Totengeister gebraucht wird, vielmehr *ekimmu* oder *utukku* (oben S. 460).

2) Vgl. u. a. den persischen Dämonennamen Asmodi Tob. 3, 8.

3) Auch bei der Annahme, dass es sich hierbei, wenigstens zum Teil, um den Glauben an Totengeister als Verursacher der Krankheiten handelt (vgl. Schwally, Leben nach d. Tode S. 191 f.), bietet das Babylonische hierzu Parallelen (oben S. 459f.).

4) Dass dieser Glaube bis zu einem gewissen Grade auch schon im alten Israel vorhanden war, ist auf Grund der ethnologischen Parallelen allerdings a priori wahrscheinlich. Übrigens liegen Spuren von diesem Glauben doch auch in der alttestamentlichen Litteratur vor, so z. B. in der Gestalt des »bösen Geistes von Gott«, auf den die Melancholie Sauls zurückgeführt wird (1. Sam. 18, 10; 19, 9).

5) S. hierzu weiter unten unter »Beschwörungen« (Abschnitt »Babyl. Kultus«).

6) Möglicherweise auch hier vermittelt durch die persische Vorstellung von den 7 daivas, die aber ihrerseits auf das Babylonische zurückgehen werden.

der Siebenzahl der bösen Dämonen (oben S. 459) zurückgehen¹⁾. Dagegen braucht die Vorstellung von dem Hausen der bösen Dämonen in der Wüste, wie sie z. B. Matth. 12, 43 vorliegt, nicht notwendig aus dem Babylonischen zu stammen, da die Verbindung der bösen Geister mit der Wüste, als Gegensatz zu den von den Menschen bewohnten Stätten, nahe genug liegt und sich auch sonst vielfach im Volksglauben findet.

In diesem Zusammenhang sind auch die hebräischen und aramäischen Zauberschalen zu erwähnen, die in grosser Anzahl in dem Boden Babyloniens gefunden worden sind und fortwährend noch — so neuerdings in Nippur und in Babylon — gefunden worden²⁾. Diese im Ausdruck oft überraschend an die alten babylonischen Beschwörungen erinnernden jüdischen Beschwörungstexte, bei denen unter den mit Namen aufgeführten bösen Dämonen auch Lilith häufig erscheint, liefern in ihrer Weise ebenfalls den Beweis für das nachhaltige Einströmen babylonischer dämonologischer Vorstellungen in das Judentum.

Weiter ist wahrscheinlich, dass die zuerst bei Sach. 3, 1 f. und Hiob 1, 6 ff. auftretende Vorstellung von dem »Widersacher«, dem Satan, als einem übermenschlichen Wesen, das die Menschen bei Gott anklagt³⁾, auf die entsprechende babylonische Vorstellung von dem »Ankläger«, »Verfolger«, »Bedränger« u. ä. (oben S. 461) zurückgeht.

Hierbei ist zu beachten, dass die vom irdischen Gerichtsverfahren hergenommene Vorstellung vom Satan, *diabolos*, als Ankläger vor Gott durchaus auf dem Boden der babylonischen Auffassung steht, wonach die Regelung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen völlig in den Formen des ordentlichen Gerichtsverfahrens verläuft, bei dem der Gott der Richter, der Mensch der Rechtsuchende ist. S. dazu weiter unten unter »Babyl. Kultus«. Gerade bei diesem Gerichtsverfahren zwischen Gott und Mensch begegnet nun aber wiederholt die Gestalt des »Anklägers«, »Verfolgers« oder »Bedrängers« (oben S. 461).

Anderer, obwol wahrscheinlich im letzten Grunde ebenfalls babylonischer, Herkunft ist dagegen die erst später auftretende und namentlich im Neuen Testament ausgedehnt vorliegende Vorstellung

1) Ob die 7 gefesselten Sterne Hen. 21, 3 ff. (vgl. 18, 13 ff.) mit den babylonischen 7 bösen Dämonen zusammengestellt werden dürfen, ist nicht so sicher als es Beer zur Stelle annimmt. Es könnte sich auch um degradierte Planetengötter handeln, was dadurch nicht ausgeschlossen wird, dass die Planetengötter andererseits im Judentum als die 7 Erzengel erscheinen. Für Planetengötter spricht auch die Zusammenstellung mit Sonne und Mond Jes. 24, 21 — 23, das doch wol vorbildlich für die Henochstelle ist. Vgl. vielleicht auch die ἀστέρες πλανῆται Juda 13.

2) Vgl. aus neuerer Zeit hierüber die Arbeiten von Wohlstein, Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit 1894 (Sep. Abdr. aus ZA. VIII und IX) und Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte 1895. Die gleichartigen spezifisch mandäischen Schalen hat Pognon behandelt (Inscr. mandaites des coupes de Khouabir 1898. 99).

3) Vgl. auch Hen. 40, 7; Apoc. Joh. 12, 10 (κατήγωρ).

vom Satan als dem obersten Fürsten des widergöttlichen Geisterreichs. Dieser Zug in der Gestalt des Teufels, der in der späteren Zeit fast ausschliesslich in den Vordergrund tritt, geht vielmehr mit der grössten Wahrscheinlichkeit, wenn auch wieder vermittelt durch eine persische Zwischenstufe ¹⁾, im letzten Grunde auf die Gestalt des Gegners des Lichtgottes im babylonischen Drachenkampfe und auf die diesem Kampfe voraufgegangene Spaltung in der Götterwelt zurück. S. dazu unten unter »Weltschöpfung«.

Nicht ganz klar ist, ob die Vorstellung vom Satanssturz im Judentum (vgl. Luk. 10, 18; Joh. 12, 31; Apoc. Joh. 12, 9) aus der Stelle Jes. 14, 12–15 (Sturz Helals) ihrem ganzen Umfange nach erst überhaupt entstanden ist, oder nur sekundär mit derselben kombinirt worden ist (diese Combination zeigt jedenfalls Vit. Ad. et. Ev. 12–17). Im letzteren Falle würde auch für diesen Satanssturz die babylonische Mythologie wol als letzte Quelle zu gelten haben, wie ja auch die Helal-Stelle selbst auf einen babylonischen Mythos zurückgehen wird.

Desgleichen wird die Vorstellung vom Engelfall, die in späteren Schriften eine so wichtige Stelle einnimmt, daselbst zwar an Gen. 6 angeknüpft, hat aber jedenfalls nicht ihren einzigen Ausgangspunkt an dieser Stelle, sondern geht aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls im letzten Grunde auf die babylonische Mythologie zurück. S. auch hierzu unten unter »Weltschöpfung«.

Für das Luftreich als Sitz des Satans (Test. Benj. 3; Eph. 2,2) könnte daran erinnert werden, dass auch im Babylonischen die bösen sieben Dämonen mehrfach als Windgeister erscheinen (oben S. 459). Ebenso sind unter den »gefallenen Engeln« im Buche Henoch (6, 7; 8. 69, 2) mehrere deutlich personifizierte Luftgeister. Doch muss man sich andererseits davor hüten, die »gefallenen Engel« in der jüdischen Angelologie ohne Weiteres mit bösen Geistern in früheren Mythologien, etwa der babylonischen, zusammenzustellen, da häufig genug Göttergestalten, die in der früheren Religion als gute, grosse Götter galten, in der jüdischen Angelologie zu bösen Geistern degradirt worden sind. Beachte in dieser Hinsicht, dass z. B. Samsaveel (oben S. 370) und Sariel (oben S. 367), d. h. die Geister der Sonne und des Mondes, unter den gefallen Engeln erscheinen. Vgl. auch vorhergehende Seite Anm. 1.

Der von Cheyne aufgestellte Zusammenhang des Namens Belial (Beliar) mit der babylonischen Unterweltsgöttin Belili ²⁾ ist äusserst unwahrscheinlich. Sachlich besteht allerdings insofern ein Zusammenhang zwischen Belial und babylonischen Vorstellungen, als *Belial* (*Beliaq*), was auch immer die ursprüngliche Bedeutung von בלל sein mag, im späteren Judentum und im N. T. einfach als Synonym von Satan gebraucht wurde.

Auch für Azazel Lev. 16, 8. 10. 26, der im Buche Henoch (9, 6; 10, 4; 54, 5 und sonst) als ein Anführer der gefallen Engeln erscheint, ist aus dem Babylonischen nichts sicheres beizubringen ³⁾.

1) Die Gestalt Ahriman's, die ihrerseits wieder in wesentlichen Zügen von der babylonischen Mythologie beeinflusst sein wird.

2) S. die Litteratur über diese Frage im Artikel Belial § 2. 3 von Cheyne in Encycl. Bibl.

3) Vgl. übrigens Cheyne in ZatW. 15, S. 153 ff. und Enc. Bibl. s. v. Azazel über den möglicherweise erst sehr späten und nicht volkstümlichen, sondern gelehrter Speculation angehörigen Ursprung dieses Namens.

Fremde Gottheiten in der babylonischen Litteratur. ¹⁾

Von den zahlreichen in den babylonisch-assyrischen Keilschriften erwähnten fremden, nichtbabylonischen Göttern seien hier eine Anzahl erwähnt, die aus diesem oder jenem Grunde gerade für das Alte Testament von besonderem Interesse sind.

S. ausserdem bereits oben zu 'Anat S. 353 f., *ilu* S. 354, *Ba'al*, *Ba'alat* S. 357, *Melgart* und *Esmün* *ibid.*, *Dagón* S. 358, *Adón* S. 398, *Sarrabu* und *Birdu* S. 415, *Astarte* S. 434, *Ašera* S. 433, *Aštar* S. 434, *Ate* S. 435, *Bé-el* S. 437 f., *Hadad* S. 443.

Jahu (Jahve).

Der Name des israelitischen Nationalgottes erscheint zunächst mit Sicherheit in einigen der keilschriftlich erwähnten israelitischen und judäischen Königsnamen, so in *Jaua* (geschr. *Ja-u-a*) ²⁾ = *Jehu* (oben S. 43 f. 258), *Jauhazi* (geschr. *Ja-u-ha-zi*) ³⁾ = *Ahaz*, eigentlich *Joahaz* (oben S. 266), *Hazakijau* (geschr. *Ha-za-ki-ja-u*, *Ha-za-ki-ja-a-u* und *I-a-za-ki-a-u*) ⁴⁾ = *Hiskia*. Ferner in einigen ausserisraelitischen Fürstennamen, so in *Azrijau* (geschr. *Az-ri-ja-a-u* und *Az-ri-a-[u]*) und [*Iz-ri*]-*ja-a-u*, *Iz-ri-ja-u*) ⁵⁾, Fürst von Jaudi d. i. wol יאדי der Sendširli-Inschriften in Nordsyrien (oben S. 54. 262), in *Jaubi'di* (geschr. (*ilu*) *Ja-u-bi'-di* mit Gottesdeterminativ vor *Jau*) ⁶⁾, König von Hamath (oben S. 66) ⁷⁾, mit der interessanten

1) Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in diesem Abschnitte die in der keilschriftlichen Litteratur vorkommenden Eigennamen, für welche bis jetzt leider noch keinerlei auch nur einigermaßen erschöpfende lexikalische Sammlungen vorliegen bzw. veröffentlicht sind, keineswegs vollständig verwertet sind, sondern nur, soweit dieselben mir gerade auf dem Wege lagen. Dankbar habe ich dabei die Indices bei Bezold, Catalogue Vol. V und bei Johns, Deeds Vol. III benutzt. Doch würde eine systematische Heranziehung der sämtlichen Eigennamen, insbesondere der Brief- und Kontraktlitteratur aus der älteren und späteren Zeit, gewiss im Einzelnen noch manche Vervollständigung bringen können. Auch müsste, was im Folgenden, da es zu weit geführt hätte, in der Regel nicht geschehen ist, in einer eingehenden Erörterung dieses Materials genau unterschieden werden, welcher Art die Träger der betreffenden Namen sind, ob es sich z. B. um babylonisch-assyrische Besitzer oder um fremde Händler, fremde Sklaven u. s. w. handelt.

2) Zweite Reihe der Aufschriften über den Reliefs des Obelischen Salmanassars II = KB. I S. 151; Annalenfragment Salmanassars III R 5 Nr. 6 Z. 25 = KB. I S. 141 Anm. Beidemale als *apil Humri* (geschr. *Hu-um-ri-i*) »Sohn Omri's« bezeichnet.

3) Tigl. Pil. III Thontafelinschr. Rev. 11 (61) = KB. II S. 21, bezeichnet als (*mät*) *Jaudai* »Judäer«.

4) Sanh. II 71. III 11. 29 = KB. II S. 93. 95; Sanh. Const. 15 = KB. II S. 119, bezeichnet als (*mät*) *Jaudai* »Judäer«.

5) Tigl. Pil. III Ann. (ed. Rost) 104. 105. 111. 123. 131. Vgl. KB. II S. 25f.

6) Sargon, Prunkinschr. 33 = KB. II S. 57; Nimrudinschr. 8 = KB. II S. 37; Steleninschr. I 53 und wol auch K. 1349 Obv. 17, wo nur noch (*ilu*) als Anfang des Namens erhalten ist (vgl. oben S. 66 Anm. 5).

7) Der Versuch Jastrow's in ZA. X S. 222 ff., die Lesung (*ilu*) *Jau-bi'di*

Variante *Ilubi'di* (geschr. *I-lu-bi-'-di* und *I-lu-u-bi-'-di*)¹⁾, die zwei verschiedene Namen für dieselbe Person, wie *Jôjakim* und *Eljakim*, ergibt.

Fraglich ist, ob der Gottesname Jahu auch am Schluss von Eigennamen erhalten ist, wie in *Padî* (geschr. *Pa-di-i*)²⁾, König von Ekron, Sanh. II 70. III 7. 25 = KB. II S. 93 f., *Šidkâ* (geschr. *Ši-id-ka-a*)³⁾, König von Askalon, Sanh. II 58. 67 = KB. II S. 91 f., *Mitinti* (geschr. *Mi-ti-in-ti* und *Me-ti-in-ti*), König von Asdod, Sanh. II 51. III 24 = KB. II S. 91. 95, König von Askalon Tig. Pil. III Thontafelinschr. Rev. 11 (61) = KB. II S. 61; vergl. auch Annal. 235. 237; Asarb. Prisma B V 16 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241, Z. 6.

Sicher liegt der Name Jahu, Jahve vor in einer Reihe offenbar jüdischer Namen in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes I bei Hilprecht, Babyl. Exped. IX. Und zwar erscheint der Gottesname, wenn er das erste Glied des Namens bildet, daselbst als *Jâhû*⁴⁾, wenn er am Schlusse steht als *-jâma*, anscheinend für יהו (יהוה)⁵⁾. Die betreffenden Namen sind⁶⁾: *Jâhûlakim* (geschr. *(ilu)Ja-a-hu-u-la-ki-im*) = יהולכס*; *Jâhûlunu* (geschr. *Ja-a-hu-lu-lu-nu*)⁷⁾ = יהולנו*; *Jâhûnatanu* (geschr. *(ilu)Ja-a-hu-u-na-ta-nu*) = יהונתן; *Ahi-jâma* (geschr. *Ahi-ja-a-ma*) = אחיהו; *Gadaljâma* (geschr. *Ga-da-al-ja-a-ma*) = גדליהו; *Hananijâma* (geschr. *Ha-na-ni-ja-a-ma*) = חנניהו; *Jadikhjâma* (geschr. *Ja-di-ih-ja-a-ma*) = יריעיהו; *Igdaljâma* (geschr. *Ig-da-al-ja-a-ma*) = יגדליהו; *Padâma* (geschr. *Pa-da-a-ma*) = פדיהו;

zu Gunsten einer anderen, *Ilu-jaubi'di*, zu eliminieren, kommt abgesehen von anderem schon darum kaum in Betracht, weil *bi'di* oder *ba'di* (und nicht *ubi'di* oder *jaubi'di*) sich auch sonst mehrfach speciell in mesopotamischen oder syrischen Eigennamen, mit einem Gottesnamen an erster Stelle, als zweites Element findet. S. dazu bei Johns, Deeds III p. 251 Namen wie *Adad-bi'di*, *Sagil-bi'di*, *Mar-bi'di*, *A.U-ba'di* d. i. vielleicht (s. u. S. 468) *Bir-Dadda-ba'di*, ebenso *Atar-bi'di* bei Johns, Doomsday Book Glossar.

1) Sargon, Cyl. 25 = KB. II S. 43 (P 1 *I-lu-bi-'-di*, P 2 L 1 *I-lu-u-bi-'-di*); Ann. 23 (*I-lu-b[i-'-di]*).

2) Der Name kommt auch als mesopotamischer Personennamen in Geschäftsurkunden aus der Zeit der Sargoniden vor, s. dazu Johns, Deeds III p. 238 und Doomsday Book p. 49.

3) *Ši-id-ka-a-a* als Name eines Zeugen auch bei Johns, Deeds Nr. 577; vgl. auch *Zi-id-ka* ibid. Nr. 324 Rand (= III R 48 Nr. 3) = KB. IV S. 117 f. Z. 30.

4) Mehrfach ausdrücklich mit dem Gottesdeterminativ geschrieben.

5) Ob dieses schliessende *-jâma* den Gottesnamen Jahve repräsentiert, ist nicht so sicher, als dies bei dem beginnenden *Jâhû* der Fall ist.

6) S. Hilprecht a. a. O. p. 27 und die Indices p. 47 ff.

7) Vgl. hierzu vielleicht den Namen *A.A-lu-nu* eines Aramäer-Scheichs von Jathuri bei Sargon Ann. 281. S. dazu folgende Seite Anm. 7.

Pilijâma (geschr. *Pi-li-ja-a-ma*) = פִּלְיָמָה; *Tirijâma* (geschr. *Ti-ri-ja-a-ma*) = הִרְיָא 1. Chron. 4, 16 (?)¹⁾.

Auch anderwärts und schon aus etwas früherer Zeit finden sich in den babylonischen Geschäftsurkunden vereinzelt solche Namen, so *Natanujâma* = נַחְנִיָּהּ und *Gamarjâma* = גַּמְרִיָּהּ in Urkunden aus dem 10. Jahr des Darius.²⁾

Weit unsicherer ist, ob in einem Namen, wie *Ga-di-ja-a* (vgl. *Ga-di-ja*, *Ga-di-a*, *Ga-di'*, *Ga-da-a*, *Ga-da'*) in Geschäftsurkunden aus der Sargonidenzeit (s. Johns, Deeds III p. 492 zu Nr. 275 und p. 465 zu Nr. 288)³⁾ am Schlusse der Name Jahve enthalten ist, oder in *'I-ba-ka-me* oder *'A-ba-ka-me* derselben Urkunde das erste Element *'I-ba* einem יָהּ entspricht, so dass der ganze Name ein יְהוֹיָקִים darstellte, wie Johns a. a. O. III p. XVI im Anschluss an Jensen vermutet, der in KB. VI 1 S. 578 annimmt, dass *Abdi-hiba* von Jerusalem der Tell-Amarna-Briefe ein עֲבִד־יָהּ darstelle.

In der häufigen Gruppe *AN.A.A* in Eigennamen darf kaum, wie mehrfach geschieht⁴⁾, ein Jahve entsprechender Gottesname vermutet werden⁵⁾. Hier ist diese Frage besonders wichtig wegen der Lesung des edomitischen Königs *AN.A.A-ram-mu* (Var. *AN.A.A-ram-me*) bei Sanh. II 54 = KB. II S. 91, den man früher (*ilu*) *Malik-rammu* gelesen hat⁶⁾. Am wahrscheinlichsten ist die Lesung (*ilu*) *Aja-rammu*⁷⁾, und es mag sein, dass gerade in diesem edomitischen Namen, wie vielleicht auch in dem einen oder anderen aramäischen oder arabischen (vergl. die in Anm. 7 genannten Namen), der Name der

1) Vgl. Rost in O.L.Z. 1898, Sp. 356.

2) Auf diese Namen und ihre hebräische Entsprechung hat zuerst Pinches in Proc. Soc. Bibl. Arch. XV 14f. aufmerksam gemacht. Vielleicht ist übrigens doch auch bereits der Name *Bir-jamā* bei Johns, Deeds Nr. 857, IV, 5 hierher zu stellen, und nicht als Variante von *Bir-amūd* aufzufassen, wie Johns Vol. III p. 239 will.

3) Vgl. auch *E-bi-ja-a* Nr. 59, 4; *U-ri-ja-a* Nr. 59, 7; *Ilu-ka-ja-a* Nr. 288 Rev. 9 und den Frauennamen *Da-li-ja-a* Nr. 317.

4) Zuerst Pinches in PSBA. VIII p. 27.

5) Allerdings ist diese Gruppe gewiss auch kaum *Malik* zu lesen, wie noch vielfach geschieht. S. dazu unten unter *Milk*.

6) Vgl. dazu auch oben S. 232, wo Winckler noch *Malik-rāmu* liest.

7) Der Name ist wahrscheinlich identisch mit dem Namen *A.A-ri-im-mu* (ohne Gottesdeterminativ) eines Aramäer-Scheichs von Jatburi bei Sargon Ann. 281; s. oben S. 22. Vgl. ebenda den Namen *A.A-lu-nu* (s. hierzu schon oben S. 466 Anm. 7), sowie *A.A-sammu* ibid. Z. 255. Vgl. ferner den Namen eines Arabers (*ilu*) *A.A-kamaru* IV R 47 No. 1, 15; sowie die zahlreichen mit *A.A* (ohne Gottesdeterminativ) beginnenden Namen, die bei Johns Deeds im Index an erster Stelle aufgeführt werden, und von denen einige, wie *A.A-tūri* (aus Nr. 186) und *A.A-amme* (aus Nr. 296) notorisch ausländisch sind; auch *A-i-sūri* ibid. Nr. 99 und die Bemerkungen dazu von Johns III p. 166. Auch mit *Ja-* beginnende Namen, wie *Ja-ahē* bei Johns Nr. 471, 9 kommen hier in Betracht. Es mag sein, dass in diesen Namen, namentlich soweit es sich dabei um nicht-babylonische Namen handelt, in der Tat mit Jahu, Jahve componierte Namen vorliegen. Weniger sicher ist dies wiederum bei einem Namen wie (*ilu*) *A.A-kalabu* aus der Zeit Hammurabi's (KB. IV S. 14 I 12), aus welchem Hommel, Altisr. Überl. S. 112 weitgehende Schlussfolgerungen für die Geschichte des Jahve-Namens zieht.

babylonischen Göttin *Aja* ¹⁾ verwendet worden ist, um den ähnlich klingenden Gottesnamen Jahu wiederzugeben, so dass dieses *Aja-rammu* ein יהירם darstellen würde ²⁾).

Ebenso wenig sicher ist, ob, wie Hommel will ³⁾, der Name *Itakkama* mit den Varianten *Aitaggama*, *Etakkama* u. ä. ⁴⁾ in den Tell-Amarna-Briefen am Anfang eine Kurzform des Gottesnamens Jahve enthält. Dasselbe gilt von einigen weiteren mit *Ja* beginnenden Personennamen der Tell-Amarna-Briefe.

Auch *A.U.* in zahlreichen Eigennamen der assyrischen Geschäftsurkunden kann nicht für eine Wiedergabe des Namens Jahu angesehen werden, sondern ist mit Jensen bei Johns, Deeds III p. 235 wahrscheinlich als Ideogramm für »Sohn« + »Adad« zu fassen, also wol *Ber-Dadda*, *Ber-Adad* = ביהדיד zu lesen. Desgleichen ist die Gruppe *IA.U* in Eigennamen wie *BAB.IA.U* bei Johns, Deeds Nr. 176, 4 ihrer Lesung und Bedeutung nach mehrdeutig. Dagegen wird z. B. *Nadbijâu* (geschr. *Na-ad-bi-ja-a-u*) ibid. Nr. 234 (= III R 49 Nr. 1) = KB. IV S. 113 f. Nr. V Z. 29 (aus dem Jahre 709) allerdings ein נדיבדיד darstellen, zumal unmittelbar daneben ein *Pakaha* = פקח aufgeführt wird.

Ob endlich bereits in Namen in Geschäftsurkunden aus der Hammurabi-Zeit Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. der Jahve-Name vorliegt ⁵⁾, ist ebenfalls noch recht unsicher. Die betreffenden Namen *Ja-u-um-ilu*, *Ja-PI-ilu*, *Ja'-PI-ilu* könnten auch anders zu erklären sein, nämlich so, dass die übrigens ohne Gottesdeterminativ auftretenden Elemente *ja-u-um*, *ja-PI*, *ja'-PI* überhaupt keinen Gottesnamen enthielten, sondern ein Adjectiv bzw. ein Verbum darstellten ⁶⁾.

Über den Ursprung des Namens Jahu, Jahve ist natürlich aus dem Babylonischen, wo dieser Name nur als fremdländischer Gottesname vorkommt, nichts zu entnehmen. Ebensowenig ist die bis in die neueste Zeit hinein mehrfach versuchte Zusammenstellung des Namens Jahu, Jahve mit dem des babylonischen Gottes Ea (Ae)-'Aog oder der babylonischen Göttin Aja irgendwie stichhaltig.

1) S. oben S. 368.

2) Doch kommt auch eine Lesung *Il-a-a-ram-mu* in Betracht; vgl. dazu Johns, Doomsday Book, p. 15. Und endlich (Jensen) eine Lesung *Abu-ram-mu*.

3) Altisr. Überl. S. 220.

4) S. die Belegstellen in KB. V Glossar.

5) So nach dem Vorgang von Sayce und Hommel (in Expository Times IX p. 522. X p. 42. XI p. 270) besonders betont von Delitzsch, Babel und Bibel S. 46 f. S. auch bereits oben Winckler S. 66 Anm. 2.

6) Vor allem dürfen die aller Wahrscheinlichkeit nach doch ganz verschiedenen Personen zugehörigen Namen *Ja-u-um-ilu* Bu. 88-5-12, 329 (Cun. Texts IV 27), und *Ja'-PI-ilu* Bu. 91-5-9, 314 (Cun. Texts VIII 20), sowie *Ja-PI-ilu* Bu. 91-5-9, 544 (Cun. Texts VIII 34) nicht ohne weiteres miteinander confundiert werden. Mag auch, was nicht unwahrscheinlich, in *ja-u-um* ein Gottesname und möglicher Weise wirklich der Name Jahu, Jahve vorliegen, so gilt dies darum nicht ohne Weiteres auch für die Gruppe *ja-PI*, *ja'-PI*, die hinsichtlich des letzten Zeichens ihrer Lesung nach mehrdeutig ist (*ja'-pi*, *ja'-we*, *ja'-wa*, *ja'-wi*, auch wohl *ja'-wu*, vielleicht auch *ja'-u*). Auf alle Fälle haben übrigens die genannten Namen als westsemitische zu gelten, nicht als einheimisch babylonische.

Milk.

Im babylonischen Pantheon hat ein Gott *Malik* keine irgendwie hervorragende Stelle; dagegen kommt *malik*, aber wol nicht in der Bedeutung als »Fürst«, sondern als »Berater«, mehrfach in babylonisch-assyrischen Eigennamen vor, z. B. *Nabû-malik* II R 64, 7e.

Die noch von Delitzsch, Handw. S. 413 b, AL⁴ Schrifttafel Nr. 324 festgehaltene Lesung (*ilu*) *Malik* der Gruppe *AN. A. A* beruht auf sehr schwachem Grunde. Als weiblicher Gottesname, Name der Geliebten des Gottes Šamaš, ist die Gruppe, wie Jensen vorgeschlagen hat¹⁾, vielmehr *Aja* zu lesen und so auch das *ša AN. A. A-u-ti-ša* II R 57, 32 b als *ša ajūtisa* oder *ša ajakūtisa* (s. dazu oben S. 426); als Element in Eigennamen entweder z. T. ebenfalls *Aja*, falls es sich um die weibliche Gottheit handelt²⁾, oder aber *il-a-a*³⁾.

Daneben kommt nun allerdings an einigen wenigen Stellen ein Gott *Ma-lik* vor, nämlich II R 60, 20 a + 19 b als Lokalgott einer babylonischen (?) Stadt *Tar-ma-as*; III R 66, 9 b in einem Zusammenhange, in dem auch sonst eine grosse Anzahl von sonst nicht oder nur vereinzelt vorkommenden Lokalgöttern und fremden Gottheiten aufgeführt werden; II R 7, 18 e f add. = Cun. Texts XII 34, wo die Gleichung (*ilu*) *Ma-lik* = [*malku*] aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht einen bestimmten Gott im Auge hat, sondern einfach besagen will, dass *malku*, *malik* »Berater« auch als specielles Epitheton bei Göttern üblich ist. Ferner begegnet, wie es scheint, ein Gott *Malik* (geschr. *Ma-UK*) mehrfach bereits in Eigennamen auf dem Obelisk Manišusu's (s. die Liste der Personennamen bei Scheil, Textes élam.-sém. p. 41 ff.).

Um so häufiger findet sich das Element *milki*⁴⁾ in fremdländischen, speciell in westsemitischen Namen innerhalb der babylonisch-assyrischen Keilinschriften; in diesem Falle bedeutet das Element *milki* natürlich, entsprechend der Bedeutung von מלך im Westsemitischen, entweder König, oder es stellt, so namentlich in den speciell kanaänischen Namen, direkt den Gottesnamen מלך dar, der natürlich im Grunde auf ein appellativisches מלך = König zurückgeht.

Solche Namen sind bereits mehrfach vertreten unter den palästinensischen Personennamen der Tell-Amarna-Briefe⁵⁾, in

1) Vgl. oben S. 368, Anm. 2.

2) Bezw. um einen ausländischen Gottesnamen, der ähnlich wie *Aja* klang; s. oben S. 467 zu dem edomitischen Königsnamen *AN. A. A-ram-mu*.

3) S. hierzu Johns in OLZ. 1899 Sp. 316 f. und Doomsday Book p. 15. 82; Deeds III p. 38. 53. Oder sollte statt *il-a-a* vielleicht vielmehr *-an-a-a* zu lesen sein? Wenigstens in einem Namen wie *UD. VII (kan)-AN. A. A.* bei Johns, Deeds Nr. 360 Rev. 8 liegt die letztere Lesung näher.

4) An und für sich könnte man auch *melki* lesen statt *milki*, da das Zeichen *IS* sowohl *mil* als *mel* hat. Die Schreibung *Mi-il-ki-li* in dem Tell-Amarna-Brief Nr. 186, 6 besagt bei der eigentümlichen Schreibart gerade dieser Texte nicht allzuviel. Vgl. auch noch unten S. 471 Anm. 2 und ebenda Anm. 5.

5) Vgl. das Eigennamen-Verzeichnis von Winckler in KB. V und dazu Knudtzon in BA. IV S. 109 ff.

denen das Element *milki* teils phonetisch *mil-ki* geschrieben wird, teils mit dem Ideogramm für König, das im Assyrischen *šarru*, in diesen kanaanäischen Eigennamen aber sicher durchweg *milki* zu lesen ist¹⁾. So *Abi-milki* = אב(י)מלך von Tyrus Nr. 149—156; *Abdi-milki* = עבד(י)מלך von Šashime 252, sowie ein anderer *Abdi-milki* 77, 37; *Il(i)-milki* = אל(י)מלך²⁾ 151, 45, sowie ein anderer Träger dieses Namen (s. oben S. 201f.), der 102, 36 ganz phonetisch *I-li-mil-ku* geschrieben wird, während an anderen Stellen offenbar die gleiche Persönlichkeit mit dem Namen *Milk-ili* = מלכ(י)אל erscheint, in welchem die beiden Namensbestandteile in der umgekehrten Reihenfolge auftreten; *Ja-milki* (??) 70, 13; *Milk-uru* = מלכ(י)אור, Melchior 61, 53; 69, 85; 53, 43³⁾.

Weiter finden sich solche Namen mit *milk* unter den Namen vor allem phönicischer Könige und Prinzen in den assyrischen Königsinschriften, so *Abi-milki* = אב(י)מלך und *Ahi-milki* = אח(י)מלך, Königssöhne von Arvad, Assurb. Rm. Col. II 84. 92 = KB. II S. 173; *Ahi-milki*, König von Asdod, Asarh. Cyl. B V 18 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241 Z. 12; *Uru-milki* = אורמלך (?), König von Gebal, Sanh. II 50 = KB. II S. 91; *Milki-ašapa* = מלכישא Asarh. Cyl. B V 17 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241 Z. 8.

Ziemlich zahlreich sind nun auch in assyrischen Geschäfts-urkunden aus der Sargonidenzeit solche Namen mit dem Element *milki*. Bei manchen lässt schon der Zusammenhang, wie auch die sonstigen Elemente der Namensform, unzweideutig darauf schliessen, dass es sich nicht um einen einheimisch babylonischen, sondern vielmehr um einen aramäischen, oder auch kanaanäischen Namen handelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind überhaupt sämtliche Namen, in denen sich dieses Element *milki* findet, als westsemitisch in Anspruch zu nehmen. Solche Namen sind bei Johns, Doomsday Book (s. das Glossar p. 73 ff.): *Al-Našhu-milki*, *Al-Si'-milki*, *Ilu-*

1) Erwiesen wird dies speciell noch dadurch, dass mehrfach in dem Namen derselben Person teils dieses Ideogramm für »König«, teils die phonetische Schreibung *mil-ki* etc. vorkommt, so z. B. bei *Abimilki* von Tyrus Nr. 153. 156 gegenüber den übrigen Briefen desselben Absenders.

2) Der Name als *'lmrk* (*'lmlk*) auch in einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven aus der 18. Dynastie. S. Steindorff in Ztschr. f. ägypt. Spr. Bd. 38 S. 17 f.

3) S. zur letzteren Stelle, an der der Name *Mil-kur* geschrieben ist, Knudtzon in BA. IV S. 113.

milki; bei Johns, Deeds¹⁾: *Abdi-Milki*²⁾ Nr. 1040, 5; *Adad-milki* Nr. 86 Rev. 13; *Ahi-milki* Nr. 175, 5; wahrscheinlich *Al-Našuh-milki* Nr. 6 Ende; *Bél-ili-milki*³⁾ Nr. 237 Rev. 9; *Dagana-milki* Nr. 212 Rev. 13; *Dagan-milki* Nr. 234, 1. 8. 14 = KB. IV S. 113 Nr. V; *Háru-m[ilki?]* Nr. 763, 9; *Milkai* Nr. 19, 18; Nr. 20, 16 = KB. IV S. 119f. Nr. VII. VIII; *Milki*⁴⁾ Nr. 245 Rev. 9; Nr. 300 Rev. 9; *Milkaja* (oder *Milka-Ja?*) Nr. 113 Rev. 2; *Milkija* Nr. 59, 1. 14; *Milkiaja* (oder *Milki-Aja?*) Nr. 167 Rev. 2; *Milki-ilu* App. I, VIII 11 = II R 63, 13; *Meliki-ilu*⁵⁾ Nr. 877, 11; *Milki-Istar*⁶⁾ Nr. 218 Rev. 8; *Milki-Aššur* Nr. 7 Rev. 2; *Milki-ba* [] Nr. 453, 4; *Milki-erba* App. I, X 35 = II R 63, 35; *Milki-mudammik* ibid. 36; *Milki-idri* Nr. 470, 7; 507 Rev. 3; *Milki-ûri* Nr. 234, 4 = KB. IV S. 113 Nr. V; *Milki-larim* App. 2, XI 12; *Milki-nûri* Nr. 287. 316. 452. 472. 494. 627. 741, 36. 890; *Milki-rámu* Nr. 56, 3.

Auch sonst kommen dergleichen Namen mit *Milki* aus dieser Zeit vor, so auch unter den Namen von Eponymen: *Ilu-milki* Epon. 886 und *Milki-rámu* Epon. 654 (?).

In den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I erscheint vielleicht *Milki* in der Form *Milhi*, woraus geschlossen werden dürfte, dass zu dieser Zeit bereits die Spirirung der Verschlusslaute eingetreten war. S. die Namen *Milhi-taribi* und *Nûhi-Milhi* γ).

Wol nicht das Substantiv *Milk* »Könige«, sondern wahrscheinlich die Perfekt-Form des Verbums מלך⁸⁾ enthält der Name des edomitischen Königs *Kaus-malaka*⁹⁾ bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 61 = KB. II S. 21; ferner *Il-mala[ki]* Johns, Deeds Nr. 378 = CIS. II 1 Nr. 28, aram. durch מלכ

1) S. den Index in Vol. III p. 547 ff. und vgl. Johns ibid. III p. 82. 185 f.

2) So nach Bezold, Catalogue I p. 192, während Johns wol sicher falsch *Ab-di-ra-ki* bietet. Vgl. auch den Namen *Abdu-milik* mit der für die Lesung des *i*-Lautes wichtigen Schreibung *Ab-du-mi-lik* in dem unten S. 472 Anm. 3 genannten Texte.

3) Oder vielleicht besser *Bél(ilu)Milki*, so dass *Milki* hier direkt Gottesname wäre.

4) Ein ähnlicher Name, *Mrky* מרקי, auch in ägyptischer Wiedergabe auf einem Ostrakon aus der 19. Dynastie. S. Spiegelberg in ZA. XIII S. 51, dazu aber auch W. Max Müller in OLZ. 1898, Sp. 366.

5) Dieser, von Johns im Index übrigens nicht notirte, Name spricht durch seine Schreibung *Me-li-ki-ilu* seinerseits für die Lesung *Melki* statt *Milki*; s. oben S. 469, Anm. 4.

6) Oder besser *Milki-Atar* zu lesen, mit *Atar* als männlicher Gottheit? Nahe liegt es auch, anzunehmen, dass das Original statt *Ištar* vielmehr das sehr ähnliche Zeichen für *ja* bietet.

7) Hier ist *Milhi* beidemal mit dem Gottesdeterminativ versehen.

8) Falls nicht das Wort מלך vorliegt.

9) Derselbe Name findet sich als *Κοσμάλαχος* auf einer griechischen Inschrift aus Memphis in Rev. arch. 1870 I p. 115.

wiedergegeben¹⁾; desgleichen vielleicht der oben S. 357 erwähnte Gottesname *Ba'al-malagê*²⁾. — Desgleichen ist der Name eines der Königssöhne von Arvad, *Ba'-al-ma-lu-ku*, Assurb. II 92 = KB. II S. 173 vielleicht als *Ba'al-malûku* = בעלמלך zu verstehen, mit einer Adjektivbildung *malûk* (oder *malûk*) des Stammes מלך; vgl. das hebr. N. pr. מלך.

Der Name des Königs von Sidon *Abdi-milkutti* (s. oben S. 88) (geschr. *Ab-di-mi-il-ku-ut-ti* und *Ab-di-mil-ku-ut-ti* Asarb. I 15. 41. 51 = KB. II S. 125f., *Ab-di-mil-ku-u-te* ZA. II hinter S. 374 Taf. II; vgl. Winckler, Altor. Forsch. I S. 527) entspricht, trotz des mehrfach in phöniciischen Inschriften vorkommenden Namens עבדימלכת, möglicher Weise eher einem Namen עבדימלקרת als einem עבדימלכת. Doch vgl. sowol zu *Abdimilkutti* wie zu *Ba'almaluku* auch die Auffassung von Hoffmann, Phönik. Inschr. S. 6.

Kemôš.

Der Name des Nationalgottes der Moabiter, *Kemôš*, findet sich in den Keilinschriften in dem Eigennamen des moabitischen Königs *Kamûsu-nadbi* (geschr. *Kam-mu-su-na-ad-bi*) = כמשרב Sanh. II 53 = KB. II S. 91. Ob in einem weiteren Namen eines Königs von Moab, *Ka-[ma?]-as-hal-ta-a*, der Assurb. Cyl. B VIII 37 (= Assurb. Sm. p. 288) genannt wird, ebenfalls der Name des *Kemôš* vorliegt, ist einstweilen nicht auszumachen, da die Stelle auf dem Original beschädigt zu sein scheint. Ferner begegnet der Name noch in dem Namen *Kamûšu-sar-ušur* (geschr. (*ilu*) *Ka-mu-šu-sar-ušur*)³⁾, der wiederholt auf einer Geschäftsurkunde aus dem 6. Jahr des Kambyzes genannt wird⁴⁾.

Kôš.

Der wol auch in den hebr. N. pr קושירו und ברקוס⁵⁾ wie in

1) In *IM. AN-ma-la-ka* bei Johns Nr. 534 liegt wol ein Versehen von Johns oder bereits vom assyrischen Tafelschreiber vor für *AN. IM-ma-la-ka* = *Adad-malaka*.

2) Wenn mit Hoffmann in Ztschr. f. Ass. XI S. 246f. בעלמלך wirklich aus בעלמלך entstanden ist, so wäre unter diesem neben dem *Ba'l-sameme* und *Ba'l-sapunu* erwähnten *Ba'l-malagê* eventuell der Stadtgott von Heliopolis-Baalbek (= Tunip? s. Halévy in Rev. Sém. I p. 381ff., Winckler in Mitt. VAG. 1896 S. 206f. Gesch. Isr. II S. 72f.) zu verstehen. Zu erwägen ist, ob der Name eines als Zeugen fungirenden Händlers *BAL. HU-še-zib* bei Johns, Deeds Nr. 276 Rev. 9 nicht als *Balbak-šezib* aufzufassen ist. Johns selbst spricht sich, so weit ich sehe, über diesen Namen nicht aus.

3) Die an und für sich auch mögliche Lesung *Ilu-ka-šum-šu-sar-ušur* ist doch wol kaum zulässig. Für die Lesung (*ilu*) *Ka-mu-šu* sprechen auch die anderen westsemitischen Namen auf dieser Tafel, wie *Abdimilik*, *Abduhmunu*. Vgl. zu letzterem, offenbar mit עבדימון (s. Lidzbarski, Handb. S. 333) identischen, Namen auch noch den Namen *Abdi-himunu* bei Johns, Deeds Nr. 425, Obv. 15.

4) Tafel aus der Collection de Clercq, veröffentl. von Oppert in Revue archéol. 1866, p. 166—172 (vgl. dens. in Doc. jur. p. 269ff.).

5) Damit ist vielleicht identisch der Name בקס auf der südarabischen Inschrift Euting 861 aus el-Öla. S. dazu Hilprecht, Babyl. Exped. IX p. 27 Anm. 1. Zu dem keilschriftlichen Namen *Barkušu* s. folgende Seite.

dem nabatäischen קסנה vorliegende Gottesname Ḳōš¹⁾, der als der eigentliche Nationalgott der Edomiter zu gelten haben wird, findet sich keilschriftlich in dem edomitischen Königsnamen *Ḳauš-malaka* (geschr. *Ḳa-uš-ma-la-ka*) bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 61 = KB. II S. 21²⁾, wie in dem ferner edomitischen Königsnamen *Ḳauš-gabri* (geschr. *Ḳa-uš-gab-ri*)³⁾ Asarh. Cyl. B V 14 = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 239, Z. 3.

Weiter findet sich der Gottesname Ḳōš in dem N. pr. *Ḳūsu-jada'* (geschr. *Ḳu-u-su-ja-da'*) Strassm. Darius Nr. 103⁴⁾, sowie in dem N. pr. *Ḳūsu-jāhabi* (geschr. (*ilu*) *Ḳu-su*⁵⁾-*ja-a-ha-bi*) = קוסייהב in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I bei Hilprecht, Bab. Exped. IX (s. ibid. p. 27. 69. 77), wie auch vielleicht in *Ku-us*⁶⁾-*da-na-a'* (s. ibid. p. 62. 77). Ferner findet sich nach Strassmaier, Alphab. Verz. Nr. 1065 auf der Pariser Tafel MNB 1129, 9 der Name *Barkūsu* (geschr. *Ba-ar-ḵu-su*), der mit Delitzsch, Proleg. S. 212 mit hebr. *Barḳōš* identisch sein wird.

Ob etwa auch der Name des Königs von Ekron *I-ka-u-su* Asarh. Cyl. B V 17 = KB. II S. 149; Assurb. Rm 3 = KB. II S. 241, Z. 7 hierher gehört, ist um so weniger sicher, als für diesen Namen auch die Lesung *I-ka-sam-su* oder *I-ka-šam-su* an und für sich möglich ist. Ähnliches gilt von dem Namen *Ka-u-su* bei Johns, Deeds Nr. 427, 7 (III R 48 Nr. 4) = KB. IV S. 115f. II 7. Übrigens ist vielleicht mit W. M. Müller, Asien u. Europa S. 389 *Ikausu* mit אכיש zusammenzustellen.

Sedek.

Zu dieser durch Σδουζ bei Sanchunjathon (s. oben S. 224 Anm. 1 und S. 370), wie durch *Malki-sedek* Gen. 14, 18 (Ps. 110, 4)⁷⁾, *Adōni-sedek* Jos. 10, 1. 3, *Šidkija*, *Šidkijahū*, ferner durch כמש-צדק, צדק-מלך, צדק-רמן auf aramäischen und phönicischen Inschriften⁸⁾

1) S. hierzu Peiser in *ZatW.* 17 (1897), S. 348f. Vgl. auch die Zusammenstellung des Materials über den Gott Ḳōš bei Smith-Stübe, *Relig. d. Sem.* S. 31, sowie Wellhausen, *Arab. Heident.* 2^e S. 77, Nöldeke in *ZDMG.* 41, S. 714, Baethgen, *Beitr.* S. 11. Nach Rost in *OLZ.* 1898, Sp. 356 ginge auch der Name der Mutter von Darius II, *Kosmartidene*, bei Ktesias, *Pers.* 44, die daselbst ausdrücklich als Babylonierin bezeichnet wird, auf ein babyl. *Ḳās-marti-iddin* = »Ḳās hat eine Tochter gegeben« zurück.

2) S. dazu auch bereits oben S. 471 Ende.

3) Nach einer Vermutung Schrader's in der 2. Aufl. dieses Werkes S. 613 liegt der gleiche Name vielleicht auch in *Κοστροβαρος* bei Josephus, *Ant.* 15, 7, 9 vor, vorausgesetzt, dass letzteres aus *Κοσγοβαρος* verderbt wäre.

4) S. hierzu Peiser a. a. O.

5) Also mit Gottesdeterminativ!

6) Hier ohne Gottesdeterminativ, und mit *ku*, nicht *ḵu*, geschrieben.

7) Vgl. Winckler oben S. 224, wie auch schon Jensen in KB. VI 1 S. 539.

8) Die Belege s. bei Lidzbarski, *Handbuch im Glossar.* — Zu צדק als erstem

an die Hand gegebenen Gottesbezeichnung, die teilweise wenigstens geradezu bereits die Stelle eines Gottesnamens einzunehmen scheint, ist aus der Keilschriftliteratur ausser dem bereits oben S. 466 zu *Šidkija*—*Šidkâ* Bemerkten noch aufmerksam zu machen auf das N. pr. *Rab-šidki*¹⁾ (geschr. *Rab-zi-id-ki*) in dem Tell-Amarna-Brief Nr. 125, 37; ferner auf *Šidki-ilu* (geschr. *Ši-id-ki-ilu*)²⁾ als Name des Eponymen von 764; *Zubi-šidki* (geschr. *Zu-bi-ši-id-ki*) Johns, Deeds Nr. 6 Rev. 3.

Šalem.

Über eine für das Westsemitische anzunehmende Gottesbezeichnung שלם oder שלמן, die in bestimmten Fällen geradezu als Gottesname auftritt, hat bereits Winckler oben S. 224 gehandelt³⁾ und auch bereits hervorgehoben, dass auch der Gottesname *Šulmân*, wie er in dem assyrischen Königsnamen *Šulmân-ašaridu* (hebr. שלמנאשר) vorliegt, mit diesem kanaanäischen Gottesnamen שלם, שלמן zusammenzustellen ist⁴⁾. Hier mag nun noch darauf hingewiesen werden, dass dieser assyrische *Šulmân* wahrscheinlich eine Bezeichnung des Gottes Ninib darstellt⁵⁾. Hierfür spricht u. a., dass nach II R 57, 46f. cd DL⁶⁾ *MEŠ*, d. i. wol kaum etwas anderes als *Šalmâti* oder *Salmâti*⁷⁾, ein Name des Gottes Ninib in Elam⁸⁾ (?) ist.

Neben einfachem *Š(S)ulmânu* findet sich auch ein *Š(S)ulmânu-HA* d. i.

Element in südarabischen zusammengesetzten Personennamen wie שלמן u. a. s. Hommel, Südarab. Chrest. S. 132 und Aufs. u. Abh. S. 144.

1) So zu lesen nach Knudtzon in Beitr. z. Assy. IV S. 114 statt *Ben-šidki*.

2) Es sei besonders daran erinnert, dass der Stamm שלמן im Assyrischen sonst nicht heimisch ist, es sich hier also jedenfalls um einen ursprünglich westsemitischen Namen handelt, wie solche gerade bei den assyrischen Eponymen mehrfach vortreten sind (s. z. B. oben S. 471 zu *Ilu-milki* und *Milki-râmu*).

3) Vgl. auch Hoffmann in Ztschr. f. Assy. XI S. 246.

4) Doch sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass in dem assyrischen Königsnamen statt *Šulmân* (vom Stamm שלם) auch die Lesung *Sulmân* (vom Stamm שלט) in Betracht kommen kann, ja dass diese letztere Lesung *Sulmân* zur hebr. Wiedergabe des Namens mit ש eigentlich besser passt, als *Šulmân*.

5) Winckler möchte oben a. a. O. dagegen eher eine Nebo-Gestalt in diesem Gotte erblicken.

6) So, nicht *ŠI*, bietet das Original, nach Delitzsch, Kossäer S. 42 und Jensen in WZKM. VI S. 5.

7) Vgl. hierzu Winckler oben S. 195 und 236 zu dem anscheinenden Gottesnamen *Šalmajâti* in dem Tell-Amarna-Briefe Nr. 152.

8) Das betreffende Elam bedeutende Zeichen ist jetzt auf dem Original nicht mehr erhalten. Es wäre daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ursprünglich nicht in Elam (*NIM*), sondern im Westlande (*MAR*) dastand. Freilich scheint gerade in den elamitischen Inschriften ein Gott *Ši-ul-man* vorzukommen; s. Jensen in WZKM. VI S. 67 f.

doch wol Š(S)ulmānu-nūnu d. h. Š(S)ulmān der Fisch III R 66, Rev. 40 und zwar hier als spezieller Stadtgott von TE.DI d. i. vielleicht Temēn-salimi. Der gleiche Gott kommt auch vor in dem Namen Šulmānu-nūnu-šar-ildni¹⁾ Assurn. I 78 = KB. I S. 65 eines Fürsten aus der Gegend des Habur und ebenso auf einem wol aus Arban stammenden Siegel²⁾. Trotz dieses Zusatzes nūnu »Fisch« zu Šulmān möchte ich daraus aber nicht, wie schon mehrfach geschehen, einen Zusammenhang desselben mit Ea-Oannes folgern.

Auch in der Form Šalim findet sich vielleicht dieser Gottesname in Eigennamen, so in Ša-lim-ukin (falls so zu lesen) bei Johns, Deeds Nr. 361 Obv. 8. Š(S)ulmānu auch in dem Namen Š(S)ulmānu-imme ibid. Nr. 284.

Zu erinnern ist hier auch noch an Salamānu (geschr. Sa-lama-nu) als Name eines Königs von Moab bei Tigl. Pil. III Thoninschr. 60 = KB. II S. 21³⁾. Auch der Name der Salamier (s. oben Winckler S. 151 f.) könnte mit dem Gottesnamen שלם zusammenhängen. Endlich könnte auch der Name Jerusalems (Urusalim in den Tell-Amarna-Briefen) mit diesem Gottesnamen zusammengesetzt sein⁴⁾.

Šalm.

Šalm שלם ist bekanntlich namentlich aus den starken assyrischen Einfluss aufweisenden Teima-Inschriften als Gottesname belegt⁵⁾. Ob dieser Gottesname auf ein שלם = »Bild«⁶⁾ oder ein שלם = »der Dunkle« zurückgeht, ist zunächst nicht zu entscheiden. Von Seiten des Assyrischen ist daran zu erinnern, dass Šalmu als Name des Kēwān (Saturn) vorkommt⁷⁾, und zwar mit Ideogrammen geschrieben, die diese Bezeichnung unzweideutig als »der dunkle

1) So ist hier sicher statt Šulmānu-ḥaman-ildni zu lesen. Ebenso wird bei Johns, Deeds App. Nr. 3, XI 21 zu lesen bzw. zu ergänzen sein, trotz Johns, ibid. Vol. III p. XV.

2) S. zu letzterem, wie zu Šulmānu-nūnu an der Stelle III R 66, 40, Sayce, Hibbert Lectures p. 58.

3) Der gleiche Name auch bei einem mehrfach vorkommenden Briefschreiber; s. die Stellen bei Bezold, Catalogue V p. 2176.

4) Und zwar könnte hier direkt der S. 474 Anm. 7 genannte Gottes(?)name Šalmajāti, der auch Salmajāti gelesen werden könnte, in Betracht kommen. Zu Ninib in enger Verbindung mit Jerusalem in den Tell-Amarna-Briefen s. oben S. 411. Falls gegen die daselbst vertretene Ansicht die Ortsbezeichnung Bit-Ninib sich doch auf Jerusalem selbst beziehen sollte, so würde dies natürlich noch besonders zu Gunsten der Gleichsetzung von Ninib mit Šalem sprechen.

5) S. für das sonstige Vorkommen einer Šalm-Gottheit im Semitischen Baethgen, Beiträge S. 57. 80 f. und Hoffmann in ZA. XI S. 244 f. zu Salambo.

6) Mit Schwally bei Gesenius-Buhl¹³ s. v. שלם ist שלם »Bild« gewiss nur im Babylonischen (šalmu) heimisch und in den übrigen semitischen Dialekten durchweg von da erst entlehnt. Somit kann der Stamm von שלם »Bild« auch vom lautgesetzlichen Gesichtspunkt aus sehr wol der Stamm שלם »dunkel sein« (assyrr. šalmu schwarz, hebr. שלם Finsternis, arab. ظلم finster sein) sein und שלם šalmu ursprünglich das »Schattenbild« bedeuten, wie z. B. syr. שלם »Schatten« auch in der Bedeutung »Schattenbild« gebraucht wird.

7) II R 49, Nr. 3, 42.

(Planet)«, nicht etwa als »das Bild« zu fassen nötigen. Ebenso wird die (untergehende?) Sonne (Šamaš) mit dem gleichen Ideogramm als *Šalam* (*Šalmu*) bezeichnet¹⁾; unmittelbar dahinter²⁾ aber auch mit einem Ideogramm, das unzweifelhaft nur *Šalmu* = »Bild« bedeuten kann. Auch sonst finden sich Stellen in der Keilschriftliteratur, an denen *šalmu* »Bild«³⁾ auf dem Punkte zu stehen scheint, direkt als Gottesname gebraucht zu werden⁴⁾.

Aus dem A. T. kommt hier besonders die Vorstellung von dem »Bilde (צלם) Gottes« Gen. 1, 26 f.; 9, 6 in Betracht⁵⁾. Ferner möglicherweise doch die vielbesprochene Stelle Amos 5, 26, wo das צלמיכם hinter Kêwân möglicherweise doch nicht einfach späte Glosse ist (Wellhausen), sondern vielleicht doch auf eine doppelte Gottesbezeichnung Kêwân-Šalm zurückgeht⁶⁾.

Sonst kommen für eine Salm-Gottheit aus dem Babylonisch-Assyrischen noch Eigennamen in den assyrischen Geschäftsurkunden aus der Sargoniden-Zeit in Betracht, wie *Šalmu-ahê*, *Šalmu-šar-ikbi* (auch als Name eines Eponymen), bei denen das Element *Šalmu* teils phonetisch *Šal-mu*, teils ideographisch⁷⁾ und zwar im letzteren Falle teils mit Gottesdeterminativ, teils ohne dasselbe geschrieben wird⁸⁾. — Ferner vielleicht der Name eines Babyloniers *Šalmu* in den Tell-Amarna-Briefen KB. V Nr. 9, Rev. 5 f.; Nr. 10, Rev.

1) III R 69, Nr. 5, 66. S. hiez zu Jensen in ZA. I S. 390 f. und Kosmol. S. 115, auch hinsichtlich der engen Verknüpfung von Sonne und Saturn bei den Babyloniern und bei Diodor.

2) III R 69, Nr. 5, 67 und ebenso II R 48, 49 a. Auch in III R 66 wird wiederholt ein Gott *Šalmu* aufgeführt, sowol geschrieben mit dem Ideogr. für *šalmu* »Bild« als auch phonetisch (*ilu*) *Šal-mu*.

3) *šalmu* ist im Babylonischen der technische Ausdruck für die Götterstatue oder jedes auch kleinere Götterbild.

4) S. namentlich K. 2401 Col. II 26 (Beitr. z. Assyrl. II 628) und dazu die Bemerkungen von Strong ibid. S. 631. Vgl. auch Jensen, Kosmol. S. 65 über die Bezeichnung der »Zwillinge« als »die beiden Bilder« (צלמים) im Syrischen und Mandäischen und vielleicht eine ähnliche Bezeichnung im Babylonischen. Dagegen scheint in der neuen palmyrenischen Inschrift Nr. 7 bei Sobernheim in Beitr. z. Assyrl. IV S. 212 statt אלהיא שביא צלמיה hinter den beiden Götternamen Aršū und Azizū, das man in diesem Falle mit Winckler in Or. Lit. Ztg. 1901 Sp. 357 als »Zwillingsgötter« fassen könnte, nach Lidzbarski, Ephemeris I S. 201 vielmehr אלהיא שביא יסבייה gelesen werden zu müssen.

5) S. über diese von P aus älterer Vorlage entnommene Vorstellung Gunkel, Genesis¹ S. 102 f.

6) S. hierzu bereits Jensen in Ztschr. f. Assyrl. I S. 391; auch Baethgen, Beiträge S. 239.

7) Und zwar mit dem Zeichen *NU* und einmal auch *ALAM* d. i. den beiden Ideogrammen für *šalmu* = Bild, nicht etwa für *šalmu* = der Finstere.

8) S. die einzelnen Belegstellen für diese Namen und ihre Schreibungen bei Johns, Deeds III p. 84 und 277.

27. 34, sowie vielleicht der phönicische Ortsname *Buru-zilim* (das ein *Buru-šilim* darstellen könnte) *ibid.* Nr. 71. 64. 67.

Şûr.

Zu צור »Fels« als Gottesbezeichnung im Biblischen ¹⁾, wie wol auch in dem Eigennamen ברצר der Sendširli-Inschriften, sind aus den assyrischen Geschäftsurkunden der Sargonidenzeit die offenbar aramäischen Personennamen zu nennen wie *Tûri* Johns, Deeds Nr. 173 Rev. 4; *Tûri-baltu* Nr. 54 Rev. 1; *Ai-tûri* Nr. 186 Obv. 3; *Adûni-tû[rî]* Nr. 240 Obv. 5; *Sû-tûri* Nr. 5 Rev. 4 (= III R 47 Nr. 10) = KB. IV S. 110 III 13; *Tûri*-[] Nr. 642 Ende (= III R 49 Nr. 2),

Kadm.

Im Hinblick auf den hebr. Namen *Kadmîel* sei hier erwähnt, dass auf der Göttertafel K. 2100, Rev. 9 (Proc. Soc. Bibl. Arch. XI hinter p. 174) *kadmu* als Synonym von *ilu* »Gott« aufgeführt wird.

Nahar.

Dass dem alttestamentlichen Namen *Nahôr* ein Gottesname zu Grunde liege, hat Jensen in Zeitschr. f. Assyrl. XI S. 300 vermutet auf Grund des syrischen Namens עברנהר in der Doctrine of Addai, unter der Annahme, dass dieser aus עברנהר verderbt sei. Ein Gottesname *Naxaq* findet sich nun tatsächlich in einer griechischen Fluchtafel aus Karthago ²⁾, die auch sonst gerade mancherlei semitische ³⁾ und speciell auch aramäische ⁴⁾ Götternamen enthält ⁵⁾.

Von keilschriftlicher Seite gehören hierher nun vielleicht einige offenbar speciell mesopotamische Eigennamen ⁶⁾, nämlich *Na-ha-ra-a-u*

1) Vgl. hierzu Wiegand in *ZatW.* 10 S. 85 ff.; Hommel, *Altisr. Überl.* S. 319 f. (woselbst auch über südarabische Parallelen); Winckler, *Gesch. Isr.* II S. 229 und in *ZDMG.* 54 S. 418; Gunkel, *Genesis* ¹ S. 290.

2) Die Stelle lautet Z. 32 f.: *ὁρχίζω σε τὸν θεὸν τὸν παντὸς [βυ]θοῦ κυριεύοντα Νάξαο.*

3) Darunter auch wieder die babylonische Ereškigal, hier als *Ἐρεσχειγαλ* in Z. 42 erwähnt, und zwar ist hier von *ἡ Ἰπ[πος] τῆς ἀκ[τιώφει] Ἐρεσχειγαλ* die Rede; s. dazu unten bei den babyl. »Jenseitsvorstellungen«.

4) So *Maquaraw* in Z. 17 »Herr der Herren«, vgl. Brockelmann in *Jahrb. d. Ver. f. Alterfr. im Rhein.* 1899 Nr. 104 S. 193 über *Maquaraw* in dem von Dieterich herausgegebenen Leydener Papyrus.

5) S. die Inschrift bei Wunsch, *Neue Fluchtafeln im Rhein.* Mus. N. F. LV S. 248 ff.

6) Vgl. zu diesen Namen Johns, Deeds III p. 127.

Johns, Deeds Nr. 266 Rev. 4 = KB. IV S. 130 IX Z. 14, *Na-ha-ra-u* ibid. Nr. 335 = KB. IV S. 118 VI Z. 4, *Na-hi-ri-i* ibid. Nr. 404, *Na-hi-ri* ibid. Nr. 79. Ferner der Ortsname *Til-Nahiri* ibid. Nr. 420, 3; Nr. 421, 5.

Aram.

Nur sehr mit Vorbehalt mag hier die Frage aufgeworfen werden, ob nicht für den Volksnamen Aram ebenfalls ein alter Gottesname in Betracht kommt. Eine Spur eines solchen könnte in dem eigentümlichen Personennamen (*ilu*) *A-ra-miš-šar-ilāni* »der Gott *A-ra-miš* ist der König der Götter« K. 11 (s. Beitr. zur Assyrl. II S. 24), Z. 11 vorliegen. Das *iš* oder *is* könnte eine »hethitische« Endung sein, wie in den Namen Pisiris, Karkemisch u. s. w. Allerdings ist nicht einmal die Lesung *A-ra-miš* oder *A-ra-mis* sicher, da wegen des polyphonen Zeichens auch *A-ra-šit*, *A-ra-lak*, *A-ra-rit* oder gar (Jensen) *A-ra-edlu* zu lesen möglich ist.

Ob auch in dem Heros *Ara(y)* der armenischen Sage, der wahrscheinlich mit dem Armenier *Ḥq* bei Plato, Republ. X 614 B identisch ist und der in der armenischen Sage als Sohn *Aram's* erscheint¹⁾, eine Spur eines solchen Gottes Aram vorliegt, mag hier unerörtert bleiben.

Rešep.

Für *רשף*, das schon an einigen alttestamentlichen Stellen einem Gottesnamen nahekommt und das in phöniciischen und aramäischen Inschriften direkt als Gottesname bezeugt ist²⁾, wie es auch als solcher von den Ägyptern entlehnt worden ist³⁾, ist von Seiten des Babylonischen darauf aufmerksam zu machen, dass, mit Jensen in KB. VI 1 S. 570 f., wahrscheinlich assyrisch *rašbu*, *rašubbu*, das speziell als Epitheton des Feuergottes sich findet⁴⁾ und nach Jensen a. a. O. speziell »rotglühend« bedeutet, das gleiche Wort darstellt.

Nach dem Gottesnamen Rešep wird wol auch die Stadt *Rašpūna* an der mittelländischen Küste bei Tiglath-Pileser III Ann. 126, Kl. Inschr. I 5; III 1 benannt sein. An eine Identität mit Apollonia-Arsuf, das den Namen des Apollo-Rešep enthält, darf dabei übrigens wol nicht gedacht werden, da es sich bei *Rašpūna* doch wol um eine mehr nördlich gelegene Stadt handelt.

1) S. hierzu Gelzer in Ber. d. k. sächs. Ges. der Wiss. 1895, S. 228 und Jensen, Hittiter S. 184.

2) S. Baethgen, Beiträge S. 50 ff.; Lidzbarski, Handb. s. v. *רשף*; vgl. auch denselben Ephemeris I 150 f. zur Gleichsetzung von *רשף* mit Apollo.

3) W. M. Müller, Asien und Europa S. 315 ff.

4) Maqlū II 109 III 182.

Saphôn.

Zu dem kanaanäischen Gotte šp̄n ¹⁾, dessen Name wol auch dem Ortsnamen *Saphôn* Jos. 13, 27; Jud. 12, 1 zu Grunde liegt, ist aus den Keilinschriften auf den doch wahrscheinlich westländischen Namen *Gir-šapûnu*, *Giri-šapûni*²⁾, Name eines Eponymen aus der Zeit Assurbanipal's³⁾, aufmerksam zu machen. S. ferner den bereits oben S. 357 erwähnten *Ba'al-šapûna* unter den tyrischen Göttern in dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyrus, sowie den Gebirgsnamen *Ba'li-šapûna* (geschr. *Ba'-li-ša-pu-na*) bei Tiglath-Pileser III Ann. 127, *Ba'il-šapûna* (geschr. *Ba'-il-ša-pu-na*) bei Sargon Ann. 204.

Auch in dem Tell-Amarna-Briefe KB. V Nr. 174, 16 wird eine Stadt *Sapûna* (geschr. *Ša-pu-na*) erwähnt, anscheinend für Südpalästina, da dieselbe Briefschreiberin in dem Briefe Nr. 173 von Ajalon (*Ajalûna*) und Šor'a (*Sarḥa*) spricht, sowie von dem nach Südpalästina gehörenden Milkîel.

Gad.

Für die Jes. 65, 11 erwähnte (Glücks)gottheit Gad, die auch in dem Ortsnamen *Ba'al-Gad* Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5, *Migdal-Gad* Jos. 15, 37, *'ên-Gad*⁴⁾ enthalten sein wird, die ferner vielleicht den Eigennamen wie *Gaddi-el* u. a., vielleicht auch dem Stammnamen *Gad* zu Grunde liegt, die endlich aus dem Aramäischen⁵⁾, Phönicischen⁶⁾, Arabischen⁶⁾ und dem hebräischen Siegel mit der Legende גדמלך ⁷⁾ bekannt ist, kommen aus den Keilinschriften wiederum einige Eigennamen aus den assyrischen Geschäftsurkunden und Briefen der Sargonidenzeit in Betracht, die offenkundig ein unassyrisches, westsemitisches Gepräge tragen, nämlich die schon oben S. 467 unter Jahu kurz erwähnten Namen *Ga-di-ja-a* Johns, Deeds Nr. 275, 5; *Ga-di-ja* Nr. 291; *Ga-da-a* Nr. 860 Col. III 23;

1) Vgl. über šp̄n , wol abgekürzt aus šp̄n-šp̄n , als phönicischen Gott Baethgen, Beitr. S. 22f. und s. zur Vorstellung von der Wohnung Gottes im Norden auch innerhalb des A. T.'s oben S. 353.

2) An und für sich ist allerdings auch die Lesung *zabunu* oder *zapunu* möglich; zu dem Element *Gir*, *Giri* s. oben S. 444 Anm. 1.

3) S. KB. I S. 207 Col. VI; KB. IV S. 139 Z. 40 und weitere Stellen für diesen Eponymen vom Jahre 660(?) bei Johns, Deeds III p. 238.

4) Falls so mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 211f. Anm. 2 und in OLZ. 1901 Sp. 152 Cant. 1, 14 und 2. Chron. 20, 2 (im ursprünglichen Zusammenhang) statt *'ên-gedi* herzustellen ist. Vgl. auch Winckler oben S. 224f. Anm. 2 und S. 263.

5) Vgl. dazu Baethgen, Beitr. S. 76ff.; Lidzbarski, Handb. s. v. גַּד.

6) Vgl. Wellhausen, Arab. Heident. 2 S. 146.

7) Vgl. dazu Smith-Stübe, Rel. d. Semiten S. 67.

Ga-da' Nr. 857 Col. II 34; *Ga-di-ilu* Nr. 443; *Ga-di-a* K. 4286; *Ga-di-i'* K. 835¹⁾.

Ab, Ah, 'Amm u. s. w.

In gewisser Hinsicht sind auch die Bezeichnungen der Gottheit als *Ab* »Vater«, *Ah* »Bruder«, *'Amm* »Oheim« (Vatersbruder) u. ä. in Eigennamen²⁾ aus Keilschrifttexten besonders der Hammurabi-Zeit, aber auch schon früher und ebenso auch in späteren Texten als fremde Gottesnamen innerhalb des Babylonischen zu betrachten, da diese Namen zwar im Babylonischen einheimisch geworden sind, aber ihrem Ursprunge nach aller Wahrscheinlichkeit nach westsemitisch sind.

Während *ab* »Vater« und *ah* »Bruder« als Namen der Gottheit an und für sich sehr wol auch einheimisch babylonisch sein könnten, so ist bei *'amm* schon das Wort als solches nicht babylonisch, sondern ein westsemitischer Eindringling, der im Babylonischen teils als *ammu*, teils als *hammu*, teils auch als *emu*, *ami*, *imme* wiedergegeben wird. Dass die Babylonier selbst *ammu*, *hammu* als ein ausländisches Wort empfanden, legt ihre Umschreibung desselben durch babyl. *kimtu* »Familie« bei der Erklärung der beiden Königsnamen *Hammu-rabi* (𒂍𒀭𒁺𒂍) und *Ammi-zadugga* (𒀭𒁺𒂍𒍪𒍪𒍪) als *Kimta-rapastum* und *Kimtum-kettum* V R 44, 21 ab f. sehr nahe.

Dass in diesen Namen das *hammu* und *ammi* ein westsemitisches 𐤎 darstellt, hat zuerst Pognon in Journ. Asiat. 1888 p. 543 ff. ausgesprochen. Weiter sind dann besonders Sayce, Hommel und Winckler mit neuen Gründen, namentlich gestützt auf entsprechende süd-arabische und hebräische Namen, für den westsemitischen Ursprung dieser und ähnlicher Namen eingetreten und haben gewichtige historische Folgerungen daraus gezogen (vgl. oben Winckler S. 19). Sehr energisch hat sich dagegen Jensen wiederholt, z. B. Ztschr. f. Assyriol. X S. 342 f.; Gött. Gel. Anz. 1900 S. 979; Lit. Centr. Bl. 1902 Sp. 695 f. gegen diese Annahme des westsemitischen Ursprungs dieser Namen und ihrer Träger ausgesprochen, aber, wie ich glaube, mit Unrecht und ohne genügende Berücksichtigung der zahlreichen übrigen westsemitischen Elemente in Eigennamen aus dieser Zeit. Wenn Jensen als Beweis gegen den westsemitischen Ursprung dieser Namen die Tatsache anführt, dass sich bereits auf dem Obelisk Maništusu's (Scheil, Textes élam.-sém. p. 6 ff.) Namen mit *a-mi* und *a-ma*³⁾, wie übrigens auch *ahu*, im Sinne einer Gottesbezeichnung finden, so ist, vorausgesetzt, dass dieses *ami*, *ama* wirklich dem *ami*, *ammu* in den Namen der ersten babylonischen Dynastie gleichzusetzen ist, daraus

1) S. zu diesen Citaten Johns a. a. O. III p. 492, wobei aber die beiden letzten Stellen offenbar aus Bezold, Catalogue V p. 2030 entnommen sind.

2) Diese, neuerdings besonders von Hommel und Winckler (vgl. oben S. 225 und s. Winckler in MVAG. 1901 S. 168 ff.) vertretene Annahme, dass *ab*, *ah*, *'amm* in diesen Fällen Bezeichnung der Gottheit ist, erscheint mir als die allein zulässige; vgl. speziell zu *'amm* auch noch S. 481 Anm. 2. Ob das - speziell der hebr. Namen hierbei als Suff. der 1. Pers. anzusehen ist, ist eine Unterfrage für sich, ebenso, ob mit Hommel, Aufs. u. Abh. S. 155 auch der Name der Ammoniter (keilschriftl. *Ammānu*) auf diese Gottesbezeichnung *'Amm* zurückzuführen ist.

3) Als identisch mit diesem *ami*, *ama* ist wol jedenfalls auch *i-mi* in den Namen *I-mi-Sin*, *I-mi-ilu* daselbst zu betrachten.

nur die Folgerung zu ziehen, dass dieses Einströmen westsemitischer Bevölkerungselemente in Babylonien eben bereits schon lange vor der Hammurabi-Zeit seinen Anfang genommen hat. Darauf scheinen auch noch andere Namen in diesem Dokument zu deuten. S. hierzu noch unten S. 484 Anfang. Desgleichen weist der von Jensen aus Strassmaier, Nabuchodonosor S. 18 f. angeführte Name *Nabu-ḥammē* gerade durch den Wechsel mit *Nabū-ammē* und *Nabū-imme* meines Erachtens deutlich auf nichtbabylonischen, demnach westsemitischen Ursprung des Elements *ammu*, der auch durch ein neben *ahu* »Bruder« vielleicht vorkommendes *ammu* »Verwandter« (so nach Jensen in Küchler's medicinischen Texten) noch nicht ausgeschlossen wird (vgl. unsere Verwandtennamen Cousin und Onkel). Vgl. übrigens auch noch die Namen *Sī'imme* bei Johns, Deeds Nr. 126, *Sē'imme* Nr. 282 und 283 (= 802), *Šulmānu-imme* Nr. 284, 3, *Šamaš-imme* Nr. 248, 1, *Ilu-imme* Nr. 162, 5 (= III R 47, Nr. 8) = KB. IV S. 117 III und andere mit dem Element *imme* zusammengesetzte Namen. Ferner den Namen *A-a-am-me* Johns Nr. 296 Rev. 3, vielleicht auch *Bir-ammā* Nr. 476, Rev. 5; Nr. 855, 18.

Derartige Namen aus den Keilinschriften, die auf's genaueste gleichartigen Namen im Hebräischen und Südarabischen entsprechen¹⁾, sind z. B. aus babylonischen Geschäftsurkunden der Hammurabi-Zeit die schon genannten Königsnamen *Hammurabi* (auch *Hamurabi*, *Ammu-rabi*, *Hammi-rabi*)²⁾ und *Ammi-zaduga*³⁾, ferner die Königsnamen *Sumu-abi*, *Abi-ešu'a*⁴⁾, *Ammi-ditana*⁵⁾ der gleichen

1) Vgl. hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 83 ff., auch dessen Aufs. u. Abh. S. 154 ff., desgleichen die auf Hommels Anregung zurückgehenden Ausführungen von Friedr. Ulmer in dessen Dissertation, Die semitischen Eigennamen im Alten Testament 1901 und von Herm. Ranke in dessen Dissertation, Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie 1902.

2) Vgl. zu diesen Varianten Hommel, Altisr. Überl. S. 105; Bezold, Catalogue V p. 2036; King, Hammurabi III p. LXV f. Anm. 4. Besonders bemerkenswert ist, dass nach King a. a. O. *hammu* in dem Namen Hammurabi's einmal auch mit dem Gottesdeterminativ geschrieben wird, woraus hervorgeht, dass die babyl. Schreiber der Hammurabi-Zeit noch das lebendige Gefühl hatten, dass in *hammu* eine Gottesbezeichnung enthalten ist. Ebenso weist, wie King ebenda hervorhebt, der Ortsname *Dūr-Ammi* ibid. p. 252 mit ziemlicher Deutlichkeit auf *Ammi* als Gottesbezeichnung).

3) Nach Hommel, Altisr. Überl. S. 108 kommt daneben auch die Form *Emi-zaduga* vor. Nach ebenda u. S. 91 stellt Sayce auch den Gottesnamen *Emu* für das Land Suhi hierher, doch ist letzteres schon deshalb sehr fraglich, weil *Emu* II R 54, 65 und V R 46, 11 als eine Gottheit von Suhi genannt wird, die speciell dem babyl. Nergal entspricht. Darum ist wol eher an אֵם, אֵם zu denken (vgl. hierzu auch das oben S. 414 f. über אֵם als Epitheton zu נִינְלִי (corr. aus נִינְלִי) in Cant. 6, 4. 10 Bemerkte).

4) Geschr. *A-bi-e-šu* in seinen eigenen Briefen King, Hammurabi III p. 130 ff., in den Königslisten (KB. II S. 286. 288) dagegen *Ebišum* mit babylonischer Volksetymologie. Wol mit Recht stellt hierzu Hommel, Altisr. Überl. S. 52. 84. 93. 209, der daselbst S. 108 Anm. auch noch auf den gleichartigen Namen *A-bi-ja-šu-ḥa* bei Meissner, Altb. Privatr. Nr. 97 aufmerksam macht, den

hebr. Namen אֲבִישׁ, sowie den südarab. Namen أَبِيشَع, wie auch den auf der folgenden Seite, Mitte, erwähnten Araber-Namen *Abijate* bei Assurbanipal.

5) Vielleicht auch *Ammi-satana* zu lesen.

Dynastie¹⁾; *Zimri*²⁾-*hammu* Cun. Texts IV 1 a Z. 8; *Jašdi-hammu*³⁾ Cun. Texts IV 2 Z. 21.

Aus den Tell-Amarna-Briefen sind hier zu nennen die Namen *Abi-milki* (von Tyrus) אב(י)מלך KB. V Nr. 149 ff.; *Ahi-tābu* אה(י)טב Nr. 11, 14, 16; *Ammu-nira* (von Berut) עמנר Nr. 96, 29; Nr. 128—30, derselbe in der Schreibung *Ha-mu-ni-ri* Nr. 71, 15, 66, 69; 91, 53, 133; von phöniciischen Namen aus späterer Zeit: *Abi-ba'al*, *Abi-milki* und *Ahi-milki* aus Arvad Assurb. Rm. II 82, 84, 90, 92 = KB. II S. 173; *Abi-ba'al* von Samsimurun, *Ahi-milki* von Asdod Asarh. Cyl. B V 17 f. = KB. II S. 149; Assurb. Rm. 3 = KB. II S. 241, Z. 10, 12; vgl. auch *Ahi-miti* von Asdod Sarg. Ann. 218; Prunkinschr. 94 = KB. II S. 65; von aramäischen(?) *Ahi-rāmu* Assurn. II 22 f. = KB. I S. 75; *Amme-ba'li* (*Ammi-pa'li*) Assurn. II 12, 118 f. = KB. I S. 73, 93; von arabischen: *Abi-jate'* Assurb. Rm. VII 97 VIII 31, 65 u. s. w. = KB. II S. 215, 219, 221 u. s. w.; *Ammu-ladin* (*Ammu-ladi*), König von Kidri (Kedar), Assurb. Rm. VIII 15 = KB. II S. 217; III R 35, 37, 43 b; *Amme'ta'*, Araber, IV R 47, Nr. 1, 15 (vgl. Delitzsch, Paradies S. 303); aus assyrischen Texten, insbesondere Geschäftsurkunden der Sargonidenzeit⁴⁾: *Abi-rāmu*, *Abi-rāme* אב(י)רם (vgl. hebr. Abram, Abiram) Name des Eponymen vom Jahr 677/76 (s. KB. I S. 207), auch als Name der Tante (Mutter-schwester) Asarhaddons Johns, Deeds Nr. 70 Rev. 6; *Abi-iḫāmu*, *Abi-ḫāmu* אב(י)חם Nr. 246 Rev. 13; 845; *Abi-salām*⁵⁾ אב(י)שלם (vgl. hebr. Abšalôm) Nr. 223, 6; *Ahi-iḫāmu*, *Ahi-jaḫāmu* אה(י)חם (vgl. hebr. Ahikam) Nr. 251 Rev. 1; 755 Rev. 5; *Ahi-jaḫar* אה(י)חקר (vgl. Achikar) Nr. 251 Rev. 3; 468 Obv. 1, Rev. 1; *Ahi-nadbi* אה(י)נדבי (vgl. hebr. Ahinadab) Nr. 242 Rev. 9; *Ahi-milki* אה(י)מלך (vgl. hebr. Ahimelek) Nr. 175, 5; *Ahi-rāme*, *Ahi-rāmu* אה(י)רם (vgl. hebr. Ahiram) Nr. 234 Rev. 7 = KB. IV S. 112 V 27; Nr. 27

1) Die Bezeichnung derselben als »Dynastie von Babylon« ist für den einheimisch babylonischen Ursprung derselben natürlich nicht beweisend.

2) Auch das Element *zimri* ist durchaus unbabylonisch und vielmehr westsemitisch.

3) S. zu diesen beiden Namen Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899 p. 137.

4) Hier führe ich von den zahlreichen bei Johns, Deeds III Index p. 547 ff. mit *Abu*, *Abi*, *Ahu*, *Ahi* beginnenden Namen nur einige von denjenigen an, bei denen notorisch auch das zweite Element nicht einheimisch babylonisch, sondern offenbar westsemitisch ist. Ich glaube aber, dass auch die mit *abu*, *ahu*, *abi*, *ahi* beginnenden Namen, in denen das zweite Element gut babylonisch ist, erst nach Analogie der ersteren gebildet worden sind.

5) Geschrieben *sa-lum*, schwerlich der assyrische Stamm שלם.

Rev. 2 = KB. IV S. 134 II 10; Nr. 675 Rev. 20; Nr. 290, 5; *Amjate'u* Nr. 229 Rev. 5 (III R 46 Nr. 6) = KB. IV S. 124 II 16; *Amramu* Nr. 59 Rev. 2 (vgl. hebr. 'Amram?); *Atar-hamu* Nr. 198 Obv. 3, vgl. hebr. Jitre'am²); *A-a-am-me* Nr. 296, Rev. 3; ferner *Abi-jakar* Bezold, Catalogue V p. 1956; *Atar-ham* ibid. p. 1982; *Ami-li'ti* Rm. 77 Rev. 10 (Harper, Letters Nr. 414). Aus neubabylonischen Geschäftsurkunden: *Abu-nadib* אבנדרב (vgl. hebr. Abinadab) KB. IV S. 194 XXIV.

Wie *ab*, *ah*, 'amm, so findet sich in westsemitischen Eigennamen als Ersatz für *il* »Gott« auch *dād*³), hebr. דוד Verwandter, Oheim (Vatersbruder), Vetter, eigentlich Geliebter⁴), und dessen Synonyme von dem gleichen Stamm דוד oder dem verwandten יוד (יוד). Von derartigen Namen sind aus keilschriftlichen Texten hier zu nennen: *Dajādi*⁵)-*ilu* Johns, Deeds Nr. 36; *Didi* Nr. 63 Rev. 6; Nr. 53 Obv. 2; Nr. 65 Obv. 6; Nr. 121 Rand 2; Nr. 245 Rev. 8; Nr. 742, 2; *Dudūa* Nr. 225 Rev. 6; *Dudū* Nr. 642 Rand 2 (= III R 49 Nr. 2); *Dadi*, *Dadā*, *Dadai* mehrfach in assyrischen Geschäftsurkunden⁶) und Briefen⁷). Vgl. auch den oben S. 444 erwähnten Namen *Da-di-ilu* eines Fürsten von Kask bei Tiglat-Pileser III, vielleicht auch *Dadi* als Name eines Fürsten von Hubuška Samsi-Adad II 37 = KB. I S. 179. Dagegen gehört der Name *Dūdu* der Tell-Amarna-Briefe (Nr. 44. 45. 52) als der eines Ägypters schwerlich hierher.

Zu dem ebenfalls wol spezifisch westsemitischen, speziell süd-arabischen, aber auch hebräischen⁸) Gebrauch von »Name«, »sein Name« für »Gott« in Eigennamen und dem wahrscheinlichen Vorliegen dieses Gebrauchs in den Königsnamen *Sumu-abi* und *Sumu-lā-ilu* der ersten babylonischen Dynastie, wie in anderen Namen aus dieser

1) Doch ist es bei diesem Namen nicht sicher, ob er eine Composition aus *da* und *il*, oder eine Bildung von dem Stamm *il* darstellt.

2) S. zu dieser Gleichsetzung Hommel, Aufs. u. Abh. S. 155.

3) Das assyrische »*dādu*« »Geliebter«, das in Vokabularen als Synonym von *narāmu* aufgeführt wird, ist vielleicht nicht einheimisch babylonisch, sondern vielmehr westsemitisches Fremdwort innerhalb des Babylonischen.

4) Vgl. oben Winckler S. 225, und Hommel, Altisr. Überl. S. 83, 85, auch hinsichtlich entsprechender süd-arabischer Namen. S. zu *Dod*, *Dodo*, *Dido* auch bereits Sayce, Hibbert Lect. p. 56.

5) Die Lesung des ersten Zeichens als *da* ist allerdings nicht sicher, s. Johns III p. 61 f.

6) Belege bei Johns, Deeds III p. 526, 269.

7) Belege bei Bezold, Catalogue V p. 2004. 2003.

8) So in *Šemītel* und wahrscheinlich auch in *Šemīda*.

Zeit, wie *Sumu-ramu*, *Sumu-atar* s. Hommel, *Altisr. Überl.* S. 83 ff.¹⁾ 98 ff., *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1899 p. 137, Aufs. u. Abh. S. 182 und oben Winckler S. 225 und *Gesch. Isr.* I S. 130 f.

Namen mit *sumu* finden sich, wie Jensen in *Gött. Gel. Anz.* 1900 S. 979 Anm. 1 hervorhebt, allerdings auch bereits in dem Obelisk *Maništusu's*. Doch könnte es sich auch hier bereits um westsemitische Namen handeln. Vgl. dazu oben S. 480 f. Desgleichen finden sich daselbst auch schon mit *Dagan* (oben S. 358) zusammengesetzte Namen.

Tešup und Tarḫu.

Diese beiden Gottesnamen mögen hier, trotzdem sie im A. T. keine Spur zurückgelassen haben²⁾, doch aus dem Grunde Erwähnung finden, weil gerade sie in den auf Syrien und Mesopotamien bezüglichen keilschriftlichen Angaben eine grosse Rolle spielen. Und zwar ist Tešup der Name des Wettergottes bei einer der vorsemitischen (»hethitischen«) Bevölkerungsschichten in Mesopotamien³⁾; Tarḫu (*Taqxo-*, *Taqxu-*, *Tqoxo-*) vielleicht ebenfalls ein Name des Wettergottes bei einer anderen Schicht, vielleicht aber auch ein solcher einer anderen Gottesgestalt⁴⁾.

Ašima, Nibḫaz, Tartak.

Über die Gottheiten Ašima von Hamath, Nibḫaz und Tartak von 'Awwa 2. Kön. 17, 30 f. ist bis jetzt weder aus den assyrischen Keilinschriften, noch auch etwa aus den sog. hethitischen Inschriften etwas zu entnehmen.

Šušinak, Humman, Mašti, Lagamar.

Über die speziell elamitischen Götternamen sind wir aus den einheimischen elamitischen (susischen) Keilinschriften ziemlich gut

1) Woselbst Hommel S. 87 wol mit Recht auch auf die gleiche Erscheinung bei dem Ausdruck שם יריה im Hebräischen aufmerksam macht.

2) Höchstens könnte man, wie dies auch schon geschehen ist, bei *Terah*, dem Vater Abrahams, an den Gottesnamen Tarḫu denken. Doch ist diese Combination äusserst unsicher und vielleicht besser zu Gunsten einer anderen aufzugeben.

3) So in den Tell-Amarna-Briefen aus Mitanni; s. für das sonstige Vorkommen des Namens Tešup in den assyrischen und aramäischen Keilinschriften die Zusammenstellung bei Jensen, *Hittiter* S. 203.

4) Vgl. die ausführlichen Erörterungen von Jensen, *Hittiter* S. 150 ff. 156 ff., woselbst Jensen sogar die Vermutung ausspricht, dass der Name der *תרצה ערצה*, Atargatis, Derketo (oben S. 435) ursprünglich dieser Gottesname *Trkh* vermehrt um die syrische Femininendung *t* sei und in der Form mit *ṭ* im Anlaut erst eine spätere Combination mit dem Gottesnamen *ערצה* (= *עשרה*) vorliege.

unterrichtet¹⁾. Hier mögen nur einige derselben Erwähnung finden, die aus diesem oder jenem Grunde für das A. T. von Interesse sind.

Šušinak, der Stadtgott von Susa, von den Babyloniern speciell ihrem Gotte Ninib gleichgesetzt (II R 57, 64 cd). Wie es das Wahrscheinlichste ist, dass der Name dieses einheimisch elamitisch übrigens *Inšušinak* lautenden Gottes mit dem Namen der Stadt Susa (Šušān) zusammenhängt, so ist es auch möglich, aber nicht sicher, dass die Endung in שושניא »susisch« Esra 4, 9 mit derjenigen in diesem Gottesnamen Šušinak identisch ist.

Humman (in den babylonischen Inschriften in den Formen *Humban*, *Humba*, *Umba*, *Amba*, *Fumma*, *Umman*, *Amman* u. ä. geschrieben), in den elamitischen *Huban*, *Humban*, ist, wie schon die häufige Verwendung dieses Namens in den elamitischen Eigennamen zeigt, jedenfalls eine sehr hervorragende Gestalt im elamitischen Pantheon, wahrscheinlich geradezu der oberste Gott desselben²⁾. Jensen³⁾ führt gewiss mit Recht den *Haman* des Esther-Buches wie den *Amanos* des Judith-Buches auf diesen elamitischen Gott *Humman-Hamman* zurück. S. hierzu ausführlicher unten S. 516f. bei Neujahrsfest und Purimfest.

Mašti, eine elamitische Gottheit, näher wol eine Göttin, die Jensen a. a. O. S. 62. 70 mit grosser Wahrscheinlichkeit in der *Wašti* des Esther-Buches wiederfindet.

Dass die Lesung *Maš-ti* dieses Gottesnamens allein möglich ist und nicht etwa auch *Bar-ti* in Betracht kommt, zeigt Jensen in ZDMG. 55 S. 235.

Dagegen ist die von Jensen ebenda S. 64. 70 ausgesprochene Vermutung, dass auch die *Zereš* des Esther-Buches auf die elamitische Göttin *Kiririša* (auch in der Form *Kiriša* anzusetzen?) zurückgehe, weniger sicher, obwol allerdings *Kiririša* gerade die Gemahlin des Gottes Humman zu sein scheint, wie *Zereš* das Weib Haman's. S. zu *Kiririša* auch zuletzt noch Jensen in ZDMG. 55 S. 228, der übrigens neuerdings die *Zereš* vielmehr einer babylonischen Weingöttin *Siris* gleichsetzt.

Lagamar endlich ist mehrfach sowol in den babylonischen wie in den elamitischen Keilinschriften als Name einer elamitischen Gottheit, und zwar wol speciell einer Göttin, zu belegen⁴⁾. Mit dieser Gottheit hat man schon längst und mit Recht das zweite

1) Vgl. z. B. die Aufzählung elamitischer Götter bei Assurb. Rm. VI 30 ff. = KB. II S. 205. Ausführlich behandelt sind die elamitischen Götternamen von Jensen in WZKM. VI S. 49 ff.

2) S. Jensen a. a. O. S. 60 f. Übrigens ist die Lesung *Humban šar-ru* »Humban, der König« Šurpu II 163 nicht richtig; es steht vielmehr (*ilu*) *Humban* (*ilu*) *Ru-su* im Original.

3) a. a. O. S. 58. 70.

4) S. z. B. Assurb. Rm. VI 33 = KB. II S. 205.

Element, *Laomer*, in dem Namen *Kedorlaomer* (LXX Χοδολλογομορ) zusammengestellt, während das erste Element dieses Namens, *Kedor*, gleichfalls gerade in elamitischen Eigennamen, die an zweiter Stelle einen Gottesnamen aufweisen, an erster Stelle sehr gebräuchlich ist, wie z. B. in den elamitischen Königsnamen *Kudur-Nahundi*, *Kudur-Mabug*.

Demnach geht der Name *Kedorlaomer* sicher auf ein vorauszusetzendes **Kudur-lagamar* zurück. Doch ist ausdrücklich zu bemerken, dass ein solcher elamitischer König, etwa für die Hammurabi-Zeit, bis jetzt nicht nachzuweisen ist¹⁾.

Ahura-mazda und Mithra.

Der persische oberste Gott Ahuramazda-Ormuzd findet sich keilschriftlich vielleicht nicht erst in den Inschriften des Darius (hier in den babylonischen Recensionen als *Ahurumazda*, *Urumazda*, *Urimizda* u. ä.), sondern, wie Hommel annimmt²⁾, auch bereits in einer Götterliste aus der Bibliothek Assurbanipals als (*ilu*) *As-sa-ra* (*ilu*) *Ma-za-aš* III R 66 Rev. Col. IX 24. Und zwar folgen hier unmittelbar die *Igigi* als die Götter des Himmels und die *Anunnaki* als die Götter der Unterwelt, womit in diesem Falle mit Hommel möglicherweise die *Amesha-spenta* und die *Daiva* gemeint sind. Es wäre diese Erwähnung Ahura-mazda's nicht unwichtig für die Frage nach der Berührung der persischen mit der babylonischen Religion in der vorachämenidischen Zeit.

Auch der persische Mithra wird, wie Jensen zuerst gesehen hat³⁾, wahrscheinlich bereits III R 69, Nr. 5, 63, ebenfalls aus der Bibliothek Assurbanipal's herrührend, als *Mi-it-ra* erwähnt und zwar in Gleichsetzung mit dem babylonischen Sonnengotte Šamaš.

Der persische Personenname **Mithradāta* Μιθραδάτης findet sich wie in *Mithredath* Esr. 1, 8; 4, 7, so auch in den Geschäftsurkunden aus Nippur aus der Zeit Artaxerxes' I in der Form *Mitradāti*⁴⁾.

Ammon.

Der Name des ägyptischen Gottes Amen, hebr. *Amôn*, griechisch Ἀμμών, kommt in den Tell-Amarna-Briefen wiederholt als *Amân* (geschr. *A-ma-nu-um*, *A-ma-a-nu*, *A-ma-nu* und *A-ma-na*)⁵⁾ vor.

1) Eine vor einigen Jahren viel ventilirte gegenteilige Angabe hat sich bei näherem Zusehen als trügerisch erwiesen.

2) Proc. Soc. Bibl. Arch. 1899, p. 127. 137f.

3) Ztschr. f. Assyrl. II S. 195; vgl. denselben Hittiter S. 178, Anm. 1.

4) S. Hilprecht, Bab. Exped. Vol. IX p. 63.

5) S. die Stellen bei Winckler in KB. V Glossar S. 36* und bei Knudtzon in Beitr. z. Assyrl. IV S. 107f.

Interessant ist dabei, dass, im Zusammenhang mit den reformato-
rischen Bestrebungen des Amenophis IV, mehrfach der Name dieses
Gottes auf den von Mesopotamien nach Ägypten gekommenen
Briefen wegradirt worden ist ¹⁾.

Vielleicht ist, wie zuerst Jensen vermutet hat (s. ZA. I S. 227 Anm. f
und ZA. II S. 195), der ägyptische Amen auch in dem Namen *Amna* ent-
halten, den der babylonische Sonnengott Šamaš gelegentlich führt, und
weiter möglicherweise auch in dem in der Sonnenstadt Sippar heimischen
Gottesnamen *Amnānu* (s. darüber Jensen in Gött. Gel. Anz. 1900 S. 976).
Doch s. zu letzterem Gottesnamen auch noch unten S. 532.

1) S. hierzu Knudtzon in Ztschr. f. ägypt. Spr. 35, S. 107f. und Beitr. z.
Assyr. IV S. 107f.

Babylonische Mythen.

Vgl. von assyriologischer Litteratur über diesen Gegenstand aus neuerer Zeit ausser den bereits oben S. 350 genannten Werken im Allgemeinen etwa noch King, *Babylonian Religion and Mythologie* 1899 — Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* 1901. — Die Arbeiten über die einzelnen Mythen werden unten bei diesen Erwähnung finden. — Transscription und Übersetzung der bis jetzt bekannten assyrisch-babylonischen Mythen und Epen von Jensen in Keilinschriftl. Bibliothek VI 1 1900.

Weltschöpfung.

Ein babylonischer Weltschöpfungsmythus war uns in zwiefacher Recension bereits aus dem Altertum bekannt, einmal in längerer Recension in den Fragmenten des Berosus (ca. 275 v. Chr.) nach Alexander Polyhistor, sodann in kürzerer bei Damascius (6. Jahrh. n. Chr.). Es dürfte sich empfehlen, dieselben hier in extenso in Übersetzung und griechischem Grundtext mitzuteilen:

1. Berosus^{*1)}: Es habe, so sagt er²⁾, eine Zeit gegeben, in welcher das All Finsternis und Wasser war, und darin seien wunderbare Lebewesen von eigenartigen Gestalten entstanden. Denn da seien zweiflügelige Menschen entstanden, einige aber auch vierflügelig und zweigesichtig, auch solche, die einen Leib aber zwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und ebenso doppelte Schamteile, männlich und weiblich; auch andere Menschen, teils mit Ziegenbeinen und -hörnern, teils mit Pferde-

* Γενέσθαι γησὶ χρόνον ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ζῶα τετραπόδα, καὶ ἰδιογενεῖς [em. Richt., cod. εἰδιγενεῖς] τὰς ἰδέας ἔχοντα ζωογονεῖσθαι ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίοις δὲ καὶ τετραπτέρους καὶ διπροσώπους· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἐν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρεῖαν τε καὶ γυναικεῖαν, καὶ αἰδοῖα δὲ [corr. v. Gutschm., cod. τε] δισὰ, ἄρρεν καὶ θῆλυ· καὶ ἑτέρους ἀνθρώπους τοὺς μὲν αἰγῶν σκέλη καὶ κέρατα ἔχοντας, τοὺς δὲ ἵππου πόδας [corr. v. Gutschm., cod. ἱππόποδας], τοὺς δὲ

1) Griech. Text nach Eusebi Chronic. liber prior ed. Schoene p. 14—18. Zur Übersetzung vgl. G. Smith, *Chald. Genesis* S. 40 ff.; Budde, *Bibl. Urgesch.* S. 476 ff.; Gunkel, *Schöpf. und Chaos* S. 17 ff.

2) Nämlich Berosus.

füssen, teils hinten wie Pferde, vorne wie Menschen, also von der Gestalt der Hippokentauren. Es seien aber auch Stiere mit Menschenköpfen entstanden, und Hunde mit vier Leibern und hinten Fischschwänzen, und hunds-köpfige Perde und Menschen, und andere Wesen mit Köpfen und Leibern von Pferden, aber Schwänzen von Fischen, und noch andere Wesen mit Gestalten von allerlei Tieren. Überdies aber noch Fische und Kriechtiere und Schlangen und allerlei andere wunderbare und mischgestaltige Wesen, deren Bilder auch im Tempel des Bêl als Weihgeschenke sind. Über diese alle aber habe ein Weib mit Namen 'Omorza¹⁾ geherrscht, das ist auf chaldäisch *Θαμιτε*²⁾, ins Griechische übersetzt *θάλασσα*, von gleichem Zahlenwert wie *σελήνη*. Als aber das All so bestellt war, da sei Bêl darüber gekommen, habe das Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der anderen den Himmel gemacht und die zur ihr gehörigen Tiere vertilgt. Es sei dies aber, so sagt er³⁾, eine allegorische Darstellung von Naturvorgängen. Als nämlich das All noch flüssig war und in ihm Wesen entstanden waren [A]⁴⁾ von solcher Art, da habe Bêl, den man mit *Ζεὺς* übersetzt, die Finsternis mitten durchgeschnitten und so Erde und Himmel von einander geschieden und die Welt geordnet. Die Wesen aber seien, da sie die Macht des Lichtes nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen.

Als aber Bêl das Land unbewohnt und un(?)fruchtbar sah, habe er einem der Götter befohlen, ihm den Kopf abzuschlagen⁵⁾, mit dem herabfließenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu

τὰ ὁπίσω μὲν μέρη ἵππων, τὰ δὲ ἐμπροσθεν ἀνθρώπων, οὓς [ex ὡς? v. Gutschm.] ἱπποκενταύρους τὴν ἰδέαν εἶναι. Ζωογονήθησαν δὲ καὶ ταύρους ἀνθρώπων κεφαλὰς ἔχοντας καὶ χύρας τετρασώματους, οὐράς ἰχθύος ἐκ τῶν ὁπίσθεν μερῶν ἔχοντας, καὶ ἵππους κνυροκεφάλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ ἕτερα ζῶα κεφαλὰς μὲν καὶ σώματα ἵππων ἔχοντα, οὐράς δὲ ἰχθύων· καὶ ἄλλα δὲ ζῶα παντοδαπῶν θηρίων μορφὰς ἔχοντα. Πρὸς δὲ τοῖς ἰχθύσι καὶ ἐροπετὰ καὶ ὄφεις καὶ ἄλλα ζῶα πλείονα θαιμασιὰ καὶ παρηλλαγμένας [em. v. Gutschm., cod. παρηλλαγμένα] τὰς ὄψεις ἀλλήλων ἔχοντα· ὧν καὶ τὰς εἰκόνας ἐν τῷ τοῦ Βηλον ταῦ ἀνακείσθαι, ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ἣ ὄνομα 'Omorza [corr. Scaliger, cod. 'Omorza] εἶναι· τοῦτο δὲ Χαλδαῖσι μὲν Θαμιτε [corr. R. Smith ZA. VI 339, cod. Θαλατθ], Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεται θάλασσα κατὰ δὲ ἰσοψῆφον σελήνη. Οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων, ἐπανελθόντα Βηλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσῃ, καὶ τὸ μὲν ἡμισὺ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἡμισὺ οὐρανόν, καὶ τὰ ἐν [olim συν? v. Gutschm.] αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι, ἀλληγορικῶς δὲ φησι τοῦτο περυσιολογήσθαι· ὑγροῦ γὰρ ὅντος τοῦ παντός καὶ ζῶων ἐν αὐτῷ γεγεννημένων [A] τοιῶνδε [em. von Gutschm., cod. τὸν δὲ] Βηλον, ὃν *Αἴα* μεθερμηνεύουσι, μέσον τεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανόν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ διατάξαι τὸν κόσμον. Τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐρεγκόντα τὴν τοῦ φωτός δέκατων φθαρῆναι, ἰδόντα δὲ τὸν Βηλον χώραν ἔρημον καὶ ἀκαρποφόρον [em. Gunkel, cod. καρποφόρον] κελεύσαι ἐνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀποθνήνenti αἵματι φρεῖσθαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν. Αὐποτελεῖσαι δὲ τὸν Βηλον

1) S. unten S. 492 Anm. 2 Ende.

2) S. unten S. 492 Anm. 2.

3) Nämlich Berosus.

4) Im Texte steht Stück B vor Stück A; die Umstellung nach v. Gutschmid.

5) Nach dem jetzigen Wortlaute des griechischen Textes sowol hier, wie besonders auch bei der Wiederholung nachher sicher so zu verstehen, dass dem Bêl selbst der Kopf abgeschlagen worden sei. Doch vermute ich, dass im ursprünglichen Texte des Berosus vielmehr davon die Rede war, dass Bêl Befehl gegeben habe, irgend einem von den Göttern (ἐνὶ τῶν θεῶν) den Kopf abzuschlagen, und dass dann Bêl selbst aus dem Blute dieses Gottes, vermisch mit Erde, Menschen und Tiere gebildet habe. Vgl. dazu noch unten S. 497.

bilden, die im Stande wären, die Luft zu ertragen. Es habe aber Bêl auch die Gestirne, Sonne, Mond und die fünf Planeten vollendet.

Das erzähle (wirklich), wie Alexander Polyhistor sagt, Berosus im ersten Buche. [B] Dieser Gott habe sich selbst den Kopf abgeschlagen, und die anderen Götter hätten das herabfließende Blut mit der Erde vermischt und (daraus) die Menschen gebildet. Deshalb seien diese vernunftbegabt und hätten Teil an göttlichem Verstande.

2. Damascius ¹⁾: Unter den Barbaren übergehen die Babylonier, wie es scheint, den einen Ursprung des Alls mit Stillschweigen. Sie stellen vielmehr zwei (Principien) auf, *Ταυθε* und *Ἀπασων*²⁾; dabei machen sie den *Ἀπασων* zum Mann der *Ταυθε*, diese aber nennen sie Göttermutter. Von diesen sei ein einziger Sohn erzeugt worden, *Μωμμις*, der, wie ich meine, die aus den zwei Principien sich herleitende intelligible Welt ist. Aus denselben sei eine zweite Generation hervorgegangen, *Λαχη* und *Λαχος*; dann nochmals eine dritte aus ebendenselben, *Κισσαρη* und *Ἀσσωρος*; von den letzteren seien folgende drei erzeugt worden, *Ἄνος*, *Ἰλλινος* und *Ἄος*. Als Sohn des *Ἄος* und der *Λαυκη* sei aber *Βηλος* geboren worden, der, wie sie sagen, der Weltbildner ist.

Diese in griechischer Überlieferung erhaltenen Recensionen des babylonischen Welterschöpfungsmythus finden ihre volle Bestätigung und Ergänzung vor allem durch den infolge der Ausgrabungen bekannt gewordenen grossen babylonischen Schöpfungsmythus, der von den Babyloniern selbst nach seinen Anfangsworten als der Text *Enuma elis* bezeichnet wurde. Derselbe stammt in seiner jetzigen Form in der Hauptsache aus der Thontafelbibliothek Assurbanipals aus Nineve, also aus der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. Doch dürfen wir nach allen Analogieen³⁾ annehmen, dass der babylonische Originaltext, auf den diese assyrischen Kopien der Assurbanipal-Bibliothek zurückgehen, etwa um das Jahr 2000 v. Chr. schon in

καὶ ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανήτας. Ταῦτά γησιν ὁ πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βηρωσσὸν ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν [B] τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν, καὶ τὸ θνῆν αἶμα τοὺς ἄλλους θεοὺς γενεῶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους· διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν.

* Τῶν δὲ βαρβάρων ἰσχυροὶ Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὁλῶν ἀρχὴν σιγῇ παρίεναι, δύο δὲ ποιεῖν *Ταυθε* καὶ *Ἀπασων*, τὸν μὲν *Ἀπασων* ἄνδρα τῆς *Ταυθε* ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι τὸν *Μωμμις*, αὐτὸν οἶμαι τὸν κορυφαῖον κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεάν προελθεῖν, *Λαχη*ν [cod. *Λαχην*] καὶ *Λαχον* [cod. *Λαχον*]. Εἰτα αὖ τρίτην ἐκ τῶν αὐτῶν, *Κισσαρη* καὶ *Ἀσσωρον*, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς, *Ἄνος* καὶ *Ἰλλινον* καὶ *Ἄον*. τοῦ δὲ *Ἄον* καὶ *Λαυκης* υἱὸν γενέσθαι τὸν *Βηλον*, ὃν δημιουργὸν εἶναι φασιν.

1) Griech. Text nach Damascii philos. de primis principiis ed. J. Kopp 1826, Cap. 125.

2) S. zu diesen und den folgenden Namen unten S. 492 f.

3) So liegt der Adapa-Mythus aus der Zeit 1400 v. Chr. vor (Tell-Amarna-Fund), Stücke des Gilgameš-Epos, des Etana-, des König-von-Kutha- und des Atrahasis-Mythus aus der Zeit Hammurabi's (vor 2000 v. Chr.). Und vgl. zu einem speciell der Schöpfungserzählung nahestehenden Mythus bereits aus der altbabylonischen Zeit noch unten S. 497.

annähernd der gleichen Form schriftlich fixirt vorlag¹⁾, wie denn auch inhaltlich der Mythos durchaus babylonischen, nicht etwa spezifisch assyrischen Charakter trägt²⁾. Andererseits dürfen wir kaum viel höher, als etwa in die Zeit 2000 v. Chr., für die litterarische Fixirung des babylonischen Schöpfungsmythus in dieser uns vorliegenden Form hinaufgehen, da dieselbe bereits eine Widerspiegelung der politischen Vorherrschaft der Stadt Babylon darstellt, wie sie erst unter Hammurabi definitiv eingetreten ist.

Dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mythos als solcher in Babylonien noch viel älter, als etwa die Zeit um 2000 v. Chr., und war möglicher Weise bereits viel früher auch schon schriftlich fixirt. Nur muss die Form dann noch beträchtlich verschieden gewesen sein und zwar wird allem Anscheine nach Bél von Nippur die Rolle als Schöpfergott gespielt haben, die in der jetzigen Form Marduk-Bél von Babylon einnimmt (s. hierzu schon oben S. 356 und S. 373).

Das Epos selbst liegt bis jetzt immer noch erst fragmentarisch vor³⁾. Es enthielt ursprünglich wahrscheinlich 7 Tafeln. Davon sind nahezu vollständig erhalten Tafel III und IV, ferner Stücke von Tafel I, II und V und einer letzten, vielleicht der VII. Tafel. Grössere noch fehlende Partien, namentlich von Tafel I und II, lassen sich mit Sicherheit in Folge darin vorkommender wörtlicher Wiederholungen langer Abschnitte ergänzen.

Eine Mittheilung des babylonischen Weltschöpfungsepos in extenso in wörtlicher Übersetzung zu geben, ist hier nicht beabsichtigt, da hierfür auf die neueste Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 1—39 (nebst philologischem Commentar auf S. 302—359; 559—566) verwiesen werden kann⁴⁾. Doch sei der Hauptinhalt des Epos im Folgenden kurz skizzirt und mit einigen Erläuterungen versehen:

1) Auch die Inschrift des Königs Agumkakrime (KB. III 1 S. 134ff.) aus der Zeit etwa 1550 v. Chr. setzt in Col. III — V bei der Erwähnung des »Meeres« und der Tiāmat-Ungeheuer allem Anscheine nach den Marduk-Tiāmat-Mythos der Recension Enuma eliš bereits voraus.

2) Zu der spezifisch assyrischen Recension des ursprünglich babylonischen Mythos s. vielmehr unter S. 496.

3) Eine Gesamtpublikation aller bis jetzt bekannten Fragmente des Keilschrifttextes liegt jetzt vor von King in den Cuneif. Texts from Babyl. Tablets Vol. XIII. Vgl. auch die eine Publikation in Keilschrifttypen nahezu ersetzende Veröffentlichung der Texte in Transcription bei Delitzsch, Weltschöpfungsepos. Die Publikation einiger weiterer neuerdings bekannt gewordener Fragmente ist demnächst von King zu erwarten.

4) Speciell für die Erkenntnis der poetischen Form des babylonischen Schöpfungsepos wird man gut tun, zu der Jensen'schen Übersetzung noch die meinige in Gunkel's Schöpfung u. Chaos S. 401—417 und diejenige von Delitzsch in dessen Schrift: Das babylonische Weltschöpfungsepos (Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XVII Nr. II 1896) hinzuzuziehen.

Tafel I beginnt mit einer Schilderung des Urzustandes der Welt vor dem Vorhandensein von Himmel und Erde. Dieser Urzustand wird dargestellt durch ein männliches und ein weibliches Wesen, *Apsû*¹⁾ und *Tiāmat*²⁾, die, als die personifizierte Urflut, ihre Wasser in einander mischen. Es folgt als erster Akt, der über den Zustand des Chaos hinausführt, die Entstehung der Götterwelt und zwar in mehrfachen aufeinander folgenden Generationen (s. auch schon oben S. 351). Erhalten ist von dieser Theogonie die erste Göttergeneration *Lahmu* und *Lahamu*³⁾, die zweite *Anšar* und *Kišar* (das ganze obere und das ganze untere All)⁴⁾, endlich von der dritten Generation noch *Anu* (der eigentliche Himmels-gott)⁵⁾. Hier brechen die erhaltenen Fragmente vorläufig ab. Nach der Damascius-Stelle wie aus sachlichen Erwägungen darf aber mit Sicherheit angenommen werden, dass die dritte Göttergeneration

1) Ἀπασωρ bei Damascius. *apsû*, masc. gen., ein Wort wahrscheinlich sumerischen Ursprungs, ist auch ausserhalb des Schöpfungssepos eine gewöhnliche Bezeichnung im Babylonischen für das Wasser unter, um (Okeanos) und über der Erde (Himmelocean), und zwar, wie Jensen in KB. VI 1 S. 559 f. ausführt, speciell des Süßwassers im Gegensatz zum Salzwasser, das durch *Tiāmat*, *tāmtu* repräsentiert wird. Möglicherweise ist auch mit Hommel in Neue kirchl. Ztschr. 1890 S. 410 hebr. צֶהַן in צֶהַן-צֶהַן auf das babyl. *apsû* als eine alte Entlehnung zurückzuführen.

2) So in der für Nomina propria bevorzugten endungslosen Form, die mit dem Stat. constr. äusserlich zusammenfällt; mit der Endung: *Tiāmtu*, *Tāmtu*, auf welch letztere Form das (corrigierte) *Θαυτε* bei Berosus und das *Ταυθε* bei Damascius zurückgehen. *Tiāmtu*, *tāmtu*, fem. gen., ist eine gewöhnliche Bezeichnung für das Weltmeer im Babylonischen, speciell im Sinne des Salzwassermeeres (s. Anm. 1). Das Wort ist semitischen Ursprungs; Stamm wol תִּהֹם und zwar wol in der Bedeutung »stinken« (vgl. Jensen a. a. O.). Im Hebr. entspricht sprachlich und sachlich *tehôm* fem. gen. (Plur. *tehômôt*), stets ohne Artikel wie ein Nom. pr. gebraucht. Noch nicht sicher auszumachen ist, ob hebr. *tehôm*, wie auch das arab. *Tihdma* als Bezeichnung für eine Küstenlandschaft, mit dem babyl. *tāmtu* unverwandt ist, oder ob, was wol eher anzunehmen ist, in beiden Fällen eine alte Entlehnung aus dem Babylonischen vorliegt. — Das Epitheton *mummu* (Jensen: Urform), das im keilschriftlichen Texte *Tiāmat* beigelegt wird, erscheint bei Damascius als *Μουμυς* und zwar hier als Sohn des Ἀπασωρ und der *Ταυθε*, was anscheinend nicht auf eine Verwirrung bei Damascius zurückgeht, sondern bereits am babylonischen Original selbst einen Anhalt hat. S. unten S. 493. — Die Bezeichnung *Omorka* endlich, die das Chaosweib bei Berosus führt, geht wahrscheinlich doch gleichfalls auf das Babylonische zurück, nicht etwa, wie Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 18 annimmt (vgl. auch bereits Bunsen, Ägypten V S. 227 f.), auf ein aram. מְרִיכָה = Mutter der Tiefe (Erde). Nach Jensen's letzter Aufstellung (KB. VI 1 S. 564) würde *Θουρ(ω)χα* auf ein *Amaruka* = *abūbu* (Wasserflut) zurückzuführen sein; möglicherweise liegt dieses von Jensen postulirte *Amarukka* als Bezeichnung der *Tiāmat* tatsächlich vor in dem neuen Fragment 38,396 (Cun. Texts XIII 4) Rev. 7 in den Worten *emaruk(ka) niḫu* (Var. *niḫḫa*).

3) = *Λαχος* (corr.) und *Λαχη* (corr.) bei Damascius.

4) = *Ἀσσωρος* und *Κισσαρη* bei Damascius.

5) = *Ἄνος* bei Damascius.

durch *Anu*, *Ilil* (*Bēl*) = Ἰλλίρος und *Ea* (*Āe*) = Ἄος dargestellt wurde, sowie dass hierauf die Geburt des späteren Welterschöpfers *Marduk-Bēl* von *Ea* und dessen Gattin *Damkina* (Δαμκίη) berichtet war.

Nach einer grösseren Lücke setzt der erhaltene Text wieder ein mit einem Zwiegespräch zwischen *Apsū* und *Tiāmat*, in welchem es sich um den Plan einer Auflehnung gegen die neu entstandene Götterwelt zu handeln scheint, und an welchem anscheinend auch *Mummu*, als Sohn(?) des *Apsū*, sich beteiligt (KB. VI 1 S. 5 Stück I b).

Nach einer abermaligen Lücke folgt als Schluss der ersten Tafel die ausführliche Schilderung der Empörung *Tiāmat*'s, der Göttermutter, wie sie hier genannt wird, entsprechend der Bezeichnung *μήτηρ θεῶν* bei Damascius. Es gelingt ihr, einen Teil der neu-entstandenen Götter auf ihre Seite zu bringen. Mit ihnen im Verein rüstet sie sich zum Kampfe. Ausserdem erschafft sie ungeheuerliche Wesen, Riesenschlangen, Drachen, Molche, wütende Schlangen, *Laḫamu*'s, wütende Hunde, Skorpionmenschen, Fischmenschen, Widder(?) u. s. w., im Ganzen 11 Geschöpfe oder Geschöpf-Arten, die ihr als Helfershelfer im Kampfe dienen sollten. Es sind dies die gleichen Chaoswesen, die in der Beschreibung des Berosus einen so breiten Raum einnehmen. Aus der Zahl der Götter, die auf ihre Seite getreten waren, erwählt sie einen, *Kingu*, zu ihrem Buhlen, erhöht ihn vor allen Anderen, und betraut ihn mit dem Oberbefehl über ihr Heer. Als äusseres Abzeichen seiner Erhöhung zur Würde eines obersten Himmelsgottes erhält *Kingu* von *Tiāmat* die »Schicksals(Bestimmungs)-Tafeln« (*tup-šimāti*) an die Brust gelegt mit den Worten: »Dein Befehl werde nicht geändert, fest stehe der Ausspruch Deines Mundes!« (KB. VI 1 S. 5 ff. Stück 1 c).

Tafel II berichtet, wie die Kunde von dieser Empörung *Tiāmat*'s zu Ohren *Anšar*'s gelangt und wie dieser alsbald auf die Bekämpfung der *Tiāmat* sinnt. Er fordert zuerst *Anu* auf, den Kampf gegen *Tiāmat* zu wagen. Aber *Anu* muss unverrichteter Dinge wieder umkehren. Dasselbe muss, wie aus einer späteren Rückverweisung hervorgeht, mit einem zweiten Gotte, *Nudimmu*, mit dem wol *Enlil-Bēl* gemeint ist, der Fall gewesen sein. Da wendet sich *Anšar* zuletzt an *Marduk*¹⁾. *Marduk* erbieta sich,

1) Hier ist der Text jetzt durch ein neuerdings bekannt gewordenes Fragment (Nr. 38,396), das in KB. VI 1 noch nicht benutzt werden konnte, wieder etwas

den Kampf gegen Tiāmat aufzunehmen, aber unter der Bedingung, dass ihm, falls er in diesem Kampfe Sieger bleibe, die oberste Stellung unter allen Göttern und insbesondere das Recht der Schicksalsbestimmung (*šimāta šāmu*) eingeräumt werde (KB. VI 1 S. 9—13).

Auf **Tafel III** meldet Anšar durch seinen Götterboten Gaga den Göttereltern Lahmu und Lahamu die Empörung Tiāmat's, die vergebliche Entsendung Anu's und Nudimmu't's, sowie das Anerbieten Marduk's, seinerseits den Kampf gegen Tiāmat zu übernehmen, unter der Bedingung, dass ihm fernerhin die Schicksalsbestimmung überlassen werde¹⁾. Anšar lässt im Anschluss hieran Lahmu und Lahamu auffordern, in einer von ihnen zu berufenden Götterversammlung Marduk mit dem Kampf gegen Tiāmat feierlich zu betrauen und ihm gleichzeitig die von ihm gestellte Bedingung der obersten Schicksalsbestimmung zuzugestehen. Die Götterversammlung wird veranstaltet und nach einem zuvor eingenommenen Mahl, bei dessen Schilderung in urwüchsiger Weise behaglich hervorgehoben wird, wie die Götter am Weine sich berauschen, schicken sich die Götter an, Marduk zu ihrem Rächer zu bestimmen (KB. VI 1 S. 13—21).

Tafel IV berichtet zunächst den weiteren Verlauf dieser Götterversammlung. Marduk wird von den übrigen Göttern als König, als oberster Himmels-gott, anerkannt und als solcher feierlich gepriesen. Marduk's Ausspruch soll hinfort ausschlaggebend sein, Erhöhen und Erniedrigen in seiner Hand liegen:

O Marduk, da Du unser Rächer sein willst,
so geben wir Dir die Königsherrschaft über das ganze All
insgesamt.

Marduk zeigt darauf durch eine Wundertat im Kleinen, dass er im Stande ist, dereinst noch Grösseres zu vollbringen. Er lässt vor den Augen der versammelten Götter ein Kleid verschwinden und wieder ins Dasein zurückkehren. Wie die Götter solche Wundertat sehen, haben sie das Vertrauen, dass er auch dem Kampf gegen Tiāmat gewachsen sein wird, und ermutigen ihn dazu, diesen zu unternehmen (Z. 1—34 = KB. VI 1 S. 21f.).

Es folgt eine ausführliche Schilderung, wie sich Marduk zu

weiter vervollständigt worden. S. den Text, nebst Transcription und Übersetzung dieses Fragments durch King in *Cun. Texts* XIII p. 4.

1) Die hier nun mindestens zum dritten und vierten Male wörtlich wiederholte Schilderung der Empörung der Tiāmat wirkt für unseren Geschmack ermüdend.

diesem Kampfe rüstet. Zu seiner Ausrüstung versieht er sich mit Bogen, Pfeil und Köcher, ferner mit einer »Gotteswaffe«, die er in die Rechte nimmt, einem »Blitz« und einem Netz. Eine Schaar von Winden nimmt er sich als Helfer in sein Gefolge. Als Hauptwaffe gilt der *abûbu*, hier wol im Sinne von »Lichtflut« zu verstehen¹⁾, sodass, wie bei Berosus, auch hier im keilschriftlichen Originaltexte der Kampf Marduk's gegen Tiāmat ausdrücklich als ein Kampf des Lichtes (gegen die Finsternis) erschiene. Auf einem Wagen mit einem Viergespann von feurigen Rossen davor fährt er der Tiāmat entgegen (Z. 35—64 = KB. VI 1 S. 21—25). Kingu und die übrigen Götter auf Seiten Tiāmat's geraten beim Herannahen Marduk's in Bestürzung. Tiāmat selbst aber hält vorerst noch trotzig Stand und schleudert Marduk eine herausfordernde Rede entgegen. Diese erwidert Marduk, indem er der Tiāmat in einer Scheltrede ihre frevelhafte Empörung vorhält. »Stelle Dich, ich und Du wollen miteinander kämpfen« sind dabei seine letzten Worte. »Als Tiāmat solches vernahm, ward sie wie wahnsinnig, verlor den Verstand«. Trotzdem wagt sie den Kampf und tritt Marduk entgegen. Dieser aber umschloss sie mit seinem Netze, liess einen von den Winden in seinem Gefolge in ihren geöffneten Rachen hineinfahren und schoss einen Pfeil in ihren Leib, womit er ihr den Garaus machte. Darauf »warf er ihren Leichnam hin und stellte sich darauf«. Dann wendet sich Marduk zu den Göttern, die im Gefolge Tiāmat's gestanden hatten und bei seinem Herannahen in Bestürzung geraten waren. Auch sie bringt er in seine Gewalt und setzt sie gefangen. Desgleichen legt er die elf Geschöpfe, die sie sich als Helfershelfer erschaffen hatte, in Banden. Zuletzt überwältigt er auch den Kingu, entreisst ihm die »Schicksalstafeln«, und legt sie sich selbst an die Brust (Z. 65—122 =

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 563f. Da *abûbu* andererseits im Babylonischen der technische Ausdruck für die Wasserflut der Sintflut ist, Tiāmat aber als die personifizierte Wasserflut zu denken ist, so ist der Kampf Marduks gegen Tiāmat, wie Jensen daselbst ausführt, wol als Kampf von *abûbu* (Lichtflut) gegen *abûbu* (Wasserflut) zu denken, wonach vielleicht auch der Name *Omorka* für Tiāmat zu beurteilen ist (oben S. 492 Anm. 2). Diese wahrscheinlich anzunehmende Auffassung der Tiāmat als *abûbu* (Wasserflut) ist wichtig für die Erklärung des Sintflutmythus, der dann auf diesem Wege als ein Parallel-Mythus zum Chaosmythus erwiesen würde. — Im Hinblick auf einen solchen Zusammenhang zwischen *Tiāmat* und *abûbu* gewänne auch die schon vor Jahren von Hommel geäußerte Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass die Gestalt der Schlange *Apôpi* in dem ägyptischen Mythos von dem Kampfe des Sonnengottes *Râ* mit *Apôpi* und seinen Helfern sowol der Sache wie auch dem Namen nach auf das babylonische *abûbu* zurückginge.

KB. VI 1 S. 27. 29). Darauf kehrt Marduk zum Leichnam der Tiâmat zurück, zerschlägt denselben »in zwei Teile«:

Die Hälfte von ihr stellte er auf und machte sie zur Decke, dem Himmel;
schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht heraus zu lassen befahl er ihnen.

In den folgenden Schlusszeilen dieser Tafel ist dann noch näher vom Bau von *Esara*, d. i. wahrscheinlich der Erde¹⁾, die Rede (Z. 123—146 = KB. VI 1 S. 29. 31).

Dieser zuletzt erwähnte Passus des Epos hat natürlich als die Vorlage für die Schilderung des Berosus von der Spaltung des Weibes Thamte und der Erschaffung von Erde und Himmel aus den beiden Hälften derselben zu gelten.

Tafel V bringt die ausführliche Schilderung der Erschaffung der Himmelskörper, mit besonderer Hervorhebung der Tierkreisgestirne und, wie es scheint, der 36 Dekan-Gestirne und ihrer Beziehung zu den 12 Monaten des Jahres. Im Folgenden muss dann vor allem natürlich von der Erschaffung von Sonne, Mond und den 5 Planeten und ihrer Bestimmung ausführlich die Rede gewesen sein. Doch ist hiervon bis jetzt nur noch die Stelle, die vom Monde handelt, erhalten (Z. 1—26 = KB. VI 1 S. 31f.).

Von hier an ist leider bis jetzt, ausser der Schlusstafel, fast alles Weitere verloren und liegen höchstens einige nicht mit Sicherheit einzuordnende Fragmente vor. Dahin gehört möglicher Weise ein Fragment (K. 3449a = KB. VI 1 S. 33 unten), in welchem das Netz und der Bogen (Marduks?) von den Göttern gepriesen und der Bogen als Bogenstern an den Himmel versetzt wird(?).

Wichtiger ist ein weiteres Fragment²⁾, das von der Begrenzung des Meeres und der Erschaffung des Festlandes gehandelt zu haben scheint. Doch ist zu bemerken, dass dieses Fragment allem Anscheine nach einer anderen Recension des babylonischen Schöpfungsmythus angehört, und zwar stellt dasselbe, da hier nicht Marduk, sondern Anšar (Aššur) die Rolle des Schöpfergottes spielt, und gerade die alte assyrische Hauptstadt Aššur in demselben genannt wird, offenbar die spezifisch assyrische Recension des Schöpfungsmythus dar im Gegensatz zur babylonischen, wie sie in der Recension *Enuma eliš* vorliegt³⁾. Immerhin lässt sich, da die Abweichung der assyrischen Gestalt des Schöpfungsmythus von der babylonischen in der Hauptsache eben nur in der Einsetzung von Aššur statt Marduk's als Schöpfergott bestehen wird, für den sachlichen Verlauf des Mythus auch diese assyrische Recension sehr wohl zur Ausfüllung der bis jetzt noch bestehenden Lücke heranziehen.

Sehr fraglich erscheint, ob ein weiteres Fragment (K. 3364) mit Delitzsch zu unserem Welterschöpfungsepos zu rechnen ist und »Ermahnungen des Schöpfergottes an den ersten Menschen« enthält. Das Fragment (bei

1) So nach Jensen; Andere sehen dagegen in *Esara* eine Bezeichnung für den Himmel.

2) K. 3445 + Rm. 396, veröffentl. *Cun. Texts* XIII 24f., bei Delitzsch Nr. 20 S. 51, 87. 109f.; in KB. VI 1 nicht aufgenommen.

3) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 351 Anm. 2.

Delitzsch Nr. 21 S. 54f. 88f. 111f., im Originaltext veröffentl. *Cun. Texts* XIII 29f.) ist darum auch in KB. VI 1 nicht aufgenommen¹⁾.

Die **Schlusstafel** des babylonischen Schöpfungsepos in der Recension *Enuma eliš* ist dagegen äusserst wahrscheinlich erhalten in einem Hymnus auf Marduk (KB. VI 1 S. 35—39), der die Schöpfungstaten desselben im Einzelnen rekapitulirt. Unter diesen Schöpfungstaten erscheint aber speciell auch die Erschaffung der Menschen (Z. 16f. 18), sowie die Erschaffung des Festlandes (Rev. Z. 12). Ferner ist aus einem Vokabular zu diesem Texte (V R 21 Nr. 8) zu entnehmen, dass auch die Pflanzenschöpfung in diesem Hymnus als Schöpferakt Marduk's ausdrücklich erwähnt war (s. das Nähere bei Delitzsch S. 152).

Besonders zu erwähnen ist noch, dass in diesem Texte (Obv. 13 f.) gesagt wird, dass Marduk mit den bezwungenen feindlichen Göttern Erbarmen gehabt und ihnen das auferlegte Joch abgenommen habe. Ferner ist zu beachten, dass nach Rev. 10f. der Kampf Marduk's gegen Tiāmat, wie es scheint, nicht nur als ein einmaliges Ereignis in der Urzeit bei der Welterschöpfung angesehen wurde, sondern als ein Zustand, der sich bis in die fernste Zukunft, so lange die Welt besteht, noch weiter fortsetzt.

Auch die bei Berosus sich findende Notiz, dass Bēl die Menschen aus Erde vermischt mit Götterblut gebildet habe²⁾, ist demnach bis jetzt als Bestandteil des babylonischen Schöpfungsepos noch nicht nachzuweisen³⁾. Aber auch hier besitzen wir wahrscheinlich eine entsprechende parallele Schilderung in einem neuerdings bekannt gewordenen epischen Fragment (Bu. 91-5-9, 269, veröffentl. *Cun. Texts* VI 5), in welchem davon die Rede zu sein scheint, dass aus dem Blute eines geschlachteten Gottes und aus Lehm die Göttermutter Menschen gebildet habe. Doch scheint sich dies nicht auf die allererste Menschenschöpfung zu beziehen. S. das Nähere bei Zimmern in ZA. XIV S. 280 f. und Jensen in KB. VI 1 S. 275f. Bemerkenswert ist hierbei auch, dass dieser mythologische Text bereits aus der altbabylonischen Zeit, ca. 2000 v. Chr., stammt, somit auch durch ihn wahrscheinlich gemacht wird, dass schon um diese Zeit der Stoff der Schöpfungssage litterarisch aufgezeichnet wurde (s. dazu oben S. 490f.).

Ausser diesem grösseren babylonischen Schöpfungsepos, das jedenfalls als die direkte Vorlage der Recension der babylonischen Schöpfungssage bei Berosus und Damascius anzusehen ist, und ausser den bereits zu seiner Ergänzung herangezogenen Paralleltexten, besitzen wir noch eine Reihe weiterer mythologischer baby-

1) Diesem Texte steht übrigens inhaltlich sehr nahe der Text K. 1453.

2) Dazu, dass diese Aussage ursprünglich auf Bēl zu beziehen sein wird, s. oben S. 489 Anm. 5.

3) Ein Text, in welchem King neuerdings die direkte keilschriftliche Vorlage zu diesem Passus bei Berosus gefunden haben will, steht mir noch nicht zur Verfügung.

lonischer Texte, die gleichfalls den Weltschöpfungs- bzw. Chaosmythos behandeln und somit zur weiteren Ergänzung der Vorstellungen der Babylonier über dieses Gebiet dienen können. Dahin gehört u. a.:

a) Ein kaum zu jenem grösseren Epos gehörendes Fragment (DT. 41; s. KB. VI 1 S. 43), in welchem auf die Schöpfung von Himmel und [Erde] durch die Götter und die Erschaffung von Tieren und Menschen durch dieselben Bezug genommen wird. Der Text stammt aus der Bibliothek Assurbanipals.

b) Ein Beschwörungstext (82-5-22, 1048; KB. VI 1 S. 39ff.) mit einer mythologischen Einleitung, die einen Hymnus auf die Weltschöpfung enthält. Auch in diesem Texte ist die Welt in ihrem Urzustand nur Meer (*tāmtu*), hier aber einfach im appellativischen Sinne, nicht in dem Sinne der personifizierten *Tiāmat*, so dass hier auch nicht die Rede ist von einem der Schöpfung vorausgegangenen Kampfe des Schöpfergottes mit dem Chaoswesen, sondern einfach von der Errichtung eines Baldachins (= Himmel) und der Schaffung und Aufschüttung von Erde neben dem bis dahin allein vorhandenen Wasser. Als Schöpfergott ist auch hier *Marduk* genannt, der mit der auch sonst als Menschenbildnerin auftretenden Göttin *Aruru* (oben S. 430) zusammen die Menschen erschafft¹⁾, die hier an erster Stelle unter den Lebewesen genannt werden. Es folgen die Tiere, Flüsse, Pflanzen, Häuser, Städte und Tempel. Besonders bemerkenswert ist noch, dass in diesem Schöpfungstexte den Kultstädten Ea's und Marduk's, Eridu und Babylon, und ihren Tempeln eine allererste Erschaffung noch vor der eigentlichen Schöpfung von Himmel und Erde zugeschrieben wird. Der Text stammt aus der neubabylonischen Zeit.

c) Als ein Paralleltext zu dem Kampf Marduk's mit *Tiāmat* darf bis zu einem gewissen Grade ein mythologischer Text angesehen werden (Rm. 282; KB. VI 1 S. 45), in welchem die hier bereits bestehende Welt mit ihren Städten und Menschen von einem Ungetüm, genannt *LAB-bu*, d. i. wahrscheinlich *labbu* »Löwe«²⁾, heimgesucht wird. Allem Anscheine nach wird dieses löwen(?)artige Ungetüm in Z. 5f. zugleich auch als die [grosse] oder [wütende]

1) Wörtlich »bauen, bilden« *banū*, das gleiche Verbum, wie das vom Häuser- und Städtebau übliche *banū* = hebr. בנה.

2) Statt *labbu* ist an und für sich auch die Lesung *kalbu* »Hunde« und *ribbu* möglich. Falls letztere Lesung anzunehmen, so wäre natürlich hebr. ריב dazu zu stellen. Doch sei ausdrücklich betont, dass die Lesung *ribbu* eben nur eine und nicht einmal die nächstliegende Möglichkeit darstellt.

Schlange bezeichnet, die vom Meere (*tāmtu*) [geschaffen], und deren Bild am Himmel von Bél gezeichnet ist. Auch hier wird, ähnlich wie bei dem Marduk-Tiāmat-Kampf, mit der Tötung des *LAB-bu* durch einen der Götter der Antritt der Königsherrschaft durch denselben verknüpft. Und ähnlich, wie in jenem grossen Schöpfungsepos, sollen auch hier erst andere Götter im Auftrag des obersten Himmelsgottes den Kampf versuchen, bis es schliesslich einem, Bél(?), gelingt, den *LAB-bu* zu töten, dessen Blut darauf 3 Jahre, 3 Monate, Tag und [Nacht] dahinströmt. Beachtenswert sind auch die näheren Umstände, unter denen der Gott zum Kampf mit dem Ungetüm schreitet: Der Gott kommt vom Himmel herab in Wolken und Wetter, mit dem »Lebensiegel«¹⁾ vor sich. Auch dieser Text stammt aus der Bibliothek Assurbanipals.

d) Ebenso bildet in gewissem Sinne eine Parallele zu der Empörung der Tiāmat und der widerrechtlichen Verleibung der »Schicksalstafeln« an Kīngu der ebenfalls aus der Bibliothek Assurbanipals stammende Text, welcher von einem Raub der Schicksalstafeln (*tup-šimāte*) durch den Sturmvogelgott Zû erzählt (K. 3454 etc. = KB. VI 1 S. 47ff.). Als oberster Gott, der die oberste Herrschaft führt und darum im Besitz der Schicksalstafeln ist, erscheint hier Bél. Zû trägt Gelüste nach dessen Herrschaft und raubt darum eines Tages in einem unbewachten Augenblicke Bél die Schicksalstafeln, womit er zugleich die oberste Herrschaft an sich reisst. Jetzt gilt es, Zû diesen Raub wieder zu entreissen. Wem von den Göttern dies gelingt, der soll fortan der oberste sein. Wie bei Tiāmat und beim *LAB-bu*, so weichen auch hier zuerst mehrere Götter, die der Himmelsgott Anu dazu auffordert, dem Kampfe aus, bis zuletzt — so müssen wir ergänzen, der Text selbst bricht aber hier ab — einer der Götter den Kampf siegreich besteht, der dafür mit dem Besitz der obersten Herrschaft belohnt wird.

Wahrscheinlich haben wir auch hier als Sieger über Zû den Gott Marduk anzunehmen. Wenigstens wird dieser einmal an einer anderen Stelle, in einem Hymnus, der seine verschiedenen Ruhmestaten preist, als

1) Vielleicht darf für das Lebensiegel (*kunukku napistū*), das der vom Himmel herabkommende Erlösergott hier trägt, doch an die Worte Jesu *τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ, σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι* in dem naassenischen Hymnus bei Hippolyt, Philos. V 1, 10 erinnert werden, wenn auch unter den *σφραγίδες* mit Anz, Gnostizism. S. 10 und Harnack in den Sitz. Ber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1902, S. 542 zunächst nur die Sakramente zu verstehen sein werden. Denn auch im Übrigen scheint ja für die Schilderung des Christus-Soter speciell in diesem naassenischen Hymnus der babylonische Erlösergott Marduk die Vorlage zu bilden. S. dazu Anz a. a. O. S. 94.

»Zerschmetterer des Schädels des Zû« bezeichnet (ZA. V S. 57 = Craig, Rel. Texts I p. 29)¹⁾. Freilich könnte nach dem zweiten von Zû handelnden Texte IV R 14 = KB. VI 1 S. 55 auch Bêl selbst derjenige gewesen sein, der die ihm geraubten Schicksalstafeln dem Zû wieder entriß. In der ursprünglichsten Form des Mythus dürfte dies sogar sicher der Fall gewesen sein. Dagegen würde, wenn in der jetzigen Form wirklich Marduk als der Sienergott zu ergänzen ist, dies dann wieder entsprechend wie beim Schöpfungsepos die spezifische Recension der Stadt Babylon darstellen mit der Pointe von Marduks, des Stadtgottes von Babylon, Antritt der Weltherrschaft²⁾.

e) Endlich ist hier noch ein Beschwörungstext (IV R 5) zu erwähnen, mit einer mythologischen Einleitung³⁾, in der zunächst ausführlich von dem Treiben der sieben bösen Dämonen (oben S. 459) die Rede ist. Alsdann heisst es, dass Bêl, da er von diesem Treiben Kunde erhielt, mit Ea sich beraten, seine drei Kinder Sin, Šamaš und Ištar (Mond, Sonne, Venusstern) zur Verwaltung des »Himmelsdammes« (*šupuk šamê*)⁴⁾ bestellt und ihnen, zusammen mit Anu, die Herrschaft über den ganzen Himmel zuerteilt habe. Im Folgenden wird dann weiter erzählt, wie eines Tags Sin von den bösen Sieben umzingelt und hart bedrängt wurde, wobei es ihnen gelang, Šamaš und Rammân auf ihre Seite zu ziehen. Bêl, der von dieser Bedrängnis seines Sohnes Sin hört, sendet zu Ea um Hilfe. Und dieser sendet seinerseits seinen Sohn Marduk, damit dieser Sin Hilfe bringe. — Es spricht mancherlei dafür, dass diese mythologische Erzählung von der Bedrängnis des Sin in der Tat mit Winckler von der Verdunkelung speziell des Frühlingsneumonds (vgl. oben S. 362, 366, 388 f.) zu verstehen ist, dass demnach dieser Mythus ein nur speziell auf den Mond bezogener Parallel-Mythus ist zu demjenigen von dem Kampf des Frühlingssonnengottes mit dem Wesen, das den zu Ende gehenden Winter repräsentiert.

Der Hintergrund aller dieser babylonischen Mythen, die in verschiedenen Varianten von der Auflehnung einer untergeordneten Göttergestalt gegen den obersten Götterkreis und von der Besiegung dieses Rebellen durch einen Gott, der fortan als der höchste gilt, handeln, ist deutlich in einem Naturmythus zu finden. Und zwar handelt es sich sowol bei Tiāmat-Kīngu, wie beim LAB-bu und bei

1) S. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 54 Anm. 3 und S. 370.

2) Vgl. hierzu A. Jeremias Art. Marduk in Roscher's Lex. II Sp. 2364 Anm., Jastrow, Rel. of Bab. p. 538 ff. und Jensen in KB. VI 1 S. 567.

3) Vgl. die Übersetzung derselben bei Winckler, Altor. Forsch. III S. 58 f., Himmels- und Weltenbild der Babyl. S. 59 f., der ebenda auch den Zusammenhang dieses Mythus mit den sonstigen babylonischen Wertschöpfungs- und Drachenkampf-mythen betont.

4) Winckler erblickt hierin eine Bezeichnung für den Tierkreis.

Zû, um die Personifikation der Winters- bez. der Nachtzeit, während der siegreiche Gott und nunmehrige Weltherrscher Bêl-Marduk eine Personifikation der Frühlings- bzw. der Morgensonne darstellt.

Diese Auffassung des Kampfes zwischen Marduk und Tiâmat (und seiner Parallelen) nicht nur als eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis im Allgemeinen, sondern speciell als eines Kampfes des beginnenden Tages mit der Nacht und parallel damit des mit der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche beginnenden neuen Jahres mit dem vorausgehenden Winter, wird schon durch die Natur Marduk's als Gottes der Frühsonne am Tage und der Frühlingssonne im Jahre (oben S. 379 f.) sehr nahe gelegt; weiter dadurch, dass das Hauptfest Marduk's eben das Frühlingsneujahrsfest ist, als dessen Festgeschichte wir gewiss den Mythos vom Kampfe Marduk's mit Tiâmat und der darauf erfolgten Wertschöpfung anzusehen haben. Endlich spricht auch der Umstand, dass Marduk von den Babylonern im Sternbild des Stieres lokalisiert worden zu sein scheint (oben S. 374), dafür, dass der Kampf Marduk's mit Tiâmat in der Zeit des beginnenden Frühlings, der Zeit, da die Sonne in alter Zeit im Stiere stand, anzusetzen ist. Wie Marduk im Stier, so wird man wol anzunehmen haben, dass sein Widerpart von den Babylonern gleichfalls am Himmel lokalisiert worden ist, oder vielmehr umgekehrt von einer bestimmten Stelle des Himmels seinen Ausgang genommen hat. Dafür könnte dann aber sehr wol das dem Stiere ungefähr gerade entgegengesetzte Sternbild der Schlange¹⁾ in Betracht kommen, in dessen Nähe die Sonne beim Beginn des Herbstes in alter Zeit stand. Jedenfalls ist von der mit dem LAB-bu gewiss identischen Schlange in dem oben (S. 498 f.) besprochenen Mythos ausdrücklich gesagt, dass sie am Himmel gezeichnet gewesen sei, und es könnte für diese am Himmel gezeichnete Schlange ausser serpens höchstens noch an hydra oder draco zu denken sein²⁾.

1) Ein Schlangensterne (*kakkab širi*) wird in den babylonischen astronomischen Tafeln mehrfach erwähnt. Unter demselben ist nach V R 46, 29 ab, wo derselbe unmittelbar vor dem Scorpion genannt wird, sicher eben das Sternbild serpens zu verstehen, das demnach wie so viele andere Sternbilder bereits in Babylonien heimisch ist. Vgl. hierzu auch bereits Hommel, Aufs. und Abh. S. 241.

2) Winckler, Himmels- und Weltenb. d. Bab. S. 44 ff. meint dagegen, dass der Tiâmat speciell das Sternbild des cetus entspräche. Beweisen lässt sich dies, soviel ich sehe, bis jetzt ebensowenig, wie bei serpens, hydra oder draco. Denkbar ist auch, dass man in mehreren derartigen Sternbildern gleichzeitig Entsprechungen des Chaoswesens erblickt hat.

Für die elf Geschöpfe der Tiāmat bleibt es — schon wegen der eigentümlichen Zahl 11 — weitaus das Wahrscheinlichste, dass sie in den 11 Gestirnen des Tierkreises von den Zwillingen bis zum Widder (mit Ausnahme des Stieres, der vielmehr Marduk entspricht) ihren Ausgangspunkt haben¹⁾, wenn auch nur für zwei derselben, nämlich Skorpionmenschen und Fischmenschen, die Beziehung zu den entsprechenden Sternbildern Skorpion und Fische ganz fraglos ist.

Dass speciell auch *Zū* als Repräsentant der Winters- wie der Nachtzeit zu gelten hat, geht daraus hervor, dass der Sturmvogelgott *Zū* von den Babyloniern im Vogelpferd Pegasus am Himmel lokalisiert wurde (s. Jensen, Kosmol. S. 93), das Sternbild des Pegasus aber da steht, wo die Sonne am Himmel in der Winterszeit zuletzt weilt, ehe sie in den Frühlingspunkt, in alter Zeit im Stier, dem Symbol und der Stelle Marduks, tritt.

Sehr umstritten ist die Frage, ob sich unter den zahlreichen bildlichen Darstellungen aus dem babylonisch-assyrischen Altertum solche finden, die speciell das Chaosungetüm, sei es allein, sei es in der Scene, wie es von dem Schöpfergott Marduk oder dessen Parallelgestalten besiegt wird, darstellen. Seit lange wird vielfach namentlich die bekannte Abbildung auf einem Relief aus dem Palaste Assurnasirpals in Nimrud-Kelach²⁾ hierauf gedeutet. Allerdings passt weder die Gestalt des Ungeheuers (Maul und Vordertatzen eines Löwen, Flügel und Hinterfüsse eines Adlers, ausserdem männliches Geschlechtsglied), noch auch die Bewaffnung des Gottes, der das Ungetüm besiegt, richtig zu der Darstellung des Marduk-Tiāmat-Kampfes im Texte des Epos *Enuma eliš*. Eher könnte diese Abbildung speciell den Kampf *Bél's* mit dem *LAB-bu* (oben S. 498f.) darstellen³⁾, insbesondere wenn unter dem *LAB-bu* wirklich ein *labbu* »Löwe« verstanden werden darf. Andererseits wird doch daran festzuhalten sein, dass sowol in der genannten bekannten Darstellung, wie in einer Reihe ähnlicher, aber im Einzelnen doch auch wieder charakteristisch abweichender⁴⁾ Abbildungen auf Siegelcylindern⁵⁾

1) Vgl. hierzu auch schon oben S. 374.

2) Veröffentlicht bei Layard, *Monuments II* Pl. 5 und sonst vielfach, z. B. in Roscher's Lexikon II Sp. 2359 f., in Guthe's Bibelwörterbuch S. 429, in Riehms Handwörterb. 2 S. 1280.

3) So Jensen in der »Christl. Welt« 1902 Nr. 21 Sp. 489.

4) Insbesondere in dem Punkte, dass die Gottheit hier mehrfach in der Situation dargestellt wird, wie sie von einem Bogen einem Pfeil direkt in das Maul des Ungetüms schießt, was sich genau mit der Art deckt, wie Marduk der Tiāmat den Garaus macht (Schöpf. Taf. IV 101 = KB. VI 1 S. 29), vorausgesetzt, dass man hier die Worte *issuk mulmulla* im Anschluss an Jensen in KB. VI 1 S. 327 f. S. 339 gegen S. 29 vielmehr fassen darf als »warf er den Pfeil«.

5) S. solche bei G. Smith-Delitzsch, *Chald. Genes.* S. 90, S. 93, bei

in der Tat Darstellungen des Kampfes des Schöpfergottes mit dem Chaosungetüm zu erblicken sind¹⁾, mag hierbei nun dieser Kampf und die beiden dabei beteiligten Wesen speciell in der Gestalt, wie sie uns im Schöpfungsepos *Enuma eliš* litterarisch vorliegt, dargestellt sein, oder mag es sich um mehr oder weniger abweichende Varianten dazu handeln. Besonders beachtenswert sind hierbei noch diejenigen Darstellungen, in denen das Ungetüm nicht als »Adlerlöwe«, sondern als schlangenartiges Wesen erscheint²⁾, da sie uns lehren, dass das Chaosungetüm von den Babyloniern in der Tat auch als schlangenartiges Wesen aufgefasst wurde, wie dies auch schon der Wortlaut des LAB-bu-Mythus (oben S. 498f.) nahelegt.

Im Anschluss an das Vorstehende darf auch unter dem *muš-ruššū*, der »wütenden« oder »rotglänzenden«³⁾ Schlange⁴⁾, die von Agumkakrime im Marduk-Tempel Esagil in Verbindung mit dem Bilde Marduk's und der Šarpānitu aufgestellt wird⁵⁾, wol sicher das Chaosungetüm verstanden werden, um so mehr, als ebenda⁶⁾

A. Jeremias, Artikel Marduk in Roscher's Lexikon II Sp. 2368 f., und besonders bei Ward in dessen Artikel Bel and the Dragon in Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit. XIV 1897/98 p. 94 ff. S. ferner die Siegelcylinder Nr. 315 ff. bei de Clercq et Menant, Catalogue de la Collection de Clercq, Vol. I.

1) Dies gegen die von Jensen an der S. 502 Anm. 3 genannten Stelle neuerdings vertretene Ansicht, dass der Kampf Marduks gegen Tiāmat absolut zu trennen sei von den Kämpfen eines Gottes mit einem aus verschiedenen Terteilen zusammengesetzten Ungeheuer, wie sie uns diese bildlichen Darstellungen zeigen. Auf den dabei von Jensen besonders hervorgehobenen Punkt, dass Tiāmat sowol im keilschriftlichen Schöpfungsepos, wie bei Berossus und Damascius ausschliesslich nur als Weib, nicht etwa als tiergestaltig erscheine, möchte ich kein allzugrosses Gewicht legen, da doch auch sonst gerade in der babylonischen Kunst häufig genug Tiergestalten als Symbole und an Stelle der sonst durchaus menschlich gedachten Götter erscheinen. Vgl. z. B. die Darstellungen auf den sog. Grenzsteinen und auf einer Reihe von Königsstelen.

2) S. hierfür namentlich den babyl. Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89,589, veröffentlicht bei King, Bab. Relig. and Mythology p. 102, wo der ein Lichtstrahlen- oder Blitz-Bündel in der Rechten und, wie es scheint, auch in der Linken haltende Gott in ähnlicher schreitender Haltung wie auf dem obengenannten grossen Relief aus Nimrud auf dem Rücken eines schlangenartigen, allerdings mit zwei Vordertatzen versehenen Ungetüms steht. Vgl. ferner die ähnliche Abbildung auf dem von Ward in Bibliotheca Sacra 1881 p. 224 und in dem oben genannten Artikel p. 102 veröffentlichten sog. Williams-Cylinder (s. auch die auf mechanischem Wege hergestellte Reproduktion dieses Cylinders in Cheyne's Isaiah (Engl. Transl.) p. 206 in Haupt's Bibelwerk), wo der Schlangenkopf dem Gotte zugewendet ist, die Schlange keine Tatzen hat, und auch im übrigen die Gestalt einer richtigen Schlange aufweist.

3) S. zu dieser Bedeutung von *ruššū* Jensen in KB. VI 1 S. 570.

4) oder Drachen; es mag hier auch erwähnt werden, dass II R 24, 10 *muš[ruššū]*, wie doch wol zu ergänzen ist, einer Schlangenart *hulmittu* gleichgesetzt wird, die ideographisch als *MUŠ. HUL* »böse Schlange« bezeichnet wird.

5) Inschrift Agumkakrime's Col. III 13 ff. = KB. III 1 S. 143.

6) Col. IV 50 ff. = KB. III 1 S. 145.

auch fraglos die aus dem Schöpfungsepos bekannten Ungetüme der Tiāmat im Marduktempel angebracht erscheinen¹⁾. Wie ein solcher *mušruššû* vorgestellt wurde, lehren aber die Ausgrabungsbefunde in Babylon, wenn man sie mit den Inschriften Nebukadnezar's zusammenhält. Denn entsprechend den von Nebukadnezar Col. VI 5. 16 = KB. III 2 S. 21f.²⁾ erwähnten Wildstier- und *mušruššû*-Darstellungen³⁾ wurden bei den Ausgrabungen im Kasr und zwar eben an der von Nebukadnezar genau bezeichneten Stelle des Mauerlaufs Ziegelreliefs in situ gefunden, die teils Darstellungen schreitender Stiere, teils solche eines Fabelwesens enthielten, das den Kopf einer Schlange⁴⁾, Vorderfüsse eines Panthers, Hinterfüsse eines Adlers, den Körper bedeckt mit Schuppen und am Schwanzende einen Skorpionstachel hatte⁵⁾.

Besonders zu erwähnen ist noch die Stelle aus dem Ninib-Hymnus II R 19 Nr. 2, wo die Waffe Ninib's, mit Namen *abûb*⁶⁾ *tahāzi* »Flut der Schlacht«, verglichen wird zuerst mit dem *mušmahhu*, der »grossen Schlange«, mit »sieben Köpfen«, und sodann mit dem *mušruššû tāmtim*, der »wütenden« oder »rotglänzenden«⁷⁾ Schlange des Meeres«. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist doch mit diesen beiden Schlangen- oder Drachenbezeichnungen, die beide wol nur verschiedene Namen für ein und dasselbe mythologische Wesen sind, das Chaosungetüm gemeint, das demnach wenigstens in einer Variante der babylonischen Tradition auch als 7-köpfig vorgestellt wurde⁸⁾.

Andererseits kennt nun die babylonische Mythologie allerdings auch eine Schlangengottheit (*ilu*)*Šru*, die zunächst zwar von dem Chaosungetüm getrennt werden zu müssen scheint, die im letzten Grunde mit

1) Vgl. dazu oben S. 489 die Stelle aus Berosus, wonach die Bilder der Chaoswesen im Tempel des Bēl als Weihgeschenke zu sehen seien.

2) Vgl. auch Neb. Grot. I 44f. = KB. III 2 S. 35; Neb. I R 52 Nr. 3 II 9 = KB. III 2 S. 57.

3) Ähnlich ist auch Nergilissar I 21ff. von je 2 bronzenen *mušruššû*, die an den 4 Thoren von Esagil, und zwar als Schreckbilder gegen den Feind, aufgestellt waren, die Rede. S. ferner Nabonidstele IX 57 (MVAG. 1896 S. 35). Vgl. auch die mächtigen silbernen Schlangen, die nach Diodor II 9 in der Nähe der Bildsäule der Rhea im Bēl-Tempel zu Babylon aufgestellt waren.

4) Und zwar, wie eine mir vorliegende Photographie zeigt, mit zwei langen Hörnern.

5) S. Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellschaft Nr. 12 (April 1902) S. 14f. Es ist ferner daran zu erinnern, dass dieses *mušruššû*-Relief aus Babylon annähernd das gleiche Bild (nur in stehender statt liegender Haltung) eines schlangenköpfigen, vierfüssigen Ungeheuers darstellt, wie es auf dem Mardukbilde aus Babylon (oben S. 375 Anfang) und auf den »Grenzsteinen« als begleitendes Tier des Marduk-Symbols sich findet (Hommel's »Stierdämon«, Aufs. u. Abh. S. 264, vgl. auch ibid. S. 440), so dass demnach doch wol mit Delitzsch, Babel u. Bibel S. 34 gegen Jensen (an der oben S. 502 Anm. 3 genannten Stelle) das neben Marduk befindliche Tier als der von ihm bezwungene »Drache des Urwassers« bezeichnet werden darf.

6) Ideogr. *A. MA. RU*, das wahrscheinlich das Prototyp zu Omor(o)ka ist; s. oben S. 492 Anm. 2 Ende.

7) S. oben S. 503 Anm. 3.

8) Vgl. hierzu schon Delitzsch, Paradies S. 148.

demselben aber doch wol identisch ist. Diese¹⁾ führt den Beinamen *rābiš Ešara* »Lauerer (Dämon) von Ešara«²⁾ und erscheint in enger Verbindung mit einer Göttin *KA. DI*, mit der sie entweder direkt identifiziert wird³⁾, oder als deren Kind sie bezeichnet wird⁴⁾. Letztere, die Göttin *KA. DI*, auch in der Form *KA. TU. NA*, erscheint aber ihrerseits als eine der beiden »Töchter« von Esagil⁵⁾, eine Tochter der Erua-Šarpanitu. Da nach dem oben Angeführten Schlangengestalten, die als Darstellungen des Chaosungeheuers gelten dürfen, speciell im Marduktempel abgebildet waren und dort geradezu als Wächter gegen die Feinde fungierten⁶⁾, so wird hierdurch eine ursprüngliche Identität der Schlangengottheit *Širu* mit dem Chaosungeheuer sehr wahrscheinlich. Ferner aber legen auch die sog. Grenzsteine⁷⁾ es nahe, dass die Schlangengottheit identisch ist mit dem Chaosungeheuer, das man am Himmel, und zwar wahrscheinlich im Sternbild serpens, lokalisiert dachte (oben S. 501). Denn wie hier mehrfach in der Inschrift dieser Steine der Schlangengottheit ausdrücklich Erwähnung geschieht⁸⁾, so findet sich auch auf vielen derselben unter den bildlichen Darstellungen in besonders auffälliger Weise eine gewaltige Schlange gezeichnet⁹⁾. Dass das ursprüngliche Chaosungeheuer hierbei schliesslich die Funktion einer Trutzgottheit annahm, die man zur Hilfe anrief, hat ja mancherlei Analogien auf dem Gebiet der Religion¹⁰⁾.

Jensen betont KB. VI 1 S. 565, auf Grund von V R 46, 29 und dem Tamûzhymnus IV R 30, Nr. 2 Obv. 18 und Rev. 6 (womit übrigens auch III R 68, 51 ab ff. zu vergleichen ist), besonders die Beziehung der *KA. DI* und damit auch der Schlangengottheit zur Unterwelt und zur Unterweltsgöttin Ereškigal. Auch dies wird seine Richtigkeit haben, schliesst aber darum den Zusammenhang der Schlangengottheit mit dem Chaosungeheuer nicht aus, wie dies Jensen neuerdings annehmen zu müssen glaubt. Vielmehr liegt es von vornherein sehr nahe, zu vermuten, dass man gerade zwischen dem Chaosungeheuer und der Unterweltsgöttin in der babylonischen Mythologie eine Verbindung hergestellt hat, ähnlich wie auch in hebräischen Psalmen, wie z. B. im Jonaspsalm, die Vorstellung von unterirdischen Wassern mit der unterirdischen Šeol zusammenfällt.

Ausser den im Vorhergehenden besprochenen ausgeführten mythologischen Legenden kommen auch noch eine Reihe von gelegentlichen Anspielungen oder von Angaben in Götterlisten für die Vorstellungen der Babylonier von der Welt- und Menschen-schöpfung in Betracht. So finden sich Götterlisten (s. hierzu Jensen,

1) Vgl. zum Folgenden teilweise Jensen in KB. VI 1 S. 565 und auch schon Delitzsch, Paradies S. 146—148.

2) V R 52, 19f., II R 59, 21 ab.

3) V R 31, 30.

4) Scheil, Textes élam.-sémit. p. 91 Z. 23.

5) S. ZA. VI S. 241, 2, verglichen mit Reisner, Hymn. S. 146, 44.

6) Vgl. die S. 504 Anm. 3 angeführte Nerglissar-Stelle.

7) Auf denen nach oben S. 504 Anm. 5 das Chaostier ausserdem auch noch als spezielles Tier bei dem Marduk-Symbol erscheint.

8) So bei Scheil a. a. O. und auf dem sog. Michaux-Stein I R 70 Col. I 20 = KB. IV S. 81; auf dem Stein Nebuk. I V R 56, 49 = KB. III 1 S. 171 (hier allerdings als spezielle Stadtgottheit von Dér).

9) So gerade auf dem Michaux-Steine, s. z. B. die Reproduktion desselben bei Perrot et Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiqu. II p. 610f., Hommel, Gesch. Babyl. u. Assy. S. 74; auf dem Steine Nebukadnezar's I V R 57 u. s. w.

10) Beitr. z. Assy. III 238, 42 wird die Schlangengottheit sogar als »Herr (Var. Herrin) des Lebens« bezeichnet, allerdings hier speciell als Stadtgottheit von Dér. Ist hierzu die eherne Schlange Num. 21, 8f. (2. Kön. 18, 4) als Lebensspenderin zu vergleichen?

Kosm. S. 272 ff.), in denen, ähnlich wie in dem Eingang des grossen Schöpfungsepos, nur noch in ausgedehnterem Maasse, Göttergenealogien von 10 Götterpaaren (Mann und Weib) gegeben werden, die als vorkosmische Götter anzusehen sind, bis als letzte Glieder die Götter der jetzigen Welt erscheinen.

Ein später Nachklang solcher Götteremanationen dürfte in den Syzygien der gnostischen Systeme vorliegen. S. dazu Anz, Gnosticismus S. 104 ff.

Ferner geht aus verschiedenen Stellen der babylonischen Litteratur¹⁾ hervor, dass der Babylonier sich den Menschen als aus Erde, genauer Thonerde, Lehm (*tītu* = hebr. טִיט) entstanden betrachtete, wie denn auch der Mensch beim Tode wieder zu Erde wird. Der technische Ausdruck für die Tätigkeit der Schöpfergottheit ist hierbei *karāšu* »abkneifen« vom Thone, wie hebr. קָרַץ.

Speciell ist hierbei der Zug beachtenswert, dass auch im Babylonischen die Menschenschöpfung nach dem »Bilde« der Gottheit zu geschehen scheint. S. dazu KB. VI 1 S. 121, Z. 33, wo Aruru den Eabani nach dem Bilde²⁾ Anu's³⁾ erschafft und besonders KB. VI 1 S. 287, 13, wo die Muttergöttin Mami (oben S. 430) die 7 Männlein und Weiblein vollendet *mīhrusa*, d. h. wol »als ihr Gegenstück«⁴⁾.

Als Menschenschöpfer oder -schöpferin gilt in der älteren babylonischen Mythologie in erster Linie *Ea*⁵⁾ und eine weibliche Gottheit, bald als *Aruru*, bald als *Mami*, bald als *Bêlit-ilê* und *Ištar* bezeichnet⁶⁾. Die Menschenschöpfung als ein Werk Marduk's im grossen Schöpfungsepos wird darum, wie die Weltschöpfung im Allgemeinen, ebenfalls erst auf einer sekundären Übertragung dieser Rolle auf Marduk als den Stadtgott Babylons beruhen, während sie ursprünglich anderen Gottheiten zukam.

Biblisches.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, den intensiven und sehr mannigfaltigen Einfluss, den der babylonische Weltschöpfungsmythus

1) S. z. B. KB. VI 1 S. 121 Z. 34; 287 Z. 4 ff.; 215 Z. 12; ZA. X 12, 255; K. 1453, Obv. 6.

2) So, nicht Mann, ist *zikru* mit Jensen zur Stelle (s. denselben in KB. VI 1 S. 401 f.) gewiss zu fassen.

3) Dies ist doch wol der Sinn (vgl. auch Jastrow, Rel. of Bab. p. 474, Anm. 2), nicht wie Jensen S. 425 zur Stelle zweifelnd vorschlägt: Bild des Anu, soviel wie Bild eines Kriegers.

4) S. hierzu Jensen im Commentar S. 546, wo derselbe, im Anschluss an die von mir vorher angenommene Auffassung des Wortes *māhru* (*mīhru*) an dieser Stelle, diese Übersetzung gegenüber derjenigen als »vor ihr« bevorzugt und zugleich an Gen. 1, 26 f. erinnert.

5) Vgl. hierzu Jensen, Kosmol. S. 292.

6) S. hierzu schon oben unter Ištar S. 428 ff.

auf das biblische Schrifttum ausgeübt hat, im Einzelnen zu verfolgen und zu begründen, nachdem H. Gunkel in seinem Buche *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, teilweise in gemeinsamer Arbeit mit dem Verfasser dieses Abschnitts, auf's Eingehendste diesen Gegenstand behandelt hat¹⁾. Vielmehr seien hier nur die Resultate dieser Forschungen, so wie sie sich jetzt nach mehrjähriger Diskussion dieser Fragen als wenigstens von vielen Seiten angenommen darstellen, kurz zusammengefasst.

Danach liegt eine tatsächliche Verwandtschaft zwischen dem babylonischen Schöpfungsepos der Recension *Enuma eliš* und der biblischen Recension der Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 vor und zwar in der Weise, dass der Stoff von Gen. 1 auf alter Entlehnung aus Babylonien beruht. Hierbei ist anzunehmen, dass der Stoff von Gen. 1, das in seiner jetzigen Form dem Priester-codex angehört und sehr jung ist, innerhalb des Hebräischen selbst eine längere Geschichte durchgemacht hat, bei der das mythologische Element allmählich immer mehr ausgemerzt wurde, darunter vor allem der Kampf des Schöpfergottes mit dem drachengestaltigen Chaosungetüm²⁾. Diese ältere, noch mehr mythologische und darum auch dem babylonischen Original in manchen Zügen noch näherstehende Gestalt des gleichen Stoffes liegt noch in zahlreichen mehr oder weniger deutlichen Anspielungen insbesondere der poetischen Litteratur des A. T.'s vor, so vor allem an den Stellen³⁾, an denen ausdrücklich, oder in Anspielungen die Rede ist von einem Kampfe Gottes mit Rahab Jes. 51, 9; Ps. 89, 10 ff.; Hiob 26, 12 ff.; 9, 13; (vgl. Ps. 87, 4; Jes. 30, 7; Ps. 40, 5), Leviathan Ps. 74, 12 ff.; Jes. 27, 1; Hiob 40 ff., vgl. 3, 8; Ps. 104, 26; Hen. 60, 7 ff.; 4. Esr. 6, 49 ff., Behemoth Hiob 40 (vgl. Hen. 60, 7 ff.; 4. Esr. 6, 49 ff.; Jes. 30, 6; Ps. 68, 31), dem Drachen (*tannin*) Jes. 27, 1; 51, 9; Hiob 7, 12; Ps. 44, 20 (?); 74, 13; Ezech. 29, 3 ff.; 32, 2 ff.; Jer. 51, 34 (vgl. 36, 44); vgl. auch Neh. 2, 13 (Drachenquelle); Ps. Sal. 2, 28 ff. (*δράκων*); vgl. ferner den Kampf der beiden grossen Drachen (*δράκοντες*) in dem Traum des Mardocheios Add. Esth. LXX cap. 1, 4—10, und die

1) Vgl. auch Gunkel's Kommentar zur Genesis und die Artikel Drache zu Babel von Baudissin in PRE³ und Dragon von Cheyne in Enc. Bibl. Als Vorgänger Gunkel's sind in gewisser Hinsicht zu nennen insbesondere Nöldeke, Budde, Jensen, Hommel, Cheyne.

2) Ausserdem sind dabei, wie es scheint, anderweitige Theorien über Welt-schöpfung mit verbunden worden, wie der Gedanke vom Weltei, vom goldenen Zeitalter (s. dazu Gunkel, Genesis¹ S. 94 und S. 104).

3) Die folgenden Citate nach Gunkel's oben genanntem Buche.

Geschichte vom »Drachen zu Babel« Add. Dan. LXX¹⁾, der Schlange (*nahaš*) Amos 9, 2f.; Hiob 26, 13; Jes. 27, 1.

Eine eigenartige Stellung nimmt der Fisch des Jona-Mythus ein, der aber ursprünglich gewiss ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört²⁾, nur dass, im Hinblick auf die 3 Tage und 3 Nächte, die Jona im Bauch des Fisches zubringt, hier der Mythos speciell in der auf den Frühlingsmond sich beziehenden Form vorliegen wird. S. hierzu bereits oben S. 366, 388f., 500.

Dieser Mythos hat einen letzten Nachhall in der eigentümlichen Rolle, die dem Meere (teilweise unter der noch halb mythologischen Bezeichnung *tehôm*) als Feind Gottes und der göttlichen Ordnung zugeteilt wird, so speciell für die Urzeit Ps. 104, 6—9; Hiob 7, 12; 26, 12; 38, 10f.; Prov. 8, 29; Jes. 50, 2; 51, 10; Jer. 5, 22; 31, 35; Ps. 33, 7; 65, 8; 74, 13; 89, 10; Jes. Sir. 43, 23; Or. Man. 3; Hen. 60, 16, aber auch sonst und teilweise in speciell eschatologischer Wendung, so Ps. 46, 4; Jes. 17, 12ff.; Hab. 3, 8; Nah. 1, 4; Ps. 18, 16ff.; 93, 3f.; 77, 17; 106, 9; vgl. Jes. 59, 19.

Dieser alte mythologische Stoff hat endlich eine neue reichhaltige Anwendung gefunden in den apokalyptischen³⁾ Schilderungen, nach welchen, nach der Formel Urzeit=Endzeit, in den letzten Zeiten am Ende des ersten Äon vor der Neuschöpfung von Himmel und Erde abermals ein grosser Kampf zwischen dem Chaosdrachen und Gott oder seinem Vertreter stattfindet: Jes. 27, 1 (*Leviathan, nahaš, tannîn*); Ps. Sal. 2, 28ff. (*δράκων*); Hen. 60, 7ff. (*Behemoth und Leviathan*); 4. Esr. 6, 49—52 (desgl.); Apoc. Bar. 29, 4 (desgl.); Dan. 7 (*hēwā*); 4. Esra 11f. (der Adler aus dem Meere); Apoc. Joh. 12 (*δράκων*); 13 (*θηρίον*); 16, 13 (*δράκων und θηρίον*); 17 (*θηρίον*); 19, 19ff. (*θηρίον*); 20, 2 (*δράκων*).

Speciell bei den Drachenkampfschilderungen der apokalyptischen Schriften ist allerdings auch stets mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ausser babylonischen zunächst persische Vorbilder vorliegen können. Indessen werden auch diese letzteren ihrerseits vielfach erst auf Entlehnung aus der babylonischen Mythologie beruhen, wie dies schon die bildlichen persischen Darstellungen des Kampfes zwischen dem König und dem sog. »ahrimanischen Tier«⁴⁾ im Vergleich mit den babylonischen Drachenkampf-bildern nahelegen.

Speciell für Gen. 1 kommen von Übereinstimmungspunkten namentlich folgende in Betracht:

- 1) S. über parallele Recensionen zu dieser Legende Gunkel, Schöpf. S. 321f.
- 2) Vgl. dazu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 322, Anm. 3 und besonders Cheyne in Art. Jonah § 4 in Enc. Bibl.
- 3) Vgl. zu diesen ausser Gunkel's Buch besonders noch Bousset, Offenbarung Johannis 1896.
- 4) S. die Abbildungen bei Stolze, Persepolis I 4. 30. 62. 64, auch reproducirt

In Gen. 1 bildet, wie im Babylonischen, Wasser den Urzustand der Welt¹⁾. Die dazu gehörende Finsternis ist bei Berossus auch ausdrücklich genannt. Im babylonischen Originalbericht findet sich bis jetzt allerdings noch keine sichere Erwähnung der Finsternis für den Urzustand. Doch liegt dieser Gedanke implicite jedenfalls insofern vor, als Marduk der Lichtgott καὶ ἐξοχήν ist, sein Kampf mit Tiāmat darum im Grunde auch einen Kampf zwischen Licht und Finsternis vorstellt, wie auch Berossus den Kampf zwischen Bél und Thamte als einen Kampf zwischen Licht und Finsternis bezeichnet. — Für das Urmeer wird in Gen. 1 das Wort *tehôm* (fem. gen.) gebraucht, das durch seinen artikellosen Gebrauch noch auf die ursprüngliche Bezeichnung für eine weiblich gedachte mythologische Personifikation des Meeres hinweist, wie eine solche Gestalt in den poetischen Stellen des A. T.'s, an denen auf die Weltschöpfung angespielt wird, auch tatsächlich noch vorliegt (s. die oben S. 507f. angeführten Stellen). Wort und Vorstellung entspricht völlig der *Tiāmat* im babylonischen Epos (s. oben). — Zum Brüten der *rûah* Gottes auf den Wassern ist vielleicht zu beachten, dass im babylonischen Mythos *Tiāmat* als die Mutter der Götter erscheint, aus der alle folgenden Göttergenerationen hervorgegangen sind. — Die Theogonie, die in Gen. 1 in der Lücke zwischen V. 2 und 3 als Folge des Brütens der *rûah* Gottes eigentlich notwendig zu erwarten ist (s. hierzu Gunkel, Genesis¹ S. 95), findet sich im babylonischen Mythos an dieser Stelle ausführlich. — Zum Licht als erstem Schöpfungsakt ist, wie schon erwähnt, das Auftreten Marduk's als des Lichtgottes καὶ ἐξοχήν zu vergleichen, dem in *Tiāmat* die personifizierte Finsternis gegenübersteht. — Der Himmel entsteht in Gen. 1 dadurch, dass das Wasser, das bisher eine einzige Masse gebildet, durch eine von Gott geschaffene Feste getrennt wird in die oberen Wasser und die unteren Wasser. In diesem Schöpfungswerke des zweiten Tages haben wir einen letzten Nachklang zu erblicken von dem im babylonischen Epos ausführlichst geschilderten Kampfe zwischen dem Schöpfergott Marduk und dem personifizierten Urmeere *Tiāmat*, der

z. B. bei Riehm, Handw.² S. 1189, bei Schrader, Art. *μονόθεως* in Sitz. Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1892 hinter S. 580.

1) Der Ausdruck *Bohū* (*Bauu*) für das Chaos hat, soweit wir sehen, nichts mit der babyl. Göttin *Bau*, der Gemahlin des Ninib, zu thun, mit der derselbe mehrfach zusammengestellt worden ist, wie denn auch die Vorstellung vom leeren Raume als Anfang des Seins für das Babylonische nicht zu belegen ist. S. bereits oben unter Ninib S. 410, Anm. 5.

damit endigt, dass Tiāmat von Marduk erlegt und ihr Leichnam in zwei Teile gespalten wird, von denen der eine fortan das Himmelsdach bildet, wobei ferner durch einen Riegel die Wasser der Tiāmat vom weiteren Vordringen zurückgehalten werden. Auch hier haben die poetischen Recensionen des A. T.'s noch viel deutlicher als Gen. 1 die ältere mythologische Anschauung bewahrt. — Von den folgenden Schöpfungswerken ist im babylonischen Epos nur noch wahrscheinlich die Erschaffung der Erde¹⁾, ferner der Anfang der Erschaffung der Himmelskörper mit Sicherheit erhalten. Doch lassen, wie oben S. 496 erwähnt, vereinzelte Fragmente, Rückverweisungen, sowie die summarische Berichterstattung bei Berosus mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch im babylonischen Epos, wie dies ja übrigens für jede Schöpfungsgeschichte selbstverständlich ist, entsprechend wie in Gen. 1 noch von der Erschaffung der Tiere und Menschen die Rede war.

Viel auffälliger sind, wie nach dem oben Bemerkten nicht anders zu erwarten, die Übereinstimmungen zwischen den poetischen Recensionen des Drachenkampfes im A. T. und dem babylonischen Marduk-Tiāmat-Mythus²⁾. Hier erscheint *Tehôm*, oder ihre Doppelgänger *Rahab*, *Leviathan*, *Tannin* u. s. w., in der Tat noch wie ein mythisches persönliches Wesen, gegen das Jahve wie ein Krieger gegen den Feind zum Kampfe auszieht. Die Gestalt dieses Chaosungetüms ist, wie schon die dafür gebrauchten Namen lehren, drachen- oder schlangenartig gedacht, entsprechend dem Bilde, das uns die plastischen Darstellungen des babylonischen Kampfes mit dem Chaosungetüm an die Hand geben (oben S. 502 ff.). — Neben

1) Wenn mit Jensen in der Tat am Schluss der IV. Tafel des babylonischen Epos bereits auch von der Erschaffung der Erde die Rede ist (s. oben S. 496), und wenn weiter urgirt werden darf, dass das betreffende Wort *Esara* eine Bezeichnung für die Erde gerade als die fruchtbringende zu sein scheint, so bestände zwischen Gen. 1 und babylonischem Epos noch die weitere Übereinstimmung, dass in beiden die Erschaffung der Himmelskörper nach derjenigen von Himmel, fruchttragender Erde und Meer (das im babylonischen Epos als schon vorhanden gilt) erzählt würde. Die anscheinend abnorme Stellung der Erschaffung der Sonne erst nach den Pflanzen in Gen. 1 könnte demnach alt sein und auch mit dem etwas auffälligen *καρποφόρον* bei Berosus (oben S. 489) könnte es unter diesen Umständen doch seine Richtigkeit haben.

2) Vgl. zum Folgenden die Zusammenfassung bei Gunkel, Schöpfung S. 82 ff. und S. 112 f., wo auch die Belege im Einzelnen noch genauer gegeben werden, und noch weitere Einzelparallelen, die allerdings nicht durchweg die gleiche Sicherheit beanspruchen können, namhaft gemacht werden. S. aber auch Gunkel, Genesis¹ S. 111 f., wo derselbe stärker als an der erstgenannten Stelle betont, dass ausser dem babylonischen Chaosmythus doch auch noch mancherlei Anderes, speciell auch Ägyptisches in den Drachentraditionen des A. T.'s zusammengekommen zu sein scheint.

dem Hauptungetüm stehen im hebräischen Mythos, wie im babylonischen, andere, seine Helfershelfer (s. bes. Hiob 9, 13). — Wie im babylonischen Mythos neben *Tiāmat Kingu* besonders hervortritt, so erscheinen auch im hebräischen wiederholt zwei dieser Wesen neben einander, wie *Rahab* und *Tannin*, *Rahab* und *Naḥaš*, z. T. wie *Kingu* und *Tiāmat* direkt als Mann und Weib, so *Behemōth* und *Leviathan* (Gen. 60). — Der Zusammenhang dieser Wesen mit dem Meere, als Wasserungeheuer, tritt wie im Babylonischen, so auch im Hebräischen vielfach deutlich hervor. — Diese Ungetüme erscheinen nun als Empörer gegen Jahve und den ihn umgebenden Kreis der himmlischen Wesen; und zwar findet diese Empörung und der sich daran anschliessende Kampf nach mehreren Stellen (so besonders Jes. 51, 9; Ps. 74, 12 ff.; 89, 11 f.) deutlich in der Urzeit unmittelbar vor der Welterschöpfung durch Jahve statt, genau wie im babylonischen Mythos der Kampf zwischen *Tiāmat* und *Marduk* der Schöpfung der Welt durch *Marduk* unmittelbar vorausgeht. — Die Wappnung des den Drachen besiegenden Gottes, die im babylonischen Mythos so ausführlich geschildert wird, nimmt auch im hebräischen eine wichtige Stelle ein (Jes. 51, 9, vgl. Jes. 59, 17 ff. [Eph. 6, 11 ff.; 1. Thess. 5, 8]; Jes. 27, 1). — Dem Kampfe selbst geht eine Scheltrede Jahve's voraus (s. z. B. Ps. 104, 7; Hiob 38, 11 und vgl. auch 4. Esr. 11, 40 ff.; 12, 31), wie wir einer solchen auch bei dem *Marduk-Tiāmat-Kampf* unmittelbar vor dem Beginn desselben begegnen. Im Kampfe selbst tötet Jahve das Ungetüm, wie *Marduk* die *Tiāmat*. — Dagegen werden die Helfer *Rahab's* anscheinend glimpflicher behandelt, als *Rahab* selbst (Hiob 9, 13; vgl. Ps. 89, 11), wie entsprechend auch im babylonischen Mythos die Helfer der *Tiāmat* von *Marduk* nur gefangen gesetzt und schliesslich begnadigt werden. — Aus dem in zwei Teile gespaltenen Leichnam der *Tiāmat* wird im babylonischen Mythos Himmel und Erde gebildet. In den poetischen Recensionen des Tehôm-Mythos im A. T. wird zwar der gleiche Zug, wenigstens mit ausdrücklichen Worten, nicht erzählt, doch ist derselbe mit Sicherheit aus Gen. 1 zu ergänzen, wo die Spaltung (der Tehôm) in die oberen und unteren Wasser die Schöpfung von Himmel und Erde einleitet.

Noch offener aber liegt der Zusammenhang mit der babylonischen Chaostradition vor in den Schilderungen des Chaostieres der Apokalypsen. Dies gilt zunächst von der Gestalt des Chaosun-

geheuers als eines mischgestaltigen¹⁾, mit Hörnern, teilweise mit mehreren Köpfen versehenen Wesens.

Im Einzelnen ist u. a. zu beachten, dass die babylonischen *mušruššā*-Darstellungen (oben S. 503 f.) den Schlangenkopf mit 2 Hörnern erscheinen lassen, in denen gewiss der Ursprung der zehn²⁾ Hörner des Tieres in Dan. 7, 7 (Apoc. Joh. 12, 3; 13, 1; 17, 3) zu suchen ist. Weiter, dass auch bereits die babylonische Tradition als eine Variante eine siebenköpfige grosse Schlange kennt (oben S. 504), entsprechend dem 7-köpfigen Drachen Apoc. Joh. 12, 3; 13, 1; 17, 3. Auch die feuerrote (Apoc. Joh. 12, 3) oder scharlachrote (ibid. 17, 3) Farbe des Ungetüms geht vielleicht auf die rote (?) Farbe des *mušruššā* zurück (oben S. 503 f.). Der Schweif des Drachen (Apoc. Joh. 12, 4) erinnert an die besondere Hervorhebung des Schwanzes des Ungetüms in dem LAB-bu-Mythus (oben S. 498 f.), wie an den Skorpion-schwanz der persischen Darstellung des »ahrimanischen Tieres« (oben S. 508) und der *mušruššā*-Darstellung aus Babylon (oben S. 504). Endlich geht der Zug Apoc. Joh. 17, 3, wonach auf dem siebenköpfigen scharlachroten gehörnten Tiere ein Weib in Purpur und Scharlach gekleidet sitzt, wol sicher auf die weibliche Natur der babylonischen Tiamat zurück.

Die enge Verwandtschaft der apokalyptischen Drachenkampfschilderung mit dem babylonischen Chaos- und Welterschöpfungsmythus zeigt sich ferner deutlich darin, dass hier wie dort dieser Drachenkampf der Schöpfung von Himmel und Erde unmittelbar vorausgeht, im Babylonischen der erstmaligen Schöpfung in der Urzeit, in der Apoc. Joh. der Neuschöpfung in der Endzeit (21, 1. 5); weiter darin, dass hier wie dort der Besieger des Drachen nicht der höchste Gott selbst ist, sondern eine in dessen Auftrag handelnde jüngere Gottesgestalt, der *bar-nāšā* in Dan. 7, Michael³⁾ in Apoc. Joh. 12, 7 (Variante: der Engel in Cap. 20, 1), der himmlische Reiter auf weissem Pferde (der Christus, der Weibessohn) in Apoc. Joh. 19, 11 ff., dem fortan in Folge seines Sieges über das Chaostier⁴⁾ die Herrschaft gehören wird, genau wie im Babylonischen

1) Wenn auch die Mischgestalt des Chaostieres in Apoc. Joh. 13, 2 zunächst einfach auf einer Combination der Einzeltiere von Dan. 7 beruhen wird, so ist doch daran festzuhalten, dass zu der Idee eines solchen componirten Tieres Figuren wie die babylonisch-persischen mischgestaltigen Fabeltiere das Vorbild gegeben haben.

2) Die Zehnzahl dagegen der Hörner wird aus anderer Quelle stammen. S. darüber unten S. 542.

3) S. zu Michael als Bekämpfer des Drachen speciell auch Lucken, Michael S. 27 ff.

4) Dass auch der *bar-nāšā* in Daniel 7 als der Besieger des Tieres im ursprünglichen Zusammenhang zu gelten hat, ist unschwer zu erkennen. Vgl. auch die Parallele des Löwen mit Menschenstimme (= Christus) gegenüber dem Adler aus dem Meere (= letztes, viertes danielisches Tier) 4. Esr. 11 f., wo noch deutlicher als bei Daniel ist, dass der Löwe der Besieger des Adlers ist. Und besonders 4. Esr. 13, wo der mit den Wolken des Himmels kommende »Mensch« durch den aus seinem Munde ausgehenden Feuerstrom, den flammenden Hauch von seinen Lippen und die stürmenden Funken von seiner Zunge das gegen ihn anstürmende Heer entzündet und verbrennt. Vgl. dazu auch die Parallele in

nicht der oberste Himmels-gott Anšar, sondern der jüngere Gott Marduk den Sieg über Tiāmat davonträgt und alsdann die Königsherrschaft antritt.

Von einzelnen Parallelen sei noch Folgendes hervorgehoben: Die hochfahrenden Worte des Tieres Dan. 7, 8. 11. 25; Apoc. Joh. 13, 5f. haben wahrscheinlich bereits ihr Prototyp in den Worten, mit denen Tiāmat trotzig Marduk begegnet. — Das Nebeneinander von Tier und »anderem Tier« (Lügenprophet) Apoc. Joh. 13, 11 ff.; 19, 20 geht möglicherweise zurück auf das Nebeneinanderstehen von Tiāmat und Kīngu im babylonischen Mythos (oben S. 493).

Mit dem Obigen soll nicht behauptet werden, dass die gesammte um den Drachenkampf sich gruppierende Tradition in der Apoc. Joh. auf die babylonische Mythologie, eventuell durch das Medium des Parsismus hindurch (oben S. 508), zurückgeht. Es können vielmehr sehr wol mit der babylonisch(-persischen) Tradition auch Züge kombiniert worden sein, die zunächst etwa aus der ägyptischen, vielleicht auch griechischen Mythologie stammen. So knüpft z. B. die Figur des himmlischen Weibes Cap. 12, 1 ff. zunächst vielleicht eher an die Gestalt der Isis, als an die der babylonischen Ištar, bezw. Damkina an¹⁾. Doch schliesst dies keineswegs einen dann allerdings weiter zurückliegenden gleichzeitigen Zusammenhang mit dem Babylonischen aus (vgl. oben S. 440), ebensowenig wie ein Übereinstimmen mit griechischen Drachenmythen dazu nötigt, von dem Zusammenhang mit der babylonischen Mythologie abzusehen, die vielmehr ihrerseits auch für die griechischen Drachenmythen vielfach vorbildlich gewesen sein wird. Ein genaueres Eingehen auf diese sehr komplizierten Fragen ist hier aber nicht möglich²⁾.

Abgesehen von der Gestalt des Chaosdrachen hat die aus der babylonisch(-persischen) Mythologie stammende Figur des Gottesfeindes insbesondere noch in der Gestalt Gog's³⁾ bei Ezech. 38 und von da aus in der Apoc. Joh. 20, 8, sowie vor allem in der Gestalt des Antichrist 1. Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2. Joh. 7, wie des mit diesem im Grunde identischen Frevlers (*ἄνομος*, *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* etc.) 2. Thess. 2, 3 ff. (und vgl. bereits Dan. 11, 36) ihre charakteristische Ausprägung erfahren. Vgl. hierzu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 221 ff., sowie die eingehende Monographie von Bousset über den Antichrist 1896.

Wieder in anderer Form ist dieser Mythos von der Entzweiung

2. Thess. 2, 8, wo von Jesus gesagt wird, dass er mit dem Hauch seines Mundes den Frevler (*ἄνομος*, s. im Folgenden) hinwegraffen und mit den Strahlen seiner Erscheinung vernichten wird. Beide Stellen, wie auch Apoc. Joh. 19, 15 (1, 16; 2, 12) knüpfen zwar im Ausdruck an Jes. 11, 4 an; indessen enthalten sie doch noch viel ausgeprägtere Züge, die in der Jesajastelle allein nicht ihren Ursprung haben können.

1) Vgl. Bousset, Offenb. Joh. S. 410 und s. zu der Gestalt des Weibes in Apoc. Joh. 12, 1 auch bereits oben S. 440 und S. 360 f.

2) Ebenso kann hier auf die Drachenkampfschilderungen im Mandäischen, im Manichäischen und bei den Gnostikern nicht eingegangen werden, obwol sich gerade hier deutlich zeigen würde, wie sich babylonische Mythen in diesen späteren Religionssystemen in ausgedehntem Maasse forterhalten haben.

3) Vgl. hierzu Winckler, Altor. Forsch. II S. 160 ff.

in der Götterwelt zum Ausdruck gekommen in der Vorstellung des Spätjudentums vom Satanssturz und der namentlich im Buche Henoch und im Buch der Jubiläen einen so breiten Raum einnehmenden Vorstellung vom Engelfall (s. hierzu schon oben S. 464), die zwar an Jes. 14, 12—15 einerseits, an Gen. 6, 1—4 andererseits angeknüpft werden, in diesen beiden alttestamentlichen Stellen aber gewiss nicht ihren letzten Ursprung haben.

Beachte auch das oben S. 391 über den Kampf Christi mit dem Satan während des irdischen Lebens Jesu, und über den Kampf des Christen mit dem Teufel Bemerkte. — Desgleichen das auf S. 463f. über den Satan als obersten Fürsten des widergöttlichen Geisterreichs Ausgeführte.

Das babylonische Neujahrsfest und das jüdische Purimfest.

Unter den babylonischen Festen nimmt bei weitem die erste Stelle das Neujahrsfest ein. Die Feier desselben unter dem sumerischen Namen *Zag-muk* = assyr. *rêš šatti* (ראש שנה) »Jahresanfang« lässt sich bereits für die erste Hälfte des 3. Jahrtausends unter Gudea belegen ¹⁾. Hier wird das Fest zu Ehren einer Göttin (*Bau*) gefeiert. Ob als der Zeitpunkt des Jahresanfangs und damit der Festfeier in diesem Falle die Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche zu gelten hat, lässt sich noch nicht sagen. In den Briefen Hammurabi's (ca. 2200 v. Chr.) an Siniddinam von Larsa geschieht wiederholt eines »Hauses des Neujahrsfestes« (*akitu*) Erwähnung ²⁾. Im Gilgameš-Epos gilt bei der Schilderung des Archenbaus vor der Sintflut die Neujahrsfeier als die grösste Festfeier ³⁾.

In späterer Zeit tritt uns das babylonische Neujahrsfest als das grosse Hauptfest des obersten babylonischen Gottes Marduk entgegen ⁴⁾, so vor allem in den Inschriften der letzten assyrischen Könige (Sargon) ⁵⁾ und der Könige des neubabylonischen Reiches ⁶⁾. Hier findet das Fest in den ersten Tagen des Nisan statt, entsprechend der babylonischen Sitte dieser Zeit, das Jahr mit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche im Nisan zu beginnen (s. dazu oben S. 330). Die Ceremonien bei dieser neubabylonischen Feier

1) Gudea G Col. III f. = KB. III 1 S. 61.

2) S. King, Letters of Hammur. Nr. 50—54.

3) KB. VI 1 S. 235, Z. 75.

4) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 371 und S. 402.

5) Ann. 309 ff.

6) Vgl. besonders Nebukadn. Col. II 54 ff. = KB. III 2 S. 15 (s. den Wortlaut der Stelle oben S. 402 Anm. 1). Ferner Nabonidstele IX 3 ff. (MVAG. 1896 S. 35): Im Monat Nisan, am 10. Tage, wenn der König der Götter, Marduk, und die Götter von Himmel und Erde in . . . (Tempelname), dem Hause der Gebete, dem Hause des Neujahrsfestes, . . . ihre Wohnung nehmen.

des Neujahrsfestes bestanden u. a. darin, dass Marduk aus Esagil einen »Auszug« (*ašû*) hielt¹⁾, sein Götterbild in feierlicher Procession (*mašdahu*) in einem prächtig ausgestatteten Schiffe auf der Feststrasse *Ai-ibur-sabum*²⁾ einhergefahren wurde³⁾. Andererseits wurden an diesem Feste die Bilder der anderen Götter, insbesondere des Nabû von Borsippa, in feierlicher Procession nach Babylon hineingebracht⁴⁾. Dass die Opfer und die Darbringung von Weihgeschenken bei diesem Feste besonders reichlich waren, ist selbstverständlich⁵⁾. Dem König lag ob, am Zagmukfeste »die Hände Marduk's zu ergreifen«, d. h. die Hände der Marduk-Statue in Esagil in einem feierlichen Akte zu fassen und seinerseits in einer genau vorgeschriebenen Weise eine Procession zum Marduktempel zu veranstalten⁶⁾. Als besonders feierlich scheinen die Tage vom 8.—11. Nisan gegolten zu haben⁷⁾, an welchen man sich die Götter unter dem Vorsitz Marduk's⁸⁾ im Schicksalsgemach versammelt dachte, um die Geschehnisse, die Loose, für das neue Jahr zu bestimmen.

Auf das babylonische Neujahrsfest gehen mit grosser Wahrscheinlichkeit einzelne Züge des jüdischen Neujahrsfestes⁹⁾ (חג השבועות) als Schicksalsbestimmungsfestes zurück, ebenso wie dasselbe noch heute unter den Jezidi's¹⁰⁾ und in der Feier der leilet elqadr im Islam¹¹⁾ fortzuleben scheint.

Auf das babylonische Neujahrsfest, das Mardukfest, geht ferner mit grosser Wahrscheinlichkeit wenigstens ein Teil des jüdischen Purimfestes, der Μαροδοχαϊκὴ ἡμέρα 2. Makk. 15, 36, dessen Fest-

1) S. u. a. Nabonid-Cyrus-Chronik passim (KB. III 2 S. 129 ff.); Sarg. Ann. 309 und vgl. zu dem mit *ašû* »ausziehen« vielleicht synonymen *tabû* an den Stellen Neb. VII 23 f. = KB. III 2 S. 25 und Nergl. I 34 = *ibid.* S. 73 oben S. 371.

2) Pflastersteine dieser Strasse, mit einer stereotypen auf diese Procession bezüglichen Legende, sind wieder gefunden durch die deutschen Ausgrabungen in Babylon. S. Mitt. d. D. Or. Ges. Nr. 6, 1901 und Koldewey, Pflastersteine 1901.

3) S. Neb. Col. IV 1 = KB. III 2 S. 17 und Col. V 38 ff. = KB. III 2 S. 21.

4) Neb. Wadi Brissa pl. IX Col. II 1 ff., pl. VIII Col. VII 29 ff.; I R 67, 33 a.

5) Ausdrücklich erwähnt z. B. Sarg. Ann. 311 ff.; vgl. Prunkinschr. 140 ff. = KB. II S. 73; Neb. Grot. III 9 ff. = KB. III 2 S. 37; Nabonidstele an der S. 514 Anm. 6 angeführten Stelle; vgl. auch Herod. I 183 über die grossen Opfer am Feste des Bêl.

6) Sarg. an den Anm. 5 angegebenen Stellen.

7) S. die auf der vorherg. Seite Anm. 6 angeführten Stellen. Ein liturgisches Gebet an Marduk (vervollständigendes Dupl. zu IV R 18, Nr. 2), das laut Unterschrift zur Recitation am 11. Nisan bestimmt war, wurde bei den Ausgrabungen in Babylon gefunden. S. Mitt. d. DOG. Nr. 9 S. 17 ff.

8) Ursprünglich vielleicht Nabû's? Vgl. hierzu oben S. 402.

9) S. dazu Karpe in Revue sémit. II p. 146 ff., Brockelmann, nach Angaben Fraenkel's, in ZDMG. 55 S. 390, Meissner in Arch. f. Rel. Wissensch. V (1902), S. 226 und beachte auch das oben S. 406 Anm. 1 Angeführte.

10) S. Brockelmann a. a. O. S. 388 f.

11) Meissner a. a. O. S. 227.

legende das Buch Esther bildet, zurück¹⁾. Allerdings ist hier neben die Figur des Mardochai-Marduk (s. oben S. 395) diejenige der Esther-Ištar (s. oben S. 439) getreten und zwar in einer Weise, dass das Fest fast eher als ein ursprüngliches Ištarfest, denn als ein Mardukfest erscheint, weshalb Jensen neuerdings das Purimfest auch ausschliesslich nur auf das Ištar-Sirius-Fest im Ab (oben S. 426f.), mit dem andererseits das von Berosus erwähnte Sakäenfest der Babylonier identisch zu sein scheint²⁾, zurückführen möchte. Immerhin liegt aber in der Bezeichnung *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*, wie in der ganzen Figur des Mardochai doch noch ein deutlicher Hinweis darauf vor, dass auch Marduk ursprünglich eine wichtige Rolle dabei spielte. Man wird darum wol anzunehmen haben, dass das jüdische Purimfest eine Contamination aus dem babylonischen Neujahrs-(Marduk-)fest und dem babylonisch-persischen Ištar-Anaïtis-Sakäenfest darstellt.

Neben den babylonischen Göttergestalten Marduk und Ištar liegen den Hauptgestalten des in der elamitischen Hauptstadt Susa spielenden Estherbuches, wie Jensen gesehen hat, auch noch elamitische Göttergestalten zu Grunde, nämlich Haman = dem elamitischen Gotte *Human, Uman*³⁾ (oben S. 485) und *Wašti* =

1) Zimmern in *ZatW.* 1891 S. 157 ff. und schon vorher Jensen, s. *ibid.* S. 164 Anm. 2.

2) S. oben S. 427 und vgl. S. 384 Anm. 4, wo auf die hiervon abweichende Ansicht von Sayce, Meissner und Winckler hingewiesen ist, dass das Sakäenfest vielmehr dem babylonischen Zagmuk-(Neujahrs-)fest entspräche. Der von Meissner und namentlich von Winckler stark betonte Zug, dass das Sakäenfest als eine Art Karnevalsfest erscheine und darum naturgemäss an den Jahreschluss gehöre, besagt nicht allzuviel, da solche Festausgelassenheit, verbunden mit der Umkehr der gewöhnlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, schliesslich zum Charakter eines jeden Freudenfestes gehören kann. Sie findet sich, worauf auch Meissner schon hingewiesen hat, z. B. auch bereits bei dem Tempelweihfest in der Inschrift Gudea's (aus dem 3. Jahrtausend v. Chr.) B Col. VII 26 ff. = KB. III 1 S. 41: »Sieben Tage lang . . . war die Magd ihrer Herrin gleich, ging der Knecht seinem Herrn zur Seite« (vgl. die Parallelstelle auf Cyl. B, Col. XVII Ende), ohne dass sich erweisen liesse, dass dieses Tempelweihfest gerade zu Neujahr oder zum Jahresschluss stattfand. Auch der scheinbare Namensanklang von *Saxua* an *Zagmuk* ist nicht beweiskräftig. Eher könnte die gerade 5-tägige Dauer des Sakäenfestes, sowie die Einsetzung eines »Narrenkönigs« an demselben dafür geltend gemacht werden, dass es sich ursprünglich um das Epagomenenfest am Jahresschluss handelt. Andererseits spricht aber die Angabe nach Berosus, dass das Sakäenfest am 16. Loos (Juli-August, Ab) gefeiert worden sei, und der Umstand, dass das Sakäenfest bei Strabo XI 511/12 als ein Fest der Anaïtis erscheint, sehr dafür, dass es vielmehr mit dem Ištar-Fest im Ab zusammenzustellen ist.

3) Diese Gleichsetzung ist gewiss besser, als die mit dem pers. *Ἡμανός* bei Strabo XI 512 und 733 = *Vohumanó*. Desgleichen ist der Name des Vaters von Haman, *Hamdatha*, wol nicht als *Ameretát Avaðaros* zu erklären, sondern

der elamitischen Göttin *Mašti* (*Wašti*) *ibid.*¹⁾, und zwar in der Weise, dass die eine, siegreiche Partei der Personen des Estherbuches durch die babylonischen Göttergestalten Marduk-Mardochai, Ištar-Esther vertreten ist, während die andere, unterliegende Partei die elamitischen Göttergestalten Humman-Haman, Mašti-Wašti aufweist.

Ob, wie Jensen a. a. O. und KB. VI 1, S. 423 annimmt, dieser Gegensatz babylonischer und elamitischer Göttergestalten im Estherbuche speziell auf die Humbaba-Episode des Gilgamešepos mit ihrem Gegensatz zwischen dem babylonischen Gilgameš, der in gewisser Weise Marduk entspricht, und Humbaba, dessen Name mit dem des elamitischen Hauptgottes Humman, Humban zusammengesetzt ist, zurückgeht, ist weniger sicher. Es könnte vielmehr dieser, übrigens wol erst sekundäre Gegensatz (s. dazu unten S. 519 Anm. 2), auch in dem politischen Gegensatz zwischen Assur und Elam in der letzten Zeit des Assyrierreiches begründet sein, aus welcher, nach Winckler, der Stoff des Estherbuches in seiner ursprünglichsten Form stammt, oder präziser, auf deren Gestalten zuerst der ursprüngliche Himmelsmythus historisch angewendet worden ist.

Dagegen darf wol als sicher gelten, dass der Gegensatz zwischen Mardochai und Haman, der für das Estherbuch charakteristisch ist, dem Gegensatz entspricht, der in dem wol als Neujahrsfestlegende fungirenden babylonischen Schöpfungsepos zwischen Marduk einerseits und Tiāmat und ihrem Gefolge andererseits besteht, dass somit der der Esthergeschichte zu Grunde liegende Mythos in der Hauptsache der bekannte babylonische Jahres- bzw. Neujahrsmythos ist²⁾.

Im Einzelnen ist hierzu, wie zu dem sonstigen Zusammenhang des Stoffes des Estherbuches mit der babylonischen Mythologie, noch Folgendes zu bemerken: Das Buch Esther weist selbst noch deutlich auf den Nisan als denjenigen Monat, der ursprünglich in dem in Esth. verarbeiteten Stoff eine besonders wichtige Stelle einnahm, durch die Notiz hin, dass Haman im Monate Nisan das Loos geworfen habe Esth. 3, 7³⁾. Ebenso kann in dieser Betonung des Looswerfens an und für sich schon ein Hinweis auf den Jahresanfang erblickt werden.

mit Jensen Hitt. 204, der dafür auch auf den Eigennamen *Ummadātu* = *מַדְאֲתוּ* [] in CIS. II 1, 1 p. 70. 72 verweist, als *Hummadāta* »von Humman Gegebener«.

1) S. — auch zu der von Jensen früher vorgeschlagenen Zusammenstellung der *Zereš* mit der elamitischen Göttin *Kiririša* — bereits oben S. 485.

2) S. hierzu bereits meine Ausführungen in *ZatW.* a. a. O. und neuerdings ausführlicher und mit weiteren Gründen Winckler, *Altor. Forsch.* III S. 1 ff.

3) Beachtenswert ist auch, dass in der einen griechischen Version des Estherbuches der im hebr. Text fehlende Traum des Mardochäus auf den 1. Nisan fällt. Ob der Termin des 14. und 15. Adar für die Feier des Purim-Festes (Esth. 9, 21), mit dem vorhergehenden Esther-Fasten am 13. Adar, wirklich etwas Ursprüngliches darstellt, ist fraglich, da möglicherweise der Nikanortag am 13. Adar (1. Makk. 7, 43. 49; 2. Makk. 15, 36) überhaupt erst die Veranlassung dazu gegeben hat, das Purim-Fest Mitte Adar zu feiern.

Ob das hier für »Loos« gebrauchte Wort 𐤯𐤭, nach welchem das Purimfest selbst seinen Namen tragen soll (Esth. 9, 26), etwa einem babylonischen Worte *pîru* entspricht, das als technischer Ausdruck bei dem im Ijjar (urspr. Nisan) stattfindenden Amtsantritt der Jahresarchonten in Assyrien gebraucht wird, ist nicht so sicher, wie es neuerdings mehrfach hingestellt wurde¹⁾. Der Sachverhalt ist dieser: Der Ausdruck *p(b)ûru* findet sich, wie Peiser KB. IV S. 106f. Anm. ** zuerst gesehen hat, an mehreren Stellen der assyrischen Litteratur gerade in Verbindung mit dem wol am 13. Ijjar (urspr. aber wol am 13. Nisan)²⁾ sein Amt antretenden assyrischen Eponymen, nämlich Rm. 2, 19 Z. 26 (= KB. IV S. 107) und K. 378 Ende (= Johns, Deeds Nr. 90): *limmu Bêl-dan . . . ina šané p(b)ûrišu* »Eponymat des Bêl-dan . . . in seinem zweiten *p(b)ûru*« (d. i. im Jahre 734; ebenderselbe hatte im Jahre 744 schon einmal das Eponymat bekleidet) und danach auch Salm. II Obel. 174f. = KB. I 148/149: *ina 31. palê-ja šanûte-su p(b)u-u-r[u] Aššur Adad akruru* »in meinem 31. Regierungsjahre, als ich zum zweiten Male das *p(b)ûru* des Gottes Aššur und Adad hinstellte(?)« (im Jahre 828, 30 Jahre nach dem ersten Eponymat im Jahre 858, bekleidete Salmanassar laut dem Eponymenkanon zum zweiten Male das Eponymat). Dass an diesen Stellen *p(b)ûru* (*karûru*) »das Loos (werfen)« bedeutete, ist durchaus nicht so sicher. Es ist vielmehr weit wahrscheinlicher, dass *p(b)ûru karûru* bedeutet »eine Schale« oder »einen Opfertisch hinstellen«³⁾ und sich auf eine besondere Libation oder ein Opfer bezieht, das mit dem Amtsantritt des Eponymen verbunden war. Auch die von V. Marx in Beitr. z. Assyriol. IV S. 65 für ein assyrisches *pîru* »Loos« geltend gemachte Stelle in Strassm. Nabon. Nr. 787, 7 (vgl. Z. 9, 10) ist für eine solche Bedeutung noch nicht entscheidend. Ob endlich ein assyrisches Wort *pîru* oder *biru* »Stein«, das, worauf Jensen in Lit. Centr. bl. 1896 Nr. 50 Sp. 1803 hingewiesen hat, an der Stelle Reism. Hymn. Nr. 31, Obv. 11f. vorliegt und vielleicht auch dem häufiger vorkommenden assyrischen Worte *biru* oder *pîru* »Schale, Topf«⁴⁾ zu Grunde liegt, unter Vergleichung von 𐤯𐤭 »Loos« und arab. *gaural* »Steinchen«, griech. *ψήφος*, *κλήρος*, *δοτράκιον* u. s. w. auf ein assyrisches *pîru* »Loos« führt⁵⁾, ist ebenfalls unsicher. Demnach muss es vorderhand immer noch unentschieden bleiben, ob 𐤯𐤭 wirklich auf ein babylonisches Prototyp und gar auf ein solches mit der Bedeutung »Loos« zurückgeht.

Wenn darum auch die von mir ZatW. a. a. O. und Hommel bei Weisslovits, Prinz und Derwisch S. 161 Anm. 1 vorgetragene Ansicht aufzugeben sein wird, dass 𐤯𐤭 auf babyl. *puhru* »Versammlung«, speziell die Götterversammlung am Neujahrsfeste, zurückgeht, so bleibt immerhin für das arabische *fuhr*, mit welchem auch *fuhr* wechselt⁶⁾, als Bezeichnung für das Purimfest die von mir vorgeschlagene Zurückführung auf assyr. *puhru* bestehen, da dieses arabische Wort zunächst auf das Aramäische zurückgehen wird⁷⁾, wo ja syr. *puhrâ*, mand. *puhrâ* »Mahl« bezeugt ist, wozu letztere Wörter ihrerseits sicher als Lehnwörter aus dem assyr. *puhru* »Versammlung« zu gelten haben.

1) Zuerst von Johns in einer Notiz im Expositor, Aug. 1896, p. 151—154. S. Johns, Deeds III p. 154. Neuerdings besonders von Winckler betont.

2) S. Winckler, Altor. Forsch. II S. 335 und oben S. 322, 331.

3) S. *p(b)ûru* syn. *paššuru* II R 23, 27 ab und beachte *karûru* in Verbindung mit *paššuru* K. 122 Rev. 13 (Harper, Letters Nr. 43) und mit *masîtu* K. 164, 47 (Beitr. z. Assyriol. II 636), vgl. auch ibid. Z. 32.

4) Vgl. zu diesem Worte meine Beiträge z. bab. Rel. S. 147 Anm. x und Jensen in KB. VI 1 S. 523.

5) So Jensen bei Wildeboer, Esther S. 173 f.

6) de Lagarde, Purim S. 24f.

7) de Lagarde in GGA. 1890 S. 403 = Mittheil. IV S. 147.

Der zu Grunde liegende Jahresmythus kommt ferner deutlich zum Ausdruck in dem Wesen und den Handlungen der einzelnen Hauptpersonen des Estherbuches¹⁾. Haman wird von seinem Gegner Mardochai im Regiment abgelöst, wie Wašti von Ištar²⁾. Als Zeit der Herrschaft von Haman ist nach 1, 4 wol die Zeit von 180 Tagen, d. i. die Jahreshälfte, zu denken, nach deren Ablauf er gehängt wird, eine für den Sonnenheros charakteristische Todesart (s. oben S. 387, Anm. 3). Wašti, deren Schönheit besonders hervorgehoben wird 1, 11, weigert sich, vor dem König zu erscheinen, und entspricht in dieser Hinsicht der jungfräulichen Ištar, der *κόρη*, der Ištar in der Unterwelt. Haman und Wašti vertreten demgemäss in dem zu Grunde liegenden Mythus die finstere, winterliche Hälfte des Jahres, die Zeit der Herrschaft der *Tiāmat*, während umgekehrt Mardochai und Esther, deren Schönheit gleichfalls besonders betont wird, die sommerliche Hälfte des Jahres, die Zeit des eigentlichen Regiments *Marduk's* und *Ištar's* repräsentiren. Der König, als ursprünglicher *summus deus*³⁾, bildet das bleibende Element bei dieser Ablösung der Gegensätze. Er ist darum zuerst mit Wašti, alsdann mit Esther vermählt. Besonders beachtenswert für die ursprünglichen mythologischen Zusammenhänge ist noch das Verwandtschaftsverhältnis, in welchem Esther und Mardochai zu einander stehen. Esther ist nach 2, 7. 15 die Base Mardochai's, genauer die Tochter seines Vatersbruders. Diesem Verwandtschaftsverhältnis entspricht aber das Verwandtschaftsverhältnis, in welchem

1) Das Folgende im Wesentlichen im Anschluss an Winckler, *Altor. Forsch.* III 1 ff., woselbst noch weitere, wenn auch z. T. sehr diskutabile Einzelheiten, aber auch sehr beachtenswerte Bemerkungen über die ursprüngliche Folge und Zusammengehörigkeit der Stoffe des Estherbuches sich finden. Ähnlich wie Winckler hinsichtlich der mythologischen Grundidee übrigens auch Frazer, *Golden Bough* 2 p. 138—200. Vgl. auch die Monographie von Erbt, *Purimsage* 1900, wo die Lösung der Schwierigkeiten bezüglich der mythologischen Grundlage des Estherbuches allerdings in etwas anderer Weise versucht wird. S. zu der gerade neuerdings sehr viel diskutierten Purim-Frage zuletzt den Artikel Purim von Johns, Frazer und Cheyne in *Encycl. Bibl.* und vgl. den Art. Esther von Nöldeke ebenda. Im Obigen konnte es mir natürlich nur darauf ankommen, die sehr wahrscheinlich anzunehmende mythologische Grundlage der Esther-Geschichte von Seiten des Babylonischen mit wenigen Strichen zu skizzieren, ohne auf die sehr komplizierte Frage näher einzugehen, wie nun im Einzelnen im vorliegenden Esther-Buche diese mythologische Grundlage ihre Verarbeitung gefunden hat.

2) Der ursprünglich im Jahresmythus begründete Gegensatz zwischen dem Sonnengott in den beiden Jahreshälften und dem Venus- bzw. Siriusstern in seiner Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ist hier, und zwar wol erst sekundär, zu einem Gegensatz zwischen babylonischen und den entsprechenden elamitischen Göttern umgewandelt (s. dazu oben S. 517).

3) Vgl. oben S. 353.

Ištar zu Marduk in der babylonischen Mythologie steht¹⁾. Denn als Vetter und Base können Ištar und Marduk auch dort gelten, sei es, dass man von Ištar als Tochter Anu's und Marduk als Sohn Ea's ausgeht, oder von Ištar als Tochter Sin's, wobei dann etwa Marduk als ein Sohn des Šamaš aufgefasst worden sein könnte²⁾.

Paradies.

Ein babylonischer Paradiesesmythus, der etwa in derselben Weise wie die babylonische Weltschöpfungs- und Sintfluterzählung, sowie die babylonische Tradition von den Urvätern, als das direkte Vorbild für die biblische Paradieseserzählung gelten könnte, ist bis jetzt noch nicht zu Tage getreten. Dagegen giebt es eine Reihe von Stoffen in der babylonischen Mythologie, die nahe mit den in Gen. 2—3 vorliegenden verwandte Gedanken aufweisen, und die darum auf alle Fälle für eine vergleichend-religionsgeschichtliche Betrachtung dieses Stoffes in's Auge zu fassen sind. Dahin gehört:

Der Mythus von Adapa.

Dieser Mythus ist uns in der Hauptsache erst bekannt geworden durch den Thontafelfund von Tell-Amarna, in welchem der eine der beiden zusammen mit den Briefen gefundenen mythologischen Texte eben den Mythus von Adapa betrifft. Nachher haben sich auch aus der Assurbanipal-Bibliothek bis jetzt noch 3 Stücke als zugehörig zu diesem Mythus erwiesen, von denen das eine erst vor wenigen Jahren gefunden worden ist. S. die sämtlichen Textfragmente in Transscription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 92—101 u. vergl. noch ebenda Vorwort S. XVIII f.³⁾.

Der wesentliche Inhalt des Mythus ist folgender: Adapa, der Sohn des Gottes Ea, hat von diesem »Weisheit« (*nēmeku*) verliehen erhalten, aber »ewiges Leben« (*napištu dârîtu*) gab dieser ihm nicht. So waltet Adapa, den wir uns wol als halbgöttliches Wesen vorzustellen haben, am Heiligtum des Ea in Eridu als ein »Weiser« (*abkallu*), ein »Übergescheidter« (*atra-ḥasis*), zugleich auch als ein Priester (*pašîšu*, eigentlich Gesalbter), der für den Bedarf des

1) Hierauf hat ebenfalls wol zuerst Jensen aufmerksam gemacht. Vgl. auch meine Bemerkung bei Gunkel, Schöpf. S. 313 Anm. 2.

2) Die letztere nicht unbedenkliche Annahme vertritt Winckler a. a. O. S. 33.

3) Vielleicht auch Rm. 982 etc. (Cun. Texts XIII 31) dazu gehörig? Geburtsgeschichte des Adapa?

Heiligtums an »Brod« und »Wasser« sorgt. Wol aus dem gleichen Grunde, nämlich um das Heiligtum mit Fischen zu versorgen, liegt Adapa dem Fischfang auf dem Meere bei Eridu ob. Wie er so eines Tages auf dem Meere fährt, erhebt sich bei spiegelglatter See plötzlich der Südwind (*sûtu*) und bringt sein Schiff zum Kentern, so dass er in's Meer versinkt. Aus Rache zerbricht Adapa dem Südwind die Flügel, so dass dieser sieben Tage lang nicht mehr über das Land wehen kann. Als Anu, der Himmels-gott, davon hört, schickt er seinen Boten zur Erde hinab, um Adapa zur Rechenschaft vor sich zu fordern. Ea, der weiss, was dem Adapa bevorsteht, giebt diesem zuvor entsprechende Verhaltensmassregeln. Er weist ihn an, durch Anlegung eines Trauergewandes das Mitleid zweier Götter, des Tamûz und Gišzida, die er im Himmel beim Eintritt in den Palast Anu's am Thore antreffen werde, zu erregen, um diese als Fürsprecher für sich bei Anu zu gewinnen. »Wenn Du dann vor Anu hintrittst, wird man Dir Speise (Brod, *akálu*) des Todes hinhalten — iss sie nicht! Wasser des Todes wird man Dir hinhalten — trink es nicht! Ein Gewand wird man Dir hinhalten — zieh es an! Öl wird man Dir hinhalten — salbe Dich damit!« Der Bote Anu's langt an, richtet den Befehl Anu's aus und lässt Adapa mit sich zum Himmel hinaufsteigen. Dort erfüllt sich Alles genau so, wie es Ea vorausgesagt, nur mit einem wesentlichen Unterschied. Adapa findet die beiden Götter Tamûz und Gišzida beim Eintritt in den Palast Anu's am Thore vor, erregt durch das Trauergewand, das er trägt, deren Mitleid. Vor Anu angelangt und von diesem zur Rechenschaft gezogen, schleudert Anu ihm zuerst die Worte entgegen: »Kein Erbarmen!« Da aber legen Tamûz und Gišzida ein gutes Wort für ihn bei Anu ein, so dass dieser in seinem Zorne besänftigt wird. Anu reflektirt zunächst: »Warum hat Ea einem unschönen (unguten) Menschen des Himmels und der Erde Inneres offenbart, ihn ansehnlich gemacht, ihm einen Namen gemacht?« Dann — wol aus der Erwägung heraus, dass es das Beste sei, das Werk Ea's als vollendete Tatsache anzuerkennen und nun seinerseits diese Tat Ea's noch zu übertrumpfen — spricht er: »Wir, was wollen wir ihm antun? Speise (Brod) des Lebens holt ihm, dass er sie esse!« »Speise des Lebens« — so fährt der Text unmittelbar fort — »holte man ihm, aber er ass sie nicht. Wasser des Lebens holte man ihm, aber er trank es nicht. Ein Gewand holte man ihm, das zog er an. Öl holte man ihm, damit salbte er sich. Da blickte ihn Anu an und staunte(?) über

ihn: Wolan, Adapa! Warum hast Du nicht gegessen, nicht getrunken, so dass Du auch nicht leben wirst [ewig(?)]? »Ea, mein Herr, befahl: Iss nicht, trink nicht!« »Nehmt ihn und bringt ihn zu seiner Erde zurück!« — Von dem Schluss des Mythos liegt nur noch ein Fragment vor (KB. VI 1 S. 99f.), das aber seinem Sinn nach noch nicht recht deutlich ist. Vielleicht ist der Sinn der, dass dem Adapa, dem es allerdings nicht gelungen war, unsterblich zu werden, wenigstens die Herrschaft auf Erden über die Menschen feierlich übertragen wird.

Dass diese Geschichte von Adapa in der Urzeit spielt, wird nicht ausdrücklich gesagt. Indessen ist es doch an sich das Wahrscheinlichste, dass der »weise« Adapa eben einer der vorsintflutlichen »Weisen« ist (s. zu diesen unten S. 537f.). Weiter ist es auch sehr naheliegend, den Namen und die Person des Adapa mit dem zweiten babylonischen Urkönig des Berosus, *Alaparos* (für welchen ja ebenso gut *Adaparos* gelesen werden kann), zu identifizieren, wenn auch diese Identifikation noch nicht als sicher gelten kann. Sollte Adapa wirklich dem Alaparos (Adaparos) entsprechen, dann könnte Adapa sehr wol als derjenige babylonische Urkönig in Betracht kommen, von dem man die Sterblichkeit des Menschengeschlechts abgeleitet hätte, ähnlich wie man andere Urkönige zu ersten Vertretern der Wissenschaft u. s. w. gemacht hat.

Wie dem auch sei, jedenfalls besteht die Pointe des Adapa-Mythus darin, dass Adapa bei sich bietender Gelegenheit den Genuss von Lebensspeise und Lebenswasser ausgeschlagen und damit ein unsterbliches Leben, das einzige, was ihm noch zur Gottgleichheit fehlte, verscherzt hat. Damit ergibt sich der Adapa-Mythus in gewisser Hinsicht als Parallele zu Gen. 2—3, wenn auch der Gedankengang hier und dort ein spezifisch verschiedener ist. Bemerkenswert ist dabei speziell noch der Zug, dass in beiden Fällen, in Gen. 2—3 sowol wie im Adapa-Mythus, eine gegensätzliche Aussage über den wahren Charakter der dargebotenen bzw. verbotenen Gabe vorliegt: im Adapa-Mythus die Aussage Ea's »Speise und Wasser des Todes wird man Dir reichen« und dagegen das tatsächliche Darbieten von Lebensspeise und Lebenswasser an Adapa von Seiten Anu's; entsprechend in Gen. 3 die Aussage Jahve's: »Welches Tages Du davon issest, wirst Du des Todes sterben« und andererseits die Worte der Schlange: »Ihr werdet mit Nichten des Todes sterben.« Ähnlich liegt der Gedanke vom »Neide der Gottheit« sowol Gen. 3, 22 vor, als auch in den Worten Anu's: »Warum hat Ea

einem unholden Menschen des Himmels und der Erde Inneres offenbart?« u. s. w.

Falls, wie wahrscheinlich, die Paradieseserzählung Gen. 2—3 wenigstens teilweise vom babylonischen Adapa-Mythus beeinflusst ist, so ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass אָדָם als N. pr. (verschieden von אָדָם als Appellativ) auf Adapa zurückginge. *m* statt *p* würde dabei dann wol auf einer volksetymologischen Angleichung des fremdländischen Eigennamens *Adapa* an das einheimische Appellativ *Adam* beruhen.

Für eine Vergleichung von Adapa und Adam kommt auch in Betracht, dass bei dem biblischen Urmenschen ebenso die Weisheit ganz besonders betont wird (Hiob 15, 8; Ezech. 28, 12, 17, vgl. hierzu Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 148), wie bei Adapa im Babylonischen.

Beachtenswert ist auch, dass im Babylonischen Marduk, der göttliche Sohn Ea's, ebenso mit Adapa, dem menschlichen Sohn Ea's, in Beziehung gesetzt wird, wie im Jüdisch-Christlichen der Christus mit Adam. Denn wie im Babylonischen Marduk und Adapa gleicherweise die Bezeichnungen *abkallu* »Weiser«, »Sohn von Eridu« führen und die Tätigkeit Adapa's an der Seite Ea's in Eridu ein Seitenstück zu derjenigen Marduk's (vgl. oben S. 372) bildet, so wird auch Christus, der göttliche Sohn Gottes, als *ὁ ἑσχατος Ἀδάμ* oder *ὁ μέλλων Ἀδάμ* bezeichnet im Gegensatz zu *ὁ πρῶτος Ἀδάμ* 1. Kor. 15, 45; Rom. 5, 14, dem menschlichen Sohne Gottes (Luc. 3, 38), entsprechend der rabbinischen Unterscheidung zwischen dem ersten Adam und dem letzten Adam (= Messias).

Für die Möglichkeit, dass gerade der Adapa-Mythus für Gen. 2—3 mit in Betracht kommen könnte, sei auch noch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass u. a. gerade dieser Mythus, wie der Tell-Amarna-Fund zeigt, bereits um diese frühe Zeit (ca. 1400 v. Chr.) von Babylonien aus nach Ägypten, und somit doch wol auch nach Palästina, als eines der Lesestücke zur Übung in der babylonischen Schrift und Sprache versandt wurde.

Lebensspeise, Lebenswasser und Verwandtes.

Die hervorragende Bedeutung, welche der Vorstellung von der »Speise (Brod) des Lebens« und dem »Wasser des Lebens« in der babylonischen Religion zukommt, ist besonders deutlich aus der Rolle zu ersehen, die sie in dem im Vorhergehenden behandelten Adapa-Mythus spielen. Aber auch andere Stellen der babylonischen Litteratur zeigen, dass Lebensspeise und Lebenswasser wolbekannte und wichtige Grössen in der babylonischen religiösen Gedankenwelt sind.

So rühmt der assyrische König Adad-Nirâri III in einer seiner beiden Steinplatteninschriften, dass sein Gott Aššur sein Regiment (eig. Hirtenschaft) den Leuten von Assyrien wie Lebenskraut¹⁾ gut

1) Ideograph, geschrieben *U. TI (LA)*, was mit grösserer Wahrscheinlichkeit *šammu baldî* »Lebenspflanze« oder »Lebensarzenei« zu lesen ist, als, was auch

(zutraglich) gemacht habe¹). Ähnlich sagt Asarhaddon in einer seiner Inschriften²): »(Meine) Königsherrschaft möge wie Lebenskraut dem Körper (dem Fleisch) der Menschen zutraglich sein«. In einem Hymnus an Marduk wird dieser als [Spender] von Lebenskraut (*šamme balāti*) gepriesen³). Auch als Personennamen scheint der Ausdruck »Lebenskraut« (*Šammu-balāti*) im Babylonisch-Assyrischen üblich gewesen zu sein⁴). Allerdings kann an allen diesen Stellen der Ausdruck »Lebenskraut« auch einfach von »heilwirkender Medizin« verstanden werden, da im Babylonischen, wie auch sonst im Semitischen, »Gesundsein« und »Leben« identische Begriffe sind, die im Babylonischen gleichermassen durch das eine Wort *balātu* ausgedrückt werden⁵). Aber auch wenn diese mehr natürliche Deutung durchweg anzunehmen sein sollte, so liegt doch auch in diesem Falle die eigenartige Vorstellung von einem Kraute vor, das in eminenter Weise die Wunderkraft besitzt, Gesundheit, bezw. Leben zu verleihen. Dahin gehört auch das Wunderkraut im Gilgameš-Epos (XI 285 ff. KB. VI 1 S. 251 f.), das nach den Worten Gilgameš's den Namen führt »Als Greis wird der Mensch wieder jung«, von dem er »essen und zum Zustand seiner Jugend zurückkehren will« — selbst wenn, mit Jensen⁶), dieses Kraut in Wirklichkeit gar nicht ein Lebenskraut ist, oder wenigstens nicht um dieses Charakters willen dem Gilgameš genannt wird, sondern vielmehr als ein Zauberkraut zur Beruhigung der aufgeregten Meereswellen anzusehen ist. Vgl. hierzu auch noch unten S. 578.

Der Ausdruck »Lebenswasser« begegnet, ausser in dem oben behandelten Adapa-Mythus, wo das Lebenswasser parallel der Lebensspeise (Lebensbrot) auftritt, innerhalb der babylonischen Mythologie vor Allem noch in dem Mythus von der Höllenfahrt der Ištar. Mit »Lebenswasser« (*mê balāti*) wird Ištar in der Unterwelt besprengt, ehe sie diese wieder verlässt⁷). Und auch das Wasser, das der

möglich, *akāl balāti* Lebensspeise(-brod). S. zu *šammu* auch in der Bedeutung »Medicin, Arznei«, dem Prototyp des hieraus entlehnten syr.-arab. *samm* »Medikament, Gift« und zugleich auch des hebräischen שמם, Jensen in KB. VI 1 S. 574 und Küchler, Beitr. z. ass. Medizin S. 16.

1) Die Übersetzung der Stelle in KB. I S. 191, Z. 2 ist nicht ganz zutreffend.

2) S. Beitr. z. Ass. III S. 255 Z. 10 ff.

3) K. 8961, 5 (Craig, Rel. Texts I 59).

4) Johns, Deeds Nr. 344 (geschr. *Šam-mu-TI.LA*); vgl. auch den altbabylonisch-sumerischen Namen *Lugal-kurum-zigum* »der König ist Himmelspeise« bei Hilprecht, Bab. Exp. I 2 p. 49 Anm. 1.

5) Vgl. hierzu auch oben S. 373 Anm. 4, 5; S. 410, Anm. 4.

6) KB. VI 1 S. 516.

7) Höllenf. Ištar Rev. 34. 38 = KB. VI 1 S. 89. Vgl. unten S. 562.

Bote Ea's in der Unterwelt trinken will¹⁾, ist wol sicher als das gleiche Lebenswasser zu verstehen. Als Verwalter dieses Lebenswassers in der Unterwelt²⁾ erscheinen ebenda die Anunnaki, die auch anderwärts in engster Verbindung mit dem reinigenden, belebenden Wasser der Beschwörung genannt werden und im Grunde vielleicht direkt, worauf auch ihr Name hinweist, als eine Personifikation dieses Lebenswassers zu betrachten sind (oben S. 452). Als »Lebenswasser«³⁾ in weiterem Sinne scheint man im Babylonischen alles fließende Süßwasser der Quellen und Flüsse angesehen zu haben, das seine Herkunft aus dem *apsû* hatte, der einerseits im Himmel als himmlisches Süßwassermeer gedacht wird und von da aus als Regen seine Wasser sendet, andererseits unterirdisch, als unterirdisches Süßwassermeer, die Quellen der Flüsse speist⁴⁾. Daher die hervorragende Bedeutung, die dem Flusswasser, insbesondere dem Wasser des Euphrat und Tigris, im babylonischen Kultus zukommt⁵⁾. Daher auch die Sitte, in den Tempeln Becken mit heiligem Quellwasser aufzustellen⁶⁾.

Im Anschluss an die im Vorstehenden aufgezeigte Rolle, welche das Lebenswasser und die Lebensspeise im Mythos und Kultus der Babylonier spielen, drängt sich die Frage auf, ob nicht auch die Vorgeschichte des christlichen Abendmahls in letzter Instanz auf das Lebenswasser und die Lebensspeise bei den Babyloniern hinweist, namentlich wenn man mit Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament 1898 (Hefte zur »Christl. Welt« Nr. 36) der Ansicht ist, dass das Abendmahl nach seiner einen Seite, nämlich als Speise zum ewigen Leben, auf eine ausserbiblische »gnostisch-orientalische« Quelle zurückgeht, und wenn man mit Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I S. 269 ff. annimmt, dass dem christlichen Abendmahl die Idee des jüdischen messianischen Endmahles, als eines Paradiesesmahles, zu Grunde liegt. Nach Spitta a. a. O. S. 329 ff. würden ja auch, was die ursprünglichen Substanzen des Abendmahls anbetrifft, Brot und Wasser (und zwar im Sinne von Lebensbrot und Lebens-

1) *ibid.* 18. 19.

2) Zu Lebenswasser in der Unterwelt innerhalb des Spätjudentums s. Hen. 22, 2. 9 und Beer zur Stelle, der auf Luc. 16, 24 verweist. Vgl. auch noch Jensen in KB. VI 1 S. 525 über *Ninazu* und das Lebenswasser in der Unterwelt.

3) Vgl. auch noch Maklû I 108, wo den Hexen vorgeworfen wird: »Mein Lebenswasser (*mê napistimjâ*) haben sie im Grabe niedergelegt«; ähnlich IV 48 f.

4) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 559 und s. bereits oben S. 492 Anm. 1; S. 359 Anm. 2.

5) Besondere Beispiele hierfür anzuführen, erscheint kaum notwendig, da die babylonischen rituellen Texte solche auf Schritt und Tritt bieten. Auch die bildlichen Darstellungen, besonders auf den babylonischen Siegelcylindern, sind sehr lehrreich für die hohe Bedeutung des Wasserkultes im Babylonischen. Vgl. dazu u. a. Hoffmann in ZA. XI S. 273 ff. und Bourdais in Rec. de Trav. XXI (1899), p. 177—193.

6) So ist wahrscheinlich auch die Aufstellung von *apsû*'s »Oceanen« in den Tempeln in den altbabylonischen Inschriften z. B. KB. III 1 S. 13 zu verstehen. Von Brunnenwasser (*mê būri*) im Tempel Marduks, aus dem das Weihwassergefäß (*egubbû*) gefüllt wird, ist z. B. IV R 60, 21a die Rede.

wasser)¹⁾ dem ursprünglichen Sinne dieser Kultushandlung ebenso entsprechend sein, wie Brot und Wein²⁾.

Neben dem Wasser ist es vor allem auch der Wein, dem man im Babylonischen Lebenskraft zuschrieb. Hierfür ist u. a. beachtenswert, dass man das Wort für Wein im Babylonischen mit einem Ideogramm schrieb, das »Lebenstrank« oder »Lebensholz« bedeutet.

Desgleichen wird auch dem Öl Lebenskraft zugeschrieben. Vgl. z. B. den Hymnus an das Öl Maḫlû VII, 31 ff.³⁾, wo in Z. 37 das Öl direkt als *šaman balâti* »Lebensöl« bezeichnet wird.

Ferner spielt im babylonischen Kultus Honig und Butter (Dickmilch) eine grosse Rolle⁴⁾, was im Hinblick auf den auch anderwärts, so auch im A. T., nachweisbaren mythologischen Charakter dieser Elemente⁵⁾ hier angemerkt zu werden verdient.

Beachtenswert für diesen Kreis von Vorstellungen ist endlich auch die lebenspendende Kraft, die man dem von der Gottheit ausgehenden guten Windhauche zuschreibt. S. dazu z. B. Schöpf. letzte Tafel Obv. 6 und 9 (KB. VI 1 S. 35), wo der Schöpfergott Marduk den Namen trägt: »Gott des guten Windhauchs« (*il šâri tâbi*), dessen guten Windhauch die Menschen in gewaltiger Not einatmen; Reisner, Hymn. Nr. 22 Obv. 18 (wol auch an Marduk gerichtet): »Das Auftun Deines Mundes ist ein guter Windhauch (*šâru tâbi*), das Leben der Länder«⁶⁾.

Heilige Bäume.

Neben dem Wasser wird gewissen Bäumen in der babylonischen Mythologie und im Kultus eine hervorragende Bedeutung beigemessen, so insbesondere der Dattelpalme (*gišimmaru*), der Ceder (*erinu*), der Cypresse (*burâšu*) und der Tamariske (*binu*). Speziell die Dattelpalme, teilweise allerdings verquickt mit einer

1) So werden schon in der Didascalia apostolorum auch Milch und Honig als Elemente einer Eucharistie aufgeführt, hier freilich zunächst wol unter griechischem Einfluss (s. Usener in dem Anm. 5 genannten Artikel S. 185 ff.).

2) Vgl. zum Obigen meinen Artikel »Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel« in Arch. f. Rel. Wissensch. II (1899) S. 165 ff., wo ich auf S. 171 auch auf das *Pehtâ* und *Mambuhâ* der Mandäer und auf die Mithrasweihen als Parallelen zum Abendmahl als Kultusinstitution hinwies.

3) S. die Vervollständigung durch Weissbach in Beitr. z. Ass. IV S. 160 f.

4) Vgl. z. B. die häufige Erwähnung des Gemisches aus Honig (*dišpu*) und Butter (*hēmetu* ܚܡܬܐ) in den Ritualtexten. Ferner die Verwendung von Honig und Butter bei der Weihe neuer Götterbilder IV R 25, 51 a (s. dazu meine Beitr. S. 139 Anm. ε).

5) Vgl. hierzu den wichtigen Aufsatz von Usener, Milch und Honig, in Rhein. Museum LVII (1902), S. 177—195 (dazu Stade in/ZatW. XXII S. 321 ff.).

6) Vgl. auch das oben S. 373 zu »Beschwörung des Lebens«, »Speichel des Lebens« Bemerkte.

Pinusart, liegt dem sogenannten »heiligen Baum« zu Grunde, der in den verschiedensten Gestaltungen, bald mehr der Natur entsprechend, bald mehr künstlich stilisirt, so überaus häufig auf den bildlichen Darstellungen der Babylonier, namentlich auf zahlreichen Siegelcylindern begegnet¹⁾, und von da aus dann auch in die persische Kunst übergegangen ist.

Aus den zusammenhängenden babylonischen Mythen ist hier besonders aufmerksam zu machen auf den Cedernwald mit der einen grossen von Humbaba bewachten Ceder, zu der Gilgameš und Eabani ziehen (V. Tafel des Gilgameš-Epos, KB. VI 1 S. 159f.). Dieser jedenfalls im Osten von Babylonien zu suchende Cedernwald, der zugleich ein Cedernberg ist, ist nach ebenda das Allerheiligste der Irnina, einer Erscheinungsform der Ištar, und die Ceder wird anderwärts speciell mit dem Gotte Ninib verknüpft, der seinerseits als ein Lebensspender gilt (oben S. 409f.). S. Näheres hierüber bei Jensen in KB. VI 1 S. 441. S. ferner unten S. 571.

Der biblische Paradiesesmythus.

Die im Vorhergehenden besprochenen Stoffe der babylonischen mythologischen Gedankenwelt stehen gewiss im Zusammenhange mit dem in Gen. 2—3 vorliegenden Stoffe, und es ist nach Analogie der übrigen urgeschichtlichen Traditionen der Hebräer von vornherein als wahrscheinlich anzunehmen, dass auch die Paradiesesgeschichte von Babylonien her stark beeinflusst ist. Das Verscherzen der Unsterblichkeit beim ersten Menschenpaar würde am ersten seine Analogie im Adapa-Mythus²⁾ finden, wo ja ebenfalls dies der springende Punkt ist, dass der Mensch bei einer ihm dargebotenen Gelegenheit, unsterblich werden zu können, diese verscherzt hat. Desgleichen erinnert der Lebensbaum in Gen. 2—3, zu welchem als Parallelglied ursprünglich gewiss das Lebenswasser³⁾ gehörte, das jetzt nur noch in dem Paradiesesstrom eine dunkle Spur zurückgelassen hat, an die hervorragende Stellung, die die Lebensspeise und das Lebenswasser im Adapa-Mythus einnehmen. Dagegen erinnert die Schilderung des Gottesgartens Eden speciell bei Ezech.

1) Vgl. hierzu namentlich Schrader in den Monatsber. der Berl. Akad. der Wissenschaft. 1881 S. 413—428 und Tylor in Proc. Soc. Bibl. Arch. XII (1889/90) p. 383—393 (mit Abbildungen in beiden Abhandlungen).

2) S. zur Verwandtschaft des Adapa-Mythus mit Gen. 2—3 auch bereits im Vorhergehenden S. 522.

3) Relativ ursprünglicher ist demnach in diesem Punkte Ezech. 47, 1ff. 7. 12; Apoc. Joh. 22, 1f.

28, 13ff. (vgl. vielleicht auch 31, 8), wo derselbe auf einem Berg liegt, allerdings sehr an den heiligen Cedernwaldberg, mit der einen hohen Ceder im Gilgamešepos¹⁾.

Wir haben darum, zumal bis jetzt wenigstens keine babylonische mythologische Erzählung zu Tage getreten ist, die in ähnlicher Weise wie die babylonische Schöpfungs- und Sintflutgeschichte als das direkte Vorbild der biblischen Paradiesesgeschichte gelten könnte, wahrscheinlich anzunehmen, dass in Gen. 2—3, das ja auch in sich keineswegs ein einheitliches Ganzes darstellt²⁾, mehreres zusammengefloßen ist, das auf ursprünglich verschiedene babylonische Vorbilder zurückgeht³⁾.

Was speciell die vier Paradiesesflüsse in Gen. 2, 10—14 betrifft, so läge es, falls es sich hierbei wirklich mit Gunkel, Genesis¹ S. 33 ursprünglich um die Milchstrasse mit ihren vier Armen⁴⁾ handeln sollte, sehr nahe, auch für diese Vorstellung an ein babylonisches Vorbild zu denken. Allerdings ist zu bemerken, dass die Milchstrasse im Babylonischen möglicherweise als Wald, nicht als Strom vorgestellt wurde⁵⁾. Vielleicht aber ging daneben doch auch eine Vorstellung einher, wonach man in der Milchstrasse auch einen Strom erblickte. Wenigstens ist es wahrscheinlich, dass der »Euphratstern« und »Tigrisstern« am babylonischen Himmel (oben S. 431 Anm. 5) einen Euphrat und Tigris am Himmel voraussetzt, und ist es weiter wahrscheinlich, dass dieser himmlische Euphrat und Tigris gerade in den beiden Armen der Milchstrasse zwischen Skorpion und Steinbock erblickt wurde, da der Tigris- und Euphratstern V R 46, 34ab gerade zwischen Skorpion und Steinbock erscheinen⁶⁾.

Sehr beachtenswert als Parallele für die vier Paradiesesflüsse in Gen. 2 erscheinen auch die Ausführungen von Hommel, Aufs. und Abh. S. 326—340⁷⁾ über eine Gruppe von 4 göttlichen Flüssen im Babylonischen (II R 56, 26—29 ed; vgl. V R 22, 27ff.), die Hommel aus verschiedenen daselbst angeführten Gründen mit dem Euphrat, dem Wādi Dawāsir, dem Wādi er-Rumma und dem Wādi Sirhān identificiren möchte, namentlich wenn sich die von Hommel ebenda S. 333 f. aufgestellte Behauptung bestätigen sollte, dass sich auch in den südarabischen Inschriften eine Gruppe von vier heiligen Flüssen findet mit ganz entsprechenden Epitheta, wie sie jene

1) Dies wird namentlich von Jensen KB. VI 1 S. 441 f. 444 vgl. S. 573 f. stark betont. Vgl. übrigens auch schon Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 23 und Jastrow, Rel. of Babyl. p. 481.

2) Vgl. dazu Gunkel, Genesis¹ S. 22.

3) Jastrow, Rel. of Babyl. p. 476 f., und in Am. Journ. of Sem. Lang. XV (1899) p. 193 ff. möchte auch in der Scene aus dem Gilgamešepos von Eabani und der Hure ein Prototyp von Gen. 2—3 finden. Doch erscheint mir diese Aufstellung haltlos.

4) Dabei ist aber im Auge zu behalten, dass schon in relativ früher Zeit die ursprünglich der Milchstrasse angehörenden 4 Ströme auf den in den Himmel ragenden mythischen Weltberg (oben S. 355) übertragen sein könnten.

5) Falls nämlich, wie dies Jensen neuerdings annimmt, der mehrfach vorkommende Ausdruck *AN. TER. AN. NA* als »Wald des Himmels« oder »Wald Anu's« zu fassen und auf die Milchstrasse zu beziehen ist. Doch könnte *AN. TER. AN. NA* auch »Wohnung Anu's« bedeuten und sich auf das Himmels-gewölbe beziehen.

6) S. hierzu bereits Hommel, Aufs. u. Abh. S. 241.

7) Vgl. auch noch denselben in Theol. Lit. Blatt 1901 Nr. 47, Sp. 557 f.

vier babylonischen Flussgötter tragen. Dabei ist aber immer im Auge zu behalten, dass auch bereits im Babylonischen selbst schon sehr wol eine ursprünglich gewiss rein mythische und aller Wahrscheinlichkeit nach vom Himmel hergenommene Vorstellung von vier heiligen Flüssen irgendwie auf Erden lokalisiert und eine Identifikation mit bekannten Flüssen vorgenommen sein kann. Ja, es ist von vornherein garnicht unwahrscheinlich, dass eine solche sekundäre Lokalisierung sogar bei den Babyloniern selbst an verschiedenen Stellen und in verschiedener Weise stattgefunden hätte. Allerdings kaum in der Form, wie es Delitzsch in seiner Schrift, Wo lag das Paradies? 1881 wollte, da die hier gegebene Konstruktion der »vier Paradiesesflüsse« zu wenig Anhaltspunkte an den Inschriften hat¹⁾, eher vielleicht mit Jensen in KB. VI 1 S. 437, 441, 573 in einer Form, bei der der Choaspes (=Uknû) einer der 4 Ströme ist²⁾. — Auf die Frage dagegen, welche Ströme nun in Gen. 2 unter dem Pišôn und Giḥôn zu verstehen sind, soll hier nicht eingegangen werden.

Für das Wort Eden bleibt es nach wie vor wahrscheinlich, dass demselben das sumerisch-assyrische *edinu* Steppe (Wüste) zu Grunde liegt und dasselbe erst sekundär mit 𐤍𐤁 »Wonne« zusammengebracht worden ist. Weniger sicher ist, ob 𐤍𐤁 Gen. 2, 6 auf babylonisch *edû* »Flut, Hochwasser« zurückgeht.

Dass die Schlange in der Paradieseserzählung Gen. 2—3 mit der Schlange oder dem Drachen in dem babylonischen Chaosmythus im Grunde identisch ist, bleibt immerhin das Wahrscheinlichste. Ob freilich der viel besprochene und oft abgebildete³⁾ altbabylonische Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89,326 mit einer männlichen (göttlichen, weil mit Hörnern versehenen) und weiblichen (?) Gestalt (beide bekleidet) zu beiden Seiten des »heiligen Baumes« sitzend und mit einer Schlange, hinter dem Weibe (?) sich ringelnd, hierher gezogen werden darf, ist äusserst fraglich⁴⁾. Ebenso muss vor der Hand fraglich bleiben, ob mit Delitzsch, Babel und Bibel S. 37 bei der Stelle II R 51, 44a, an der ein Fluss des Namens *AN. MUŠ. TIN. TIR. DUB* aufgeführt wird, für den allerdings die Bedeutung »Schlangengott, der die Wohnung des Lebens zerstört« am Nächsten liegt, an einen dem biblischen Paradiesesmythus nahestehenden babylonischen Mythos gedacht werden darf.

Dass die Keruben als Wächter am Paradieseseingang sachlich auf die geflügelten Stier- und Löwenkolosse mit Menschengesicht am Eingang der babylonischen und assyrischen Tempel zurückgehen, dürfte als sicher gelten, wenn auch ein entsprechender mit dem hebr. 𐤊𐤍𐤁 gleichlautender babylonischer Name weder für diese Stier- und Löwenkolosse, noch auch für die

1) Richtig mag jedoch das dabei sein, dass die Stadt Babylon als eine Art irdisches Paradies von den Babyloniern betrachtet wurde, worauf der Name *Bdb-ili* »Tor Gottes«, die Schreibung *TIN. TER (ki)* d. i. *šubat baldi* »Lebenswohnung« (vgl. z. B. Salm. Bal. V 5) hindeutet.

2) Auch in der »Mündung der Ströme« (*pi nārati*), an welche Ut-napišti nach der Sintflut versetzt wird, liegt in anderer Weise eine babylonische Parallele zu den biblischen Paradiesesströmen vor. Diese »Mündung der Ströme« ist jedoch keineswegs mit der Mündung des Euphrat und Tigris identisch, sondern wahrscheinlich mit Jensen in KB. VI 1 S. 506 f. im fernen Westen zu suchen. Damit würde übereinstimmen, dass wenigstens nach einer Auffassung (Gen. 3, 24) das biblische Paradies im Westen gedacht worden zu sein scheint. Vgl. Gunkel, Genesis¹ S. 20 zur Stelle. S. auch noch unten S. 551 Anm. 3.

3) Z. B. nach Federzeichnung bei G. Smith, Chald. Genesis S. 87; Delitzsch, Paradies S. 90; Delitzsch, Babel und Bibel S. 38; genauer nach Photographie bei King, Bab. Rel. p. 113.

4) Jensen in der »Christl. Welt« 1902 Nr. 21 Sp. 488 ist eher geneigt, in den beiden Gestalten zwei Götter zu sehen, die beim Lebensbaum wohnen, und in der Schlange dessen Hüterin.

teils menschlichen, teils tierischen Flügelgestalten zu beiden Seiten des »heiligen Baumes«¹⁾ auf babylonischen und persischen bildlichen Darstellungen nachweisbar ist. S. zu den Keruben insbesondere auch noch unten bei den Sternbildern im Abschnitt »Babylonisches Weltbild«.

Für das flammende Schwert, das in einer Variante der Paradieseserzählung anstatt der Keruben erscheint, ist vielleicht mit Thureau-Dangin in *Rev. d'hist. et de litt. relig.* I p. 146 ff. an den »ehernen Blitz« zu erinnern, den Tiglatpileser I nach Col. VI 15 = KB. I S. 37 an der Stelle einer zerstörten Stadt errichtet hat.

Wenn es schon bei Gen. 2—3 als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden muss, dass hier babylonische Mythologie in verschiedener Hinsicht im Hintergrunde steht, so gilt dies in noch stärkerem Maasse von den Paradiesesvorstellungen²⁾, wie sie uns schon in alttestamentlichen Prophetenstellen und namentlich in den spätjüdischen Schriften, so insbesondere im Buche Henoch, und in der Apoc. Joh. entgegentreten, indem hier das himmlische Paradies ganz nach den babylonischen kosmologischen Vorstellungen vom Himmel aufgefasst wird. Dabei wird wieder anzunehmen sein, dass diese Vorstellungen, soweit sie uns in der spätjüdischen Litteratur begegnen, mehrfach zunächst durch das Medium des Parsismus hindurchgegangen und von da aus erst in das Judentum gelangt sind.

Im Einzelnen können diese abgesehen von Gen. 2—3 sich findenden biblischen Paradiesesschilderungen in ihrem Zusammenhang mit den entsprechenden babylonischen Vorstellungen hier nicht besprochen werden, da dies eine sehr ausgedehnte Erörterung bedingen würde. Einiges hierher Gehörige wird unten im Abschnitt »Babylonisches Weltbild« zur Sprache kommen.

Urkönige und Uroffenbarung.

Babylonisches.

Die Tradition von mythischen Königen, die am Anfang der Geschichte regiert haben sollen, ist uns bis jetzt für das Babylonische in geschlossenem Zusammenhange nur aus Berosus bekannt. In-

1) Vgl. dazu das »Schnitzwerk von Keruben, Palmen und Blumengehängen« 1. Kön. 6, 29, die Palmbäume zwischen je zwei Keruben Ez. 41, 18, ferner die Keruben in 1. Kön. 7, 29, sowie Hommel, *Aufs. u. Abh.* S. 228 ff. über das der *mekóna* von 1. Kön. 7, 27. 37 entsprechende Kultusgestell *makánat* auf süd-arabischen Inschriften und über das von Furtwängler in Sitz. Ber. der Münch. Akad. II 1899, S. 411 ff. und von Stade in *ZatW.* XXI (1901) S. 145 ff. besprochene Bronzegerät aus Cypern.

2) S. das in Betracht kommende biblische Material bei Gunkel, *Genesis*¹ S. 31—33; Cheyne *Art. Paradise* in *Enc. Bibl.*; Beer, *Art. Paradies* in *Guthe's Bibelwörterb.*; Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* in *Arch. f. Rel. Wissensch.* IV (1901), S. 136 ff. und S. 229 ff.

dessen dürfen wir nach Analogie der übrigen Urzeitmythen, der Schöpfung und Sintflut, wo sich die Angaben des Berosus durchweg als auf einheimischer babylonischer Überlieferung beruhend herausgestellt haben, mit Sicherheit annehmen, dass auch die eng damit zusammenhängende Überlieferung von den 10 Urkönigen bei Berosus einheimisch babylonisch ist. Ausserdem besitzen wir auch jetzt bereits einzelne Anhaltspunkte aus den Originaltexten, die wenigstens in einzelnen Zügen die Angaben des Berosus bestätigen.

Die Liste des Berosus¹⁾ für die zehn Urkönige nebst der Zeit ihrer Regierungsdauern lautet (unter Berücksichtigung der Varianten):

1. Ἀλωρος, Alorus	10 Saren	ἐκ Βαβυλῶνος Χαλδαῖος ²⁾
2. Ἀλαπαρος, Alaparus, Alaporus, Alapaurus	3 Saren	filii Alori
3. Ἀμηλων, Ἀμιλλαρος, Almelson	13 Saren	ὁ ἐκ Παντιβιβλων, ἐκ πόλεως Παντιβιβλιας ³⁾ , ex Chaldaeis e civitate Pautibiblon
4. Ἀμμενων, Ammenon	12 Saren	ὁ Χαλδαῖος, ex Chaldaeis e Parmibiblon (Pautibiblon)
5. Μεγαλαρος, Μεγαλανος, Amegalarus	18 Saren	ἐκ Παντιβιβλων πόλεως
6. Δαωνος, Δαως, Da(v)onus	10 Saren	ποιμὴν ἐκ Παντιβιβλων
7. Εὐεδωραχος, Εὐεδωρεσχος, Eдоранхус, Edoreschus	18 Saren	ἐκ Παντιβιβλων
8. Ἀμμεψινος, Amemphsinus	10 Saren	Χαλδαῖος ἐκ Λαραγγων, Chaldaeus e Lancharis (Chancharis).
9. Ὠτιαρτης ⁴⁾ , Otiartes	8 Saren	Χαλδαῖος ἐκ Λαραγγων, Chaldaeus e Lancharis
10. Ξισουθρος, Σισουθρος, Σισιθρος, Xisuthrus	18 Saren	νιὸς Ὠτιαρτου

Gesamtzahl: 10 Könige, 120 Saren.

Über diese Namen ist, abgesehen von ganz vagen Vermutungen, die einstweilen besser ganz unterdrückt werden, etwa Folgendes zu sagen:

Nr. 2 Ἀλαπαρος könnte, unter der ohne Weiteres möglichen Korrektur von *Α* zu *Α*, dem *Adapa* (oben S. 520ff.) entsprechen. Die Endung -ρος könnte dabei derjenigen in Ἀλωρος, Ἀμιλλαρος, Μεγαλαρος nachgebildet sein.

Nr. 3 Ἀμηλων entspricht wol sicher assyr. *amēlu* »Mensch«.

Nr. 4 Ἀμμενων entspricht vielleicht ass. *ummanu* »Werkmeister«.

1) Nach Eusebi Chronic. liber prior ed. Schoene p. 7ff. (Apollodor) und p. 31f. (Abydenus). Die lateinischen Angaben entsprechen dabei der armenischen Übersetzung des Eusebius.

2) Abydenus: τὸν δὲ ὑπὲρ ξωῦτοῦ λόγον διαδοῦναι ὅτι μιν τοῦ λεωῦ ποιμένα ὁ θεὸς ἀποδείξαι.

3) corr. v. Gutschm., cod. Παντιβιβλιος.

4) Ἀρδατης (Alex. Polyh.).

das seinerseits mit Jensen vielleicht auf eine ältere, Form **âminânu* zurückzuführen ist. Möglicherweise kommt mit Jensen auch der oben S. 487 erwähnte Gott *Amnânu* (vielleicht ursprünglich dasselbe Wort wie *ummânu*, **âminânu* Werkmeister)¹⁾ in Betracht, der speciell in Sippar lokalisiert ist, wie die Bezeichnung *Sippar-Amnânu* lehrt.

Nr. 7 *Evedoranchos*, wie als Grundform die verschiedenen Varianten und das Original nahelegen, entspricht sicher dem babylonischen Sagenkönig *Enmeduranki* (gesprochen also wie *Evedoranki*) aus Sippar, über welchen ausführlicher weiter unten S. 533f. gehandelt wird.

Nr. 8 *Ἀμὲλ-Σιν* entspricht wol sicher einem babylonischen Eigennamen *Amêl-Sin* mit der Bedeutung »Mann des Gottes Sin«. S. zu der in den babylonischen Originaltexten wahrscheinlich entsprechenden Sagengestalt *Amêl-Sin* unten S. 537.

Nr. 9 *Ὀπαρτης*, der Vater des Xisuthros, ist unter Änderung von *TI* in *II* zu der Form *Ὀπαρτης* sicher = *Ubar-Tutu*, dem (sumerischen) Namen des Vaters des *Atrahasis*-Xisuthros (s. Sintflut 23 = KB. VI 1 S. 231, wie auch Gilg. Ep. IX 6 = ibid. S. 203).

Nr. 10 *Ξισουθρος*, *Σισουθρος*, *Σισιθρος*, gleichzeitig der Sintflutheros des Berosus, ist sicher = babyl. *Atra-hasîs* in der Umkehrung dieses Namens als **Hasîs-atra*, dem Sintflutheros des babylonischen Originalmythus. S. dazu unten S. 551f.

Zu den Städtenamen ist zu bemerken, dass *Παυτιβίβλα* wahrscheinlich *Sippar* entspricht. Dies wird besonders dadurch nahegelegt, dass Enmeduranki König von Sippar ist und der ihm entsprechende Evedoranchos aus Pautibibla stammt. Auch Ammenon aus Pautibibla spräche für die Identität von Pautibibla und Sippar, falls Ammenon mit Amnânu (von Sippar) zusammengehörte.

Wie die Namen *Sippar* und *Pautibibla* dabei zu vermitteln sind, bleibt freilich noch ziemlich dunkel. *βίβλα* könnte möglicherweise griechische Übersetzung einer volksetymologischen Erklärung des Namens Sippar durch *sipru* »Schrift« sein; das erste Namenselement *παυτι* ist freilich völlig unerklärt. — Dass Berosus an anderer Stelle den Namen von Sippar als *Σισπαρά* (armen. *Sip(p)ar(enî)*) kennt, kann nicht als durchschlagender Grund gegen die Identität von Sippar und Pautibibla betrachtet werden.

Λαράρχα, *Lanchara*, die Stadt des Amempsinos und des Opartes, des Vaters des Xisuthros, müsste naturgemäss der Stadt *Šurippak* (unten S. 546), der Heimat des Atrahasis, entsprechen. Freilich könnte eine Vereinigung beider Namen nur bei Annahme

1) In diesem Falle wäre dann natürlich — gegen oben S. 487 — *Amnânu* vom ägyptischen *Ammon* zu trennen.

einer starken Entstellung des Namens in der griechischen Überlieferung erzielt werden.

Lautlich weit näher läge *Larak*, der Name einer Chaldäer-Stadt, die darum Delitzsch, *Paradies* S. 224 zum Vergleiche mit *Larancha* herbeizieht. — Endlich könnte, wieder unter Annahme einer entsprechenden Verschreibung des griechischen Namens, die südbabylonische Stadt *Aratta* in Betracht kommen, da gerade diese als der Wohnort der »alten vorsintflutlichen Weisen« auf K. 4023 genannt wird (unten S. 537).

Zu dem siebenten Urkönig *Evedoranchos* ist Folgendes zu bemerken. Wir besitzen einen Text¹⁾ aus der Bibliothek Assurbani-pal's, der hier, so weit derselbe einigermassen vollständig erhalten ist, wörtlich mitgeteilt sei, da er auch in anderer Hinsicht, nämlich in Bezug auf die babylonische Anschauung vom Priestertum, hervorragende Wichtigkeit besitzt.

Enmeduranki, der K[önig von Sippar], der Liebling des Anu, Bêl [und Ea], Šamaš in Ebabbara²⁾ . . . Šamaš und Rammân (Adad) in ihre Gemeinschaft [beriefen(?) sie ihn³⁾.] (5) Šamaš und Rammân (Adad) auf goldenem Thron . . . Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anu's, [Bêl's und Ea's], die Tafel der Götter, die Omentafel(?)⁴⁾ des Mysteriums von Himmel [und Erde], den Cedernstab⁵⁾, den Liebling der grossen Götter, ga[ben sie ihm in die Hand]. (10) Er selbst aber, als er solches em[pfangen(?) hatte, lehrte(?) es seinen] Sohn⁶⁾. . . Sippar(?) . . . Babylon . . . [Opfer(?)] brachte er ihnen hinein und machte (sie) ihnen reichlich . . . Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anu's, Bêl's [und Ea's], die Tafel der Götter, die Omentafel(?) des Mysteriums von Himmel und Erde, (15) den Cedernstab, den Liebling der grossen Götter, gab er in ihre⁷⁾ Hand. Die Tafel der Götter, die Ömentafel(?) des Geheimnisses von Himmel und Erde, Öl auf Wasser zu beschauen, das Mysterium Anu's, Bêl's und Ea's, die Omina(?) »Als Anu und Bêl⁸⁾ und . . . beherrschen(?) sie. Der Weise, der Wissende⁹⁾, der bewahrt das Mysterium der grossen Götter, (20) lässt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift vor Šamaš und Rammân (Adad) schwören und lässt ihn lernen »Wann der Wahrsager«¹⁰⁾. Der Ölkundige¹¹⁾,

1) K. 2486 + K. 4364, in Originaltext, Transcription und Übersetzung in meinen Beiträgen z. Kenntn. d. babyl. Rel. Nr. 24 der Ritualtafeln (Taf. XXXIX f., S. 116 ff.).

2) Name des Šamaš-Tempels in Sippar (oben S. 367).

3) Näml. den Enmeduranki. — Gemeinschaft *puhru*; vgl. S. 545 Anm. 3.

4) *takaltu*; vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 572 zu *makaltu* und *akdlu* (schreiben).

5) Es handelt sich wahrscheinlich um ein cylinderförmiges Gerät aus Cedernholz, mittels dessen die Orakelanfragen in die Ohren des Opfertieres hineingesprochen wurden, aus dessen Leber die Antworten entnommen wurden. S. meine Beiträge S. 89 und besonders S. 215 Anm. a.

6) Oder: [seine] Söhn[e].

7) D. h. entweder die Söhne Enmeduranki's oder allgemeiner die von ihm abstammenden Wahrsager.

8) Die Anfangsworte der grossen Serie astrologischer Omina, nach welchen dieselbe benannt ist.

9) *mudû* 𐎢𐎣, der technische Ausdruck für den in die Geheimwissenschaft, als welche die Priesterweisheit in Babylon gilt, Eingeweihten, im Gegensatz zum Laien, dem »Unwissenden« (*lâ mudû*).

10) Anfangsworte des Rituals für die Wahrsager.

11) Bezieht sich auf die im Vorhergehenden erwähnte Hydromantie mittels Öl.

aus uraltem Geschlecht, ein Spross des Enmeduranki, des Königs von Sippar, der die heilige Omentafel(?)¹⁾ hinstellt, den Cedernstab erhebt, (25) . . . König . . . Šamaš, ein Geschöpf der Ninḫarsag, aus priesterlichem Geblüt, von reiner Abstammung, auch er selbst an Wuchs und Körpermaassen vollkommen, darf vor Šamaš und Rammān (Adad) der Stätte des Wahrsagens und des Orakels sich nahen. (30) Ein Wahrsager-sohn (aber) von nicht reiner Abstammung, oder der an Wuchs und Körpermaassen nicht vollkommen ist, der starr(?)äugig²⁾ ist, zerbrochene Zähne, einen verstümmelten Finger hat, der hodenkrank³⁾ ist, an Hautkrankheiten⁴⁾ leidet, nicht (ist einem solchen gestattet) das Beobachten der Satzungen des Šamaš und Rammān (Adad)⁵⁾, nicht das Herannahen zum Orakel des Wahrsagedienstes, einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie einem solchen nicht, den Cedernstab, den Liebling der grossen Götter, [geben sie nicht] in die Hand eines solchen.

Nach diesem Text wird also die Zunft der Wahrsagepriester (*bārāti*) auf einen gewissen *Enmeduranki*, König von Sippar, der Kultstadt des Gottes Šamaš, zurückgeführt. Diesen hätten einst die Götter Šamaš und Rammān (Adad) in ihre Gemeinschaft [berufen] und ihn daselbst über alle Geheimnisse der Wahrsagekunst belehrt. Von Enmeduranki aus sei dann diese ursprünglich von Göttern stammende Kunst des Wahrsagens in der Zunft der Wahrsagepriester kontinuierlich von Vater auf Sohn weiter vererbt worden.

Dass dieser Enmeduranki nicht ein König aus historischer Zeit, sondern eine Gestalt der Sage ist, legt schon der ganze Zusammenhang nahe. Auch der eigentümliche sumerische Name *Enmeduranki*, wahrscheinlich mit der Bedeutung »Oberpriester⁶⁾ von Duranki⁷⁾« spricht schon dafür, dass der Name nicht ein beliebiger Personenname ist, sondern vielmehr eine Bezeichnung des eigentlichen Wesens dieser Sagengestalt ausdrückt. Weiter aber ist es schon an und für sich sehr wahrscheinlich, dass ein solcher mythischer Begründer einer uralten Priesterklasse in die Urzeit, an den Anfang der mythischen Geschichte gehört, zumal in Babylonien, wo, wie namentlich auch die Oannes-Legende bei Berosus zeigt, alles Wissenswerte als bereits

1) *makaltu*, vgl. vorherg. Seite Anm. 4.

2) So bezw. »staaräugig« wäre nach Haupt in Journ. of Bibl. Liter. 1900 p. 64 *zaktu enā*, wörtlich »spitzäugig«, zu verstehen.

3) Vgl. Bezold in ZA. XV S. 417, Anm. 1.

4) Es werden im Texte mehrere derselben mit Namen genannt, doch können dieselben im Einzelnen noch nicht genau bestimmt werden.

5) Es folgt hier noch ein Zwischensatz, der wahrscheinlich besagt, dass ein solcher eventuell zu anderem, geringerem priesterlichen Dienst noch Verwendung finden kann.

6) So, falls *enme* = *enu* ist; oder sollte in *enme* vielmehr der Begriff »Kundiger, Eingeweihter« liegen?

7) Eine kosmische Örtlichkeit, »Verbindungsort von Himmel und Erde«, die in besonders naher Beziehung zu Šamaš zu stehen scheint; vgl. Jensen, Kosm. S. 485.

von Uranfang her von den Göttern den Menschen offenbart gilt. Somit spricht Alles dafür, dass dieser Enmeduranki von Sippar einfach mit dem Evedoranchos von Pautibbla bei Berosus zu identifizieren ist.

Die Tradition von der Offenbarung alles Wissens in der Urzeit ist bei Berosus aufs Engste mit der Tradition von den zehn vorsintflutlichen Urkönigen verknüpft. Die betreffende Nachricht bei Berosus lautet¹⁾:

Im ersten Jahre sei aus dem erythräischen Meere, da wo es an Babylonien grenzt, ein vernunftbegabtes²⁾ Wesen (ζῶον) mit Namen Ὀαννης erschienen, wie auch Apollodor berichtet hat, welches ganz den Leib eines Fisches hatte, unter dem Kopf aber einen menschlichen³⁾ unterhalb des Fischkopfes hervorgewachsenen Kopf, und Füße gleich denen eines Menschen, jedoch so, dass sie aus dem Fischschwanz hervorgewachsen waren: es habe aber die Stimme eines Menschen gehabt und sein Bild werde auch jetzt noch aufbewahrt. Dieses Wesen (ζῶον), sagt er, verkehrte am Tage mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste aller Art (γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν), lehrte sie die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einern der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt Alles, was zur Cultivirung (ἡμέρωσις) des Lebens gehört. Seit jener Zeit habe man nichts anderes darüber Hinausgehendes erfunden. Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder in das Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht; denn es sei amphibienartig (ἀμφίβιον) gewesen. Später seien auch noch andere dem ähnliche Wesen (ζῶα) erschienen, über die er [nämlich Berosus] in dem Bericht über die Könige Aufschluss geben will. Oannes aber habe über Entstehung und Staatenbildung (περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας) geschrieben und dieses Buch (τὸνδε τὸν λόγον) den Menschen übergeben.

Vieles spricht dafür, dass sachlich dieser Oannes mit dem babylonischen Gotte Ea (Ae) identisch ist, wenn auch wahrscheinlich kein Zusammenhang zwischen den beiden Namen vorliegt⁴⁾.

Die gleichfalls auf Berosus zurückgehenden Notizen über weitere Offenbarungen von Nachfolgern des Oannes zur Zeit der Urkönige sind zwar im Einzelnen in Folge der verschiedenen Mittelglieder, durch die sie auf uns gelangt sind, etwas verworren, doch lässt sich in der Hauptsache Folgendes daraus entnehmen:

Eine zweite Offenbarung fand nach der einen Quelle (A, Apol-

1) Griech. Text bei Eusebi Chron. liber prior ed. Schoene p. 14. Zur Übersetzung vgl. G. Smith, Chald. Gen. S. 39 f.; A. Jeremias, Art. Oannes-Ea in Roscher's Lex. d. gr. u. röm. Myth. III Sp. 577 f., woselbst auch die aus Helladius und Hygin stammenden auf den Oannes-Mythus sich beziehenden Notizen erwähnt sind.

2) So, ἔμφορον, nach v. Gutschmid ursprünglich, während ἀφραῖνον (Cod. ἄφρενον) auf christlicher Interpolation beruhe.

3) So, ἀνθρωπίνην, nach v. Gutschmid statt ἄλλην.

4) Vgl. bereits oben S. 358 f. Anm. 6.

lodor) unter dem vierten Urkönig Ammenon statt. Der Name dieses, dem Oannes ähnlichen, göttlichen Fischmenschen ist Ἀννηδωτος¹⁾ (*Idotion*); nach einer anderen Quelle (B, Abydenus) dagegen fiel diese Offenbarung bereits unter den dritten König Amelon²⁾.

Eine dritte Offenbarung soll unter dem sechsten König Daonos stattgefunden haben und zwar von einer Vierzahl von Wesen, die in der Quelle A keine besonderen Namen tragen, als deren Namen in der Quelle B Εὐδωκος (*Iodokus, Iodochus, Iotagus*), Εὐεγάμος (*Eneugamus*), Εὐεβουλος (*Eneubolus, Enebulus*), Ἀνημεντος (*Ane-mentus*) angegeben werden.

Eine vierte endlich unter dem siebenten König Evedoranchos, als deren Träger in der Quelle A Ὀδακων (*Odacon*), in der Quelle B Ἀνωδαφος (*Anodaphus*) erscheint.

Möglicherweise haben wir es aber auch bei der dritten und vierten Offenbarung, wie bei der zweiten, im Grunde nur mit einer Offenbarung zu tun, die wieder in die Regierungswende des sechsten und siebenten Urkönigs fiel. Hierfür spricht anscheinend, dass der Name *Odakon* der Quelle A doch wol identisch ist mit *Euedokos* (*Iotagus, Iodokus, Iodochus*) der Quelle B, und vielleicht auch mit *Anodaphos*, falls dies, wie nahe liegt, in *Anodakos* oder *Anodachos* zu ändern ist. Ferner bezieht sich vielleicht auch der Ausdruck in der Sintfluterzählung, dass Xisuthros πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς aufzeichnen und in Sippar niederlegen solle, auf eine vorhergegangene dreimalige Offenbarung (unter dem ersten, vierten und siebenten Urkönig). Die eingetretene Verwirrung könnte auch dadurch mit bedingt sein, dass eine viermalige Offenbarung (unter dem ersten, vierten, siebenten und zehnten Urkönig) zum Grundstock der Sage gehörte, diese viermalige Offenbarung dann aber sekundär etwas anders unter die Urkönige verteilt wurde. Vielleicht schimmert übrigens in der einen Quelle (B) auch noch die Erinnerung an $1+1+4+1 = 7$ Träger der Offenbarung durch.

Aus den keilschriftlichen Originaltexten ist bis jetzt noch nichts mit Sicherheit über diese Offenbarungen des Oannes und seiner Nachfolger zu entnehmen. Doch ist Folgendes in dieser Hinsicht wenigstens in Betracht zu ziehen:

a) Es wird³⁾ wiederholt von einem *šipru* des Ea gesprochen⁴⁾, dessen Beobachtung besonders eingeschärft wird. Dieses *šipru* eigentlich »Sendung«, dann aber auch »Schreiben«, das Prototyp des

1) Auch in der Form *Anidostus* (armen.).

2) Da eine Angabe (nach Abydenus) ausdrücklich die Notiz enthält, der »zweite Annedotos« sei nach 26 Saren erschienen, so wird, da 26 Saren die Regierungszeit der drei ersten Urkönige ist, der ursprüngliche Sinn der Sage sein, dass die zweite Offenbarung genau um die Wende der Regierung des dritten und vierten Urkönigs stattgefunden hat.

3) Hierauf hat zuerst A. Jeremias, Art. Oannes bei Roscher, Lex. III Sp. 590 f. aufmerksam gemacht.

4) So V R 51, 30b; IV R 48, 7a.

hebräischen סֵפֶר , könnte sich sehr wol auf die Berosische Uroffenbarung durch Oannes beziehen.

Ähnlich ist vielleicht auf eine Uroffenbarung durch Ea (Oannes) zu beziehen, wenn z. B. in Ritualtaf. Nr. 1—20, Z. 12 (meine Beiträge S. 96 f.) von dem »Geheimnis der Wahrsagekunst, das (oder die) Ea verkündet hat«, die Rede ist, oder wenn sich der Priester auf das »Wort aus dem Ocean« (*amūt apsi*) beruft, das ihm in den Sinn gelegt ist (IV R 21, 1 (A), 41 a).

b) Es wird in den Inschriften wiederholt betont, dass die »Wissenschaft« bis auf die Zeiten vor der Sintflut zurückgeht. So rühmt sich Assurbanipal in einer seiner Inschriften¹⁾, dass es ihm eine Freude gewesen sei, Steine aus der Zeit vor der Sintflut (*abnē ša lam abūbi*) zu lesen. In dem Texte K. 4023, den Küchler demnächst veröffentlichen wird, werden die darin enthaltenen magischen Anweisungen zurückgeführt auf »den Ausspruch der alten Weisen vor der Sintflut« (*ša pī abkallē labirūti ša lam abūbi*). — Da nun mit ganz entsprechender Formel »nach dem Ausspruch des und des Weisen« (*ša pī XY ummāni*) in einem Mythen- und Epenkatalog²⁾ die einzelnen mythischen und epischen Stücke auf solche »Weisen« zurückgeführt werden, so dürfen wir wol annehmen, dass unter diesen »Weisen«, von denen nach einer guten Beobachtung Jensen's auch in einer anderen Liste gehandelt wird³⁾, wenigstens zum Teil auch »vorsintflutliche Weise« zu verstehen sind. Bei einem derselben findet sich wenigstens der gleiche Zusatz »der alte« (*labiru*), den auch die oben erwähnten vorsintflutlichen Weisen in dem Text K. 4023 führen. Möglicherweise haben wir bei einem derselben, *Enmeduga*⁴⁾, dann also gesprochen *Ervedog*, geradezu das Vorbild des *Euedokos* bei Berosus. Ebenso könnte der *Amēl-Sin*, der Weise von Ur, (*Amēl-Sin abkal Uri*), auf dessen Geheimnisse (*niširtu*) in dem Texte K. 8080 die Ritualien des Textes anscheinend zurückgeführt werden⁵⁾, und ebenso der *Amēl-Sin*, auf den in dem erwähnten Mythen- und Epenkatalog das Etana-Epos zurückgeführt wird, dem *Amempsinos*, dem achten Urkönig des Berosus, entsprechen⁶⁾.

1) Bei Lehmann, Šamašsumuk. II Taf. XXXV, Z. 18.

2) In Keilschrift veröffentlicht bei Haupt, Nimrodepos S. 90—92.

3) V R 44, Col. II; s. Jensen in ZA. XI S. 90 f. Der Beweis Jensen's daselbst lässt sich noch etwas weiter führen, da ausser den von ihm genannten auch noch weitere Namen, wie *AŠ. (AN). HE. UL*, (*Marduk*)-*šulūlu*, (*AN*). *SI. KAK* sich gleicher Weise in den beiden Listen vorfinden.

4) Bei Haupt a. a. O. S. 91, Z. 11.

5) Der Text selbst ist bisher noch nicht veröffentlicht, sondern nur diese eine Zeile in Bezold's Catalogue sub K. 8080 daraus mitgeteilt.

6) Möglicherweise gehört. auch der mit Gottesdeterminativ versehene (*ilu*) *UR-(ilu) EN.ZU* d. i. *Amēl(?)*-*Sin* von III R 68, 20 c; V R 52, 29 a hierher. Vgl. auch den König *Amēl-Sin* V R 44, 12 b.

In diesen Zusammenhang gehören wol auch die Stellen¹⁾, an denen die Rede ist von der den Königen in Bezug auf Wissen verliehenen »Gleichheit mit dem weisen Adapa«²⁾. Diese Stellen sprechen ihrerseits dafür, dass in der Tat, wie bereits oben S. 531 angenommen wurde, der »weise Adapa« mit dem *Alaparos* (*Adaparos*) des Berosus zu identificiren ist.

Bei Berosus erscheinen freilich die Urkönige und die unter ihnen auftretenden göttlichen Verkünder der Offenbarung streng geschieden. Das würde aber nicht ausschliessen, dass bei den Babyloniern das aus vorsintflutlicher Zeit stammende Geheimwissen gleicher Weise sowohl auf die göttlichen Verkünder, wie auf die Urkönige als erste Empfänger dieser Weisheit zurückgeführt und beiden das Epitheton *abkallu* »Weiser« gegeben worden wäre. Wenigstens werden in den Texten K. 7860 und K. 9873 gerade 7 Bilder von »Weisen« erwähnt in demselben Zusammenhang, in dem sonst (s. meine Rit. Taf. Nr. 50 Col. II 2) von 2 Bildern von Weisen die Rede ist. Vielleicht darf auch an die »7 Klugen« Gilg.-Epos XI 324 (= KB. VI 1 S. 255) erinnert werden.

Ein besonderes Charakteristikum bilden noch die langen Lebensdauern der babylonischen Urkönige: 120 Saren Jahre als Regierungsdauer für die 10 Könige, also durchschnittlich 12 Saren für einen König, wenn auch die Verteilung im Einzelnen bei Berosus eine andere ist, nämlich $10 + 3 + 13 + 12 + 18 + 10 + 18 + 10 + 8 + 18 = 120$ Saren³⁾. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung darüber, dass diese hohen Zahlen bei Berosus einer bestimmten Theorie über die Weltdauer ihren Ursprung verdanken. Hierüber wird noch in dem Abschnitt über »Weltjahr« ausführlicher zu reden sein. Hier ist so viel zu sagen, dass allem Anschein nach die 10 Urkönige mit ihren durchschnittlich je 12 Saren Regierungszeit den 10 ersten Weltmonaten eines Weltjahres von 144 Saren entsprechen. Aus den Originaldenkmälern ist bis jetzt allerdings noch nichts darüber zu entnehmen, dass die Babylonier ihren vorsintflutlichen Heroen besonders lange Lebensdauern zugeschrieben hätten. Indessen kann nach allen Analogien kaum bezweifelt werden, dass auch in diesem Punkte Berosus getreu die einheimische babylonische Tradition wiedergiebt⁴⁾. Höchstens könnte dabei die Möglichkeit

1) S. die Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 27 b und S. 676 b.

2) Dass an diesen Stellen nicht etwa, wie sonst zuweilen (z. B. IV R 58, 24 a), Adapa=Marduk ist, zeigt besonders deutlich L⁴ I 13 (Lehmann, Šamašsumuk. Taf. XXXIV), da hier ja schon in Z. 10 von Marduk die Rede war. Vielleicht ist hier übrigens zu ergänzen: *[š]i-pir abkalli Adapa* und wäre dann dieser *šipru* Adapa's ähnlich zu beurteilen wie der oben S. 536 f. erwähnte *šipru* Ea's.

3) Vielleicht ist, mit C. v. Niebuhr, Gesch. Assy. u. Bab. S. 240 f., die Liste ursprünglich so gemeint, dass die Zahlen 10, 3, 13 u. s. w. das Lebensalter der einzelnen Könige beim Antritt der Regierung bezeichnen sollen, die Regierungszeit selbst aber je 12 Saren betrug.

4) Mit den 432 000 vorsintflutlichen + 33 091 (Var. 34 080) nachsintflutlichen =

in Betracht kommen, dass ursprünglich niedrigere Zahlen durch Vielfachung erhöht worden wären.

Biblisches.

Dass nun die biblische Tradition Gen. 5 (P) von den vorsintflutlichen 10 Urvätern mit der babylonischen Tradition von den 10 vorsintflutlichen Urkönigen im Grunde identisch ist, kann kaum bezweifelt werden. Die Berührungspunkte beschränken sich nicht bloß auf die allgemeine Tatsache, dass in beiden Fällen eine Reihe von gerade 10 Königen bzw. Urvätern zwischen Schöpfung und Sintflut angesetzt wird, von denen in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut ist, und dass ausserdem in beiden Traditionen diesen Heroen der Urzeit ungewöhnlich lange Lebensdauern zugeschrieben werden. Es kommen vielmehr auch noch einige auffällige Berührungen in Einzelheiten hinzu. Dahin gehören:

1. Die Ähnlichkeit in der Namensbildung bei einzelnen der zehn Patriarchen mit der Namensbildung bei den babylonischen zehn Urkönigen¹⁾. Dieselbe ist, wie es scheint, in keinem Falle der Art, dass der babylonische Name direkt ins Hebräische übergegangen wäre²⁾. Vielmehr, wo sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Zusammenhang zwischen dem hebräischen und dem babylonischen Namen nachweisen lässt, besteht die Ähnlichkeit darin, dass der hebräische Name eine Übersetzung des babylonischen Namens oder eines Bestandteils desselben darstellt. So entspricht der dritte babylonische Urkönig *Amelon* d. i. wol sicher = *amēlu* »Mensch« dem dritten biblischen Urvater *Enōš* »Mensch«; der vierte babylonische Urkönig *Ammenon* mit der wahrscheinlichen Bedeutung

465 091 (466 080) mythischen Jahren des Berossus ist jedenfalls im Grunde identisch die Angabe Cicero's (de divin. I 19) von 470 000 Jahre umfassenden monumentis der Babylonier, sowie die Notiz des Diodor (Bibl. II 31) von 473 000 Jahren, seit denen die Chaldäer vor Alexander astronomische Beobachtungen anstellten. Die Übereinstimmung wird noch grösser, wenn man, was vielleicht dem ursprünglichen Sinn der Berossus-Überlieferung entspricht, die beiden Zahlen der zwei ersten nachsintflutlichen Könige *Εὐχόρος* und *Χουαβήλος* = 5100 Jahre zu 465 091 (466 080) noch hinzu addirt, was auf 470 191 (471 180) Jahre führt. Ebendaher rührt (vgl. v. Gutschmid, Neue Beitr. S. 132) das indische Kalijuga von 432 000 Jahren.

1) Vgl. hierzu Hommel in Proc. Soc. Bibl. Arch. XV (1892/93) p. 243 ff., wo aber neben manchem Richtigen oben verwerteten auch mancherlei Unhaltbares.

2) Doch beachte das oben S. 523 zur eventuellen Zusammengehörigkeit von *Adapa* und *Adam* (als N. pr.) Bemerkte. Der Umstand, dass Adam der erste Urvater, Alaparos (Adaparos) der zweite Urkönig ist, spräche nicht absolut dagegen, die beiden doch mit einander zu kombinieren.

»Werkmeister« oder mit dem Namen eines Gottes, der ursprünglich »Werkmeister« hiesse (s. oben S. 531 f.), dem vierten biblischen Urvater *Kēnan*, dessen Zusammenhang sei es mit aram. *ḵainâjâ* »Schmied«, sei es mit dem sabäischen Gottesnamen *Kainan*, vielleicht gleichfalls mit der Bedeutung »Schmied«, nahe liegt. — Der Name des siebenten babylonischen Urkönigs *Enmeduranki* bedeutet etwa »Oberpriester (oder Kundiger?) des Verbindungsortes von Himmel und Erde« (oben S. 534). Der Name des siebenten biblischen Urvaters, *Hanôk*, könnte, wie schon oft bemerkt, sehr wol »der Eingeweihte« bedeuten. — Der Name des achten Urvaters bildet im Babylonischen, wie wol auch im Hebräischen, ein Compositum aus Mann + Gottesname: *Amêl-Sin* und *Metû-Šelah*. Bei den übrigen Namen kommt man einstweilen über mehr oder weniger vage Vermutungen, deren Anführung hier zwecklos wäre, nicht hinaus.

2. Die auffällige Übereinstimmung in dem, was von *Enmeduranki* d. i. dem siebenten babylonischen Urkönig, und von Henoch, dem siebenten biblischen Urvater, berichtet wird. Wie Enmeduranki, so gilt auch Henoch als besonders von Gott Begnadeter. Die Entdeckung Henochs zu Gott entspricht der Aufnahme Enmeduranki's in die Gemeinschaft Šamaš's und Rammân's und seiner Einweihung daselbst in die Geheimnisse Himmels und der Erde. Die 365 Lebensjahre Henoch's, die auffällig von den übrigen hohen Zahlen der Lebensalter der Urväter abstecken, und in denen man darum, eben wegen der Zahl 365, schon längst einen Zusammenhang mit dem Sonnenkult vermutet hat, stehen jedenfalls in Verbindung damit, dass es gerade der Kult des Sonnengottes ist, mit dem Enmeduranki, der König der Sonnenstadt Sippar, verknüpft ist. Es ist übrigens wahrscheinlich, dass der ausgedehnte Sagenkreis, der sich im späteren Judentum an die Person Henoch's als Begründers der Astrologie, Astronomie, Schreibkunst u. s. w. knüpft (Buch Henoch u. s. w.), nicht lediglich aus der kurzen Notiz Gen. 5, 21—23 herausgesponnen ist. Vielmehr könnte sehr wol in dem, was im Spätjudentum von Henoch, dem »Wunder des Wissens«¹⁾, ausgesagt wird, ausser Gen. 5 auch noch direkt die Figur des babylonischen Enmeduranki nachgewirkt haben.

Für die Beziehungen der spätjüdischen Figur Henochs speciell zur Sonne ist namentlich auch die Stelle Lib. Jub. 4, 21 beachtenswert: »Er war bei den Engeln Gottes 6 Jubiläen und sie zeigten ihm Alles, was auf der Erde und in den Himmeln ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb Alles auf«. — Auch die Vorstellung von den »himmlischen

1) אֵלֶּיךָ דָּעָה hebr. Sir. 44, 16.

Tafeln«, auf welchen Henoch die Taten der Menschen liest (Hen. 81, 1 ff.; 93, 2; 103, 2; 106, 19), könnte sehr wol ursprünglich von den dem Enmeduranki übergebenen göttlichen Tafeln herrühren, wenn dann auch sowol im Henochbuche, wie anderwärts (Test. Lev. 5; Test. Ass. 2 fin. 7; Lib. Jub. 3, 10. 31; 4, 5. 32; 5, 13; 6, 17 u. s. w.) die himmlischen Tafeln einfach mit dem Pentateuch identifiziert erscheinen. — S. zu Henoch, dem »himmlischen Schreiber«, übrigens auch schon oben unter Nabû S. 405.

Hier mag auch auf die Übereinstimmung aufmerksam gemacht werden, dass gerade in der babylonischen Enmeduranki-Sage in gleicher Weise die Fortpflanzung der im Anfang der Zeiten von der Gottheit geoffenbarten Mysterien vom Vater auf den Sohn ausdrücklich betont wird, wie in der spätjüdischen Henoch-Sage; s. Hen. 82, 1 f.; vgl. 81, 6 und dazu (nach Beer zur Stelle) die Ausführungen Dieterich's, Abraxas S. 160 ff. — Beachte auch den gleichen Gedanken am Schluss des babylonischen Schöpfungsepos, letzte Tafel Rev. 22 ff. = KB. VI 1 S. 39, wo unter dem »Ersten« entweder geradezu der Urmensch oder wenigstens einer der ersten »Weisen« zu verstehen sein wird.

3. Dass die langen Lebensdauern der biblischen Urväter den langen Regierungsdauern der babylonischen Urkönige parallel laufen, liegt auf der Hand. Eine Beziehung im Einzelnen zwischen den biblischen und den babylonischen Zahlen ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, ist auch nicht unbedingt zu erwarten, da das zu Grunde liegende babylonische Weltjahr von dem den biblischen Zahlen zu Grunde liegenden jedenfalls verschieden war und nicht notwendig gerade in einem rationalen Verhältnis zu letzterem zu stehen braucht. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch die biblischen zehn Urväter ursprünglich ebenfalls als Heroen der zehn ersten Weltmonate des Weltjahres zu denken sind, wenn auch im jetzigen biblischen Zahlensystem diese Beziehung verwischt ist und die Zeit der Urväter bis zur Flut (1656 Jahre nach Hebr., 1307 Jahre nach Samar., 2242 Jahre nach LXX) bedeutend geringer als etwa $\frac{10}{12}$ des dem biblischen chronologischen Schema zu Grunde liegenden Weltjahres ist.

Eine wirkliche Beziehung zwischen den Zahlen der biblischen Urväter (nach dem massor. Text) und der Regierungsdauer der babylonischen Urkönige könnte mit Oppert in Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss. 1877 Nr. 10, S. 201—223 darin gefunden werden, dass die 432000 vorsintflutlichen Jahre der Babylonier den 1656 Jahren der Bibel entsprechen, wenn ein babylonisches Jahr fünf einer hebräischen siebentägigen Woche gleichgesetzt wird. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass auch zwischen den nachsintflutlichen biblischen cyklischen Zahlen und den nachsintflutlichen babylonischen Daten eine ähnliche Correspondenz obzuwalten scheint. S. dazu unten unter »Weltjahr«.

Möglicherweise liegt eine Erinnerung an den Zusammenhang mit den Weltmonaten in den Daten der biblischen Urväter insofern vor, als, worauf mich Riedel aufmerksam gemacht hat, die Monatszahlen 30 und 31, bezw. $30^2 = 900$ und $31^2 = 961$ bei denselben eine besondere Rolle zu spielen scheinen. So sind die 930 Jahre Adams = $30^2 + 30$; die Jahre des Enos (905) und des Mahalalel (895) ergänzen sich gegenseitig zu je $900 = 30^2$; diejenigen von Seth (912), Kenan (910), Jered (962), Methusalah (969) sind

= $(900 + 12) + (900 + 10) + (961 + 1) + (961 + 8)$ oder = $30^2 + 30^2 + 31^2 + 31^2 + 31$. Die Zahlen von Henoch (365) und von Lamech (777) gehören natürlich nicht hierher. — Für den Monatscharakter der Urväter, der demnach dem Spätjudentum noch bekannt gewesen wäre, darf vielleicht auch an Apoc. Mos. 5 (= Vit. Ad. et Ev. 24) erinnert werden, wonach Adam nach Kain, Abel und Seth noch 30 Söhne und 30 Töchter zeugte.

Hier sei auch auf die ansprechende Vermutung Hommel's in Theol. Lit. Bl. 1902 Nr. 13 Sp. 147 hingewiesen, dass die Zehnzahl der Hörner des vierten Tieres in Dan. 7 auf die Zehnzahl der babylonischen Tradition von den 10 Urkönigen zurückgehe. Vgl. hierzu auch schon oben S. 512.

Durch die Übereinstimmung der biblischen Tradition (bei P) von den zehn Urvätern mit den babylonischen zehn Urkönigen wird diese Tradition des P als alt erwiesen, so dass sie nicht erst auf hebräischem Boden aus der von sieben Urvätern geflossen sein kann. Andererseits ergibt sich auch die Tradition von den 6 bzw. 7 Urvätern bei J (Gen. 4, 17 ff.) als uralt. Da nun die beiderseitigen Namen wie auch die Reihenfolge so gut wie identisch sind (Kain = Kēnan, Hanôk = Hanôk, 'Irad = Jered, Meḥûja'el = Mahalal'el, Metûša'el = Metûšelaj, Lemek = Lemek mit gleicher Reihenfolge abgesehen von der Umstellung von Hanôk und Mahalal'el; dazu noch 'Enôš = ha-'adam am Anfang der Reihe), so handelt es sich, wie bereits Buttmann, Mythologus I S. 170 f. im Jahre 1828 gesehen hat, im Grunde um die gleiche Tradition in Gestalt von zwei Varianten. Möglicherweise liegt zu diesen beiden Varianten von 10 Urvätern und von 7 »Weisen«, als welche ja die »erfinderischen« Urväter in Gen. 4¹⁾ in erster Linie erscheinen, bereits im Babylonischen das Prototyp vor in der Zehnzahl der Urkönige und der Siebenzahl der Offenbarungsvermittler (oben S. 536, 538).

Wir hatten oben mit der babylonischen Sage von den Urkönigen eng verknüpft gefunden die Tradition von einer mehrfachen göttlichen Uroffenbarung an die Menschen und zwar in einer Form, die darauf schliessen lässt, dass es sich im ursprünglichen Zusammenhange bei Berosus wahrscheinlich um eine viermalige Offenbarung je an der Wende der vier Quartale des Weltjahres gehandelt hat. Von ganz anderen Erwägungen ausgehend hatte Gunkel die vier Gottesoffenbarungen bei P unter Adam, Noah, Abraham und Mose als Niederschlag einer mythologischen Spekulation erkannt, die die vier Quartalswenden des Weltjahrs mit je einer Gottesoffenbarung verknüpft. In seinen Ausführungen über diesen Punkt, Genesis¹ S. 241—43 zu Gen. 17, verwertet Gunkel auf S. 243 auch bereits dieses durch Berosus wahrscheinlich an die

1) Vgl. auch die entsprechende phönizische Tradition.

Hand gegebene Seitenstück zu jener vierfachen Gottesoffenbarung bei P, auf das ich ihn aufmerksam gemacht hatte. In Übereinstimmung mit Gunkel's Ausführungen daselbst darf daher wol gesagt werden, dass auch das Theorem von der viermaligen Gottesoffenbarung bei P im letzten Grunde auf die babylonische Mythologie zurückgeht.

Die Zeit der Aufnahme dieser Tradition von den langlebigen Urvätern bei den Israeliten wird natürlich dieselbe sein, wie die der übrigen urgeschichtlichen Mythen, speciell der Sintflut und der Schöpfungsmythen. Möglich, dass Gen. 4, 17 ff., das die Sintflut ja nicht voraussetzen scheint, in einer Form zu den Israeliten gedungen ist, bei der die Urvätersage mit derjenigen von der Sintflut nicht so eng verknüpft war, wie es bei P in Gen. 5 ff. und bei Berosus der Fall ist; wie denn auch in der babylonischen Original-litteratur diese beiden Traditionen getrennt auftreten (vgl. das Gilgamesh-Epos, wo zwar die Sintflut, aber nicht, oder wenigstens nicht ausführlich, die Sage von den Urkönigen eingeflochten ist). Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass trotzdem auch Gen. 4, 17 ff. im Grunde gleicherweise auf babylonische Tradition zurückgeht, allerdings vielleicht in Folge einer frühzeitigeren Entlehnung, als sie bei Gen. 5 anzunehmen ist, wobei auch der Weg und die Art der Entlehnung für Gen. 4 anders anzunehmen sein wird, als für Gen. 5.

Sintflut.

Babylonisches.

Wie eine Schöpfungs-, so war auch eine babylonische Sintfluterzählung durch Fragmente aus Berosus bereits aus dem Altertum bekannt. Dieselbe lautet folgendermassen¹⁾:

Nach dem Tode des Ardates habe dessen Sohn Xisuthros 18 Saren geherrscht; unter diesem habe eine grosse Flut (*κατακλιςμός*) stattgefunden, von der folgender Bericht aufgezeichnet sei. Kronos sei ihm im Schlaf erschienen und habe ihm offenbart, am fünfzehnten des Monats Daisios würden die Menschen durch eine Flut zu Grunde gehen; er habe ihm darum geboten, alle Schriften, Eingang, Mitte und Ende, nach der Sonnenstadt

1) Griechischer Text bei Eusebius chron. ed. Schoene I p. 19—24 (nach Alexander Polyhistor). Zur Übersetzung vgl. u. a. G. Smith, Chald. Gen. S. 43 f.; Usener, Sintfluthsagen S. 13 f. Eine kürzere, oben nicht mitgeteilte Fassung (nach Abydenus) noch bei Euseb. chron. I p. 31 f. (G. Smith S. 47; Usener S. 15). Zum Flutbericht in Or. Sib. I 125 ff. und seinem Verhältnis zum babylonischen Sintflutbericht s. Geffcken in NGGW. 1900, S. 88 ff. und Bousset in ZntW. 1902, S. 31.

Sispara (Sipara) zu bringen, um sie dort zu vergraben¹⁾. Dann solle er ein Fahrzeug (*σκάφος*) zimmern (*κατασκευάσει*) und darin mit seinen Blutsverwandten und Angehörigen hineingehen; er solle Speise und Trank darein laden, auch Tiere, Vögel und Vierfüßler, hineinschaffen, und alles bereit machen zur Fahrt. Da habe er gefragt, wohin denn die Fahrt gehe, und zur Antwort erhalten: 'Zu den Göttern, um für die Menschheit Gutes zu erleben'. Da habe er gehorcht und ein Fahrzeug gezimmert von 5 (arm. Text 15) Stadien Länge und von 2 Stadien Breite, habe Alles, was ihm aufgetragen war, zusammengebracht und Weib und Kinder sowie seine Angehörigen in das Schiff steigen lassen.

Nachdem die Überschwemmung geschehen war, habe Xisuthros sofort, als diese nachliess, einige seiner Vögel abgelassen; da diese aber weder Nahrung, noch einen Ort, wo sie sich hätten niederlassen können, gefunden hätten, so seien sie in das Schiff (*πλοῖον*) zurückgekommen. Xisuthros aber habe nach einigen Tagen wiederum die Vögel abgelassen; diese aber seien ins Schiff zurückgekommen mit lehmbeschmutzten Füßen. Als sie dann zum dritten Male abgelassen worden, seien sie nicht mehr zum Schiffe zurückgekehrt. Da habe Xisuthros sich gedacht, dass wieder Erdboden zum Vorschein gekommen sein müsse, habe einen Teil der Fugen des Schiffes auseinander genommen und gesehen, dass das Schiff an einem Berge aufgelaufen sei. Da sei er ausgestiegen mit seinem Weib, seiner Tochter und dem Steuermann; und nachdem er die Erde geküsst, einen Altar errichtet und den Göttern geopfert hätte, sei er sammt denen, die mit ihm aus dem Schiffe gestiegen waren, entrückt worden (*γερῶσαι ἀφανῆ*). Die im Schiff zurückgeblieben waren, seien, als Xisuthros mit seinen Begleitern nicht wieder hereinkam, ausgestiegen und hätten ihn gesucht, indem sie ihn bei Namen riefen. Xisuthros aber selbst sei ihnen zwar nicht mehr vor Augen gekommen, doch sei eine Stimme aus der Luft erschollen, die ihnen befohlen habe, gebührend gottesfürchtig zu sein. Denn jener gehe um seiner Gottesfurcht willen dahin, mit den Göttern zusammen zu wohnen, und dieselbe Ehre sei seinem Weib, und seiner Tochter und dem Steuermann zu Teil geworden. Er sagte ihnen auch, dass sie zurück nach Babylon gehen und, wie es bestimmt worden, aus Sispara (Sipara) die Schriften entnehmen²⁾ und unter den Menschen verbreiten sollten; und dass das Land, worin sie sich befänden, zu Armenien gehöre. Als sie dies gehört, hätten sie den Göttern geopfert und seien zu Fuss nach Babylon gegangen. Von diesem in Armenien zum Aufsitzen gekommenen Schiffe sei noch ein Stück im Kordyäer-Gebirge Armeniens erhalten, und manche Leute holten sich von dem Schiffe Erdpech, das sie abkrazten und als Mittel zur Abwehr von Krankheiten benutzten. Es seien nun jene nach Babylon gekommen, hätten die Schriften zu Sispara (Sipara) ausgegraben, viele Städte gegründet, Tempel erneuert und so auch Babylon wieder aufgebaut.

Das keilschriftliche Original der babylonischen Sintflutsage ist seit 1872 durch die Ausgrabungen in Nineve in der Bibliothek Assurbanipal's wiedergefunden und zwar als integrierender

1) So Usener; oder ist doch zu übersetzen: Anfang, Mitte und Ende von Allem durch Schrift einzugraben und in Sippar niederzulegen? Griech. Text: *κελεύσαι οὖν διὰ γραμμάτων πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς ὀρύξαντα θείναι ἐν πόλει ἡλίου Σισπάρους*. Armen. Text: *praeceptum dedisse, ut omnia prima, et media, nec non extrema voluminum effossa (s. infossa) in solis urbe Siparenorum deponeret*.

2) *ἀνελομένους*, Armen.: *effossa (s. effodientes) volumina ibi recondita tollerent*.

Bestandteil eines grösseren Litteraturstückes, des Gilgameš-Epos (s. unten S. 566 ff.), dessen elfte Tafel sie zum grösseren Teile einnimmt.

Selbst bei der jetzt vorliegenden Gestalt des Gilgameš-Epos lässt sich doch noch ziemlich deutlich erkennen, dass die Sintfluterzählung ursprünglich für sich bestand und erst sekundär mit den übrigen Sagenstoffen des Gilgameš-Epos verknüpft worden ist. Ob Berossus seinen Sintflutbericht direkt dieser im Gilgameš-Epos vorliegenden Recension entnahm, oder ob die berossische Schilderung, worauf manche eigenartige Züge in derselben hinzudeuten scheinen, eher auf eine anderweitige babylonische Original-Recension zurückgeht, in der dann wol die Sintflut nicht in engster Verbindung mit den Sagen von Gilgameš, sondern eher mit denen von den Urkönigen erzählt war, lässt sich bis jetzt noch nicht entscheiden (vgl. zu andern keilschriftlichen Recensionen der Sintflutsage noch unten S. 551 ff.). Soviel aber ist sicher, dass die babylonische Sintflutsage, wenn sie uns in extenso bis jetzt auch erst aus der Zeit Assurbanipal's (ca. 650 v. Chr.) vorliegt, mindestens bereits zur Hammurabi-Zeit (vor 2000 v. Chr.) litterarisch fixirt vorhanden war. Das beweist einmal die Analogie mit den übrigen Mythen, von denen wir schon aus dieser Zeit stammende Fragmente besitzen (vgl. oben S. 490 Anm. 3), sodann das aus der Zeit Ammisaduga's (ca. 2100 v. Chr.) stammende von Atrahasis handelnde mythologische Fragment (KB. VI 1 S. 288—291), in welchem doch aller Wahrscheinlichkeit nach von der Sintflut die Rede ist (s. dazu unten S. 552).

Der Hauptinhalt dieses keilinschriftlichen Sintflutberichtes auf der elften Tafel des Gilgameš-Epos ist folgender (vgl. die neueste Übersetzung durch Jensen in KB. VI 1 S. 230—245 nebst den Anmerkungen dazu S. 481—507)¹⁾:

Als Gilgameš auf seiner Fahrt in die Ferne bei seinem Ahr *Ut-napištim*²⁾ gelandet ist, antwortet ihm dieser auf die Frage, wie er in die »Versammlung³⁾ der Götter« gekommen und »Leben«

1) Vollständigste Ausgabe des Originaltextes bei Haupt, Nimrodepos S. 95 ff. Von den früheren Übersetzungen sind namentlich noch zu nennen diejenige von Haupt in der zweiten Auflage des vorliegenden Werkes S. 55 ff. und von Jensen, Kosmol. S. 367 ff. Speziell für die Erkenntnis der rhythmischen Form des Stückes beachte man auch meine Übersetzung bei Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 423 ff.

2) Dies ist, wie Jensen auf Grund des neuen von Meissner veröffentlichten altbabylonischen Fragments des Gilgameš-Epos (s. unten S. 567) erkannt hat, die jetzt definitiv feststehende Lesung des hinsichtlich seines ersten Bestandteiles so lange umstrittenen Namens und zwar mit der Bedeutung »Er sah (*úta*, *út*) das Leben« im Sinne von »Er fand das Leben«.

3) *puhru*; beachte den gleichen Ausdruck bei der Entrückung des Enmeduranki oben S. 533 Anm. 3.

(*balātu*) erlangt habe, mit der als ein Mysterium¹⁾ bezeichneten Erzählung von der Sintflut (*abūbu*)²⁾ und von seiner Entrückung zu den Göttern am Schlusse derselben.

Die Sintflut betrifft, so scheint es nach dem Anfang der Erzählung, zunächst nur eine einzelne babylonische Stadt *Šurippak* (Var. *Šuruppak*)³⁾, am Ufer des Euphrat⁴⁾, die Heimatsstadt des Ut-napištim. Doch zeigt der weitere Verlauf der Erzählung, dass die Flut, auch nach dieser babylonischen Recension, doch als eine auf die gesamte Menschheit sich erstreckende zu denken ist⁵⁾. Ferner erscheint die Veranstaltung der Flut durch die Götter hier im Eingang der Erzählung nicht näher motiviert und somit als ein reiner Willkürakt der Götter gedacht zu sein⁶⁾, während am Schlusse der Erzählung allerdings ausdrücklich die Sünden der Menschen als Grund für das Strafgericht der Götter angegeben werden. Die Veranstaltung der Flut wird in einem Götterrate beschlossen, bei dem, wenigstens nach dem Schluss der Erzählung, Bēl die leitende Rolle spielte. Aber auch Ea hatte diesem Rate beigewohnt und darnach seinen Schützling Ut-napištim durch ein Traumgesicht von der bevorstehenden Sintflut in Kenntnis gesetzt. Der Befehl Ea's an Ut-napištim lautet im Einzelnen dahin, dass dieser, um sein Leben zu erhalten, ein Schiff (*elippu*)⁷⁾ von bestimmten

1) Als solches scheinen offenbar alle derartige Mythen aufgefasst worden zu sein.

2) S. zur Bedeutung von *abūbu* bereits oben S. 495 Anm. 1. Falls hebr. *אבוב*, was an und für sich nicht unwahrscheinlich, auf das babylonische *abūbu* zurückgeht, so müsste bei der Entlehnung des Wortes eine starke, wol durch eine Volksetymologie veranlasste, Entstellung stattgefunden haben.

3) Zur eventuellen Identität mit *Λαγάρρα* bei Berosus s. oben S. 532 f. *Šurippak* wird ausser hier bis jetzt nur noch einmal in der Keilschriftliteratur erwähnt (in dem Vokabular 82-8-16, 1 bei S. A. Smith, Misc. Texts p. 26 = Cun. Texts XI 49).

4) Und zwar offenbar ganz im Süden, nahe der (damaligen) Mündung des Euphrat in das Meer.

5) Diese Inkongruenz ist vielleicht mit Jastrow, Rel. of Babyl. p. 506 f. und in ZA. XIII S. 288 ff. so zu erklären, dass hier bereits eine Vereinigung von zwei ursprünglich verschiedenen Mythen vorliegt, von denen der eine eine lokale Stadtvernichtung behandelte, während der andere eine Überflutung der ganzen Erde zum Inhalt hatte.

6) Die vermisste Motivierung läge vor, wenn in Z. 13 nicht, wie gewöhnlich geschieht, zu lesen wäre *alu šū la-bir-ma* »diese Stadt ist (war) alt«, sondern *alu šū la-bēr-ma*, was möglicherweise bedeuten könnte »diese Stadt war nicht fromme«. Übrigens kommt auch eine Lesung *alu šū la-sapih-ma* »als jene Stadt noch nicht zerstört war« in Betracht.

7) Im Parallelismus hiermit wird in Z. 24 das Fahrzeug wahrscheinlich auch als »Haus« (*bītu*) bezeichnet; jedenfalls wird in Z. 96 die Arche *ekallu* »Palast«, eigentl. »Grosshaus« genannt. Demnach wird wenigstens in dieser Recension der babylonischen Sintflutgeschichte kein Ausdruck für die Arche ge-

Maassen¹⁾ bauen und Lebenssamen aller Art auf dasselbe bringen solle. Ut-napištim versteht die ihm von Ea zugewandene Weisung und erklärt sich bereit, dem Befehle nachzukommen. Doch bittet er Ea um Rat, wie er sich den Leuten seiner Stadt gegenüber verhalten solle. Ea giebt ihm zur Antwort, er solle zu diesen sagen, dass er, weil in Bél's Ungnade gefallen, nicht mehr in ihrer Stadt, die zum Bereiche Bél's gehöre, fernerhin wohnen könne, und darum zu Ea nach dem Ocean fahren wolle; den Bewohnern der Stadt werde aber Ea einen Regen senden mit reichem Überfluss in dessen Gefolge, Beute an Vögeln und Fischen und reichlicher Feldfrucht — offenbar eine, von Ea angeratene, direkte Täuschung der Stadtbewohner, die dieselben um so sicherer dem bevorstehenden Verderben ausliefern sollte²⁾.

Es folgt (Z. 48 ff.) ein leider teilweise noch lückenhafter, teilweise wegen zahlreicher darin vorkommender termini technici recht schwer verständlicher Abschnitt, der den Bau der Arche durch Ut-napištim schildert. Am »fünften Tage«³⁾ scheint der eigentliche Schiffsbau zu beginnen. Zunächst scheint es sich um einen Plan, eine Zeichnung zu handeln, die von dem Schiffe entworfen wird⁴⁾. Dabei geschieht des Maasses von 10 GAR (= 120 Ellen) Erwähnung, das gleicherweise von der Höhe(?) der Wände und der Schrägung(?)

braucht, der etwa dem hebr. רבב auch lautlich entspräche. Trotzdem wäre es nicht unmöglich, dass רבב, wenn auch zunächst auf ägypt. dbt »Kasten, Sarg« zurückgehend, doch auch gleichzeitig an ein babyl. *tebitu*, das als Name für eine besondere Schiffart bezeugt ist, angeglichen worden wäre. S. hierzu Jensen in ZA. IV S. 272 f., wo auch die Möglichkeit erwogen wird, dass auch in dem babylonischen Monatsnamen *tebetu* = טבת der Name des babylonischen Sintflutschiffes vorläge. Beachtenswert ist dabei, dass (*elippu*) *tebitu* im Babylonischen gerade die Bezeichnung für das Tamûz-Kästchen zu sein scheint (s. oben S. 398, Anm. 1), das ja, wie das gleichfalls רבב genannte Moseskästchen, im Grunde wahrscheinlich mit der Sintflutarche identisch ist (vgl. Usener, Sintfluthsagen S. 80 ff.).

1) Ob an dieser Stelle bereits von einer bestimmten Anzahl von Ellen die Rede ist, ist sehr fraglich und wegen des defekten Textes bis jetzt nicht mit Sicherheit zu entscheiden. S. weiter zu den Maassen der babylonischen Arche noch folg. Seite Anm. 1.

2) Vgl. damit den Passus bei Berosus (oben S. 544): Da habe er gefragt, wohin die Fahrt gehe, und zur Antwort erhalten: 'Zu den Göttern, um für die Menschen Gutes zu erleben'.

3) Demnach kannte auch die babylonische Sintflutsage eine bestimmte Angabe über die Zeit von der Verkündigung der Sintflut bis zum Eintritt derselben. Waren es vielleicht auch hier gerade 7 Tage? Vgl. noch folg. Seite Anm. 3.

4) Vgl. hierzu auch das Fragment einer abweichenden Recension der Sintfluterzählung (KB. VI 1 S. 255 f., vgl. unten S. 551), wo Atrahasis von Ea ausdrücklich erbittet, dass er ihm einen Plan des Schiffes auf den Erdboden zeichne, da er noch niemals ein Schiff gebaut habe. Grundrisszeichnungen von Gebäuden u. s. w. finden sich schon im dritten Jahrtausend v. Chr. in Babylonien (Statuen Gudea's).

des Daches gilt¹⁾. Darauf ist die Rede von einer Einteilung des Schiffes in verschiedene Abteilungen. Worauf die einzelnen Zahlenangaben, sechsmal, siebenmal, neunmal, hierbei zu beziehen sind, ist noch nicht recht klar. Weiter wird erwähnt die Wasserversorgung des Schiffes, die Versehung desselben mit einer Ruderstange (*parisu*), die Aufschüttung²⁾ von 6 Saren Erdpech (*kupru* = כפר) und 3 Saren Asphalt, sowie die Unterbringung von 3 Saren Öl zu einem bestimmten nicht recht ersichtlichen Zwecke. Darauf berichtet Ut-napištim von der Abhaltung eines grossen Opferfestes. »Vor Sonnenuntergang«³⁾ war das Schiff fertig.

In einem neuen Abschnitt (Z. 81 ff.) wird die Beladung des Schiffes geschildert. Ut-napištim bringt auf dasselbe all sein Silber, Gold und Lebenssamen (*zêr napšâti*) aller Art, seine Familie und seine Angehörigen, Vieh des Feldes, Getier des Feldes⁴⁾ und die Kunsthandwerker⁵⁾ (*ummânu*) insgesamt. Ein vom Sonnengott

1) Während also auch aus dieser Stelle nichts Genaueres über die Maasse der babylonischen Arche zu entnehmen ist, wollen neuerdings Einige in einem von Johns, *Assyr. Deeds and Documents II* Nr. 777 veröffentlichten Texte (K. 1520) die Maasse derselben erkennen. S. dazu Johns a. a. O. Vol. II p. IX und in *Expositor*, March 1901, p. 214—219, Jensen in *KB. VI 1* S. 487, auch Hommel in *Theol. Lit. Bl.* 1901, Nr. 47, Sp. 560. Dagegen wollen Pinches in *JRAS.* 1901, p. 605 ff., und Peiser in *Mitt. d. Vorderas. Ges.* 1901 S. 141 f., und zwar meines Erachtens mit Recht, die Beziehung dieses Textes auf die Sintflutarche nicht gelten lassen. Die daselbst angeführten Maasse sind: 390 Ellen Länge, 150 Ellen Breite, 660 Ellen Langseite, 410 grosse *suklum* (-Ellen) Breitseite, 788 grosse *suklum* (-Ellen) *mulû* d. i. wol sicher Höhe. S. weiter Anm. 4.

2) Wahrscheinlich mit Jensen S. 489 von einer Schiffsverladung zu verstehen, nicht etwa so, dass direkt von einer Verpichtung des Schiffes von aussen und innen die Rede wäre.

3) Nämlich des fünften oder sechsten Tages? S. dazu vorherg. Seite Anm. 3. »Vor Sonnenuntergang« nach der Ergänzung [*la-a*]m *Šamaš rabê*, die gewiss Jensen's Ergänzung und Übersetzung im Text [*ina ar-ḫi*]i *Šamaš rabê* »im Monat des grossen Šamaš« vorzuziehen ist. Vgl. Jensen selbst im *Commentar* S. 579 f.

4) Nach dem Fragment einer zweiten Version der Sintflutsage (*KB. VI 1* S. 255, Z. 9; vgl. unten S. 551), wie es scheint, speciell nur Gras und Kraut fressende Tiere. Damit würde übereinstimmen (vgl. hierzu Jensen in *KB. VI 1* S. 491 f.), dass in dem Anm. 1 genannten Texte K. 1520, der nach der Meinung einiger von den Archentieren handeln soll, ebenfalls nur folgende Gras und Kraut fressende Tiere aufgeführt werden: Kameele, Pferde, Maultiere, Esel, Rinder, Schafe, Ziegen, Hirsche, Gazellen, Wildesel, Hasen, sowie verschiedene Vogelarten, darunter an letzter Stelle genannt Taube, Schwalbe, Rabe. In der Liste II R 44 Nr. 3, die, wie Jensen a. a. O. gesehen hat, hinsichtlich der aufgeführten Tiernamen ganz mit K. 1520 übereinstimmt und darum von ihm gleichfalls als Inventarverzeichnis der Arche betrachtet wird, werden zunächst Pflanzen aufgeführt, von denen nur noch die letzten, einige Gurkenarten, erhalten sind, darauf Wasser, Wein, Rauschtrank und zehn Weinsorten, und sodann eine Liste von Fleischteilen, die Jensen von eingesalzenem Fleisch verstehen möchte. Alsdann folgt dieselbe Tierliste, wie in K. 1520.

5) Wol ausdrücklich hervorgehoben, um zu erklären, wie es kommt, dass die Kontinuität der Kultur, die ja auf die Zeit vor der Flut (*lam abûbi*) zurück-

festgesetztes Zeichen, das an einem Abend als Vorbote der beginnenden Flut eintreffen sollte, erscheint. Da geht Ut-napištim in Befolgung des göttlichen Befehls voller Furcht in das Schiff hinein und verschliesst das Thor. Dem auch hier, wie bei Berosus, ausdrücklich erwähnten Steuermann, *Puzur-KUR.GAL* oder *Puzur-Bél*, übergibt er das Schiff mit seinem Inhalte.

Der folgende Abschnitt (Z. 97 ff.) bringt die ausführliche Schilderung der Sintflut, die in der Frühe des nächsten Morgens anbricht und in poetischer, stark mythologischer Schilderung als eine Entfesselung aller Elementarmächte dargestellt wird¹⁾. Gewaltiger Sturm und die immer höher steigenden Wasser bringen den Menschen den Untergang. Selbst die Götter fürchten sich vor der Sintflut, weichen zurück und steigen in den Himmel empor, wo sie vor Furcht niedergekauert hocken. Es folgt eine Episode, wie Bélit-ilé (s. oben S. 429) über die Vernichtung ihrer Menschen jammert und jetzt, da sie solche Folgen sieht, es bereut, in jener Götterversammlung der Herbeiführung einer Sintflut zugestimmt zu haben. Mit ihr weinen die anderen Götter. Sechs Tage dauert die Sintflut. Beim Beginn des siebenten Tages hört die Sturmflut auf und es tritt Meeres-Ruhe (*inúh támtu*) und Stille ein. Ut-napištim sieht, dass die ganze Menschheit »zu (Lehm-)Erde (*šitu*) geworden«²⁾ ist. Er öffnet ein Luftloch (*nappašu*), da fällt Tageslicht auf sein Gesicht. Er kniet nieder, setzt sich, weint, über sein Gesicht fließen seine Thränen. Nach zwölf Doppelstunden³⁾, also am Morgen des achten Tages vom Beginn der Sintflut an, sitzt das Schiff auf dem Berge *Nišir*⁴⁾ auf. In dieser Lage verbleibt es unverändert volle sechs

geführt wird (oben S. 537), durch die Flut keine Unterbrechung erlitten hat. Einen ähnlichen Zweck hat jedenfalls bei Berosus die Notiz von der Vergrabung der Schriften in Sippar vor der Flut und der Wiederausgrabung derselben nach der Flut. Auch in der anderen Recension der Sintflut KB. VI 1 S. 255, Z. 8 werden die Kunsthandwerker ausdrücklich genannt. Vgl. hierzu auch Jensen in KB. VI 1 S. 491 f. und Gunkel, Genesis¹ S. 66 f. Ein verwandter Zug findet sich vielleicht in der indischen Flutsage, wo »sieben Seher« mit Manu im Schiffe sind.

1) Auffällender Weise sind es gerade die spezifisch babylonischen Lichtgötter, die bei der Veranstaltung der Sintflut beteiligt erscheinen, nämlich, ausser dem Gewittergott Rammán (Adad), Nabú, Marduk (Šarru), Nergal (Uragal), Ninib und die Anunnaki. Es hängt dies, wie Jensen gesehen hat (KB. VI 1 S. 563 und 580), wol damit zusammen, dass für die babylonische Anschauung ein enger Zusammenhang besteht zwischen Lichtflut und Wasserflut, die beide gleicherweise als *abūbu* (Flut) bezeichnet werden. Vgl. hierzu auch bereits oben S. 495 Anm. 1.

2) Vgl. dazu oben S. 506.

3) S. zu dieser wahrscheinlichsten Erklärung der Stelle Jensen a. a. O. S. 499 f.

4) Die Lage dieses Berges *Nišir* (auch die Lesung *Nimuš* ist möglich) wird annähernd bestimmt durch Assurn. II 34 ff. = KB. I S. 77, wenn wenigstens,

Tage hindurch. Am Morgen des siebenten Tages, so erzählt Ut-napištim weiter:

Da liess ich eine Taube hinaus und liess sie los,
 es flog die Taube hin und her,
 da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder 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 wieder zurück.
 Da liess ich einen Raben hinaus und liess ihn los,
 es flog der Rabe, sah die Abnahme(?) des Wassers,
 frass, watete(?), krächzte(?), kehrte aber nicht zurück¹⁾.

Das Ausbleiben des Raben ist das Signal für Ut-napištim, das Schiff zu verlassen. Das erste, was er darauf tut, ist die Darbringung eines Opfers, bestehend aus einem Schafopfer (*nišû*) und einer Weihrauchspende (*surlûnu*).

Die Götter rochen den Duft,
 Die Götter rochen den guten Duft,
 Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer.

Bêlit-ilê hebt ihren von Anu gefertigten Halsschmuck empor zum Zeichen, dass sie, wie diesen ihren Halsschmuck, so auch diese Tage bis in alle Zukunft nicht vergessen wolle²⁾. Es folgt eine Scene (Z. 167 ff.), in der Bêlit-ilê und Ea mit Bêl darüber hadern, dass er die Sintflut veranstaltet habe, und Bêl seinerseits darüber erzürnt ist, dass Ut-napištim mit dem Leben davongekommen ist. Der Vorwurf, den Ea gegen Bêl erhebt, lautet:

Du Weiser unter den Göttern, Gewaltiger!
 Wie unbesonnen warst Du, eine Sintflut anzurichten!
 Dem Sünder leg auf seine Sünde,
 dem Frevler leg auf seinen Frevler! . . .³⁾

was aber doch sehr nahe liegt, der hier erwähnte Berg *Niṣir* (*Nimûš*) identisch mit dem gleichnamigen Sintflutberge ist. Darnach ist der Berg wol auf der linken Seite des unteren Zâb, östlich oder südöstlich von Altun Köprü und zwar wol entweder in einem der Berge des Chalchalan-Dagh, oder aber noch weiter östlich oder südöstlich davon zu suchen. S. zuletzt Streck in ZA. XV S. 272 ff. Eine Lage weiter nördlich, nämlich nordöstlich von Arbela, wie sie Belck in Zeitschr. f. Ethn. 1899 S. 113 ff. und S. 581 vertritt, ist weniger wahrscheinlich. Der Djebel Djûdi, der Sintflutberg der syrischen und arabischen Tradition, wie allerdings auch des Berosus, kann freilich nicht der *Niṣir* Assurnaširpals sein.

1) Vgl. zu Taube, Schwalbe und Rabe die Nennung gerade dieser drei Vogelarten, und zwar auch in derselben Reihenfolge, am Schluss der Aufzählung von Tieren in den beiden oben S. 548 Anm. 4 genannten Texten.

2) Jensen erhebt a. a. O. S. 503 f. die Frage, ob am Ende unter der Halskette der Bêlit-ilê der Regenbogen zu verstehen sei und somit diese Stelle doch mit Gen. 9, 12 ff. im Zusammenhang stünde. Mir erscheint das Bild Regenbogen = Halskette der Bêlit-ilê aber doch etwas zu kühn.

3) Für die hier folgende, immer noch nicht ganz sicher zu erklärende Zeile *rumme ai ibbatik šudud ai ir[]*, in der aber jedenfalls der Gedanke enthalten ist, dass die Strafe nicht zur völligen Vernichtung des Sünders führen möge, ist zu vergleichen die Stelle *bukra u binta šuṣdida šarma* in K. 1453.

Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge¹⁾ Löwen sich erheben und unter den Menschen aufräumen!
Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge¹⁾ Leoparden(?) sich erheben und unter den Menschen
aufräumen!

Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge¹⁾ eine Hungersnot entstehen und das Land [aufreiben]!
Statt dass du eine Sintflut anrichtetest,
möge¹⁾ sich der Pestgott erheben und die Menschen hin-
schlachten!

Darauf verwahrt sich Ea noch gegen den Vorwurf, dass er dem Ut-napištim die geplante Sintflut angekündigt und so dessen Rettung ermöglicht habe: nicht er habe das Geheimnis der Götter verraten; dem Übergescheidten (*atra-ḥasis*) habe er nur Träume gesandt und so habe dieser das Geheimnis der Götter vernommen. Als dann wandelt sich (auf Zureden der anderen Götter?) der Sinn Bēl's, er betritt das Schiff, ergreift die Hand Ut-napištim's, lässt dessen Weib an Ut-napištim's Seite niederknien, berührt beide, tritt zwischen sie und segnet sie mit den Worten:

Vormals war Ut-napištim ein Mensch.

Jetzt seien Ut-napištim und sein Weib gleich uns Göttern selbst;
wohnen soll Ut-napištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme!

»Da nahmen sie mich²⁾« — mit diesen Worten schliesst der Sintflutbericht, wie ihn Ut-napištim dem Gilgameš erzählt — und in der Ferne, an der Mündung der Ströme³⁾ liessen sie mich wohnen«.

Ausser diesem grossen babylonischen Sintflutbericht als Bestandteil des Gilgameš-Epos besitzen wir noch das bereits mehrfach erwähnte kleine Fragment DT. 42 = KB. VI 1 S. 255f., das sich zwar eng mit jener ersten Recension berührt, das aber doch nicht derselben angehören kann und darum Zeuge einer zweiten litterarisch fixirten Version der Sintfluterzählung im Babylonischen ist. Bemerkenswert ist, dass der Sintflutheros hier nicht, wie dort, in der ersten Person von sich erzählt, sondern dass von ihm in der dritten Person die Rede ist; ferner, dass sein Name hier nicht nur gelegentlich, wie dort, sondern durchweg *Atraḥasis* gelautet zu haben scheint. Das Fragment stammt gleichfalls aus der Bibliothek Assurbanipals.

1) Oder hätten mögen, hätte mögen?

2) *ūktinni* von *lektu* = לקח, das gleiche Verbum, das auch bei der Ent-rückung Henochs (Gen. 5, 24) und Elias (2. Kön. 2, 3 ff.) gebraucht wird.

3) Zur »Mündung der Ströme« vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 507 zur Stelle und S. 575 f. (s. auch denselben in ZA. XVI S. 125 ff.), der es wahrscheinlich macht, dass unter dieser Bezeichnung nicht die Mündung des Euphrat und Tigris zu verstehen ist, auch nicht etwa im Sinne des Übergangs des persischen Meer-busens in den indischen Ocean, dass vielmehr an eine Gegend bei bzw. jenseits der Strasse von Gibraltar zu denken sei, entsprechend dem Elysium der Griechen. S. auch bereits oben S. 529, Anm. 2.

Endlich ist seit einigen Jahren durch Scheil ein freilich nur sehr lückenhaft und schlecht erhaltener mythologischer Text, aus der Zeit Ammizaduga's (ca. 2100 v. Chr.) stammend¹⁾, bekannt geworden, der gleichfalls von *Atrahasis* und der Sintflut (*abûbu*) handelt (s. die Transcription und Übersetzung Jensen's in KB. VI 1 S. 288—291). Und zwar erscheint die Sintflut hier noch bevorstehend und wird der eigentliche Bericht von derselben erst auf einer folgenden, sich anschliessenden Tafel gestanden haben. Auch hier treffen wir *Atrahasis* in Wechselrede mit »seinem Herrn«, d. i. wol dem Gotte Ea. So wenig in Folge der Lückenhaftigkeit des Textes bis jetzt auch inhaltlich aus demselben zu entnehmen ist, so ist doch schon das blosse Vorhandensein desselben insofern sehr wichtig, als dadurch der Beweis geliefert wird, dass bereits um diese frühe Zeit (Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausends) der Sintflutmythus in Babylonien litterarisch fixirt war. Dabei ist es aber nicht wahrscheinlich, dass wir es mit der gleichen Version der Sintfluterzählung zu tun haben, wie sie im Gilgames-Epos vorliegt; vielmehr spricht der Gebrauch des Namens *Atrahasis* eher dafür, dass es sich um diejenige Version der Sintfluterzählung handelt, die durch das Fragment DT. 42 (s. im Vorhergehenden) vertreten wird.

Weiter geht aus diesem Scheil'schen Texte, so lückenhaft er auch ist, hervor, dass der eigentlichen Sintflut andere göttliche Heimsuchungen, wie Dürre, vorangegangen sind, und dass die Menschen, nachdem die eine Heimsuchung von ihnen genommen war, von Neuem sich versündigt haben. In dieser Hinsicht steht dieser Text, sogar bis in einzelne wörtlich entsprechende Wendungen hinein, sehr nahe einem gleichfalls von *Atar-hasis*²⁾ und *Ea* handelnden mythologischen Texte (K. 3399) aus der Bibliothek Assurbanipals³⁾. In diesem Texte ist die Rede von einer sechsjährigen Zeit des Misswachses, der Dürre und der Unfruchtbarkeit. Die Hungersnot steigert sich so sehr, dass im sechsten Jahre die Menschen sogar

1) Wahrscheinlich ist sogar der Text, wegen des darin vorkommenden *hibi*, bereits eine Kopie nach älterer Vorlage. S. darüber wie auch über Sippar als wahrscheinlichen Ursprungsort des Textes Scheil in Rec. de Trav. XX p. 55 ff., wo auch ein Facsimile der Tafel veröffentlicht ist.

2) Die Lesung *A-tar-hasis* des hier *A-tar-PI* geschriebenen Namens kann nach der von mir in ZA. XIV S. 409 beigebrachten Stelle aus K. 69, wo *at-ra-ha-sis* durch *GIS. KU. PI. DIR* wiedergegeben wird, als sicher gelten. Vgl. auch noch, worauf mich Meissner aufmerksam machte, die mit K. 69 engverwandte Stelle Reisner, Hymn. Nr. 34 Obv. 13 f. S. auch Jensen in KB. VI 1 S. 414 f.

3) In Transcription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 274 ff. Vgl. auch meine Behandlung des Textes und der sich daran anschliessenden Fragen in ZA. XIV S. 277 ff.

ihre Kinder verzehren. In dieser Not wendet sich Atarḫasis an seinen Herrn, Ea. Nach einer Lücke¹⁾ im Texte ist die Rede von einer von Bél veranstalteten Götterversammlung, in welcher Bél, der Göttervater, betrübt über die Sünden der Menschen, verkündet, dass er über die Menschen eine Fieberseuche bringen wolle. Diese Fieberseuche befällt auch alsbald die Menschen. Da wendet sich wiederum Atarḫasis an Ea, stellt ihm vor, wie sehr die Menschen in Jammer gebracht sind und wie sie unter der Heimsuchung der Götter, die sie doch geschaffen haben, zu leiden haben. Ea giebt ihm darauf, so scheint es, den Rat — der Text ist hier wieder sehr verstümmelt —, durch Gebet und Opfer die Götter sich wieder geneigt zu machen. Doch abermals erregen die Menschen durch ihre Sünden den Zorn Bél's. In einer wiederum von ihm veranstalteten Götterversammlung erklärt dieser: »[Ihre Sünden] haben nicht abgenommen, haben sich gegen früher noch vermehrt«. Darum soll abermals Misswachs, Dürre und Unfruchtbarkeit über die Menschen kommen, was denn auch in gleicher Weise, wie früher, eintrifft. Dahinter findet sich nun wieder eine grössere Lücke im Texte, die analog dem Vorhergehenden wol so auszufüllen ist, dass Atarḫasis abermals mit Hülfe Ea's den Zorn Bél's von den Menschen abwendet, und dass, nachdem bisher Jahre hindurch allgemeine Unfruchtbarkeit geherrscht hatte, jetzt eine Zeit der Fruchtbarkeit und des Kindergebärens folgt. Wo der Text wieder einsetzt, ist in der Tat auch davon die Rede, wie auf Veranlassung Ea's die Göttermutter Menschen bildet.

Es liegt nun, wie schon oben angedeutet, sehr nahe anzunehmen, dass der soeben besprochene Text (K. 3399) sachlich identisch ist mit dem obigen altbabylonischen Scheil'schen Texte. In beiden ist die Rede von einer Zeit der Dürre und des Misswachses, einer nach Abwendung des göttlichen Zorns darauf folgenden Zeit der Fruchtbarkeit²⁾, und einer erneuten Versündigung der Menschen, die von Neuem ein göttliches Strafgericht veranlasst. In dem Scheil'schen Texte folgt nun, nach einer grossen Lücke, die Ankündigung der Sintflut. Es darf darum daraus wol der Schluss gezogen werden, dass der vollständige Sagenkreis um Atrahasis

1) In dieser wird wol gestanden haben, dass es Atarḫasis durch Vermittelung Ea's gelang, das (von Bél) über das Land verhängte Unglück abzuwenden, dass dann aber von Neuem der Zorn Bél's durch die Sünden der Menschen erregt wurde.

2) Dies ist in K. 3399 nach dem Zusammenhang zu ergänzen und auch in dem Scheil'schen Texte liegt in Col. II wol dieser Gedanke vor.

im Babylonischen, von dem im Gilgameš-Epos und bei Berosus blos die Sintflut berichtet wird, so herzustellen ist, dass zur Zeit des Atrahasis wiederholte Strafgerichte von Seiten Bél's über das sündige Menschengeschlecht ergangen sind, die jedesmal wieder durch die Bitte des Atrahasis und Ea's Vermittlung aufgehoben wurden und einer Zeit des Segens Platz machten; dass aber, als die Menschen trotz alledem gar nicht von ihren Sünden ablassen wollten, Bél schliesslich zur Sintflut als letztem Mittel griff, aus der dann nur Atrahasis mit den Seinen als Geretteter hervorging, während die übrigen Menschen nun ganz ausgerottet wurden.

Noch geschieht des Sintflutheros Ut-napištim in der babylonischen Litteratur Erwähnung in einem eigenartigen, mit einer primitiven »Landkarte« versehenen, Text¹⁾ aus neubabylonischer Zeit (Kopie nach älterer Vorlage), der teils mythologischen, teils geographischen Inhalts ist. Ut-napištim wird daselbst bezeichnet als König, Vorgänger des (?) Dagan(?) . . .²⁾. Möglicherweise ist in diesem Texte auch tatsächlich von der Flut zur Zeit des Ut-napištim die Rede. Doch ist derselbe zu schlecht erhalten und zu fragmentarisch, als dass etwas Sicheres hierüber ausgemacht werden könnte, bevor nicht weitere Exemplare dieses Textes zum Vorschein kommen.

In mehrfacher Hinsicht wichtig wäre es, wenn es sicher stände, dass in diesem Texte die Rede ist von »dem Jahr der wütenden (rotglänzenden) Schlange« (Drache, *mušruššū*, oben S. 503f.), und wenn dieses als das Jahr der Sintflut aufgefasst werden dürfte. Doch ist gerade die betreffende Textstelle des Originals in schlechtem Zustande.

Dass der Sintflutmythus in der babylonischen Mythologie eine hervorragende Rolle spielte, zeigen auch die zahlreichen Bezugnahmen auf die Flut (*abūbu*) in der Form kurzer Vergleiche in den assyrischen Königsinschriften, wenn auch nicht in jedem Falle dabei ohne Weiteres an die Flut καὶ ἐξοχήν gedacht zu werden braucht, sondern auch die allgemeinere Deutung »eine Flut« zulässig ist. So sagt Sanherib bei der Zerstörung Babylons, dass er dessen Verfall gewaltiger als die (als eine) Sintflut (*eli ša abūbu*) gemacht habe (Sanh. Baw. 53). Ähnlich erklärt Asarhaddon³⁾ vom gleichen Ereignis, dass Marduk den Arahtu-Fluss gleich der Sintflut (*tamšil*

1) Brit. Mus. 82-7-14, 509; in Transcription und provisorischer Übersetzung veröffentlicht von Peiser in ZA. IV S. 362 ff., in Autographie von Strassmaier ibid. S. 369 f.; eine Seite (mit der Karte) in Facsimile nach Photographie veröffentlicht in Toy's Ezekiel (Engl. Transl.) in Haupt's Bibelwerk p. 101.

2) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 270/71 IIe und Anmerkung dazu auf S. 536.

3) Schwarz, Stein II 2; s. Beitr. z. Ass. III S. 219.

abûbi) über die Stadt habe kommen lassen. »Ich zerstörte das und das Land, die und die Stadt gleich einem Sintflut-Tell« (*kîma til abûbi*)¹⁾ ist ein sehr häufiger Ausdruck in den assyrischen Königsinschriften von Tiglat-Pileser I an²⁾. — Auch in der Geschichtsbetrachtung der Babylonier muss die Sintflut eine hervorragende Stelle eingenommen haben, da sie unterscheiden zwischen der Zeit vor der Flut (*lam abûbi*)³⁾ und der Zeit nach der Flut (*arki abûbi*)⁴⁾. Schon dies legt es nahe, dass das Zeitenschema des Berosus (oben S. 538), in dem ja die Sintflut eine besondere Rolle spielt, in der Tat auf einheimisch babylonische Überlieferung zurückgeht.

Was den eigentlichen Sinn und Ursprung des babylonischen Sintflutmythus betrifft, so dürfte nach allen Parallelen der vergleichenden Mythologie feststehen, dass es sich dabei im Grunde nicht etwa um den sagenhaften Niederschlag eines historischen Ereignisses handelt, sondern um einen Naturmythus, der den Lauf der Sonne am Himmel zur Grundlage hat⁵⁾. Und zwar nimmt dabei der Sintflutheros — in unserem Falle Utnapištim-Atraḥasis — die Stelle des Sonnengottes ein, während die Flut ursprünglich dem Himmels-ocean⁶⁾ entsprechen wird, über den der Sonnengott in seinem Schiffe dahinfährt. An den ursprünglich göttlichen Charakter des Ut-napištim erinnert noch deutlich der Zug, dass er am Schlusse zu den Göttern entrückt wird und daselbst ein Leben der Unsterblichkeit führt. In einem späteren Stadium der Sage wurde dieser ursprüngliche Himmelsmythus auf die Erde verlegt, von einem menschlichen Heros und vom irdischen Wasser verstanden. Dabei ist es dann ganz natürlich, dass die speciellen lokalen Verhältnisse des Landes, in welchem die Sage ihre weitere Ausbildung erfahren hat, Einfluss auf diese nähere Ausgestaltung ausgeübt haben. So zeigt

1) Nach diesem Ausdruck *til abûbi* erklärt Delitzsch in Calw. Bibelllex.² S. 901 vielleicht mit Recht den Ortsnamen *הל אביב* Ezech. 3, 15, der dann in *הל אביב* zu ändern wäre.

2) Vgl. z. B. Tig. Pil. II 78 = KB. I S. 23; III 79 = *ibid.* S. 27; V 100 = *ibid.* S. 35. Weitere Beispiele bei Delitzsch, Handwörterb. S. 4 unter *abûbu, abûbiš*.

3) S. dazu oben S. 537.

4) So in der Unterschrift (kaum Überschrift) »dies sind die Könige (kaum: die Könige Babylons) nach der Flut (*ša arki abûbi*)« zu einer Liste von Namen altbabylonischer Könige V R 44, 20 a.

5) Vgl. hierzu Usener, Sintfluthsagen 1899 und den fast gleichzeitig und unabhängig davon erschienenen Artikel Deluge von Cheyne und mir in *Encycl. Bibl.*, besonders § 8 (Zimmern) und § 18 (Cheyne). S. auch bereits Cheyne, Art. Deluge in *Enc. Brit.*⁹.

6) Etwas anders, aber, wie mir scheint, weniger natürlich Usener: die Lichtwelle, die den Sonnenball bei seinem Auftauchen am Horizont wie mit einem Ruck emporhebt.

speziell der babylonische Mythus Farben, die von dem Charakter des Euphrat-Tigris-Tieflandes mit seinen grossen Überschwemmungen hergenommen sind. Möglicherweise spielen dabei sogar dunkle Erinnerungen herein an wiederholte oder auch an eine besonders grosse verheerende Überschwemmung aus der Zeit, ehe das Land durch ein wolgeordnetes Kanalisationssystem gegen den verheerenden Charakter dieser Überschwemmungen mehr und mehr geschützt wurde. Immerhin trifft das Alles nur eine sekundäre Seite des Sintflutmythus und genügt nicht, um seinen letzten Ursprung zu erklären, der, wie oben ausgeführt, in ganz anderer Richtung zu suchen ist.

Im Zweifel kann man darüber sein, ob speziell die Winterszeit, die sich in Babylonien vornehmlich als Regenzeit darstellt, die Farben für die Ausgestaltung des auf die Erde verlegten babylonischen Sintflutmythus abgegeben hat, oder vielmehr die alljährliche Zeit der Überschwemmung des Euphrat-Tigris-Flachlandes im Mai-Juni, in denen die beiden Ströme ihren höchsten Wasserstand erreichen. Für das erstere könnte sprechen, dass nach dem Gilgameš-Epos, auf dessen XI. Tafel die Sintflut erzählt wird, diese vielleicht im 11. Monat Šabātu (Januar-Februar) von den Babyloniern angesetzt wurde (vgl. hierzu auch bereits das oben S. 448 zu Rammān als *bēl abūbi* »Herr der Sturmflut« und zur Verknüpfung des 11. Monats mit Rammān Bemerkte). Dasselbe würde auch aus dem Weltjahr-Schema des Berosus hervorgehen, wenn wirklich die zehn Urkönige mit den zehn ersten Weltmonaten gleichgesetzt werden dürfen (oben S. 538) und der Beginn des Weltjahres dabei in die Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche zu setzen wäre. Andererseits giebt Berosus ausdrücklich den 15. Daisios (Mai-Juni) als Beginn der Sintflut an, was allerdings auch durch eine Vertauschung des 8. babylonischen Monats (Arahsamna, Marḥešwan) mit dem 8. macedonischen Monat (Daisios) veranlasst sein könnte. Für eine Combination der Sintflut mit der Winterszeit spricht dagegen wiederum der Parallelismus, der zwischen dem Sintflut- und dem Welterschöpfungsmythus zu bestehen scheint (vgl. hierzu das oben S. 495 Anm. 1 über *abūbu* Bemerkte). S. zu dieser Frage auch noch unten S. 559.

Aus dem Ideogramm *AŠ. A. AN* für den Monatsnamen Šabātu ist dagegen schwerlich, wie früher vielfach geschah, ein Argument für die Verknüpfung der Sintflut mit diesem Monat zu entnehmen. Denn dieses Ideogramm ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als »Fluch des Regens« zu deuten, sondern *AŠ. A. AN* wird auch hier, wie vielfach sonst, eine bestimmte Getreideart bezeichnen. Eher könnte mit Jensen in ZA. IV S. 272f. in dem Namen Šabātu selbst eine Hindeutung auf die Sintflut liegen, da gerade *šabātu* (wol identisch mit *šabātu*) vom Fegen der Flut (*abūbu*) gebraucht wird. Desgleichen ist möglicherweise mit Jensen *ibid.* ein Zusammenhang zwischen dem Monatsnamen *tebētu* und der Sintflutarche anzunehmen (s. hierzu auch schon oben S. 546f. Anm. 7).

Biblisches.

Eine eingehende Behandlung der biblischen Sintfluterzählung ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt. Vielmehr werden die Resultate der alttestamentlichen Forschung, wobei gerade in diesem Stücke weitgehende Übereinstimmung erzielt ist, als bekannt vorausgesetzt. Darum sollen im Folgenden nur einige einzelne Punkte Erwähnung

finden, die speciell das Verhältniß der beiden biblischen Recensionen zur babylonischen, ihre besonders engen Berührungspunkte, z. T. auch ihre charakteristischen Abweichungen betreffen.

Das Verhältniß der beiden biblischen Recensionen J und P zur babylonischen (sowol des keilschriftlichen Originaltextes als der Recension des Berosus) stellt sich, abgesehen von der grossen Ähnlichkeit im ganzen Inhalt und Verlauf der beiden Mythen, im Einzelnen folgendermassen dar: Als Ursache der Sintflut wird sowol bei J, wie bei P, der Zorn Gottes über die Sünden der Menschen angegeben; ebenso im babylonischen Mythos, wo wenigstens am Schlusse der Erzählung deutlich die Sintflut als Strafgericht über die Sünden der Menschen bezeichnet wird. — Einer unter den Menschen jener Zeit macht eine Ausnahme, Noah, der zehnte Urvater bei P, der als ein Gerechter in seinem Geschlechte erscheint (J und P) und mit Gott, ähnlich wie Henoch, in besonders vertrautem Umgange steht (P)¹⁾; ähnlich im Babylonischen Utnapištim-Atrahasis, der zehnte Urkönig Xisuthros bei Berosus, wobei namentlich in den weiteren Atrahasis-Mythen (oben S. 552f.) diese Rolle des Atrahasis als eines Mannes, der mit dem Gotte Ea in besonders vertrautem Umgange steht, deutlich hervortritt. — Bei dem Befehle Gottes an Noah zur Erbauung der Arche geschieht des Zweckes, Tiere in die Arche mit hineinzunehmen, um Samen auf der Erde lebendig zu erhalten, bei J und P ausdrücklich Erwähnung; desgleichen im babylonischen Bericht, sowol dem grösseren, wie in dem einzelnen Bruchstücke der zweiten Version (oben S. 551). — Der Gehorsam Noah's gegenüber dem Befehle Gottes zur Erbauung der Arche wird ebenso bei J und P besonders hervorgehoben, wie in der babylonischen Erzählung der Gehorsam des Ut-napištim gegenüber dem Befehle Ea's. — Noah nimmt auf den Befehl Gottes auch seine ganze Familie mit in die Arche hinein (J und P); ebenso Utnapištim-Atrahasis in den beiden keilschriftlichen Versionen und Xisuthros bei Berosus. — Die Frist von der Ankündigung der Flut bis zum Eintritt derselben beträgt bei J 7 Tage. Von einem fünften Tage, und demnach im Ganzen vielleicht von 7 Tagen, ist auch im keilschriftlichen Berichte die Rede. — Bei dem Bau der Arche im biblischen Berichte (nur durch P vertreten) wird die Einteilung derselben in verschiedene Abteilungen, sowie die Verwendung von Pech, בָּקָר, besonders hervorgehoben; ähnlich ist im keilschrift-

1) Aus dem ja auch die ähnliche Notiz über Henoch stammt.

lichen Berichte von den verschiedenen Abteilungen, in die das Schiff geteilt werden soll, ausdrücklich die Rede und wird auch hier die Verwendung vom Pech (*kupru*) ausdrücklich erwähnt, wenn auch vielleicht nicht ganz in dem gleichen Sinne, wie im biblischen Berichte (s. oben S. 548 Anm. 2). Dagegen lassen sich die bei P gegebenen Maasse (300 Ellen lang, 50 Ellen breit, 30 Ellen hoch) weder mit den keilschriftlichen Angaben, noch mit denen bei Berosus vereinigen. Desgleichen ist der Tiefgang der biblischen und der babylonischen Arche wahrscheinlich ein verschiedener: bei P wahrscheinlich die Hälfte¹⁾, im keilschriftlichen Bericht vielleicht zwei Drittel des Schiffes²⁾. — Die Dauer der eigentlichen Sintflut ist in den drei Recensionen spezifisch verschieden: im keilschriftlichen Bericht 6 Tage³⁾, bei J 40 Tage, bei P 150 Tage, während die ganze Dauer des Ereignisses bis zur Abtrocknung der Erde ein (Mond)jahr (von 354 Tagen) und 11 Tage, d. i. gerade ein Sonnenjahr von 365 Tagen beträgt. — Der Landungsort der Arche ist bei P »einer der Berge von Ararat«, ähnlich bei Berosus ein Land in einem Teile Armeniens (Kordyärer-Gebirge). Dagegen ist der Landungsberg Nišir der keilschriftlichen Recension wol südlicher zu suchen (s. oben S. 549 f. Anm. 4). In J ist die Stelle über den Landungsort nicht erhalten⁴⁾. — Besonders eng sind die Berührungen bei der charakteristischen, im biblischen Bericht nur durch J vertretenen Vogelaussendungsgeschichte. Das dreimalige Aussenden eines Vogels findet sich sowol hier, wie bei Berosus und in der keilschriftlichen Recension. Dagegen liegen im Einzelnen hierbei verschiedene Varianten vor, und zwar im Biblischen a) das dreimalige Aussenden desselben Vogels, einer Taube, mit charakteristischer Steigerung in dem Erfolg der Aussendung, b) die Aussendung des Raben, jedenfalls aus einer Variante der Sage stammend, und zwar als versprengeter Rest der keilschriftlichen Recension, die die Aussendung von Taube, Schwalbe und Rabe ihrerseits in eigenartiger charakteristischer Steigerung hat. Bei Berosus ist einfach von Vögeln im Allgemeinen, ohne nähere Bezeichnung, die Rede. — Der bei J vorauszusetzende Zeitraum von 7 Tagen vom Zeitpunkt

1) Gunkel, Genesis¹ S. 133 zu Gen. 7, 20; 8, 4.

2) Haupt in Beitr. z. Ass. I S. 127 zu Sintfl. Z. 80 (KB. VI 1 S. 235).

3) Bei Berosus nicht erhalten, voraussichtlich bei diesem auch nur wenige Tage, doch dürfen die Worte *γενομένου δὲ τοῦ κατακλισμοῦ καὶ εὐθὺς λήξαντος* kaum in diesem Sinne verstanden werden.

4) Doch ist vielleicht aus מִקְרָם Gen. 11, 2 indirekt auf einen »Berg im Osten« als Landungsort der Arche bei J zu schliessen. Vgl. Gunkel, Genesis¹ S. 58 f. und S. 87 unten.

des Aufsitzens der Arche bis zur Aussendung der Vögel findet sich ebenso in der keilschriftlichen Recension. — In gleicher Weise wird ferner von der Darbringung eines Opfers durch den Sintfluthelden nach der Flut berichtet bei J, wie bei Berosus und in dem Keilschrifttexte. Der stark anthropomorphe Zug, der sich hier bei J findet, dass Jahve den lieblichen Duft des Opfers gerochen habe, begegnet ebenso entsprechend auch in der keilschriftlichen Version. — Endlich hat die göttliche Versicherung bei J und P am Schlusse der Erzählung, dass in Zukunft die Erde nicht mehr durch eine Sintflut heimgesucht werden solle, auch in der keilschriftlichen Recension eine gewisse Entsprechung in der oben S. 550 f. im Wortlaut mitgetheilten Stelle.

Was die Jahreszeit, in welche die Sintflut gesetzt wird, betrifft, so würde der Beginn der Flut bei P auf den 17. (LXX 27.) Ijjar fallen, wenn man mit Gunkel, Genesis¹ S. 134 die Monatsangaben bei P von einem mit dem Nisan beginnenden Jahre versteht, somit in die Zeit, in welcher der Euphrat seinen höchsten Wasserstand im Jahre erreicht. Vgl. hierzu oben S. 556. Es könnte dies dann dafür geltend gemacht werden, dass es mit dem Daisios (= Siwan) bei Berosus in der That seine Richtigkeit hätte, und dass demnach auch die Babylonier selbst die Sintflut wahrscheinlich mit der Euphrat-Überschwemmung im Mai-Juni zusammengebracht hätten. Aber entscheidend ist das Alles natürlich nicht.

Von speciell babylonischen Zahlen, die in der Flut-Chronologie des P vorkommen, sind zu erwähnen die 600 Jahre des Alters Noah's beim Eintritt der Flut, die einem babylonischen *ṛīqos* = 600 entsprechen. Ferner scheinen die 150 Tage der Flut mit Winckler, Altor. Forsch. II S. 99 und S. 356 als Unterteil (Zwölftel) eines für das Babylonische vielleicht anzunehmenden Jahreslustrums von 5 Jahren verstanden werden zu müssen.

Vielleicht ein direkter Nachklang der oben S. 551 im Wortlaut mitgetheilten von den schlimmen Plagen (wilde Tiere, Hungersnot, Pest) handelnden Stelle der babylonischen Sintfluterzählung¹⁾ liegt vor in der Stelle Ezech. 14, 12–20 (Hungersnot, wilde Tiere, Schwert, Pest, mit der Errettung nur einzelner Frommer, wie Noah, Daniel und Hiob). Vgl. dazu Delitzsch, Paradies S. 146; Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 54; Haupt in Toy, Ezechiel (Haupt's Bibelwerk) p. 63.

Ob dagegen die Sage von der Zerstörung Sodoms und der Errettung Lots, wie namentlich Jastrow, Rel. of Bab. p. 507 und in ZA. XIII S. 288 ff. betont, als eine Variante zur Sintflutsage betrachtet werden und speciell die Zerstörung Sodoms mit der Zerstörung Šurippak's zusammengestellt werden darf, erscheint mir noch nicht so sicher.

Darüber, dass die Sintflutsage in Babylonien einheimisch, bei den Israeliten erst von da aus entlehnt ist, ist es nicht nötig, hier ein Wort zu verlieren. Zweifel können nur bestehen über die Zeit, wann diese Entlehnung auf Seiten der Israeliten stattgefunden hat. Aus äusseren und inneren Gründen, deren Namhaftmachung hier zu weit führen würde, und deren Erörterung auch mehr Sache der

1) Vgl. dazu auch die verschiedenen, der Sintflut vorausgehenden Plagen (Hungersnot, Dürre, Pest u. s. w.) in den Atrahasis-Mythen oben S. 552 f.

alttestamentlichen, als der Keilschriftforschung ist, ist es jedoch das Wahrscheinlichste, dass auch die Sintflutsage, wie die Schöpfungssage (oben S. 507), und zwar sowol in der bei J, als in der bei P vorliegenden Form, schon in verhältnismässig früher Zeit zu den Israeliten gedrungen ist, ja es erscheint nicht ausgeschlossen, dass die Israeliten die Sintflutsage etwa bei ihrer Einwanderung in Palästina bereits vorgefunden und dieselbe von den Kanaanäern übernommen haben. Wie sich dabei freilich die Tatsache der beiden verschiedenen biblischen Recensionen, bei J und P, erklärt, ob es sich etwa um ein Einströmen desselben Sagenstoffes zu zwei verschiedenen Zeiten, oder an zwei verschiedenen Stellen handelt, oder ob die Verschiedenheit der Recension in P von derjenigen in J sich doch ausschliesslich aus innerisraelitischer litteraturgeschichtlicher Entwicklung heraus erklärt, ist noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Vgl. auch noch unten S. 581 und oben S. 543 u. S. 545.

Nicht unwahrscheinlich ist es, dass auch die Idee vom Weltbrand, die das Gegenstück zur Idee von der Sintflut bildet¹⁾, und die vielleicht bereits an Stellen wie Mich. 1, 4; Nah. 1, 5; Ps. 97, 5; 104, 32 (vgl. auch bereits die Geschichte von der Zerstörung Sodoms durch Feuer und Schwefel?) zu Grunde liegt, jedenfalls aber im späteren Judentum ein feststehendes Lehrstück bildet (Hen. 1, 6; 16 Zusatz; Vit. Ad. et Ev. 49f.; Orac. Sib. III 54. 60. 72. 84—87; IV 172ff.; V 211ff. 512ff.; 2. Petr. 3, 7. 10), bereits in Babylonien ihren Ursprung hat. Wenigstens wird bei Seneca, Nat. Quaest. III 29 die Idee des Weltbrandes wie die der Sintflut auf Berosus zurückgeführt²⁾. Aus den keilschriftlichen Originalquellen selbst lässt sich allerdings bis jetzt, soweit ich sehe, die Idee eines Weltbrandes bei den Babyloniern noch nicht belegen.

Ausser den im Vorhergehenden besprochenen speciell den biblischen Urzeitmythen entsprechenden babylonischen Mythen sollen im Folgenden auch die übrigen bis jetzt bekannt gewordenen babylonischen Mythen und Epen kürzere oder ausführlichere Erwähnung finden, je nachdem dieselben für die biblische Litteratur mehr oder weniger in Betracht zu kommen scheinen. Dabei soll es aber an dieser Stelle im Allgemeinen sein Bewenden dabei haben, diese babylonischen Mythen und Epen einfach ihrem Inhalte nach mitzuteilen, ohne

1) So namentlich in der Lehre von der *ἐκπύρωσις* als Gegensatz zum *κατακλυσμός* in der griechischen, besonders der stoischen Philosophie, eine Lehre, die aber nicht in Griechenland heimisch zu sein braucht.

2) Berosus . . . conflagrationi atque diluvio tempora assignat. Arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbem omnium possit; inundationem futuram, quum eadem siderum turba in capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur; magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt.

schon jetzt mit irgend welchem Anspruch auf Vollständigkeit all den Spuren nachzugehen, die dieselben — und zwar gilt dies besonders vom Gilgameš-Epos — allem Anschein nach in ausgedehntem Maasse in der biblischen Litteratur zurückgelassen haben.

Ištar's Höllenfahrt¹⁾.

Ištar, die Tochter Sin's, lenkte einst ihre Schritte zur Unterwelt, dem »Land ohne Rückkehr«²⁾ (*eršit lâ târi*, sumer. *Kur-nu-gi*). Dahin führte »ein Weg, dessen Begehen ohne Umkehr ist«. Die Unterwelt selbst ist »ein düsteres Haus«, »ein Haus, dessen Betreten nicht wieder hinausführt«, »ein Haus, dessen Betreter des Lichtes entbehrt«. Die Bewohner dieses Hauses haben »Erdstaub (*epru* עפר) zu ihrer Nahrung, Lehm (*fiṭu* טִיט) zu ihrer Speise«; »Licht schauen sie nicht, in Düsternis sitzen sie«; »sie sind bekleidet wie ein Vogel mit einem Flügeltuch«. »Über Thür und Riegel ist Staub hingestreut«³⁾. Als Ištar am Thor der Unterwelt angelangt ist, verlangt sie vom Thorwächter (*ātū bābi*) gebieterisch Eintritt:

Du Wächter da, öffne dein Thor!

Öffne dein Thor, auf dass ich eintrete!

Wenn du dein Thor nicht öffnest, ich nicht eintreten kann,

zerschmeiss' ich die Tür, zerbrech' ich den Riegel,

zerschmeiss' ich die Pfosten, verrück' ich die Thürflügel,

bring' ich hinauf die Toten, essend und lebend⁴⁾;

zahlreicher als die Lebenden sollen die Toten sein.

Der Wächter sucht Ištar zu beruhigen mit dem Hinzufügen, dass er ihren Namen der Beherrscherin der Unterwelt, der *Ereškigal*⁵⁾, melden werde. Als Ereškigal durch den Wächter von der Ankunft ihrer »Schwester« Ištar hört, gerät sie in Wut(?) und Trauer, verwehrt ihr aber den Eintritt nicht:

Geh' hin, Wächter, öffne ihr dein Thor;

behandle sie nach den alten Gesetzen!

Wieder am Thore angelangt, öffnet der Wächter dasselbe für

1) Der Text, veröffentlicht IV R 31, stammt aus der Bibliothek Assurbanipals. Neueste Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 81—91. Von früheren Arbeiten über diesen Text kommt namentlich noch in Betracht die Monographie von A. Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887; neuere Übersetzung von Jeremias in Art. Nergal in Roscher's Lex. d. gr. u. röm. Myth. III Sp. 257 ff.

2) Vielleicht auch zu fassen als »Land ohne Erbarmen«.

3) Vgl. dazu die stellenweise wörtlich gleichlautende Schilderung der Unterwelt im Gilgameš-Epos Taf. II (unten S. 570).

4) Schwerlich: so dass sie aufessen die Lebenden.

5) Vgl. zu Ereškigal den Mythos von Nergal und Ereškigal unten S. 583 f. Ein semitisch-babylonischer Name derselben Göttin ist *Allatu*.

Ištar und lässt sie durch dieses, wie durch die sämtlichen sieben Thore der Unterwelt (mit ihren sieben Mauern) eintreten. In jedem der sieben Thore nimmt er ihr aber, gemäss den Gesetzen der Erdherrin, je ein Kleidungsstück ab, im ersten die Kopf-Tiara, im zweiten die Ohrgehänge, im dritten die Halsketten, im vierten den Brustschmuck, im fünften den Hüftengürtel, im sechsten die Arm- und Fussspangen, im siebenten das Schamtuch, so dass sie — das ist jedenfalls der Sinn — ganz nackt in die Unterwelt eintreten muss. Ištar und Ereškigal fahren bei ihrem Zusammentreffen grimmig auf einander los. Ereškigal giebt ihrem Diener Namtâru Befehl, Ištar einzuschliessen und sechzig Krankheiten über sie kommen zu lassen. Sobald Ištar zur Unterwelt hinabgestiegen war, hatte auf der Erde, unter den Tieren wie unter den Menschen, aller geschlechtliche Verkehr aufgehört. Der Sonnengott, Šamaš, wendet sich darum klagend an Sin und Ea, um sie zum Einschreiten zu veranlassen. Ea weiss auch hier, wie stets, Rat. Er erschafft einen Spielmann(?)¹⁾ mit Namen *Ašûšu-namir*²⁾ und sendet diesen zur Unterwelt, offenbar zu dem Zwecke — derselbe wird allerdings nicht ausdrücklich im Texte angegeben — die Rückkehr der Ištar aus der Unterwelt herbeizuführen. Als *Ašûšu-namir* in der Unterwelt anlangt, fallen zwar auf ihn die Verwünschungen der Ereškigal, aber die Folge ist doch die, dass Ereškigal ihrem Diener Namtâru Befehl giebt, Ištar mit dem »Wasser des Lebens« (oben S. 524f.), das, wie es scheint, die Anunnaki verwalten (oben S. 452), zu besprengen und fortzuführen. Namtâru kommt dem Befehle nach, besprengt Ištar mit dem Wasser des Lebens und führt sie durch die sieben Thore wieder hinaus, indem er ihr in einem jedem Thore das darin beim Eintritt abgenommene Kleidungsstück wieder zurückgiebt. — Der Schluss dieser mythologischen Erzählung ist leider seiner Bedeutung nach noch nicht ganz klar. Es ist aber jedenfalls darin die Rede von *Tamûz* (oben S. 397f.), dem jugendlichen Buhlen der Ištar, der mit reinem Wasser gewaschen, mit gutem Öl gesalbt und mit einem roten³⁾ Kleid bekleidet werden soll. Die Schlussworte lauten:

Wann *Tamûz* auf der Flöte von Lasurstein (fröhlich) spielt, sollen sie auf dem⁴⁾ von Porphyr(?)³⁾ mit ihm (fröhlich) spielen,

1) *assinnu*; vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 372 f.

2) Lesung des ersten Namensbestandteils unsicher, auch *Šitušu-namir* oder *Uddušu-namir* möglich.

3) Vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 570.

4) Name eines Instruments.

sollen mit ihm (fröhlich) spielen Klagemänner und Klagefrauen¹⁾, auf dass die Toten aufsteigen und Weihrauch riechen.

Der eigentliche Sinn und Ursprung dieses Mythos vom zeitweiligen Aufenthalt der Ištar in der Unterwelt ist jedenfalls in einem Naturmythos zu finden, mag man denselben nun von Ištar als Göttin des Planeten Venus, oder von Ištar als Göttin des Sirius-Sterns (vgl. oben S. 426), oder von Ištar als Vegetationsgöttin (vgl. oben S. 430) seinen eigentlichen Ausgang nehmen lassen.

Für das A. T. ist dieser babylonische Mythos von Ištar's Höllenfahrt schon darum von besonderer Wichtigkeit, weil in ihm die nahe Verwandtschaft, die zwischen den babylonischen und alttestamentlichen Vorstellungen von der Unterwelt und dem Leben nach dem Tode besteht, besonders deutlich zum Ausdruck kommt. S. hierüber näher unten bei den »Jenseitsvorstellungen« der Babylonier.

Sodann kommt dieser Mythos insofern für eine Reihe von biblischen Vorstellungen sehr in Betracht, als wir hier einen ausgeführten babylonischen Mythos von einer Licht- bzw. Vegetationsgottheit vor uns haben, deren Hinabsteigen in die Unterwelt (Un-sichtbarwerden, Verschwinden) ein Symbol der unfruchtbaren Zeit ist, während ihr Wiederemporsteigen (Widersichtbarwerden) den Beginn neuen Lebens, wiedererwachender Fruchtbarkeit bedeutet. Es handelt sich hierbei im Grunde um den gleichen Gedanken, der auch bei den anderen grossen Lichtgöttern, dem Sonnen- und Mondgott, in mannigfaltiger Weise zum Ausdruck kommt²⁾, nur dass hier der Mythos vom Verschwinden und Wiedererscheinen der Lichtgottheit speciell in einer Anknüpfung an den Venus- bzw. Sirius-Stern seinen Ausdruck gefunden hat. Insofern steht also dieser Mythos von Ištar's Höllenfahrt und ihrer Wiederkehr aus der Unterwelt auch in einem gewissen Zusammenhang mit den Vorstellungen von dem Tod, der Höllenfahrt und der Auferstehung des Christus (oben S. 387f.).

Zu Ištar in der Unterwelt entsprechend *Wasti* im Buche Esther s. oben S. 519.

1) So Jensen; vgl. dazu oben S. 397f. Dagegen nach der von Jeremias vertretenen Fassung der Stelle: »In den Tagen des Tamúz spielet mir auf der Flöte von Lasurstein, auf dem . . . von Perphyr(?) spielet mir seine Totenklage, seine Totenklage spielet mir, ihr Klagemänner und Klagefrauen!«.

2) S. hierzu oben S. 362 unter Sin, S. 371 unter Marduk, S. 397 unter Tamúz, S. 413 unter Nergal.

Der Etana-Mythus¹⁾.

Der Inhalt des babylonischen Etana-Mythus, soweit er sich aus den bisher bekannten Fragmenten entnehmen lässt, ist etwa folgender:

Etana, offenbar ein Heros der Vorzeit, erwartet von seinem Weibe die Geburt eines Sohnes. Entweder — was noch nicht mit Sicherheit zu ersehen ist — dieser letztere, oder Etana selbst ist von den Göttern als künftiger König des Landes ausersehen und zwar — das legt der Zusammenhang und die Ausdrucksweise nahe — als erster König des Landes, das bis dahin noch keinen König gehabt hatte. Die Geburt des Kindes will aber — so scheint es — nicht rechtzeitig von Statten gehen. In dieser Not wendet sich Etana an Šamaš, den Sonnengott, mit der Bitte, ihm das Heilkraut für die Geburt zu geben. Šamaš weist Etana zum Adler, mit dessen Hilfe er das Kraut erlangen könne. Von diesem Adler war im Vorhergehenden in diesem Mythus schon ausführlich die Rede gewesen. Er war der Feind der Schlange, hatte deren Junge gefressen. Dafür hatte die Schlange ihm bei gegebener Gelegenheit übel mitgespielt, hatte ihm Flügel und Schwingen zerrauft und ihn in einem Zustande, in welchem er dem Tode nahe schien, in einer Grube liegen lassen. Indessen war er wieder zu Kräften gekommen und so war er im Stande, als Etana der Verzögerung der Geburt des Kindes wegen auf das Geheiß des Šamaš sich an ihn wandte, diesem zur Erlangung des »Krautes des Gebärens« (*šammu ša alâdi*) behülflich zu sein. Dazu war aber erforderlich eine Auffahrt in den Himmel zum Throne der Himmelskönigin Ištar²⁾, die ja auch sonst in der babylonischen Mythologie als die Geburtshelferin gilt (oben S. 428f.). Der Adler trägt Etana, der sich an ihn klammert, zum Himmel hinauf. In drei, je eine Doppelstunde höher gelegenen Etappen, bei denen jedesmal die Erde und das Meer unter ihnen entsprechend kleiner erscheinen, gelangen sie zum Himmel des Anu

1) S. die Übersetzung der einzelnen Fragmente von Jensen in KB. VI 1 S. 101–115 (daselbst S. 100ff. Anm. 2 auch über die Reihenfolge und den Zusammenhang der einzelnen Fragmente) und beachte dazu noch den Nachtrag *ibid.* S. 581ff. Die Texte stammen aus der Bibliothek Assurbanipals mit Ausnahme des einen neuerdings bekannt gewordenen Fragmentes von Scheil, das bereits aus der Hammurabi-Zeit herzurühren scheint. Also auch hier wieder (vgl. oben S. 490 Anm. 3) ist bereits in dieser frühen Zeit eine schriftliche Fixierung eines Mythos nachweisbar, und zwar im Wesentlichen schon in dem gleichen Wortlaut, wie zur Zeit Assurbanipals.

2) Dazu, dass Ištar wahrscheinlich das eigentliche Ziel der Himmelfahrt Etana's bildete, s. Jensen a. a. O. S. 103 und S. 588.

und kommen in das Thor Anu's, Bél's und Ea's hinein. Abermals, wie es scheint, um drei Etappen von je einer Doppelstunde höher gelegen befindet sich der Thron der Ištar, wahrscheinlich das Ziel der Himmelfahrt. Schon nahe dem Ziele bemächtigt sich des Etana Furcht, noch höher hinauf zu fahren; er zieht den Adler mit sich in die Tiefe und so stürzen beide auf die Erde. — Der Schluss des Mythos fehlt uns leider noch. Wir können darum einstweilen nur vermuten¹⁾, dass derselbe so lautete, dass das Kind, trotz des Todes Etana's²⁾, der bei dem Sturz vom Himmel wol erfolgte, glücklich zur Welt kam und der Herrscher des Landes wurde.

Wie dieser babylonische Mythos von Etana³⁾ und seiner Himmelfahrt mehrfach in späteren orientalischen und auch in einigen griechischen Mythen nachzuklingen scheint⁴⁾, so zeigt auch die biblische Litteratur wahrscheinlich einige Anspielungen an den Etana-Mythus. Dahin gehören⁵⁾ zwar kaum Stellen wie Exod. 19, 4; Deut. 32, 11, wo das Bild gebraucht wird, dass Jahve auf Adlersflügeln Israel aus Ägypten, bzw. aus der Wüste nach Kanaan getragen habe. Ebenso ist es unsicher, ob etwa die vom Sturz Helal's⁶⁾ handelnde Stelle Jes. 14, 12—15 mit den Farben des babylonischen Etana-Mythus geschildert ist, wobei übrigens die Gestalt des Helal⁷⁾ nicht identisch mit derjenigen des Etana zu sein brauchte⁸⁾. Dagegen scheint den Worten Deut. 30, 12 »Nicht im Himmel ist es (das Gebot), dass du sagen könntest: Wer steigt uns

1) Zu dem Fragment K. 8563 Rev. (?), das vielleicht einige Anhaltspunkte gewährt, vgl. Jensen a. a. O. S. 588.

2) Im Gilgameš-Epos, KB. VI 1 S. 189 Z. 45 (vgl. unten S. 570), begegnet Etana als Bewohner der Unterwelt.

3) In der Sache geht wol auf diesen Mythos die bei Aelian, Anim. Hist. XII 21 überlieferte babylonische Gilgames-Sage zurück, wobei aber eine Vermengung mit der griechischen Danae-Sage stattgefunden hat. Dagegen stammt der Name *Gilgames* aus dem Gilgameš-Epos (s. unten S. 566 f. Anm. 4). Den daselbst genannten babylonischen König *Σενχορος* hat bekanntlich v. Gutschmid bei Schoene, Euseb. Chron. I p. 23 mit *Everius*, *Εὐρηχορος*, dem Namen des ersten nachflutlichen Königs bei Berosus, für identisch erklärt und als gemeinsame Grundform **Εὐρηχορος* statuirt. In den keilschriftlichen Originaltexten ist bis jetzt ein Aequivalent für diesen König noch nicht nachzuweisen; ebensowenig für dessen Sohn *Χουασσηλος*.

4) S. hierzu E. T. Harper in Beitr. z. Assyr. II S. 405 ff.

5) Stucken, Astr. S. 7; Winckler in OLZ. 1901 Sp. 287 = Krit. Schrift. II S. 64.

6) Dazu, dass hier wirklich ein Mythos im Hintergrunde steht, nicht eine blosse Vergleichung vorliegt, s. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 132 f.

7) In der mit Winckler, Gesch. Isr. II S. 24; Altor. Forsch. II S. 388 (vgl. auch Wellhausen, Proleg. S. 111 Anm. 2) wol besser die Neumondsichel (arab. *hilāl*), als, wie gewöhnlich geschieht, der Morgenstern zu erblicken ist. Oder hier vielleicht vielmehr die Altmondsichel, wobei sowol der Zusatz *בן עמר*, wie der Gedanke vom Tod Helal's sich noch weit besser erklären würde.

8) Beachte auch noch das oben S. 464 über Satanssturz und Helal Bemerkte.

in den Himmel, um es herabzuholen . . .; auch ist es nicht jenseits des Meeres, dass du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei« die Bekanntschaft mit Sagen zu Grunde zu liegen, die von einem Aufsteigen zum Himmel (vgl. Etana) und einer Fahrt über das Meer (vgl. Gilgames) zur Erlangung eines ersehnten Gutes berichten. Ebenso ist das Bild Ass. Mos. 10, 8 »Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen (zum Sternenhimmel)« wahrscheinlich aus einer solchen mythologischen Vorstellung heraus, wie sie im Etana-Mythus vorliegt, zu erklären¹⁾.

Fraglicher ist es, ob in den »zwei Flügeln des grossen Adlers«, die Apoc. Joh. 12, 14 dem Sonnenweibe gegeben werden, ein Motiv aus dem babylonischen Etana-Mythus vorliegt. Vielmehr liegt hier, wenigstens zunächst, vielleicht eher ein Zug aus der ägyptischen Mythologie zu Grunde. S. hierzu oben S. 513.

Beachte auch das bereits oben S. 389 zur Himmelfahrt des Christus und des Elias, wie zur Idee von der Himmelsreise der Seele Bemerkte²⁾.

Ob ein schon mehrfach vermuteter Zusammenhang zwischen dem babylonischen Heros Etana und dem biblischen Ethan besteht³⁾, ist sehr fraglich, jedenfalls einstweilen nicht zu erweisen.

Eine weiterreichende Bedeutung kommt dem babylonischen Etana-Mythus insofern zu, als wir in demselben eine Recension von der Geburt des ersten Königs des Landes vor uns haben, also einen Mythus, der seine Parallelen hat in den Sagen von der Geburt Sargon's I, Kyros', Romulus', Moses, des Christus u. s. w. Vgl. hierzu bereits oben S. 382f. und S. 379.

Das Gilgames-Epos.

Von den bis jetzt bekannt gewordenen Stücken der babylonischen mythologisch-epischen Litteratur ist weitaus das umfangreichste ein von einem Heros Gilgames⁴⁾ handelndes Epos, das

1) Die übliche Deutung des Adlers auf Rom, sowie die Zusammenstellung mit dem Adlergesicht in 4 Esr. 11f. halte ich für verfehlt.

2) Zu der wol mit Sicherheit auf den babylonischen Etana-Mythus zurückgehenden Luftfahrt Nimrod's und Alexander's in der arabischen Sage und im Alexanderroman vgl. Lidzbarski in ZA. VII S. 113, VIII S. 266; Meissner, Alexander u. Gilgames S. 6 und S. 17.

3) Besonders betont von Jastrow in Beitr. z. Ass. III S. 376f.

4) Diese Lesung des vielumstrittenen Namens ist jetzt gesichert durch die Schreibung (*ilu*) *Gi-il-ga-meš* in dem Vokabular 82-5-22, 915 (s. Pinches in Bab. & Orient. Record IV (1890) p. 264), der Schreibungen wie (*ilu*) *GIŠ.BIL-ga-miš* d. i. aber wol (*ilu*) *Gil-ga-miš* schon in den altbabylonischen Texten aus Telloh zur Seite stehen. Die früher üblichen Lesungen *Izdubar*, *Gišubar* o. ä. gaben bloß die Lautwerte der einzelnen Zeichen des ideographisch (*ilu*) *GIŠ. TŪ. BAR*

in zwölf je eine Tafel einnehmenden Teilen die Abenteuer dieses babylonischen Nationalheros beschrieb. Leider ist auch dieses Litteraturwerk bis jetzt an vielen Stellen nur sehr fragmentarisch vorhanden. Umfangreiche Stücke desselben liegen andererseits auch jetzt schon in vollständigem Zustande vor, so dass sich der Gang und Inhalt des Ganzen doch bereits deutlich erkennen lässt¹⁾.

Dabei ist übrigens zu beachten, dass die Composition des Epos in seiner jetzigen Form offenbar das Produkt einer längeren sagengeschichtlichen und litterarischen Entwicklung ist²⁾. Daraus erklärt es sich, dass die Verknüpfung der in demselben enthaltenen Einzelsagen zu einem Ganzen manchmal etwas lose und nicht durchweg natürlich erscheint³⁾.

Das Epos beginnt auf **Tafel I** mit einer Einleitung (KB. VI 1 S. 117)⁴⁾, die in zusammenfassender Weise die Taten des Haupthelden des Epos aufzählt, dabei speciell auch seiner mühsamen Wanderung in die Ferne gedenkt. — Nach einer Lücke⁵⁾ von etwa

geschriebenen Namens wieder. Mit Gilgameš ist, wie zuerst Sayce, Academy 1890, 8. Nov., p. 421 gesehen hat, jedenfalls identisch der babylonische Sagenkönig *Γιλγamos* bei Aelian, Hist. Anim. XII 21, wenn auch das von diesem Gilgames Erzählte mehr zum babylonischen Etana-Mythus als zum Gilgameš-Epos zu passen scheint (s. oben S. 565 Anm. 3). Ob der Name des Gilgameš etwa auch in dem Namen der *Γιλγamos* an der libyschen Küste (Herod. IV 169) fortlebt oder ob hier nur ein zufälliger Gleichklang vorliegt, ist noch nicht zu entscheiden. — Eine befriedigende Erklärung des Namens Gilgameš ist bis jetzt noch nicht gelungen. Nicht einmal das steht fest, ob der Name semitischen, sumerischen oder etwa gar kassitischen Ursprungs ist. Das Ideogramm (*ilu*) *GIS. TU. BAR* scheint doch zu bedeuten »Mann mit der Unterlippe« gemäss II R 62, 69 ab; K. 4359 Obv. 16 f. (Cun. Texts XII 50) und besonders Rm. 155, Obv. 4 (Boissier, Doc. p. 267). Auf dem altbabylonischen Fragmente des Gilgameš-Epos (s. unten Anm. 2) wird der Name des Helden anstatt (*ilu*) *GIS. TU. BAR* bloss (*ilu*) *GIS* geschrieben.

1) S. die vollständige Transscription und Übersetzung des Epos von Jensen in KB. VI 1 S. 116—265. Die Originaltexte wurden veröffentlicht von Haupt, Babyl. Nimrodepos 1884. 1891 und (Taf. XII) in Beitr. z. Ass. I S. 49 ff. Die für ihre Zeit recht dankenswerte Monographie von A. Jeremias, Izdubar-Nimrod 1891 ist jetzt begreiflicher Weise vielfach überholt.

2) Uns liegt das Epos gegenwärtig in der Form vor, die es in den assyrischen Kopieen der Bibliothek Assurbanipals nach älteren babylonischen Originalen erhalten hatte. Dagegen ist nun neuerdings auch ein Fragment (VA. Th. 4105) des Gilgameš-Epos bereits aus der altbabylonischen Zeit (wohl Ende des dritten Jahrtausends v. Chr.) zum Vorschein gekommen, das, wie es scheint, auf eine im Einzelnen doch erheblich abweichende Form des Epos in dieser älteren Zeit führt. Von grosser Bedeutung ist aber, dass durch dieses Fragment das Vorhandensein des Gilgameš-Epos als Litteraturstück bereits für diese frühe Zeit bezeugt wird. S. den Text und die Übersetzung dieses Fragmentes bei Meissner in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1902 S. 1—15.

3) Um diesen Punkt hat sich namentlich Jastrow, Rel. of Bab. p. 467 ff. und anderwärts bemüht, z. T. wol mit Erfolg, z. T. aber auch mit starken Fehlgriffen. Bei der im Folgenden gegebenen kurzen Paraphrase des Epos konnte jedoch auf diese Fragen nicht näher eingegangen werden.

4) Vgl. auch die Übersetzung dieser Eingangszeilen von Haupt in Journ. of the Amer. Orient. Soc. XXII (1901), p. 5 f.

5) Die Einstellung etwa des Fragments K. 3200 (KB. VI 1 S. 273) in

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

35 Zeilen folgt¹⁾ eine Beschreibung der Herrschertätigkeit²⁾ Gilgameš's in Uruk-Erech (a. a. O. S. 119). Er zieht die ganze junge Mannschaft von Erech zu seinem Dienste heran. Dieser Dienst besteht wol nicht, wie man früher meinte (vgl. unten vor Anm. 1), in der Verteidigung Erech's gegen einen auswärtigen Feind, sondern in dem Bau der Mauer³⁾ von Erech, die auch anderwärts⁴⁾ ausdrücklich als ein Werk des Gilgameš bezeichnet wird. Unter diesem Frohndienst seufzt die gesamte Einwohnerschaft von Erech und wendet sich darum (S. 121) an die Schöpfungsgöttin Aruru⁵⁾ mit der Bitte, ein Ebenbild des Gilgameš zu schaffen, damit diese beiden Helden mit einander wetteifern möchten und dadurch — das ist wol der Sinn — die übermütige Gewalttätigkeit Gilgameš's nach anderer Seite hin gelenkt würde. Aruru erfüllt die Bitte der Leute von Erech und erschafft den Ea-bani⁶⁾, ein Wesen voller Körperkraft und Sinnlichkeit, das mit den Tieren des Feldes zusammenhaust. Ursprünglich ist demnach Eabani wol als ein Flurengott zu denken. — Einem Jäger, dessen Zusammenhang mit den übrigen Personen des Epos bis jetzt noch nicht recht klar ist, fällt die Rolle zu, diesen Eabani mit Gilgameš zusammenzubringen (S. 121 ff.). Der Jäger wird von Eabani bei der Ausübung seines Jägerberufs belästigt. Er wendet sich, um sich Rats zu holen, an seinen Vater, dann, auf Veranlassung seines Vaters, weiter an Gilgameš in Erech. Auf den Rat beider nimmt der Jäger eine Hure mit sich, die es

diese Lücke ist aus äusseren und inneren Gründen unmöglich. Überhaupt ist es äusserst fraglich, ob dieses von einer dreijährigen Belagerung Erech's durch einen auswärtigen Feind handelnde Fragment wirklich zum Gilgameš-Epos gehört. Dagegen gehört vielleicht ein von Jensen KB. VI 1 Vorwort S. XVII mitgeteiltes Fragment in diese Lücke.

1) Dass die folgende Partie mit Haupt zur I., nicht etwa zur II. Tafel gehört, ist nach dem Befunde der Fragmente absolut sicher.

2) Hier wird Gilgameš durchweg als »Hirte« (*re'u*) von Erech bezeichnet. Anderwärts, so z. B. KB. VI 1 S. 152/153 Anfang und in dem Hymnus *ibid.* S. 267, als König (*šarru*). Noch nicht ganz deutlich ist, ob Gilgameš als einheimischer Herrscher von Erech, oder als auswärtiger Eroberer, der sich Erech's bemächtigt hat, zu gelten hat.

3) So Jensen in KB. VI 1 S. 182, S. 424 f., vgl. S. 184.

4) So in der Einleitung des Epos KB. VI 1 S. 117 Z. 9 und in der alten Inschrift des *AN. A. AN* von Erech (*ibid.* S. 269 f.).

5) Vgl. oben S. 430.

6) Dies die bisher übliche Lesung des ideographisch (*ilu*) *EN. KI. KAK* geschriebenen Namens, die der Bequemlichkeit halber auch hier vor der Hand beibehalten wurde, da eine sichere andere Lesung dafür noch nicht eingesetzt werden kann. Wahrscheinlich ist aber dieser, in dem altbabylonischen Fragment (vorherg. S. Anm. 2) *EN. KI. HI* (sicher?) geschriebene Name vielmehr *Bél-kullati*, *Bél-kissati* oder *Bél-béruti* zu lesen; s. darüber Jensen und Zimmern in KB. VI 1 S. 425 und S. 571 f.

fertig bringt, den Eabani durch Erregung seiner sinnlichen Lust an sich zu fesseln. Sehr ausführlich und derb wird dieser sinnliche Verkehr des Eabani mit der Hure beschrieben (S. 127). Der Zweck der Sendung der Hure wird aber erreicht. Sie überredet den Eabani, sein bisheriges Leben in der Steppe aufzugeben und mit ihr nach Erech hineinzukommen, »zu dem strahlenden Hause, der Wohnung Anu's und Ištar's, wo Gilgameš, vollkommen an Kraft, ist, der wie ein Wildstier über die Männer gewaltig ist« (S. 129). Eabani sucht daher in Gilgameš »einen, der sein Herz kennt, einen Genossen« (*eburu*). — Eabani und die Hure kommen nach Erech, woselbst Eabani den Gilgameš endlich mit eigenen Augen zu sehen bekommen soll (S. 131). Dieser, Gilgameš, hatte schon zuvor in mehreren Traumbildern, die ihm von seiner Mutter *Rimat-Bêlit*, der alles Wissens kundigen, erklärt werden, den Eabani als seinen künftigen Rivalen und Freund geschaut und daraufhin den Wunsch geäußert, in Eabani einen Genossen zu bekommen. So schliesst Tafel I mit der beginnenden Freundschaft dieser »beiden Brüder« (*abê kilallân*) (S. 135).

Tafel II. Der Anfang mit ca. 50 Zeilen fehlt bis jetzt vollständig. Ein darnach erhaltenes Fragment (KB. VI 1 S. 137) erwähnt, dass Gilgameš über seinen neuen Freund Eabani weint, weil dieser sich in Sehnsucht nach seinem Feld und seinen Tieren verzehrt und dahinsiecht¹⁾. Die Unzufriedenheit Eabani's über seine neue Lage äussert sich des Weiteren vor Allem in heftigem Groll gegen die Hure, die ihn verführt hatte, nach Erech zu kommen. Er verwünscht sie darum mit einer grossen Verwünschung (a. a. O. S. 187 unten)²⁾. Doch der Sonnengott Šamaš, der diese seine Verwünschung der Hure hört, ruft ihm aus dem Himmel zu, davon abzulassen, da ihm die Hure doch nur zu Gutem verholffen habe, zu göttlicher Speise, königlichem Trank, festlicher Kleidung und zu dem schönen Gilgameš als Genossen, der ihm die höchste Ehrenstellung neben sich in Erech einräumen werde (a. a. O. S. 139). — Im Folgenden ist u. A. die Rede von einem schrecklichen Traum, den Eabani, wol als Vorahnung seines bevorstehenden Todes, hatte, und den er dem Gilgameš erzählt (S. 141 Mitte). Den Inhalt des Traumes bildet wahrscheinlich³⁾ eine Schilderung des Zustandes der

1) So Jensen in der Anm. zu dieser Stelle auf S. 432.

2) Dazu, dass dieses Fragment, gegen seine jetzige Stellung in KB. VI 1, nicht in Taf. VII, sondern vielmehr hier in Taf. II einzuordnen ist, s. Jensen *ibid.* S. 187 Anm. 9, Vorrede S. X und S. 432.

3) S. dazu Jensen a. a. O. S. X und S. 572.

Unterwelt, ihres obersten Gottes Nergal und ihrer Bewohner, ähnlich und stellenweise geradezu wörtlich übereinstimmend mit der Unterweltsschilderung in der Höllenfahrt der Ištar (oben S. 561). Der Höllenfürst Nergal wird, falls von diesem hier wirklich die Rede ist, beschrieben als ein Mann mit finsternem Antlitz und mit Adlerkrallen (S. 141, Z. 18 ff.). Die Unterwelt erscheint auch hier als ein Haus der Finsternis, ein Haus, aus dem es für den, der es einmal betreten, keinen Ausweg mehr giebt, dessen Bewohner wie Vögel mit Flügelgewand bekleidet sind, Erde zur Nahrung haben, des Lichtes entbehren. In diesem Unterwelthause sieht der Beschauer solche weilen, die einst auf der Erde als Könige geherrscht hatten, er sieht ferner daselbst Priester aller Gattungen, auch Gestalten wie Etana und den chthonischen Gott Gira. Über Allen thront Ereškigal, die Königin der Unterwelt, während Bélit-šéri¹⁾, die Schreiberin der Unterwelt, vor ihr kniet und vorliest (S. 189 f.). Am Schluss dieser Tafel (S. 143 unten) ist nun die Rede von einem Zuge, den Eabani und Gilgameš zusammen unternehmen wollen, und dessen Ziel, wie die folgenden Tafeln zeigen, der heilige Cedernwald mit der Göttin *Irnina*-Ištar auf dem Cedernberg im Osten ist, woselbst *Humbaba*²⁾ als Wächter steht.

Auf der folgenden nur sehr fragmentarisch erhaltenen **Tafel III** (KB. VI 1 S. 145 ff.) wendet sich Gilgameš an seine weise Mutter Rîmat-Bêlit, eine Priesterin, mit der Bitte, für ihn bei Šamaš um Segen für seinen und Eabani's bevorstehenden Zug gegen Humbaba zu flehen. Rîmat-Bêlit erfüllt die Bitte ihres Sohnes.

Auf **Tafel IV** (KB. VI 1 S. 153 ff.), die gleichfalls nur sehr fragmentarisch erhalten ist, ist zunächst wol noch von Vorbereitungen zum Zuge die Rede. Ferner bringt diese Tafel u. a. eine genauere Schilderung des Humbaba, der von Bél³⁾ als Wächter der Ceder eingesetzt ist (S. 157 Mitte). Dabei wird besonders die Schrecklichkeit seiner Stimme hervorgehoben, mit der er diejenigen, die sich

1) Möglicherweise im Grunde identisch mit der oben S. 433 f. erwähnten Bélit-šéri—Ašratu.

2) Der Name *Humbaba* enthält als ersten Bestandteil den elamitischen Gott *Humba* (*Humbun*, *Humman*, *Ummann*, oben S. 485). Der Name und die Gestalt des Humbaba, des Wächters der Ištar-Irnini, ist erhalten bei Lucian, de Syria dea 19 ff. in *Κουβαβος*, dem Wächter der *Στρατορίκη*, auf welche letztere mancherlei Züge der Ištar übertragen sind; vgl. zu letzterem Punkte Jensen in KB. VI 1 S. 437 f. und auch bereits Winckler, *Gesch. Isr.* II S. 227 f.

3) Nach Jensen zur Stelle S. 441 wäre unter diesem Bél vielmehr der elamitische Bél, der Stadtgott von Susa, Šušinak oder Inšušinak (oben S. 485) zu verstehen, der anderwärts mit dem babylonischen Ninib identifiziert und als der »Cedern-Ninib« bezeichnet wird.

der Ceder nahen wollen, in Schrecken setzt. Dem Eabani sinkt für einen Augenblick der Mut im Hinblick auf den bevorstehenden gefährvollen Zug. Doch Gilgameš weiss ihn durch ermutigenden Zuspruch wieder aufzurichten (S. 157f.).

Tafel V (KB. VI 1 S. 159ff.). Gilgameš und Eabani sind vor dem Cedernwald angelangt; sie stehen still und betrachten den Wald, staunen insbesondere über die eine hohe Ceder des Cedernberges, die von Humbaba bewacht wird. Der Cedernberg¹⁾ selbst wird dabei bezeichnet als der Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der *Irnini* (Ištar). Bevor es nun zum Kampfe mit Humbaba kommt²⁾, hat Eabani wieder allerlei Träume, die nach der ihnen von Gilgameš gegebenen Deutung das Gelingen des geplanten Unternehmens, die Erschlagung des Humbaba, zum Inhalt haben (S. 163). Am Schlusse dieser Tafel war, wie auch noch einige erhaltene Worte erkennen lassen (S. 167 Anfang), jedenfalls die Erschlagung des Humbaba durch Gilgameš und Eabani berichtet.

Tafel VI, annähernd vollständig erhalten, führt auf einen dramatischen Höhepunkt und Wendepunkt des Ganzen. Die Göttin Ištar hat es auf den aus dem Kampf gegen Humbaba kommenden schönen Gilgameš abgesehen: »Wolan, Gilgameš! Mögest du mein Buhle sein! Mögest du mein Mann, mög' ich dein Weib sein!« In den lockendsten Tönen stellt Ištar dem Gilgameš das ihm durch sie winkende Glück in Aussicht (KB. VI 1 S. 167). Aber Gilgameš weist mit für Ištar wenig schmeichelhaften Worten und Vergleichen deren Antrag energisch zurück, indem er ihr vorwirft, dass sie allen ihren bisherigen Liebhabern stets zuletzt nur Verderben gebracht habe: »Tamûz, deinem jugendlichen Buhlen, bestimmtest du Jahr für Jahr Weinen³⁾« (S. 169). Ähnlich traurig erging es einem von

1) Nach Jensen a. a. O. S. 573 ist bei dem Cedernberg vielleicht an den Berg von Behistun, den Ausläufer des Taht-i-bostân, oder aber an den Elvend zu denken.

2) Zu welchem Zwecke dieser Kampf eigentlich unternommen wird, ist aus den bis jetzt bekannten Fragmenten des Epos nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Vielfach hat man vermutet, dass dabei ein historisches Ereignis im Hintergrund stehe, und zwar hat man dabei speciell an den Einfall des Kudurnanḫundi von Elam in Babylonien um 2300 v. Chr. (vgl. oben S. 383) gedacht. Jensen erhebt dabei (KB. VI 1 S. 444; anders S. 182) im Besonderen noch die Frage, ob es sich bei diesem Zug zum Heiligtum der Irnina-Ištar etwa um eine geplante Zurückführung der von Kudurnanḫundi aus Erech geraubten Ištar-Nanai handele. Indessen, mögen auch solche historischen Ereignisse im Epos mit verwoben sein, so dürfte dabei doch immer nur eine sekundäre Verknüpfung eines geschichtlichen Vorfalles mit einem schon älteren mythischen Sagenstoffe vorliegen.

3) Vgl. hierzu oben S. 397.

Ištar geliebten Vogel, Löwen und Pferd, sowie einem Hirten und einem Gärtner Išullānu. »Auch mich« so schliesst Gilgameš seine Rede »liebst du und wirst mich jenen gleich machen« (S. 171). Als Ištar solches vernahm, stieg sie voller Ingrimme zum Himmel empor, trat daselbst vor ihren Vater Anu: »Mein Vater, Gilgameš hat mich verwünscht«. Ungestüm fordert sie darauf von Anu, dass er ihr einen Himmelsstier (*alû*)¹⁾ erschaffe, damit dieser Gilgameš [Vernichtung bringe]. Anu willigt nach einigem Zögern²⁾ in Ištar's Wunsch. Nach einer grösseren Lücke³⁾, in der jedenfalls von der Erschaffung des Himmelsstiers und seiner Entsendung gegen Gilgameš berichtet war, ist die Rede von dem Kampfe Gilgameš's und Eabani's und ihrer Mannen mit dem Himmelsstier. Wie es scheint, bringt der Stier durch sein Schnauben (*nipšu*) den mit ihm Kämpfenden Verderben, so dass z. B. »bei seinem zweiten Schnauben« gleich 200 Männer auf einmal fallen⁴⁾. Nach schwerem Kampfe gelingt es Gilgameš im Verein mit Eabani aber endlich, den Himmelsstier zu erschlagen. Beruhigt lassen sich »die beiden Brüder« nach vollbrachtem Kampfe nieder. Darob ein neuer Wutausbruch von Seiten Ištar's, die auf die Mauer von Erech steigt und einen Fluch gegen Gilgameš schleudert, der den Himmelsstier erschlagen. Da nimmt Eabani die rechte Keule des Stiers und wirft sie vor Ištar hin⁵⁾ mit den Worten: »Kriegte ich doch auch dich und könnte dir tun wie jenem!«. Da versammelte Ištar ihre Dirnen und veranstaltete ein Wehklagen über der rechten Keule des Himmelsstiers. Gilgameš aber verwendet die Hörner des erschlagenen Stiers zu einem Weihgeschenk für seinen Gott Lugalbanda.

1) Nach Jensen zur Stelle S. 453 (vgl. auch schon Delitzsch, Handw. S. 60) als Sturmdämon und damit nach babylonischer Anschauung auch als Krankheitsdämon zu denken, identisch mit dem auch sonst häufig vorkommenden Sturm- und Krankheitsdämon *alû* (oben S. 460). Statt »Himmelsstier« ist übrigens auch die Erklärung von *GUD. AN. NA* als »Stier des (Himmelsherrn) Anu« möglich.

2) Die betreffende, bis jetzt leider sehr verstümmelte Stelle (S. 173, Z. 101 ff.) lautet nach Jensen's sehr scharfsinniger Ergänzung: Anu sprach zu Ištar: »[Wenn ich tue, was] du von mir begehrst, [werden] 7 Sp[reu]-Jahre [sein]. Hast du dann für die Menschen Korn] gesammelt [und für das Vieh] Kräuter gross gezogen?« [Ištar] sprach zu ihrem Vater Anu: »[Korn] häufte ich [für die Menschen] auf [und für das Vieh] liess ich [Kräuter] entstehen. [Wenn 7] Sp[reu]-Jahre [sein werden, habe ich für die Menschen Korn] gesammelt [und für das Vieh] Kräuter [grossgezogen].« — Bewähren sich die Ergänzungen Jensen's, so böte diese Stelle eine schlagende Parallele zu den sieben Hungerjahren von Gen. 41 und es fragte sich, ob letztere demnach nicht, wie auch Jensen selbst in Berl. phil. Woch.schr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1033 f. annimmt, aus der babylonischen Mythologie stammen.

3) In dieselbe gehört vielleicht das kleine Fragment Sm. 2194 = KB. VI 1 S. 178/179 Mitte.

4) S. 175 Z. 140 f.; vgl. dazu Jensen S. 454 Mitte.

5) Eventuell ist auch geradezu: »wirft sie Ištar ins Gesicht« zu übersetzen.

Alsdann waschen er und Eabani im Euphrat ihre Hände und schlagen den Weg nach Erech ein (S. 177). Dasselbst versammeln sich die Einwohner, staunen sie an. Es erschallt dabei der Siegesruf:

Wer ist schön unter den Männern?

Wer ist herrlich unter den Mannen?

[Gilgameš] ist schön unter den Männern.

[Gilgameš]¹⁾ ist herrlich unter den Mannen.

Gilgameš veranstaltet alsdann in seinem Palaste ein Freudenfest, nach dessen Beendigung die Männer sich schlafen legen, Eabani aber von Neuem Träume schaut (S. 179).

Von der folgenden **Tafel VII** ist bis jetzt sehr wenig mit Sicherheit festzustellen. Möglicherweise ist in derselben noch einmal von einer neuen Unternehmung Gilgameš's und Eabani's die Rede und zwar von einem Zug nach einem Walde, um Cedernholz zu holen (KB. VI 1 S. 187)²⁾. Dem Schluss der Tafel gehört dagegen wahrscheinlich ein Fragment an, das von einer schweren Erkrankung Eabani's handelt, die vielleicht als Folge eines ihm beim Mauerbau von Erech zugestossenen Unglücksfalls zu denken ist³⁾ (S. 191 f.).

In **Tafel VIII** ist zunächst weiter von der Krankheit Eabani's und sodann von dem Tode desselben und der Klage Gilgameš's um ihn die Rede (KB. VI 1 S. 199).

Tafel IX, von der wieder umfänglichere Stücke vorhanden sind, beginnt mit der Schilderung, wie Gilgameš um seinen verstorbenen Genossen Eabani weint und aus Furcht, dass ihn ein gleiches Todesschicksal ereilen möchte, ruhelos durch die Steppe dahin jagt. Sein Ziel ist dabei sein zu göttlichem Leben entrückter Ahn Ut-napištim⁴⁾. Der an Abenteuern reiche Zug zu demselben führt zunächst durch die Steppe zu Gebirgspässen, in denen Löwen hausen; weiter zu dem Berge Māšu, unter dem wol das Libanon-Antilibanon-Gebirge zu verstehen ist⁵⁾ (KB. VI 1 S. 203).

1) Oder: [Eabani]?

2) Vgl. dazu Jensen S. 180 ff., wo aber auch die Zugehörigkeit dieses Stückes zu Taf. V erwogen wird.

3) S. dazu Jensen S. 184 f. Dagegen vermutet Jensen S. 483, dass die geheimnisvolle Krankheit Eabani's vielmehr von einem Anhauchen des Himmelsstieres, als Krankheitsdämons, herrührt. Der eigentliche (mythologische) Grund der Erkrankung und des darauf folgenden Todes Eabani's wird aber jedenfalls darin zu erblicken sein (vgl. auch Jensen S. 423 und S. 526 Ende), dass Eabani als chthonischer Gott eine gewisse Zeit des Jahres in der Unterwelt weilen, d. h. tot sein muss (vgl. auch oben S. 387 f.).

4) S. zur Lesung dieses Namens oben S. 545 Anm. 2.

5) So nach Jensen's letzten Darlegungen in KB. VI 1 S. 575 f. (gegen *ibid.* S. 467), woselbst Jensen auch die eventuelle Identität von Māšu mit *mš* Gen. 10, 23

Vor dem Eingang zum Berge Māšu halten die Skorpionmenschen von schrecklichem Aussehen Wache. Als Gilgameš herankommt, erkennen der Skorpionmensch und sein Weib in ihm einen, dessen Leib göttliches Fleisch zeigt, näher so, dass zwei Drittel von ihm göttlich, ein Drittel menschlich ist. Nach dem Zweck und Ziel seiner fernen Wanderung befragt, erwidert Gilgameš, dass er zu Ut-napištim, seinem Vater ¹⁾, der zu den Göttern entrückt ist, ziehen wolle, um ihn nach Tod und Leben [zu befragen] (S. 205). Der Skorpionmensch rät zunächst Gilgameš von seinem geplanten Zuge ab, unter Hinweis auf die Schwierigkeit, durch das vorgelagerte finstere Māšu-Gebirge zu dringen. Doch zuletzt erscheint er umgestimmt und entsendet Gilgameš mit guten Ratschlägen für seinen schwierigen Weg durch das Gebirge (S. 207). In epischer Breite und Monotonie wird darauf im Folgenden der Zug Gilgameš's durch das finstere Māšu-Gebirge erzählt. 12 Meilen (Doppelstundenstrecken) lang ist der Durchgang ²⁾. Endlich gelangt Gilgameš am Ende dieses Gebirgsweges zu einem wunderbaren Götterpark, in dem Fruchtbäume aus Edelsteinen stehen (S. 209). Aus dem weiteren Zusammenhang geht klar hervor, dass dieser Park unmittelbar am Meere liegt, d. h. also nach dem Obigen wol am mittelländischen Meere, an der phönizischen Küste (S. 211).

Tafel X. Hier befindet sich die Göttin Siduri-Sabitu ³⁾,

in Erwägung zieht, falls letzterer Name richtig überliefert ist. Übrigens scheint bei dem Berge Māšu gleichzeitig auch die Vorstellung von dem mythischen Weltberge (oben S. 355) mit hineinzuspielen (vgl. Jensen a. a. O. S. 577f. und auch Jastrow, Rel. of Bab. p. 488 f.).

1) Jedenfalls nicht im eigentlichen Sinne, sondern = »Ahn« oder Hypokoristikon.

2) Diese Länge des Weges würde ungefähr zu der Breite des Antilibanon und Libanon etwa auf der Höhe von Byblos passen.

3) S. über diese Ištar-Gestalt bereits oben S. 432. Das (ursprünglich nicht assyrische?) Wort *siduri*, *šiduri* bedeutet nach der Vokabularangabe II R 32, 27 cd »Mädchen«, soll also gewiss die betreffende Göttin als die jungfräuliche oder bräutliche bezeichnen, wozu ja auch die Angabe, dass sie »mit einer Hülle verhüllt ist« (*kuttumi kuttumat*), vorzüglich passt (vgl. auch hierzu bereits oben S. 432 Anm. 3 und 4). Die zweite als der eigentliche Name zu betrachtende Bezeichnung dieser Göttin, *Sabitu*, — in dem altbabylonischen Fragment (oben S. 567 Anm. 2) tritt sie überhaupt nur unter diesem Namen auf — wird mit Hommel, Altisr. Überl. S. 35 und Jensen in KB. VI 1 S. 578 (vgl. *ibid.* S. 470) zu erklären sein als »die vom Berge *Sābu*«; unter dem auch anderwärts in der babylonischen Mythologie eine wichtige Rolle spielenden *Sābu* wird aber mit Jensen a. a. O. die höchste Erhebung des Libanon zu verstehen sein und mit ihm der bei Tiglat-Pileser III Ann. 126f., Kl. Inschr. I 1 genannte zum Libanonsystem gehörende Berg *Sauē*, *Saua* gleichzusetzen sein, der auch in den ägyptischen Inschriften (W. Max Müller, Asien u. Europa S. 199 Anm. 2) als *Šava* erscheint. Endlich stellt Jensen a. a. O. S. 579 wol mit Recht diese Siduri-Sabitu mit der Astarte-Ištar von Byblos zusammen, des weiteren (vgl. dazu auch Jensen in ZA. XVI

die auf dem »Thron des Meeres« sitzt, »mit einer Hülle verhüllt« ist. Sabitu sieht den Gilgameš von ferne kommen und stellt ihre Betrachtungen an über den eigenartigen Wanderer (KB. VI 1 S. 211). Sie verriegelt vor ihm ihr Thor. Doch auf die Drohung Gilgameš's, dass er ihre Thür zerschmeissen, ihren Riegel zerbrechen werde, gibt sie ihm Gehör. In dem nun folgenden, im Anfang zwar nicht erhaltenen, aber nach den späteren Parallelen mit Sicherheit zu ergänzenden Gespräch zwischen Sabitu und Gilgameš fragt Sabitu zuerst nach dem Grunde seines verstörten Aussehens und seines Wanderns in die Ferne (S. 213). Gilgameš antwortet mit dem Hinweis darauf, dass Eabani, sein geliebter Freund, mit dem er jegliches unternommen, den Berg erstiegen, den Himmelsstier erschlagen, den im Cedernwald wohnenden Humbaba bezwungen, Löwen getötet, allerlei sonstiges Schwieriges vollbracht habe, vom Todesgeschick dahingerafft worden sei. Aus Furcht, dass ihn ein gleiches Todesgeschick ereile, dass wie sein »zu Erde gewordener« Freund Eabani so auch er sich werde zur Ruhe legen müssen, um in aller Zukunft nicht mehr aufzustehen, sei er in die Ferne gezogen. Er fragt alsdann ¹⁾ die Sabitu, wie es mit dem Weg zu Ut-napištim stehe. Wenn es möglich sei, wolle er über das Meer gehen; wenn es nicht möglich sei, wolle er durch die Steppe dahinjagen (S. 215). Sabitu antwortet:

Nicht gab es, Gilgameš, je eine Überfahrt,
und keiner, der seit Alters anlangt, geht über das Meer.
Über das Meer ging Šamaš, der Gewaltige;
ausser Šamaš wer geht hinüber?

S. 125 ff.) mit der Nymphe Kalypso der Odyssee. Zu dem wahrscheinlichen Zusammenhang zwischen der Sabitu und der Sibylle Sambethe s. unten S. 582.

1) In dem altbabylonischen Fragment des Gilgameš-Epos (oben S. 567 Anm. 2) enthält das Gespräch zwischen Sabitu und Gilgameš hier noch einen interessanten Passus, der, wie es scheint, in unserer Recension aus der Bibliothek Assurbanipals ausgefallen ist. Darnach sagt hier Sabitu zu Gilgameš:

Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht schauen (finden).
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Menschen den Tod auferlegt,
das Leben aber in ihren Händen behalten.

Darauf giebt sie ihm den Rat, sich vielmehr den Freuden des irdischen Lebens hinzugeben:

Du, Gilgameš, fülle deinen Bauch,
Tag und Nacht freue du dich,
tätlich mach ein Freudenfest,
Tag und Nacht spring und hüpf!
Deine Kleider seien sauber,
dein Kopf sei rein, mit Wasser sei gewaschen!
Schau auf den Kleinen, der dich an der Hand hält,
dein Weib freue sich in deiner Umarmung!

Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg;
und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind.

Schliesslich gibt sie ihm aber doch eine Möglichkeit an die Hand, indem sie ihn an den in der Nähe befindlichen *UR. NIMIN*¹⁾, den Schiffer des Ut-napištim, weist: »Wenn es möglich ist, geh' mit ihm hinüber; wenn es nicht möglich ist, dann weich zurück!« (S. 217). Nachdem Gilgameš alsbald den Schiffer gefunden, wiederholt sich hier zunächst in gleicher Weise, wie bei dem Zusammentreffen mit der Sabitu, die Befragung über das verstörte Aussehen Gilgameš's und die Beantwortung unter Hinweis auf den Tod Eabani's (S. 219). Darauf fragt Gilgameš auch den Schiffer mit den gleichen Worten, wie vorher die Sabitu, nach dem Weg zu Ut-napištim. Nach einigen Vorbereitungen besteigen Gilgameš und der Schiffer das Schiff und beginnen die Fahrt über das Meer. Den sonst 1 Monat und 15 Tage betragenden Weg bis zu den »Wassern des Todes« (*mê mûti*) erreicht der Schiffer mit Gilgameš bereits am dritten Tage²⁾ (S. 221). Die Fahrt über die Wasser des Todes ist mit besonderen Schwierigkeiten verbunden und erfordert eigentümliche Manipulationen, um in denselben ohne Gefahr für Gilgameš vorwärts zu kommen. Als sie endlich dem Ziele nahen, erblickt Ut-napištim das aus der Ferne herankommende Schiff und ist verwundert über den neuen eigenartigen Ankömmling, den sein Schiffer in dem Schiffe mit sich bringt (S. 223). Es wiederholt sich, nachdem die Beiden gelandet, in epischer Breite zunächst wieder die Frage nach dem verstörten Aussehen Gilgameš's und die Beantwortung durch den Hinweis auf den Tod Eabani's (S. 225 f.). Nach einer grösseren Lücke, in der das Gespräch zwischen Gilgameš und Ut-napištim noch weiter fortgeführt worden sein muss, folgen die wol noch zu einer Rede Ut-napištim's gehörenden Schlusszeilen der Tafel (S. 229), die für die Jenseitsvorstellungen der Babylonier von grosser Wichtigkeit sind. Sie lauten, nachdem unmittelbar vorher vom grimmigen Tode die Rede war:

1) Die Lesung des Namens ist noch unsicher, assyrisch wahrscheinlich *Amêl-Ea* oder *Kalab-Ea*. In dem altbabylonischen Fragment führt derselbe den Namen *Sursu* und wird, wie Jensen gesehen hat, als *nabu* des Uta-napištim bezeichnet, d. i. vielleicht *nâbû* »Verkünder, Sprecher« im Sinne von »Botes«. Auch das Verhältnis von *UR. NIMIN* zu *Puzur-KUR.GAL* oder *Puzur-Bêl*, dem Schiffer des Ut-napištim in der Sintfluterzählung (oben S. 549), ist noch nicht durchsichtig, obwol es sich doch um die gleiche Person handeln muss.

2) So ist die noch nicht ganz klare Stelle doch am wahrscheinlichsten zu interpretieren. Die »Wasser des Todes« würden dann wol mit Jensen a. a. O. S. 579 (vgl. auch denselben in ZA. XVI S. 125 ff.) jenseits der Strasse von Gibraltar im Okeanos zu suchen sein.

Bauen wir ein Haus für immerdar? Siegeln wir für immerdar?
Teilen Brüder für immerdar?

Geschieht Kinderzeugen¹⁾ auf [Erden] für immerdar?

Führt der Fluss Hochwasser für immerdar? . . .

Herrscht nicht²⁾ [der Tod³⁾] von Anbeginn an?

Der Neugeborene(?)⁴⁾ und der Tote, wie sie einander [...],
zeichnen sie nicht²⁾ des Todes Bild?

zeichnen sie nicht²⁾ des Todes Bild?

Nachdem der Aufpasser und der Zuriegler⁵⁾ [einen Toten] begrüsst, versammeln sich die Anunnaki, die grossen Götter, Bestimmte Mannen, die die Götter anrufen.

Bestimmt Mammetu⁶⁾, die das Schicksal schafft, mit ihnen die Gesetze des Tod und Leben fest.

Des Todes Tage (aber) werden nicht kundgetan.

Tafel XI, fast vollständig erhalten, beginnt damit, dass Gil-

- 1) So wol mit Jensen zur Stelle S. 477.

- 2) Doch wol gleichfalls als Frage zu fassen.

- 3) Diese Ergänzung ist ganz unsicher.

- 4) Diese Bedeutung vermute ich für *šallu* im Hinblick auf arab. *سائل*

- 5) Zwei Dämonen als Wächter der Unterwelt; s. Jensen zur Stelle S. 478.

- 6) Vielleicht identisch mit der oben S. 430 erwähnten Muttergöttin *Mami*.

- 7) Dem Zusammenhang nach wol sicher im Sinne von »Unsterblichkeit«.

- 8) Jensen zur Stelle S. 508 f. 513 will das Verhalten des Ut-napištim dem meš gegenüber als nicht ernst gemeint ansehen, weil er nicht in die Hände

Aussehen ganz heruntergekommenen ¹⁾ Gilgameš mit sich zu nehmen und zum »Waschort« ²⁾ zu bringen, damit er daselbst sich rein wasche und das Meer seine alten Felle wegführe; dafür solle er mit neuem Gewand und Kopfbinde bekleidet werden und in dieser neugewonnenen Reinheit bis zur Heimkehr nach seiner Stadt verbleiben. Der Schiffer tut, wie Ut-napištim geboten, und Gilgameš erlangt so am Waschort seine Reinheit. Darauf besteigen Gilgameš und der Schiffer das Schiff und fahren über das Meer dahin (S. 249). Doch gelingt es ihnen, wie es scheint, nicht, im Meere vorwärts zu kommen; vielmehr werden sie wieder an das Ufer zurückgetrieben. Als dies Ut-napištim und sein Weib sehen, nennt Ut-napištim dem Gilgameš ein Wunderkraut, anscheinend zu dem Zwecke, um mit dessen Hilfe das Meer beruhigen zu können ³⁾. Um aber dieses Wunderkraut zu erlangen, muss Gilgameš auf den Boden des Wassers hinab, was er mittels schwerer Steine, die er an seine Füße bindet, auch bewerkstelligt. Sobald er das Kraut dort gefunden, schneidet er die Steine von seinen Füßen los und lässt sich wieder in die Höhe (S. 251). Wenn das Kraut dem Gilgameš anscheinend zunächst auch nur als ein Zaubermittel zur Beruhigung des Meeres von Ut-napištim genannt worden war, so hat er dasselbe gleichzeitig doch jedenfalls auch für ein Lebens- und Verjüngungskraut gehalten ⁴⁾. Er bezeichnet es daher mit dem Namen »Als Greis wird der Mensch wieder jung« (*šibu iššahir amēlu*) und sagt zu dem Schiffer, dass er es nach Erech bringen, davon essen und in den Zustand seiner Jugend zurückkehren wolle. Als nun aber auf der weiteren Meerfahrt Gilgameš einmal ans Land gegangen war und sich daselbst in einer Cisterne wusch, da schnappte ihm eine Schlange, die den Duft des Krautes gerochen hatte, dieses weg. Über den Verlust des Krautes erhob Gilgameš grosse Wehklage. Zugleich ist ihm dies aber auch ein Zeichen, dass er die Meerfahrt aufgeben und zu Lande seinen Weg weiter fortsetzen soll. So verlässt er das Schiff und gelangt nach längerem Marsche zu Lande zusammen mit dem Schiffer nach Erech (S. 253). Die von Gilgameš an den Schiffer gerichteten Schlussworte der Tafel beziehen sich auf

1) S. zu dieser Auffassung Jensen S. 401 und S. 515, wonach es sich aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt gar nicht um eine Krankheit des Gilgameš handelt. Vgl. auch vorherg. S. Anm. 7.

2) Damit ist wol eine bestimmte heilige Stelle am Meeresgestade beim Aufenthaltsorte des Ut-napištim gemeint.

3) S. zu dieser Auffassung Jensen zur Stelle S. 516.

4) Vgl. hierzu bereits oben S. 524.

die Stadt Erech und zwar, wie es scheint, auf eine von Gilgameš vorausgesagte zukünftige Zerstörung¹⁾ der Stadt (S. 255 oben).

Tafel XII, zugleich die letzte Tafel des Epos, einstweilen wieder nur in Fragmenten vorhanden, handelt davon, dass Gilgameš mit dem Totengeist Eabani's in Verbindung zu treten sucht, um von diesem Aufschluss über das Totenreich zu erlangen²⁾. Gilgameš geht von einer Gottheit zur anderen (KB. VI 1 S. 261). Aber erst bei Ea findet er Gehör. Ea lässt durch Nergal, den Gott des Totenreichs, den Totengeist (*utukku*)³⁾ Eabani's »wie einen Wind« aus der Erde emporsteigen und seinem »Bruder« Gilgameš das »Gesetz« der Erde verkünden. Eabani tut dies nur zögernd, da er weiss, dass Gilgameš über das, was er ihm über das Totenreich zu sagen hat, weinen müssen. Von der nun folgenden Beschreibung des Totenreiches sind leider bis jetzt nur die Anfangszeilen erhalten. In denselben war jedenfalls, ähnlich wie in der Höllenfahrt der Istar (oben S. 561) und auf der II. Tafel unseres Gilgameš-Epos (oben S. 570), davon die Rede, dass im Totenreich Alles voll Staub ist (a. a. O. S. 263). Die noch erhaltenen Schlusszeilen (S. 265), die zugleich den Schluss des ganzen Epos bilden, enthalten gleichfalls noch eine Schilderung des Totenreichs, aber offenbar nicht mehr aus dem Munde Eabani's, sondern Gilgameš's, der, wie es scheint, die vorhergegangene Beschreibung des Totenreichs durch Eabani in ehrfurchtsvollem Schauer fragend wiederholt und sich von diesem ausdrücklich bestätigen lässt⁴⁾:

1) *ut[tab]bak* ist wol jedenfalls passivisch zu verstehen und zwar von »hingeschüttet werden« im Sinne von »zur Ruine werden« wie V R 65,22 a.

2) Die ihrem Sinne nach noch nicht recht klare erste Partie der Tafel KB. VI 1 S. 257—259, wäre nach Jensen S. 522 f. nicht, wie man sie bisher gefasst hat, als eine Totenklage des Gilgameš um Eabani zu verstehen, sondern als Warnungen, etwa eines Priesters, an Gilgameš, jetzt, wo er im Begriff steht, mit dem Totenreich in Verbindung zu treten, nicht durch unvorsichtiges Benehmen sich gleichen Gefahren auszusetzen, wie diejenigen, denen Eabani erliegen ist.

3) Vgl. oben S. 460 Anm. 8.

4) Diese in der Hauptsache auch von Jeremias, Izdubar-Nimrod S. 42 f. vertretene Auffassung der Stelle erscheint mir natürlicher, als diejenige Jensen's S. 530 f., dass die Worte einschliesslich des *atamar* »ich sah« oder »ich sehe« durchweg von Gilgameš gesprochen werden und ferner einen Aufenthalt des Gilgameš im Totenreiche selbst voraussetzen, wie umgekehrt einen solchen des Eabani auf der Oberwelt. Andererseits soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der Sonnenheros Gilgameš in der Tat zeitweilig in die Unterwelt gehört (vgl. auch bereits oben S. 371, S. 387 f.), wie er denn nach dem an ihn gerichteten Beschwörungshymnus (KB. VI 1 S. 267) vielleicht geradezu als der Oberrichter im Totenreiche (vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 480) betrachtet worden ist.

Wer den Tod durch Eisen starb — das sahst du? ja ich sah es! —
 im Schlafgemach ruht er,
 trinkt reines Wasser.
 Wer in der Schlacht erschlagen ward — das sahst du? ja ich sah es! —
 dessen Vater und Mutter erheben sein Haupt
 und sein Weib . . . auf . . .
 Wessen Leichnam auf das Feld geworfen ward
 — das sahst du? ja ich sah es! —
 dessen Totengeist hat in der Erde nicht Ruhe.
 Wessen Totengeist Keinen hat, der für ihn sorgt,
 — das sahst du? ja ich sah es! —
 Überbleibsel im Topfe, Reste von Speisen,
 was auf die Strasse geworfen, muss er essen.

Über den Charakter des Gilgameš-Epos als Ganzes ist zu sagen, dass dasselbe, wie schon Rawlinson von Anfang an gesehen hat, in der Hauptsache als ein Sonnenmythus zu gelten hat, der den Jahreslauf der Sonne zum Hintergrund hat, wobei aber nicht ausgeschlossen ist, dass Historisches, wenn auch erst sekundär, mit hineinverflochten ist¹⁾, oder präziser gesagt, dass der ursprüngliche Himmelsmythus auf einzelne historische Tatsachen und Gestalten übertragen worden ist. Die Taten und Erlebnisse des Gilgameš stehen darum in enger Beziehung zu dem Jahreslauf der Sonne durch die 12 Tierkreiszeichen, worauf auch die Verteilung des Epos gerade auf 12 Tafeln und die wenigstens bei einigen der Tafeln deutliche Beziehung der Personen und Handlungen zu den entsprechenden Tierkreiszeichen unmisverständlich hinweist²⁾, wenn auch diese 12 Tafel-Form des Epos erst ein litterarisches Kunstprodukt ist. Der Sonnenmythus erscheint ferner durch das ganze Epos hindurch speciell in der Form eines Dioskurenmythus (das Freundes- und Brüderpaar Gilgameš und Eabani), bei dem auch die Schwester der Dioskuren (Ištar-Irmina) nicht fehlt.

Gerade das babylonische Gilgameš-Epos musste aus verschiedenen Gründen an dieser Stelle seinem Inhalte nach ausführlicher mitgeteilt

1) So erscheint die Gestalt des Sonnenheros Gilgameš mit der eines alten Königs von Erech verknüpft und spiegeln sich vielleicht auch Kämpfe der Babylonier gegen die Elamiter in dem Epos wieder. Vgl. dazu oben S. 571 Anm. 2.

2) So das Freundschaftsverhältnis zwischen Gilgameš und Eabani von Tafel II an verglichen mit dem Sternbild der Zwillinge; ferner die Skorpionmenschen auf Tafel IX verglichen mit dem Sternbild des Skorpions bzw. des schießenden Skorpionmenschen der Babylonier an Stelle des Skorpions und Schützen; das Anlangen beim Sintflutheros und dessen Erzählung von der Sintflut auf Tafel X und XI verglichen mit dem Tierkreiszeichen des Wassermanns (amphora). Dagegen hat die Rolle der Ištar auf der VI. Tafel — gegen oben S. 427 Anm. 3 — mit dem Sternbild der Jungfrau vielleicht nichts zu tun. Eingehendere Untersuchungen über diesen astralen Hintergrund des Gilgameš-Epos sind demnächst von Jensen zu erwarten.

werden. Zunächst deshalb, weil die der biblischen Sintfluterzählung zu Grunde liegende babylonische Sintflutsage jetzt wenigstens einen integrierenden Bestandteil des Gilgameš-Epos bildet und somit mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die Sintflutsage bereits in diesem Zusammenhang zu den Israeliten gekommen ist, wenn auch die grössere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass die babylonische Sintflutsage vielmehr getrennt vom übrigen Gilgameš-Epos zu den Israeliten gedrungen ist (vgl. oben S. 560 und S. 545). Wie dem auch sei, dass von dem babylonischen Sagenstoff gerade auch der des Gilgameš-Epos in Palästina und somit auch in Israel nicht unbekannt geblieben ist, ist von vornherein wahrscheinlich.

Ferner besteht nach wie vor die Möglichkeit, dass der Gestalt des Nimrod in Gen. 10, 8—12 die Gestalt des Gilgameš zu Grunde liegt, auch wenn, was bis jetzt trotz der angestrengtesten Versuche mancher Assyriologen nicht gelungen ist, der Name Nimrod sich nicht als ein solcher für Gilgameš nachweisen lässt, und wenn auch dieser Name vielleicht vielmehr mit dem Namen Marduk zusammenhängen sollte¹⁾. Denn Gilgameš ist ja ebenso wie Marduk ein Sonnenheros und darf in vieler Hinsicht geradezu als ein Doppelgänger Marduk's gelten.

Von Einzelgründen liesse sich etwa noch geltend machen, dass Nimrod, wenigstens nach dem jetzigen Zusammenhang der Völkertafel, als ein Nachkomme Noahs gilt, wie Gilgameš als ein solcher des Ut-napištim, dass ferner, was allerdings nicht allzuviel besagen will, unter den Nimrod-Städten in Gen. 10 gerade auch Erech genannt wird, die Königsstadt des Gilgameš. Auch die versprenkte Notiz Gen. 10, 9 über Nimrod als gewaltigen Jäger bietet zu wenig nähere Anhaltspunkte, um darauf Sicheres zu bauen²⁾. Eher scheinen die späteren Nimrodsagen, darunter besonders der in der syrischen Schatzhöhle erzählte Zug Nimrods zu Jonon, dem Sohn Noahs, am Atras-Meere³⁾, eine ursprüngliche Identität von Nimrod und Gilgameš nahezu legen, obwol es sich hier auch einfach so verhalten kann, dass babylonisch-aramäische Sagen, die ursprünglich von Gilgameš handelten, auf den biblischen Nimrod übertragen worden sind.

Endlich aber — und darum vor allem war die eingehende Vor-

1) So Wellhausen, *Compos. d. Hexat.* 2 S. 308; auch schon Sayce in *Trans. Soc. Bibl. Arch.* II p. 243 ff.

2) Die Gestalt des Jägers würde, wenn man sie astral verstehen darf, am ehesten auf das Sternbild des Orion und somit vielleicht auf den babylonischen Gott Ninib (vgl. oben S. 409) führen. Die spätere Verknüpfung Nimrod's mit dem Orion (vgl. darüber Budde, *Urgeschichte* S. 395 f.) könnte darum sehr wol etwas Ursprüngliches bewahrt haben. Ob freilich der Sonnenheros Gilgameš von den Babyloniern selbst bereits ausser mit der Sonne auch etwa mit dem Orion verknüpft worden ist, ist vorderhand kaum zu sagen (vgl. auch oben S. 374).

3) Vgl. hierzu Lidzbarski in *ZA.* VII S. 115; s. auch Gunkel, *Schöpf.* und *Chaos* S. 146 Anm. 2.

führung des Stoffes des Gilgameš-Epos an dieser Stelle erforderlich — scheint es sich immer mehr herauszutellen ¹⁾, dass die Darstellung der älteren israelitischen Geschichte, insbesondere die Patriarchen- und die Einwanderungssagen, aber auch die Erzählungen aus der »Richter«-²⁾ und der ersten Königszeit, und andererseits auch die spätjüdischen historischen Romane von der Gattung des Esther- und Judith-Buches, ja sogar auch die Evangelien in ihrer Darstellung des Lebens Jesu ³⁾ in ausgedehntem Maasse Züge aufweisen, die in dem babylonischen Gilgameš-Epos ihre entsprechenden Parallelen haben. Doch sind die hier in Betracht kommenden Fragen so weitgreifend und andererseits bis jetzt noch so wenig spruchreif, dass mir ein genaueres Eingehen auf dieselben an diesem Orte als verfrüht erschien. Um so mehr sei auf das Bestehen dieses Problems als eines solchen nachdrücklich hingewiesen. Eine besondere Schwierigkeit scheint mir hierbei nicht sowol darin zu liegen, festzustellen, ob es sich bei den betreffenden alt- und auch neutestamentlichen Zügen überhaupt um Mythisches handelt, als vielmehr darin, ob diese mythischen Züge, wie namentlich Jensen annehmen will, in letzter Instanz direkt auf das babylonische Gilgameš-Epos zurückgehen, oder ob vielmehr die Parallelen sich so erklären, dass die gleichen mythologischen, ursprünglich babylonischen, Grundanschauungen einerseits im babylonischen Gilgameš-Epos, andererseits im Alten und Neuen Testament ihre spezifische, aber wegen des gemeinsamen Ursprungs in der Form vielfach ähnliche Ausprägung erlangt haben.

Zum Cedernberg auf Taf. V und Paradies s. S. 527f. — Zur Humbaba-Episode und Estherbuch oben S. 517. — Zu *Sabitu* auf Tafel X und der Sibylle *Sambethe* (*Sabbe*) oben S. 439; vgl. ferner zu dieser Gleichsetzung von mir die Notiz bei Jensen in KB. VI 1 S. 470 und Kampers, Alexander d. Gr. S. 181, der unabhängig von mir auf die gleiche Identifikation gekommen ist. Beachte ferner den Artikel von Geffcken über »Die babylonische Sibylle« in Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1900 S. 88ff. und von Bousset über »Die Beziehungen der älteren jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle u. s. w.« in Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. 1902 S. 23ff.

1) So namentlich von Stucken und Winckler, und neuerdings ganz besonders von Jensen betont. S. des letzteren Ausführungen in Berl. phil. Wochschr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1031—1037 (s. auch schon oben S. 365). Vgl. auch bereits meine Bemerkungen zu Gen. 49 in ZA. VII (1892) S. 161ff.

2) Hier kommt namentlich auch die Gestalt Simson's in Betracht, die und zwar gewiss mit Recht schon vielfach mit Gilgameš zusammengestellt worden ist. Vgl. hierzu auch oben S. 369.

3) Vgl. zum letzteren Punkte auch bereits oben S. 378ff., besonders S. 379, 387f.

Nergal und Ereškigal.

Von den beiden in Tell-el-Amarna zusammen mit den Briefen gefundenen mythologischen Texten handelt der eine ¹⁾ — der andere betrifft den oben S. 520f. besprochenen Adapa-Mythus — von den beiden Unterweltsgottheiten *Nergal* (oben S. 412) und *Ereškigal* ²⁾. Der wesentliche Inhalt dieses bis jetzt allerdings erst fragmentarisch vorhandenen und darum auch seinem Zusammenhang nach noch nicht ganz durchsichtigen Mythus ist folgender: Die Götter sitzen im Himmel bei einem Gastmahl und senden zu ihrer in der Unterwelt hausenden »Schwester« Ereškigal, damit diese ihren Anteil an der Mahlzeit durch einen Boten holen lasse, da sie ja doch nicht selbst in den Himmel hinaufkäme. Ereškigal sendet zu diesem Zwecke ihren Boten *Namtâru*. Als dieser vor den Göttern im Himmel erscheint, steht einer derselben — der weitere Verlauf des Mythus zeigt, dass es Nergal ist — vor ihm nicht auf. Um die Beleidigung, die hierdurch dem *Namtâru* und damit auch seiner Herrin Ereškigal zugefügt war, zu sühnen, wird über Nergal unter Zustimmung der oberen Götter der »Tod« und die Auslieferung an Ereškigal beschlossen. — Nach einer grösseren Lücke im Text ist die Situation des Mythus die, dass Nergal von seinem Vater Ea allerdings zu Ereškigal geschickt wird, aber in Begleitung einer Schaar von 2 mal 7 Dämonen — den Namen nach zumeist Fieberdämonen —, um so der Ereškigal mit Gewalt entgegentreten zu können. Nergal langt am Thore der Ereškigal an und verlangt vom Wächter Einlass. Der Wächter macht zuerst *Namtâru* von der Ankunft des Gottes Meldung. *Namtâru* erkennt in dem draussen stehenden Gotte denjenigen, der vor ihm seiner Zeit nicht aufgestanden war, meldet dies Ereškigal, die befiehlt, jenen Gott herein zu lassen, damit sie ihn töte. Nergal, hereingelassen, postiert in den 14 Thoren seine 14 Begleiter. Nachdem *Namtâru* überwältigt ist ³⁾, dringt Nergal in das »Innere des Hauses« ein, packt Ereškigal, biegt sie an den Haaren vom Throne

1) S. die Transscription und Übersetzung desselben von Jensen in KB. VI 1 S. 74—79. Dasselbst auch Litteraturangaben über die Publikation der Originaltexte.

2) Hier ganz phonetisch geschrieben *E-ri-eš-ki-ga-a-al*, während gleichzeitig die Lesung *Ereškigal* auch durch die häufige Erwähnung dieser Göttin als *Ἐρεσχυγῆ*, *Ἐρεσχυγῆ* in griechischen Zaubertexten (Papyri und Bleitafeln, vgl. z. B. oben S. 477 Anm. 3) sicher gestellt wird. Die Bedeutung des sumerischen Namens *Ereškigal* ist »Herrin der Unterwelt«.

3) Die Worte an *Namtâra* *ša-a-bi-šu tēma išakan* sind wol zu fassen als »gegen *Namtâru* gibt er seinen Kriegern (d. h. seinen 14 Begleitern) Befehl«.

Die Keilschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

zu Boden nieder, um ihr den Kopf abzuschlagen. Da fleht sie ihren »Bruder« Nergal an, weint und heult:

Du sollst mein Gatte sein, ich will dein Weib sein.
Ich will dich ergreifen lassen die Königsherrschaft in der weiten Erde;
ich will die Tafel der Weisheit in deine Hand legen.
Du sollst der Herr, ich will die Herrin sein.

»Als Nergal diese ihre Worte hörte, da ergriff er sie, küsst sie, wischt ab (*ikappar*) ihre Thränen«.

Dieser Mythos von Nergal und Ereškigal erklärt sich, wenn auch einige Einzelzüge desselben vor der Hand noch dunkel bleiben müssen, seiner Hauptidee nach doch ziemlich einfach durch den Charakter Nergal's als Sonnengottes, speciell als Sonnengottes in der Zeit der abnehmenden Tage des Jahres (oben S. 412 f.). Insofern bildet dieser Mythos von der »Höllenfahrt des Nergal« eine Parallele zu demjenigen von der »Höllenfahrt der Ištar« (oben S. 561 ff.) und hat darum für die biblischen Gedankenkreise, abgesehen von den in ihm zum Ausdruck kommenden Vorstellungen von der Unterwelt, auch wieder als Parallele zu den christologischen Ideen des Todes und der Höllenfahrt des Christus (oben S. 387 f.) seine Bedeutung.

Nachtrag zur Weltschöpfung.

Das mittlerweile erschienene wichtige Werk von King, *The Seven Tablets of Creation*, Vol. I. II. London 1902 (= Luzac's Semitic Text und Translation Series Vol. XII. XIII)¹⁾ veranlasst mich, an dieser Stelle nochmals auf den babylonischen Weltschöpfungsmythos *Enuma eliš* (oben S. 491 ff.) zurückzukommen. Denn es ist King gelungen, eine grosse Anzahl weiterer Tafelfragmente als zu *Enuma eliš* gehörig zu erweisen und in Folge dessen dieses Litteraturstück bereits wieder in einer erheblich vollständigeren Gestalt vorzulegen, als es noch in der oben S. 491 genannten letzten Bearbeitung desselben durch Jensen in KB. VI 1 geschehen konnte. Für eine eingehendere Vergleichung des keilschriftlichen Weltschöpfungsmythos mit dem biblischen Schöpfungsmythos ist es darum in Zukunft unerlässlich, zu der Bearbeitung von *Enuma eliš* in KB. VI 1 noch diejenige in dem genannten Werke King's hinzuzunehmen, wo sich gleichfalls vollständige Transcription und Übersetzung des Epos in

¹⁾ Durch die Güte des Verfassers erhielt ich noch etwas vor der eigentlichen buchhändlerischen Ausgabe dieses Werkes ein advance copy desselben, wodurch es mir ermöglicht wurde, bereits hier noch auf dasselbe einzugehen.

seinem jetzigen vollständigeren Zustande¹⁾ findet. Im Folgenden sei in Kürze wenigstens auf die wichtigsten Punkte aufmerksam gemacht, in denen unsere bisherige, oben S. 491ff. dargelegte Kenntnis von Enuma eliš jetzt erweitert ist.

Zunächst steht es jetzt sicher, dass das Epos Enuma eliš aus sieben Tafeln bestand, und dass der oben S. 497 als Schluss-tafel bezeichnete Hymnus auf Marduk in der Tat die letzte, VII. Tafel der Composition bildet. In **Tafel I** (oben S. 492f.) schliesst die Erzählung von der Entstehung der Götterwelt bereits mit der dritten Göttergeneration Anu, [Ilil-Bél] und Ea (Nudimmut) ab. Von der Geburt Marduk's als Sohn Ea's und Damkina's war demnach wenigstens in dieser Recension von Enuma eliš nicht die Rede, wie man nach Damascius hätte vermuten sollen. Es folgt vielmehr sofort die Schilderung des Komplottes, das Apsû, sein Bote (sic!) Mummu und Tiâmat mit einander gegen die neuentstandene Götterwelt schmieden, durch deren »Weg« (Handeln) Apsû in seiner bisherigen Ruhe gestört wird²⁾. Von diesem Komplott erhält Ea Kenntnis und macht — so scheint es, der Text ist hier defekt — Apsû und Mummu unschädlich. Tiâmat, hierdurch zunächst in Verwirrung gebracht, wird von einem Gotte, wahrscheinlich Kîngu, ermutigt, Rache für die Bewältigung Apsû's und Mummu's zu nehmen und rüstet sich darum zum Kampfe gegen die Götter in der im Schlussteil von **Tafel I** geschilderten Weise (oben S. 493). So versteht sich jetzt auch, warum im weiteren Verlaufe des Mythos nicht mehr von Apsû und Mummu die Rede ist, vielmehr Kîngu an Stelle Apsû's an der Seite Tiâmat's erscheint. Wiederum ist es, nach **Tafel II** Anfang, Ea, der von dem Vorhaben der Tiâmat zuerst erfährt und diese Kunde Anšar überbringt. Für das Weitere auf **Tafel II** s. bereits oben S. 493f., wo aber unter dem Gotte Nudimmut statt Enlil-Bél vielmehr Ea zu verstehen ist. **Tafel III** und **IV** waren bereits bisher so gut wie vollständig bekannt (s. oben S. 494—496). Von **Tafel V**, die ausser der Erschaffung der Himmelskörper noch diejenige der Pflanzen³⁾ und der Tiere enthalten haben muss, ist auch jetzt nicht viel mehr als bisher (s. oben S. 496) bekannt. Dagegen liegt jetzt der Anfang von **Tafel VI** vor und zwar handelt

1) Auch die demnächst erscheinende 2. Aufl. von Winckler's Keilinschr. Textbuch zum A. T. wird Enuma eliš bereits mit den neuen Zusätzen enthalten.

2) Gerade an dieser Stelle ist die von King auf p. 8—11 gebotene Transcription und Übersetzung wiederum bereits beträchtlich zu vervollständigen durch die von ihm auf p. 183 ff. gegebenen Nachträge auf Grund weiterer Fragmente.

3) Doch vgl. die Bemerkung oben S. 510 Anm. 1.

es sich dabei um die Menschenschöpfung, die nach den feierlichen einleitenden Worten der Tafel offenbar als ein Höhepunkt, wenn nicht geradezu als der krönende Abschluss, in der Schöpferfähigkeit Marduk's in diesem Epos erscheint. Die betreffenden Eingangszeilen von Tafel VI lauten:

Als Marduk die Rede¹⁾ der Götter hörte,
da nahm er sich in den Sinn, zu schaffen [Kunstreiches].
Er öffnete seinen Mund und sprach zu Ea,
was er in seinem Innern sann, teilte er [ihm] mit:
»Blut²⁾ will ich sammeln, Gebein³⁾ will ich [],
will hinstellen den Menschen, der Mensch möge [];
will erschaffen den Menschen, dass er bewohne [die Erde(?)],
auferlegt sei (ihm) der Dienst der Götter, diese seien [in ihren]
Götterkammern⁴⁾.

Im Folgenden muss dann natürlich von der Ausführung dieses Beschlusses der Menschenschöpfung die Rede gewesen sein⁵⁾. Auf dem wieder erhaltenen Schluss der VI. Tafel finden wir die Götter abermals, wie früher, im Schicksalsgemache Ušukkinaku versammelt, um Marduk als ihren Rächer und als Weltschöpfer zu preisen. Dieser Lobpreis selbst ist auf der bereits oben S. 497 als Schlusstafel bezeichneten **Tafel VII** enthalten, von der jetzt auch der bisher fehlende Anfang fast vollständig vorliegt, in welchem Marduk u. a. speziell auch als Schöpfer der Pflanzenwelt gepriesen wird.

Sehr beachtenswert sind auch die von King p. 208 ff. besprochenen Textfragmente aus spätbabylonischer Zeit, welche lehren, wie man in dieser Zeit den Schöpfungsmythus astrologisch ausdeutete und die einzelnen Gestalten desselben, speziell Tiāmat und Kingu, am Himmel lokalisiert dachte (vgl. dazu oben S. 501). Es scheint darnach, dass man Tiāmat und Kingu am Himmel in der Nähe des Skorpions und des Steinbocks ansetzte, d. h. also vielleicht in *serpens* und *ophiochus*.

1) Dieselbe nahm den Schluss von Tafel V ein und ist daselbst in einzelnen Fragmenten noch erhalten.

2) Wol kaum »mein Blut« (geschr. *da-mi*).

3) So vielleicht mit King zu fassen, der *iš-ši-im-[tu]m* liest und *יש* vergleicht. Oder sollte *kiš-ši iṣim(tim) lu-u[k-ri-iš]* »ein Stück Lehm will ich abkneipen« zu lesen sein? Vgl. dazu oben S. 506.

4) Der Sinn ist derselbe wie in dem anderen Schöpfungsmythus (oben S. 498 unter b), wo es heisst, dass Marduk die Menschen geschaffen habe, um die Götter in einer Wohnung, die ihr Herz erfreute, wohnen zu lassen.

5) Dagegen kann der Text K. 3364, in welchem Delitzsch nach dem Vorgehen von G. Smith »Ermahnungen des Schöpfergottes an den ersten Menschen« sehen wollte (s. oben S. 496 f.), nach den Feststellungen von King p. 201 ff. definitiv nicht zu *Enuma eliš* gehören.

Von weiteren babylonischen Mythen kommt bis jetzt namentlich noch der sogenannte Ira-Mythus ¹⁾ in Betracht, der von dem dem Gott Nergal (oben S. 412) sehr nahestehenden und gelegentlich direkt mit diesem identificirten Pestgotte *Ira* ²⁾ und seinen bösen sieben Dämonen handelt, sowie von dem gleichwie Ira das Land heimsuchenden Seuchengotte Išum. Fragmentarisch wie dieser Mythus bis jetzt noch vorliegt, ist er auch seinem inneren Zusammenhange nach noch nicht recht verständlich, wenn auch viele Einzelheiten darin durchaus klar sind. Zu einer Stelle desselben, die vielleicht für die Idee des kommenden Erlöser-Königs im Babylonischen von Wichtigkeit ist, s. bereits oben S. 394. — Ein weiterer an und für sich recht interessanter, aber für das Alte Testament, soweit sich bis jetzt sehen lässt, doch nicht unmittelbar in Betracht kommender mythologischer Text ist der von einem König von Kûtha handelnde ³⁾, der früher unter dem irreführenden Titel einer »kûthäischen Schöpfungslegende« figurirte. Wichtig ist bei diesem Mythus u. a., dass wir wiederum ein Fragment desselben schon aus altbabylonischer Zeit besitzen; vgl. dazu oben S. 490 Anm. 3.

1) In Transcription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 56 ff.

2) Zur Lesung dieses früher vielfach *Dibarra* gelesenen Namens als *Ira* oder *Ura* s. Jensen, Kosmol. S. 145 Anm. 1, 445, 483.

3) In Transcription und Übersetzung von Jensen in KB. VI 1 S. 290 ff. und s. über den mutmasslichen Sinn und Zusammenhang des Mythus Jensen ibid. S. 558.

Kultus, Aberglauben, Religiosität und Moral.

Vgl. die oben S. 350 aufgeführten zusammenfassenden Darstellungen über babylonische Religion, darunter insbesondere die einschlägigen Abschnitte in Jastrow's *Relig. of Bab. and Ass.* Einige monographische Arbeiten über dieses Gebiet werden unten an den betreffenden Stellen erwähnt werden. — Transcriptionen und Übersetzungen der für dieses Kapitel in Betracht kommenden Keilschrifttexte finden sich hauptsächlich in folgenden Werken, die gleichzeitig die Publikation der Originaltexte enthalten: Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger bei Zimmern, *Beitr. zur Kenntnis d. bab. Religion* 1901 S. 81 ff. — Tallqvist, *die assyr. Beschwörungsserie Maqlû* 1895. — Die Beschwörungstafeln *Šurpu* bei Zimmern a. a. O. S. 1 ff. — Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der assyr. Medizin* 1902. — Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott* 1893. — Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon* 1900. — King, *Babyl. Magic and Sorcery* 1896. — Brünnow, *Assyrian Hymns in Zeitschr. f. Ass.* IV und V (1889/90). — Gray, *The Šamaš Relig. Texts* 1901. — Blossé Textpublikationen von Keilschrifttafeln kultischen, religiösen u. s. w. Inhalts hauptsächlich noch in folgenden Werken: *The Cuneif. Inscriptions of Western Asia* Vol. IV, 2. edit. 1891 [IV R²]. — Haupt, *Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte* 1881/82. — Boissier, *Documents assyr. relat. aux présages* 1894/99. — Craig, *Assyr. and Babyl. Relig. Texts* 1895/97. — Reisner, *Sumerisch-babyl. Hymnen* 1896. — Craig, *Astrological-Astronomical Texts* 1899.

So wünschenswert es an und für sich erschiene, wenn in diesem über Kultus u. s. w. handelnden Abschnitt dieses Buches alle wichtigeren aus den babylonisch-assyrischen Keilinschriften hierüber zu gewinnenden Angaben in ausführlicher und systematischer Weise vorgeführt und mit den entsprechenden biblischen religiösen Erscheinungen verglichen würden, so ist dies doch völlig ausgeschlossen einmal schon äusserlich dadurch, dass an dieser Stelle auch nicht annähernd der notwendige Raum für eine derartige gründliche Behandlung dieses Themas zur Verfügung stehen würde, sodann aber macht sich gerade auf diesem Gebiete der babylonischen Religion doch noch recht empfindlich der Mangel an den notwendigen Einzeluntersuchungen geltend, die einer erfolgreichen zusammenfassenden Behandlung dieser Fragen vorangegangen sein müssten. Auch mehrte sich hier das Quellenmaterial fortgesetzt derart und harren andererseits noch so manche bereits in den Museen lagernde Keilschrifttexte religiösen Inhalts der Publikation, dass eine auch nur einigermaßen abschliessende Behandlung dieser Materie im gegen-

wärtigen Augenblick doch nicht geliefert werden könnte. Aus allen diesen Gründen seien im Folgenden nur einige lose aphoristische Beiträge zum Kapitel des babylonischen Kultus u. s. w. gegeben, bei denen nähere Berührungen mit dem biblischen Material vorliegen.

Priester.

Für die Qualifikation zum Priestertum gab es in Babylonien genaue Vorschriften¹⁾, die sich eng mit den in Lev. 21 gegebenen berühren. Dieselben beziehen sich, wo wir ihnen in babylonischen Texten begegnen, allerdings zunächst nur auf eine bestimmte Klasse von Priestern, den Wahrsagepriester (*bârû*); indessen dürfen wir wol ohne Weiteres annehmen, dass auch für die übrigen Priesterklassen ähnliche Vorschriften galten. Darnach pflanzte sich das *bârû*-Priestertum in einer abgeschlossenen Kaste vom Vater auf den Sohn fort²⁾, und nur der war tauglich zur Ausübung der priesterlichen Funktionen, der legitimer Geburt und ohne Körpergebrechen war.

Die äussere Form, in welcher die für das Priestertum geltenden Vorschriften in einem Codex niedergelegt sind, erinnert in mehrfacher Hinsicht sehr an die Form des Priestercodex (P) im A. T.³⁾ und es erhebt sich die Frage, ob hier nicht ein wirklicher historischer Zusammenhang zwischen der Form der Gesetzescodifikation im Priestercodex des Pentateuch und in den babylonischen Ritualien für die verschiedenen Priesterklassen⁴⁾ besteht.

Von den zahlreichen Namen und Bezeichnungen, die sich für die babylonischen Priester je nach ihren Klassen und Funktionen finden, seien hier aus diesem und jenem Grunde folgende aufgeführt: *bârû* der Wahrsager, Zeichendeuter⁵⁾; — *âšipu* der Be-

1) S. namentlich den oben S. 533 f. in Übersetzung mitgeteilten Text, ganz ähnlich im Eingang von Nr. 1—20 der Ritualtafeln für den Wahrsager (meine Beiträge S. 97 f.). Vgl. dazu meine Beiträge S. 87, sowie den an meine Publikation sich anschliessenden Artikel von Haupt, Babylon. Elements in the Levitical Ritual in Journ. of Bibl. Literature 1900 p. 55—81.

2) Vgl. dazu auch Diod. Sic. II 29.

3) So speciell auch in dem Punkte des Stils, dass auch im Babylonischen die Vorschriften für den Priester mit Vorliebe in der direkten Anrede in der zweiten Person (und zwar im Präsens-Futur, nicht etwa im Imperativ) gegeben werden.

4) S. solche in meinen Beiträgen S. 81 ff.

5) Wörtlich »der Schauer« Partic. von *barû* ברה »schauen«, wie hebr. הִזָּה »Seher« von הִזָּה, und zwar wol noch specieller »der Beschauer« (dies vielleicht auch die Grundbedeutung des hebr. הִזָּה?) von der Omen-Beschau so benannt. S. Näheres in meinen Beiträgen S. 82 ff.; daselbst S. 96—121 und S. 186—219 Ritualien für den *bârû*. Ebenda S. 85 Anm. 8 warf ich die Frage auf, ob nicht in הַבְּרִי הַשְּׂמִימִים (Kethib הַבְּרִי) Jes. 47, 13 irgendwie der babyl. Priestername *bârû* enthalten ist. Indessen unterliegt diese Annahme doch manchen Bedenken. Vgl.

schwörer¹⁾; — *zammaru* der Sänger²⁾; — *pašišu* der »Gesalbte«³⁾; — *ramku* der »Gewaschene«⁴⁾; — *mahhū* der »Rasende«⁵⁾; — *munambū* der »Schreier«, »Heuler«⁶⁾; — *šangū* das allgemeinste Wort für »Priester« im Babylonischen⁷⁾; — *nisakku* oder *nišakku* gleichfalls, wie es scheint, ein ziemlich allgemeines Wort für »Priester«⁸⁾. — In gewissem Sinne hat auch *ummānu* der »Weise«⁹⁾ und *mudū*

die ausführliche Erörterung von Haupt (s. vorherg. Seite Anm. 1) p. 66–68. Haupt seinerseits möchte ibid. p. 57 und p. 64 an den Stellen Jes. 44, 25 und Jer. 50, 36 בִּיִּים statt בָּרִים lesen und darin den babylonischen Priesternamen *bārū* erblicken.

1) Näheres in meinen Beitr. S. 91f.; s. auch Jensen in KB. VI 1 S. 462f., wonach die Grundbedeutung von *āšipu* wol eigentlich »der Reiniger« ist, falls nicht vielmehr der Name als *āšipu* »der Gereinigte« zu deuten und zu lesen ist. Ritualien für den *āšipu* Beitr. S. 122–175. Die Participialform *āšipu* (falls diese vorliegt, und nicht vielmehr *āšipu*), vom Stamme שִׁי, ist wol das direkte Prototyp zu dem schon wegen des *s* jedenfalls als babylonisches Lehnwort zu betrachtenden bibl.-aram. (auch אֲשִׁיִּים Dan. 1, 20; 2, 2 ist ja wol nicht eigentlich hebräisch, sondern vielmehr aramäisch) **dšep* (die Vokalisation *dšap* Dan. 2, 10 gibt schwerlich die wirkliche Aussprache wieder), Plur. *dšpīn*, *dšpajjā*, während in den syrischen Formen *āššāpā*, *āššōpā* (wie auch in *āššāpīm* Dan. 1, 20; 2, 2 wenigstens nach der masorethischen Vokalisation) bereits eine Angleichung an die üblichen aramäischen (hebräischen) Formen für Berufsamen stattgefunden hat.

2) Näheres in meinen Beitr. S. 93; Ritualien für denselben ibid. S. 174–187.

3) So nach Jensen in KB. VI 1 S. 368, entsprechend einem hebr. שֹׁמֵשׁ. Stellen für *pašišu* bei Delitzsch, Handwörterb. S. 550, der aber die Form als *pāšišu* »der Salbende« fasst, und bei Jensen a. a. O. S. 463.

4) Zu dieser Bedeutung des Namens s. Jensen in KB. VI 1 S. 367f. und S. 462f. Stellen für *ramku* bei Delitzsch, Handw. S. 623.

5) S. zu dieser Erklärung des Namens Delitzsch, Handw. S. 397; daselbst auch die Stellen für das Wort. רַב־בִּיָּי Jer. 39, 3. 13 geht schwerlich auf dieses assyr. *mahhū* zurück, sondern entspricht wahrscheinlich mit Knudtzon, Gebete an den Sonneng. S. 170 vielmehr einem assyrischen *rab-mu-gi*. Eher könnte altpers. *magu*, griech. μάγος auf den babyl. Priesternamen *mahhū* zurückgehen; doch ist auch dies äusserst unsicher. Vgl. auch Winckler in OLZ. 1898 Sp. 40f. — Zur Bezeichnung »Rasender« vgl. hebr. שֹׁמֵשׁ, griech. μάστιξ (falls mit μάτρομαι zusammenhängend).

6) Von נָבָה Piel *nubbū*, *numbū* »schreien, heulen«. Vielleicht ist dies auch die Grundbedeutung des hebr. נָבָה; doch s. auch oben S. 400. Stellen für *munambū* bei Delitzsch, Handw. S. 442a.

7) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 673; davon auch *šangammahhū* der »Oberpriester«. Die Etymologie von *šangū* ist noch unsicher. Vielleicht steht es für **šaggū* von שָׁגַג und bedeutet dann ursprünglich ebenfalls den »Rasenden« oder »Heulenden«. Allerdings scheint das Assyrische sonst nur שָׁגַג *šegū* in dieser Bedeutung zu kennen (vgl. Delitzsch, Handw. S. 639f.); doch scheinen ja die Stämme שָׁגַג und שָׁגַג mit einander verwandt zu sein (vgl. das Hebräische). Andere Ableitungen des Wortes *šangū* versuchen Haupt in Beitr. zu Ass. I S. 160 (vgl. S. 178) und Jensen in ZA. VII S. 174.

8) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 472; nach Jensen in KB. VI 1 S. 417 eigentlich der »Opferer« bedeutend und gleichen Stamms mit ass. *nasiku* hebr. נָסִיךְ »Fürst«, das ebenfalls eigentlich der »Ausgiesser, Opferer« sei.

9) Stamm אֲמָנָה אֲמָנָה Cant. 7, 2 (Aramäismus) wie sonstiges aram. *ummānā* »Künstler« erst Lehnwort aus ass. *ummānu*. S. Jensen, Kosmol. S. 324 und in KB. VI 1 S. 302f.

der »Wissende«¹⁾ als eine specielle Bezeichnung für den Priester im Babylonischen zu gelten.

Zu babyl. *kašišu*, hebr. קִישִׁי als Bezeichnung der Hierodulen im Ištar-Astarte-Dienst s. oben S. 423 und S. 437. — Zu »Totenbeschwörer« s. unten S. 640 f. unter »Jenseitsvorstellungen«.

Als Kleidung des Priesters, speciell des *āšipu*, wird V R 51, 47 b; Rm. 2, 133 (IV R 18* Nr. 3 add.) Linnen (*kitū*) genannt²⁾, was in Ex. 28, 42; 39, 28; (vgl. auch 1. Sam. 2, 18; 22, 18; 2. Sam. 6, 14); Lev. 6, 3; 16, 4. 23. 32 seine Parallele hat. Anderwärts³⁾ erscheint der babylonische Priester, und zwar wiederum der *āšipu*, bei Sühneceremonien in rotem (*sāmu*)⁴⁾ Gewande.

Tempel.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass zwischen der Bauart und Einrichtung der babylonischen und assyrischen Tempel einerseits, und des jerusalemischen Tempels andererseits ein historischer Zusammenhang besteht. Doch sind die notwendigen Einzeluntersuchungen des hierfür in Betracht kommenden babylonisch-assyrischen Materials, wie es die Ausgrabungsbefunde und die keilschriftlichen Bauberichte bieten, noch nicht weit genug gediehen, um in dieser Hinsicht Sicheres aussagen zu können⁵⁾.

Beachte übrigens das oben S. 240 von Winckler über den ursprünglichen Charakter des salomonischen »Tempels« *היכל* Bemerkte. Hebr. *היכל*, aram. *היכלא* sind trotz des *ה* doch wol sicher Lehnwörter aus assyr. *ekallu* »Palast« (nie etwa »Tempel«), mag letzteres nun weiter auf ein sumerisches *e-gal* »grosses Haus« zurückgehen, oder semitisch-babylonischen Stammes sein. — Zu den babylonischen z. T. siebenstufigen Tempeltürmen s. unten Abschn. »Babyl. Weltbild« S. 616 f. Zum »babylonischen Turm« s. bereits oben S. 396 und S. 374.

Zu *bīt-ili* »Gotteshaus« = בית אל als Bezeichnung für Tempel im Babylonischen s. oben S. 437 f. Ebenda zu *āširtu*, *ēširtu*, das wahrscheinlich *אשרה*, phön. *אשרה* entspricht. — Eine häufige Bezeichnung für das »Allerheiligste« der babylonischen Tempel, in dem sich das Götterbild befand, ist *parakku* »(Götter)kammer«, woraus syr. *perakkā* »Götzenschrein« als Lehnwort. Vielleicht besteht auch ein sachlicher, nicht bloß ein etymologischer,

1) S. oben S. 533 Anm. 9 und vgl. hebr. יָדָעַן.

2) Vgl. auch Jensen in KB. VI 1 S. 417 f. zu dem vielleicht von seiner Linnenkleidung benannten *sa'īlu*-Priester.

3) IV R 30*, 2. 4 b; K. 3245 (Nr. 26 meiner Ritualtafeln) Col. I 25 f. II 8 f.

4) S. zu dieser Bedeutung von *sāmu* Jensen in KB. VI 1 S. 570.

5) Vgl. über die Anlage der babylonischen und assyrischen Tempel einstweilen die zusammenfassenden Ausführungen von Tiele, Bab.-ass. Gesch. S. 540 ff. und von Jastrow, Rel. of Bab. p. 612 ff. Bei letzterem auch einige Hinweise auf wahrscheinlich vorliegende Zusammenhänge zwischen der Bauart und Einrichtung der babylonisch-assyrischen Tempel und des jerusalemischen, speciell auch über das Vorkommen der »beiden Säulen« (1. Kön. 7, 15 ff.) am Eingange der babylonischen Tempel.

Zusammenhang zwischen ass. *paraku* und hebr. *פָּרַק* zur Bezeichnung des Vorhangs vor dem Allerheiligsten bei P. Vgl. hierzu auch bereits Delitzsch, Ass. Stud. S. 127. — Desgleichen könnte zwischen dem babylonischen *upšukinnaku*, dem »Versammlungsraum« der Götter zur Schicksalsbestimmung im Weltberge und entsprechend im Marduktempel zu Babylon¹⁾, und dem *אֵלֵי מִיָּדָה* bei P eine Entsprechung vorliegen, falls unter letzterem, was nicht unmöglich erscheint, ursprünglich in polytheistischem Sinne ein »Zelt der Versammlung der Götter«²⁾ zu verstehen ist³⁾. — Das hebr. *בְּמִדְבָּר* hat seine etymologische Entsprechung in ass. *bamātu* Pl. *bamāti* »Halden« (des Gebirgs), opp. Schlucht, ohne dass aber etwa im Assyrischen mit *bamāti* ein kultischer Sinn verknüpft würde.

Feste, Sabbath.

S. zum babylonischen Neujahrsfest und dem jüdischen Purimfest bereits oben S. 514 ff. — Ebenda S. 516 (vgl. S. 426 ff. und S. 384 Anm. 4) zum wahrscheinlich gleichzeitigen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Istar-Sirius-Fest im Ab und dem Sakäenfest. — Ebenda S. 515 zum Fortleben von einzelnen Zügen des babylonischen Neujahrsfestes im jüdischen Neujahrsfest. — Vgl. auch die Bemerkungen auf S. 387 ff. über Fastenzeit, Todestag Jesu, Auferstehungs- und Himmelfahrtsfest. — Zum Passahfest s. unten S. 610 Anm. 3.

An dieser Stelle muss etwas eingehender die Frage behandelt werden, ob der israelitische Sabbath im Babylonischen nicht nur eine gewisse Parallele, sondern auch, was wenigstens das Wort Sabbath und den ältesten Sinn dieser Institution betrifft, seinen Ursprung hat⁴⁾. Ich glaube diese Frage bejahen zu müssen. Der Tatbestand ist folgender: 1) Wir wissen aus der Vokabularangabe II R 32, 16 ab, dass die Babylonier einen bestimmten Feiertag als *šabattu*⁵⁾ bezeichneten und diesen als einen »Tag der Beruhigung«⁶⁾ des Herzens« (scil. der erzürnten Götter) (*um nuh libbi*) auffassten, demnach als eine Art Buss- und Bettag. 2) Aus den Festkalendern für den Elul II und den Marchešwan (IV R 32 f. und 33*) ist zu er-

1) S. Jensen, Kosmol. S. 239 ff. und vgl. auch Delitzsch, Handw. S. 119. S. auch oben S. 402 und S. 515.

2) *אֵלֵי מִיָּדָה* 2. Chron. 1, 3 darf aber natürlich für diese Auffassung nicht geltend gemacht werden.

3) Die von mir Beiträge S. 88, Anm. 2 ausgesprochene Vermutung über einen Zusammenhang von *אֵלֵי מִיָּדָה* mit assyr. *adannu* (Stamm *יד*) »Termin«, einem technischen Ausdruck des babylonischen Wahrsagekults, erscheint mir jetzt dagegen weniger einleuchtend.

4) Vgl. zu dieser Frage insbesondere Lotz, Quaest. de hist. sabbati 1883; Jensen in Ztschr. f. Ass. IV (1889) S. 274–278 und in Ztschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 150 ff.; Jastrow in Amer. Journ. of Theol. II (1898) p. 312–352.

5) Auch die Lesung *šapattu* ist möglich und speciell an dieser Stelle sogar wahrscheinlicher als *šabattu*, in welcher letzterer Schreibung das Wort anderwärts (vgl. Meissner Suppl. S. 92) erscheint.

6) Vgl. zu dem kultustechnischen Gebrauch des Ausdrucks »beruhigen« (*nuhhu*) noch unten S. 610.

sehen, dass der 7., 14., 21. und 28. Tag dieser Monate¹⁾, ferner auch der 19. Tag (d. i. der 7 < 7. des vorhergehenden Monats) einen von den übrigen Tagen des Monats stark abstechenden Charakter trugen. Die Bestimmungen über diese Tage, die als »böse Tage« (*ûmu lemnu*) ausdrücklich bezeichnet werden, lauten:

Der Hirt der zahlreichen Menschen²⁾ soll Fleisch, das auf Feuer gekocht ist, gesalzenes Brod nicht essen, das Gewand seines Leibes nicht wechseln, ein helles Kleid nicht anziehen, ein Opfer nicht darbringen. Der König soll seinen Wagen nicht besteigen, als Herrscher keinen Anspruch tun. Der Orakelpriester soll im Adyton einen Bescheid nicht geben, der Arzt an einen Kranken die Hand nicht legen. Eine Verfluchung vorzunehmen ist nicht passend.

Doch sind Opfer und Gebet für bestimmte Götter auch an diesen Tagen, wie an den übrigen Tagen des Monats, dem König ausdrücklich vorgeschrieben.

Dass dieser 7., 14., 21., 28. und auch 19. Tag eines Monats nun auch wirklich mit dem oben unter Nr. 1 erwähnten Namen *šabattu* bezeichnet worden wäre, ist allerdings bis jetzt nicht zu belegen³⁾; doch sprechen die Vorschriften für diese Tage und die Bezeichnung derselben als »böse Tage«⁴⁾ dafür, dass sie zum Mindesten einen ganz ähnlichen Charakter wie der erwähnte *šabattu* gehabt haben müssen, d. h. den Charakter von Buss- oder Sühnetagen⁵⁾.

Was die Etymologie des assyr. *šabattu* (*šapattu*) betrifft, so ist es mir noch nicht ganz sicher, ob dasselbe von einem auch für das Assyrische zu belegenden *šabātu* (*šapātu*) »ablassen, aufhören«⁶⁾ abzuleiten und als »Aufhören, zur Ruhe kommen (des Zorns der Götter)« oder »Aufhören machen, zur Ruhe bringen (des Zorns der

1) Dass dieses in gleicher Weise aber auch für die übrigen Monate des Jahres galt, kann daraus mit Sicherheit entnommen werden, dass auch für eine Reihe andrer Monate gleichlautende Festkalender wenigstens in Fragmenten vorliegen (vgl. die Varianten in IV R 32 f. und 33*).

2) D. h. der König.

3) Doch beachte, dass nach III R 56 Nr. 4 zwar nicht der 14., wol aber der mit diesem als Vollmondtag vielfach alternierende 15. Monatstag vielleicht den Namen *šabattu* führt; denn die Ergänzung 15. Tag = *ša[battu]*, wie 19. Tag = *ibb[û]* liegt daselbst doch nicht fern. Weiter ist vielleicht in Weltschöpf. Taf. V 18 (= KB. VI 1 S. 32 f.) als Synonym für den 7. Montag doch [*š*] *abattu* zu lesen, wie ich seiner Zeit bei Gunkel, Schöpf. und Chaos S. 414 vermuthungsweise vorgeschlagen.

4) Der 19. Tag ist speciell ein »Zornestag« (*ibbû*) der Gula, ferner der 7. Tag (wie allerdings auch der 3. und 16.) ein Tag der Totenklage (*nubattu*) des Marduk und der Šarpanitu; vgl. zum letzteren Punkte bereits oben S. 371.

5) Leider lässt sich aus den von Bezold, Catal. Vol. II p. 547 mitgetheilten Zeilen der Tafel K. 3597 nicht entnehmen, ob in diesem Texte, der ganz ähnliche Verbote, wie diejenigen in den obengenannten Kalendern für den 7., 14. u. s. w. Tag, enthält, gleichfalls von diesen Tagen die Rede ist.

6) Vgl. das hebr. Verbum שָׁבַת »aufhören«, soweit dasselbe nicht Denominativ von שָׁבַת ist.

Götter)« zu erklären ist¹⁾, oder ob vielmehr *šabattu* aus *šabattu* entstanden ist und eigentlich den Tag des »Schlagens« bedeutet mit Bezug auf das für den Buss- und Trauerritus charakteristische Schlagen des Kopfes, der Brust u. s. w. S. zu dieser Anwendung des Wortes *šabātu* im Bussritus unten S. 603²⁾. — In jedem Falle aber wird das hebr. שַׁבָּת Sabbath nicht urverwandt mit dem babyl. *šabattu* (*šapattu*), sondern ein altes Lehnwort aus demselben sein.

Der Entwicklungsgang, den das Wort und die Sache genommen, wäre dann so zu denken, dass das babylonische *šabattu* schon frühzeitig in der Bedeutung eines »Buss- und Bettages«³⁾ (möglicherweise zugleich auch mit dem weiteren Charakteristikum, dass ein solcher auf den je 7. Tag des Monats fiel) in Palästina Eingang gefunden, dass aber die Bedeutung desselben als eines »Ruhetags (der Menschen)« sich erst in Israel selbst ausgebildet hätte⁴⁾. Desgleichen mag der Gebrauch der siebentägigen, ohne Rücksicht auf den Monatsanfang, ununterbrochen durch das Jahr fortrollenden Woche erst ausserhalb des speciellen babylonischen Kulturbereichs aufgekommen sein, da sich die siebentägige Woche in dieser Form für Babylonien bis jetzt wenigstens nicht nachweisen lässt.

Opfer.⁵⁾

Dass auch bei den Babyloniern die Opfer ursprünglich als Speise für die Götter gedacht wurden, geht noch aus zahlreichen

1) S. dazu Jensen a. a. O. (s. S. 592 Anm. 4) und vgl. auch Kuchler, Beitr. z. ass. Mediz. S. 40 f.

2) Die Bedeutung des »Schlagens« als Ritus beim Bussgebet könnte sehr wol für *šabattu* auch vorliegen, wenn dieses in 92691 (früher 83-1-18, 1330) Col. I 25 (s. Cun. Texts XII 10) neben den Wörtern für beten (*suppá*, *sullá* u. s. w.), beruhigen (*nulhu*) für das Ideogramm ZUR aufgeführt wird; ähnlich ibid. Col. IV 8. — Ob in K. 979 (Harper, Letters Nr. 47), wo von einer kultischen Waschung (*rinku*) und Opfern *ina šari ša-ba-a-ti* die Rede ist, der Monatsname *Šabát* oder ein Synonym zu dem *šabattu*-Tag vorliegt, für diesen zugleich die Entstehung aus *šabattu* bestätigend, wage ich noch nicht zu entscheiden. Übrigens könnte auch für den Monatsnamen *šabātu* — gegen oben S. 556 — die Bedeutung als eines Monats des »Schlagens«, d. h. eines Monats der Trauer (der Totenklage?) in Betracht kommen.

3) Dass auch der israelitische Sabbath und insbesondere der Šabbatôn diesen Charakter ursprünglich gehabt habe, sucht Jastrow a. a. O. (s. S. 592 Anm. 4) wahrscheinlich zu machen.

4) Doch hat auch diese Seite des Sabbaths im Babylonischen wahrscheinlich bereits ihren Ausgangspunkt, nur dass hier das Unterlassen von gewissen Handlungen ursprünglich einen anderen Sinn hatte, nämlich die Vermeidung der Vornahme der betreffenden Handlungen an einem solchen Tage als an einem dies ater.

5) Vgl. über das babylonisch-assyrische Opferwesen die freilich keineswegs den Gegenstand erschöpfenden Ausführungen bei Joh. Jeremias, Cultustafel von Sippar S. 25—32 und Jastrow, Rel. of Bab. p. 660 ff.

Stellen der Keilinschriften klar hervor¹⁾. Anderwärts, so z. B. an der bekannten Stelle des Sintflutberichts (oben S. 550), ist davon die Rede, dass die Götter den Duft des Räucheropfers riechen. Im Übrigen finden sich aber natürlich auch bei den Babyloniern, wie bei den Israeliten, die verschiedenartigsten Auffassungen mit dem Opfer verbunden, so namentlich auch die von dem sühnenden Charakter des Opfers; s. darüber weiter unten.

Von den zahlreichen für das Opfer nach seinen verschiedenen Arten im Babylonischen gebrauchten Namen seien die folgenden wichtigsten hier aufgeführt: *nikû* urspr. »Trankopfer, Libation« (von dem in dieser Bedeutung als Verbum noch lebendigen Stamme *nakû* »ausgiessen, libieren«²⁾), dann allgemein »Opfer« (wie auch das Verbum *nakû* für »opfern« überhaupt gebraucht wird) und schliesslich speciell »Lammopfer«, »Opferlamm«³⁾; — *zibu* »Opfer«⁴⁾ = hebr. u. s. w. זֶבַח; — *kutrinu* »Räucherwerk, Räucheropfer«⁵⁾ vgl. hebr. u. s. w. קֶטֶר; — *sirkû, surkinu* »Räucheropfer« (eigentl. »Schüttopfer«⁶⁾); — *maššaku* »Giess(?)opfer«⁷⁾. — Allgemeinere Be-

1) Vgl. z. B. die Worte eines Priesters in einem Gebet an Šamaš: »Iss seine (des Opferers) Speise!« IV R 17, 56 a und s. besonders die »Gebete an Šamaš und Adad« in meinen Beiträgen S. 191 ff., wo häufig der Gedanke begegnet, dass die Opfer die Speise (*naptanu*) der Götter sind. S. auch die Stelle in dem Psalm oben S. 385, Z. 19 f. Charakteristisch ist die Stelle bei Craig, Rel. Texts II 19, wo Ištar (Bēlit-ilē), gefragt, was sie wünsche, was man ihr geben solle, ob man ihr fette Rinder, feiste Schafe geben solle, antwortet: »Nicht will ich essen fette Rinder, feiste Schafe; man möge mir geben prächtiges Aussehen der Frauen, Schönheit der Männer«.

2) Syr. *ܢܟܐ* und Pael *ܢܟܐ* in der Bed. »opfern, ausgiessen« ist wol erst Lehnwort aus dem Assyrischen; dasselbe wird für hebr. נִקְיָה »Opferschale« zu gelten haben, das seinerseits wol zunächst ein Aramaismus ist (Schwally, Idiot. d. christl.-pal. Aram. S. 57). Dagegen ist hebr.-aram.-arab. נָקַי in der Bed. »rein sein« natürlich urverwandt mit ass. *nakû, nikû*.

3) Nur in dieser Bedeutung im Assyrr. wirklich lebendig; daraus dann syr. *ܢܟܐ* »Schafe« als assyr. Lehnwort; s. meine Bemerkungen bei Schwally, Idioticon S. 121. Stellen für *nikû* und *nakû* bei Delitzsch, Handw. S. 479 und passim in den von mir veröffentlichten Ritualtafeln. — Darnach *bēl nikē* der »Opferer«, wie *בַּעַל הַזֶּבֶחַ* auf der Opfertafel von Marseille und *בַּעַל הַקֶּרֶבֶן* im nachbiblischen Hebräisch (Joh. Jeremias in Beitr. z. Ass. I S. 287).

4) Im Assyrr., wie es scheint, nicht speciell Schlachtopfer, sondern »Opfer« allgemein; auch ist das Wort im Assyrischen nicht sehr häufig im Gebrauch, desgleichen ist das dazu gehörige Verbum dort gar nicht üblich. Belege für *zibu* bei Delitzsch, Handw. S. 250.

5) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 600; für das Verbum Piel *kuturu* »räuchern« s. auch meine Beiträge S. 224 Wörterverzeichnis. — Zu *ܙܒܐ* als Lehnwort aus babyl. *šammu* s. bereits oben S. 523 f. Anm. 1.

6) Von *sarāku* beschütten (das Räucherbecken). Vgl. Delitzsch, Handw. S. 727, meine Beiträge S. 223, Jensen in KB. VI 1 S. 501.

7) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 434; zum wahrscheinlichen Zusammenhang mit hebr. u. s. w. נָסַךְ s. Jensen in KB. VI 1 S. 416 f.; vgl. auch bereits oben S. 590 Anm. 8. Ein assyr. *nisakku* »Opfer« ist dagegen fraglich; s. Jensen a. a. O., aber andererseits auch Delitzsch, Entstehung d. ält. Schrifts. S. 80 f.

zeichnungen für »Opfer« sind *kistu* »Geschenk« und andere Worte für »Geschenk, Gabe« (*igisú, katrá* u. s. w.). Der Terminus für das »feststehende, regelmässige Opfer« ist *sattukku*¹⁾ und das ziemlich gleichbedeutende *ginú*, beide dem Sinne nach etwa dem hebr. *עלה החמיר* entsprechend.

Zu *taklmu* Röstopfer und seinem Synonym *nindabú* (*nidbú*), welch letzteres nichts mit hebr. *נִדְבָה* zu tun hat, s. bereits oben S. 441, woselbst auch über *kamánu* נָכָן gehandelt ist²⁾. — Zu den Ausdrücken für die »Totenopfer« s. unten unter »Jenseitsvorstellungen« S. 640.

Ein ass. *kurbánu* (*kirbannu*) in der Bedeutung »Gabe«, dass bisher vielfach als Prototyp des hebr.-aram. *ḫorbán* angesehen wurde und für dessen angebliche Umlautung aus *korbán* (mit *k*) Haupt bei Paterson, Numbers p. 46 und an dem oben S. 589 Anm. 1 genannten Orte p. 62 auch einen lautphysiologischen Grund anzugeben weiss, existiert gegen Delitzsch, Handw. S. 351 und auch noch Ass. Lesest.⁴ S. 170 wahrscheinlich überhaupt nicht, vielmehr bedeutet das ass. *kurbánu, kirbannu* an allen bis jetzt dafür bekannten Stellen mit Jensen teils »(Erd)klumpen«, teils »Unkraut«. — Als Verbum kann *karábu* »segnen« (= hebr. u. s. w. בָּרַךְ, »beten« auch »weihen«, »darbringen« im Qal bedeuten. Ebenso ist aber auch Piel *kurrubu* (von *karábu* »sich nähern«) in der Bedeutung »(Opfer) darbringen« im Assyrischen üblich (s. meine Beiträge S. 224 und beachte daselbst namentlich die ausdrückliche Schreibung mit *k* in Nr. 66 Rev. 15. 19), sodass, wenn hebr.-aram. *ḫorbán* ass. Lehnwort wäre, was aber nicht notwendig erscheint, dies vielmehr auf ein bis jetzt freilich noch nicht nachzuweisendes ass. **kurbánu* zurückzuführen wäre. Dagegen wird allerdings das erst im späteren Hebräisch auftretende *ḫorbán* daselbst aramäisches Lehnwort sein.

Sehr fraglich scheint mir noch, ob, wie mehrfach behauptet worden ist, die beiden termini technici הָרִיחָה »Hebeopfer« und רִיחָה »Webeopfer« in P ursprünglich gar nichts mit den Stämmen רִיחָה Hiph. »aufheben, abheben« und רִיחָה Hiph. »schwingen, weben« zu tun haben, sondern ursprünglich babylonische Lehnwörter sind von den Stämmen רִיחָה = רִיחָה »lieben; beschenken« und רִיחָה »verleihen«. In diesem Falle müsste dann die in P ja sicher vorliegende Vorstellung des »Abhebens« der *terúma* und des »Webens« der *tendfa* erst aus einer hebräischen Volksetymologie heraus erwachsen sein.

Zu *איכרה* (s. über die sonstigen Erklärungsversuche Baentsch, Exod. u. Levit. S. 315 zu Lev. 2, 2) eine Vermutung von mir in meinen Beiträgen S. 204 Anm. 2 zu Nr. 88 Obv. 11.

נִכְסָה, Num. 31, 28ff. P von einer Abgabe an Jahve gebraucht, ist hier wol sicher ein Aramaismus, während das aramäische נִכְסָה seinerseits aus babyl. *miksu* »Steuer« entlehnt ist.

Zu hebr. נִשָּׁה vom Herrichten und Darbringen des Opfers (besonders bei P) bietet das Assyrische den ganz parallelen Ausdruck *nikē epēsu* (vgl. Delitzsch, Handw. S. 117 b).

Die Idee der Stellvertretung eines menschlichen Opfers durch ein Tieropfer³⁾ kommt auch in der Keilschriftliteratur an

1) Ob *sattukku*, wie Winckler, Altor. Forsch. I S. 183f. meint (vgl. auch Hommel, Aufs. u. Abh. S. 274), im letzten Grunde mit בִּרְקָא »feststehende Abgabe, Steuer« identisch ist, ist doch noch fraglich, würde aber allerdings an der auch oben S. 480 vertretenen Erklärung des Königsnamens *Ammi-zadugga, Ammi-satukka* als עַם-בִּרְקָא seine Stütze haben. Stellen für *sattukku* und *ginú* bei Delitzsch, Handw. S. 513 und S. 201.

2) S. auch S. 442 Anm. 2 zu *ellitu* Kuchen = *עֲלִיתָ*.

3) S. zur Verbreitung dieser Idee im Altertum, so auch ihrem Vorkommen

mehreren Stellen deutlich zum Ausdruck. So in dem kultischen Texte IV R 26 Nr. 6 (und Duplikate in den Additions):

Das Lamm¹⁾, das Tauschobjekt²⁾ für einen Menschen,
das-Lamm gibt er³⁾ für dessen Leben.

Den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen,

Den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen,

Die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen.⁴⁾

Ähnlich ist der Gedanke und die Ausdrucksweise in dem Vertrag zwischen Assurnirâri und Mati'ilu (s. oben S. 49 Anm. 1), wo von einem Schafopfer bei Abschluss des Vertrages die Rede ist und das geschlachtete Tier und seine einzelnen Körperteile als Repräsentanten des Vertragsbrüchigen und seiner einzelnen Körperteile hingestellt werden: Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Schafbockes; der Kopf des Mati'ilu ist es, der Kopf seiner Söhne, seiner Grossen, der Leute seines Landes. Wenn Mati'ilu diese Eidschwüre [bricht], gleichwie der Kopf dieses Schafbockes abgeschlagen wird . . . , so wird der Kopf des Mati'ilu abgeschlagen u. s. w.⁵⁾

Der der Gottheit beim Tieropfer (Schafopfer) in erster Linie dargebrachte Teil ist im babylonischen Kultus die »Rechte« (*imittu* ימית) ⁶⁾ des Tieres d. i. wol die rechte Keule ⁷⁾, kaum die rechte Schulter ⁸⁾. In Verbindung mit der stets an erster Stelle genannten »Rechten« ⁹⁾ des Opfertiers werden ferner fast regelmässig als

im A. T., Smith-Stübe, Rel. d. Sem. S. 279. In den gleichen Zusammenhang gehört ja auch die Auffassung des Todes Christi als Sühnopfer bei Paulus und sonst im N. T. und die Bezeichnung Christi als Lamm 1. Petr. 1, 19 (vgl. Act. 8. 32) und häufig in der Apoc. Joh., als Passahlamm 1. Cor. 5, 7 und als »Lamm Gottes« Joh. 1, 29. 36.

1) *urîsu* bedeutet wol nicht gerade ausschliesslich Zicklein, wie Jensen und ich in ZA. III S. 205 annahmen.

2) *nîsgalîlî* syn. *pûhu*; vgl. IV R 13, 53 b und Meissner, Altbab. Privatrecht S. 130. IV R 13, 53 b wird *pûhu*, mit dem wol auch hier das als »Tauschobjekt« für den Menschen eintretende Tieropfer, vielleicht auch speciell das Blut des Opfertiers gemeint ist, parallel *takpirtu* (s. dazu unten S. 601) genannt.

3) d. h. wol der opfernde Priester.

4) Die einstweilen nur fragmentarisch erhaltene Fortsetzung (s. die Additions) enthielt zunächst jedenfalls noch ganz entsprechende Zeilen für weitere Körperteile und schliesst mit den Worten, dass der Mensch (durch dieses Tieropfer) von seinem Bann oder seiner Krankheit gelöst wird (*pašir*).

5) Ähnlich, aber doch nicht ganz identisch hiermit, ist die symbolische Bedeutung des Schlachttieres beim Vertragsschluss in Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18 f. gedacht. Vgl. übrigens noch unten S. 606 Anm. 2 zu בִּיִּר.

6) Zahlreiche Belege hierfür, wie auch für die im Folgenden genannten Opferstücke in den in meinen Beiträgen veröffentlichten Ritualtafeln; vgl. auch daselbst S. 95.

7) In diesem Falle wäre das über die Verwendung der rechten Keule, שֵׁק, Exod. 29, 22 (vgl. 27); Lev. 7, 32 ff.; 9, 21 (vgl. 10, 14 f.); Num. 18, 18 (vgl. 6, 20) Gesagte zu vergleichen, die ursprünglich (Exod. 29, 22 ff.) zu den für Jahve zu verbrennenden Opferstücken gehörte und erst sekundär zu einem Priesterdeputat wurde. Vgl. Baentsch, Exod.-Levit. S. 252 f. und S. 341 zu Exod. 29, 22 ff. und Lev. 7, 30.

8) So Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 59 f. mit Berufung auf Deut. 18, 3 (הִזְרִית als Priesteranteil) und unter Vergleichung von Num. 6, 19.

9) Zuweilen ist diese aber auch ausschliesslich als Opfergabe genannt, so z. B. Rit. taf. S. 111, Z. 9.

Opfertier für die Gottheit genannt »Lenden« (*hinsû*)¹⁾, »geröstetes« oder »gebratenes Fleisch« (*šumê*)²⁾ und zuweilen auch »gesottenes« oder »gekochtes Fleisch« (*silku*)³⁾. — Als Priesteranteil beim Opfer wird in der Inschrift des Nabû-abal-iddin Col. V 9 ff. (= KB. III 1 S. 181)⁴⁾ genannt: Lenden (*sûnu*), Fell (*mašku*)⁵⁾, »Hinter-
teil« (*arkatu*)⁶⁾, Sehnen (*buânê*), Hälfte der Baueingeweide (*mišil karši*), Hälfte der Brusteingeweide (*mišil kirbi*)⁷⁾, zwei Knöchel (*kursinnu*)⁸⁾, ein Topf mit Fleischbrühe (*mê sêri*).

Der Ritus des Aufstemmens der Hand auf das Opfertier von Seiten des Opfernden, der im Opferritual bei P eine wichtige Stelle einnimmt (Ex. 29, 10. 15. 19; Lev. 1, 4; 3, 2; 4, 15; 8, 14 u. s. w.), findet sich wahrscheinlich auch in den babylonischen Ritualtexten erwähnt⁹⁾.

Dem Ezech. 43, 24 erwähnten Salzstreuen auf das Fleisch der geschlachteten Opfertiere begegnen wir auch im babylonischen Opferritual; s. meine Beiträge Rit.taf. Nr. 1—20, 80. 83. 86.

Dass das Opfertier ohne Fehler (*šalmu*) sein muss, wird in den babylonischen Opfertexten ebenso betont¹⁰⁾, wie in der alttestamentlichen Opferthora (Lev. 22, 19 ff.; Deut. 15, 21; 17, 1; vgl. Mal. 1, 8. 13).

An einer Stelle (Rit.taf. Nr. 60, 30 f.) wird ähnlich wie Lev. 5, 7. 11; 12, 8; 14, 21 ausdrücklich hervorgehoben, dass das Opfertier ein verschiedenes sein soll, je nachdem es von einem Vornehmen (*rubû*) oder einem Armen (*muškênu*) dargebracht wird. Und zwar

1) S. zur wahrscheinlichen Lesung *hinsû* des Ideogramms (*šir*) ME. KAN meine Beiträge S. 95 Anm. 4, S. 170 Anm. 7; zur Erklärung von *hinsû* als »Lenden« = *חֲלָצִים* Haupt a. a. O. p. 60.

2) So mit Jensen in KB. VI 1 S. 462 und Haupt a. a. O. p. 60; *šumê* = arab. شوي.

3) So mit Haupt a. a. O. p. 60; vgl. auch Meissner in ZA. XV S. 415. *silku* = aram. שלק, arab. سلق kochen. Die Lesung *silku* mit *s* steht fest durch die Schreibung *si-il-ka* King, Mag. Nr. 40, 10; vgl. auch *sa-al-ka* Rit.taf. Nr. 61 St. II 13.

4) Vgl. ausser dieser Übersetzung Peiser's auch die Bearbeitung der Inschrift von Joh. Jeremias in Beitr. z. Ass. I S. 268 ff. und die Bemerkungen von Haupt a. a. O. p. 60.

5) Haupt a. a. O. und ebenso schon Joh. Jeremias a. a. O. S. 287 verweisen hierzu auf Lev. 7, 8; Josephus, Antiqu. III 9, 1.

6) Vgl. hebr. ירך.

7) So nach Haupt a. a. O., hebr. כרש und קרב.

8) Hebr. קרסלים.

9) S. meine Beiträge, Ritualtaf. Nr. 1—20, 74. 155: er (d. i. der Opferer, im Gegensatz zum Priester) soll das Schaf halten (*ukallu*).

10) S. z. B. Rit.taf. Nr. 1—20, 72. 153 (vgl. 36. 113. 121); Nr. 11 Forts. (S. 111) Z. 9. 15; Nr. 98—99, 7.

lautet die Vorschrift: »Wenn es ein Vornehmer ist, soll er eine junge Taube zu Asche(?) verbrennen; wenn es ein Armer ist, so soll er die Eingeweide(?) eines Schafes verbrennen«, also anscheinend gerade umgekehrt, wie an der Leviticus-Stelle.

Die Betonung der Bedeutung des Blutes des Opfertiers fehlt auffallender Weise in den bis jetzt bekannten kultischen Texten der Babylonier fast vollständig. Immerhin finden sich doch auch jetzt schon einige Stellen, die desselben in bezeichnender Weise Erwähnung tun.

Vom Blute des Opferlammes ist jedenfalls an der Stelle Rittaf. Nr. 26 Col. III 20 meiner Beiträge S. 127 die Rede. Ob freilich, wie ich daselbst und in der Einleitung S. 92 annehme, vom Bestreichen der Oberschwellen und Pforten des Palastthores mit diesem Blute die Rede ist, ist bei der Verstümmelung der Stelle vorerst nicht auszumachen¹⁾. — Ferner heisst es in dem kultischen Texte Cun. Texts IV 5f. (= ZA. III 245 ff.) Z. 27: »ein Lammopfer soll er opfern, das Blut soll er nach den vier Windrichtungen hin (oder nach der vierten Windrichtung d. i. nach Westen(?) hin?) darbringen« und ebenda Z. 31: »ein Lammopfer soll er opfern, das Blut des Schlachtieres soll er an den Verschluss(?) des Thores sprengen«²⁾.

Von Menschenopfern, speciell etwa auch Kinderopfern als bei den Babyloniern üblicher Sitte, weisen weder die Inschriften noch auch die bildlichen Darstellungen eine sichere Spur auf.

In juristischen Formeln hat sich allerdings, wie es scheint, noch eine Erinnerung an ehemals übliche Kinderopfer (genauer Kinderverbrennung) für Sin und Bêlit-sêri erhalten. S. hierzu oben S. 434. — In dem Beschwörungstexte Bu. 88-5-12, 51 (Cun. Texts IV 5) Z. 34 scheint ferner die Möglichkeit des Opfers eines Sklaven (*amêlûtu*) neben der eines Rindes oder eines Schafes ausgesprochen zu sein. — Mehr auf Rechnung einer bloß rhetorischen Phrase wird es zu setzen sein, wenn Assurbanipal (Col. IV 70 ff. = KB. II S. 193; vgl. auch Winckler, oben S. 85) sagt, dass er da, wo man seinen Grossvater Sanherib in Babylon ermordet hatte, Leute als Totenopfer für ihn niedergehauen habe. — Von bildlichen Darstellungen könnten mit Joh. Jeremias, Cultustaf. von Sippar S. 29 f., allenfalls die Siegelcylinder bei Menant, Pierres gravées I fig. 94. 95. 97 auf Kinderopfer gedeutet werden.

Zum unblutigen Opfer findet im babylonischen Ritual am häufigsten Verwendung ein Gemisch (*mîrsu*) von Honig und Butter (Dickmilch) (*dîšpu u hêmetu*)³⁾; ferner Milch (seltener), Datteln,

1) Jedenfalls könnte dies nur noch am Schluss von Z. 20 gestanden haben, wo das noch erhaltene *I* möglicherweise zu *I. I.U* = *askuppatu* (Ober)schwelle = מִשְׁקָה zu ergänzen ist. Denn *sibbê* in Z. 21 bedeutet mit Jensen in KB. VI 1 S. 345. 565 nicht »Pforten« oder »Schwelle«, sondern »Hirten« (s. zu *sibbu*, *sippu* »Hirt« ausser der bereits von Jensen angeführten Stelle Tig. Pil. I Col. II 76 besonders noch ZA. V 67, 27 (s. oben S. 382) und BA. II 629, 19.

2) *dâma nîksi(-si)* KI. BI. PA (d. i. *pihât*?) *bâbi issallah*. — S. zu *salâhu* »sprengen« und seinem eventuellen Zusammenhang mit hebr. סָלַח noch unten S. 602.

3) = hebr. דְּבַשׁ und חֶמֶת. S. zur Bedeutung der Verwendung von Honig und Butter im Ritual bereits oben S. 526.

Feigen, Öl, und zu Libationen allerlei Sorten von Wein, Rauschtrank (*šikaru* שִׁכָּר), sowie klares Fluss- oder Quellwasser. Ferner werden verschiedene Arten von Gebäck für die Götter erwähnt¹⁾; dabei spielt insbesondere das Auflegen von Broten (*akalu*) auf Tischen vor der Gottheit in der Zwölfzahl oder in der mehrfachen Zwölfzahl (so namentlich bei mehreren Göttern) eine besondere Rolle. Bei diesen vor der Gottheit aufgelegten Broten wird ausdrücklich hervorgehoben, dass sie süß (*akal mutki*) und aus einer besonderen Mehllart, *AŠ. A. AN* d. i. wahrscheinlich Weizenmehl, hergestellt sein sollen. Ein näherer Zusammenhang dieser babylonischen Kultsitte mit den sog. Schaubroten des A. T.'s²⁾ ist wol sicher anzunehmen, namentlich auch mit der Form, in der diese Sitte bei P auftritt, wo ebenfalls gerade die Zwölfzahl der Brote hervorgehoben wird (Lev. 24, 5ff.).

Die Stellen, an denen in babylonischen Ritualtexten vom Auflegen solcher Brote die Rede ist, sind folgende (vgl. hierzu bereits meine Beiträge S. 94f.): Ritt. taf. Nr. 1—20, Z. 33 (für Gula, 12 fach, 12 mal 3 d. i. 36 Brote); Z. 43ff. (für Anu, Bēl und Ea 3 mal je 24 Brote auf 3 Tischen); Z. 61. 138 (für einen Gott 3 mal 12 Brote); ähnlich King, Mag. Nr. 40, 8 (36 Brote). Ferner IV R 56, 23a; 55, 21b (für die Labartu 12 Brote); Craig, Rel. Texts I 66, 13 (für Ištar 12 Brote). Ferner ist vom Auflegen von Broten noch die Rede Ritt. taf. Nr. 26 Col. I 27f. Col. II 10f. Col. IV 31; Nr. 52, 9; Nr. 57, 5; Nr. 58, 5.

Möglicherweise hat auch das Babylonische, entsprechend dem hebr. לֶחֶם פָּנִים, für diese vor der Gottheit aufgelegten Brote die Bezeichnung *akal-pānu*³⁾.

Neben dem Tier- und Speisopfer spielt im babylonischen Ritual auch das Räucheropfer (*kutrinnu*, *surkīnu*)⁴⁾ eine grosse Rolle. Die für das Räucherbecken verwendeten Ingredienzen sind vor allem Cedernholz, Cypressenholz und Mehl, auch »Rohr« (*kanū*) und Myrthe⁵⁾; dagegen scheint der südarabische Weihrauch in Babylonien nicht

1) Vgl. hierzu auch bereits oben S. 441.

2) S. zu diesen Baentsch, Exod.-Levit. S. 419 zu Lev. 24, 5ff.

3) So Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 59. Ich selbst hatte Beitr. S. 95 oben Z. 2f. ursprünglich drucken lassen: »Hierzu ist zu vergleichen, dass *akal-pānu* »Brot des Angesichts« als Synonym von *matku* und *dašpu* »Süßes« bezeugt ist; s. Delitzsch, Handw. S. 436 unter *matku*. *akal-pānu* findet sich auch Sm. 1702 (s. Meissner, Suppl. S. 19 der Autogr.) und auf dem von Delitzsch ZA. XII S. 410 teilweise veröffentlichten Pariser Vokabular.« Doch hatte ich diese Worte beim Reindruck wieder gestrichen, da mir die Lesung *akal-pānu* statt etwaigem *alappanu* nicht unbedingt sicher erschien.

4) S. bereits oben S. 595.

5) So bei dem Räucheropfer am Schlusse der Sintflut KB. VI 1 S. 241 Z. 159. *kanū* oder auch voller *kanū tābu* = קנה הטב (= Kalmus?) wird z. B. auch Ritt. taf. Nr. 26, Col. IV 32; Nr. 31—37 St. II 24; Nr. 75—78, 7; K. 164 (BA. II 635f.), 3. 19 als Ingredienz beim Opfer aufgeführt.

bekannt gewesen zu sein, oder wenigstens keine Verwendung beim Rauchopfer gefunden zu haben.

Als Ort der Darbringung erscheint in den babylonischen Texten häufig das (flache) Dach des Tempels oder Hauses, was offenbar darin seinen Grund hat, dass die babylonische Religion in der Hauptsache Astralreligion ist, die Opfer demnach zur Nachtzeit angesichts der betreffenden Gestirne, in denen man die Götter sich offenbarend dachte, dargebracht wurden. Vgl. zu solchem (babylonischen) Gestirnkult auf den Dächern 2. Kön. 23, 12; Jer. 19, 13; 32, 29; Zeph. 1, 5.

S. zum Opfern auf dem Dache Gilg. Ep. KB. VI 1 S. 147, Z. 8f. und dazu Jensen S. 438. Ferner Ritt. taf. Nr. 1—20, 55; Nr. 48, 3. 6. 7; Nr. 66, Rev. 14f.; IV R 54, 33b, vgl. 39b; 59, 31a; Craig, Rel. Texts I 66, 12. 15; King, Mag. Nr. 21, 74; 26, 5; 82-3-23, 3 (s. Bezold, Catal. IV p. 1814); K. 3400 Obv. 5; IV R 57, 2a; 55 Nr. 2, 14a; King, Mag. Nr. 31, 8; 21, 28 u. s. w.

Sühne-, Trauer- und Bussriten.

Ausser den eigentlichen Opfern begegnen wir in den babylonischen kultischen Texten zahlreichen Riten, die Sühnung oder allgemein kultische Reinigung bezwecken. Einige derselben verdienen schon wegen der dafür verwendeten termini technici, weil identisch mit entsprechenden alttestamentlichen Kultusworten, an dieser Stelle eine ausdrückliche Erwähnung.

Eine der hauptsächlichen Handlungen, die der Beschwörungs- und Sühnepriester (*āsipu*) vornimmt¹⁾, ist die des *kuppuru* (Infin. Piel, mit dem entsprechenden Substantiv *takpirtu*) d. i. abwischen²⁾ (von Schmutz) zum Zwecke der Lustration. Dieses *kuppuru* wird sowohl an Personen³⁾ vorgenommen, als an Sachen⁴⁾. Sicher ist dieses im babylonischen Sühneritual als terminus technicus verwendete *kuppuru* identisch mit hebr. כִּפֶּה, der technischen Bezeichnung für »sühnen« in der Priestersprache, für das es auch die im Hebräischen selbst wol nicht mehr durchgeföhlte Grundbedeutung »abwischen«⁵⁾

1) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 92.

2) Die Bedeutung »abwischen«, wie syr. ܕܡܝܬ, ist im Assyrischen für *kapáru* auch ausserhalb der Kultussprache noch deutlich erhalten, s. besonders KB. VI 1 S. 78/79, 20 *dintasa ikappar* »ihre Thränen wischt er ab« (vgl. oben S. 584).

3) Am König Ritt. taf. Nr. 26 Col. I 18f. Col. II 1f. Col. V 34f.; Nr. 28, 4; IV R 17, 33b, am Kranken IV R 13, 51b (vgl. zu dieser Stelle schon oben S. 597 Anm. 2); K. 5410a Obv. 7.

4) So ist Ritt. taf. Nr. 41—42 St. I 28 vom *kuppuru* eines Hauses die Rede.

5) Also nicht »bedecken«, wie man auf Grund des Arabischen vielfach annimmt.

sichert. Weiter aber ist sehr wahrscheinlich, dass hebr. כָּפַר, wenigstens als spezifisch kultustechnischer Ausdruck in der Bed. »sühnen«, nicht genuin hebräisch ist, sondern erst auf Grund des babylonischen kultustechnischen Gebrauchs von *kuppuru* in Aufnahme gekommen ist¹⁾.

Ein weiterer in der babylonischen Kultsprache häufig begegnender Ausdruck ist *salāhu* (auch in der Form *šalāhu*) »besprengen«²⁾, besonders mit Wasser zum Zwecke der kultischen Reinigung³⁾, aber auch vom Sprengen des Blutes gebraucht. Es ist zu erwägen, ob nicht mit diesem babylonischen Kultausdrucke das hebr. סָלַח (Sünde) »vergeben« im Grunde identisch ist. Auch hier könnte es sich vielleicht um ein babylonisches Lehnwort handeln, oder wenigstens um eine Anlehnung auf Seiten des Hebräischen an den kultustechnischen Gebrauch des Wortes im Babylonischen.

Identisch, aber in diesem Falle wol sicher auf Urverwandtschaft beruhend, ist der technische Gebrauch von *zarāku* im Babylonischen und זָרַק im Hebräischen für »sprengen« von Wasser u. s. w. im Kultus.

Zur grossen Bedeutung, die dem Wasser im babylonischen Kult zukommt, s. bereits oben S. 359. 524f. — Ähnliches gilt vom Öl; s. auch hierzu bereits oben S. 526. So ist namentlich die Sitte des Salbens (*pašāšu*)⁴⁾ der wiederaufgefundenen Schrifturkunden ihrer Vorfahren bei den babylonischen und assyrischen Königen gang und gäbe⁵⁾. Salbung etwa der Könige beim Regierungsantritt ist allerdings, wie es scheint, in Babylonien unbekannt⁶⁾. Jedoch ist die Bezeichnung für eine Klasse der babylonischen Priester wahrscheinlich »der Gesalbte« (oben S. 590).

Einer der babylonischen Ausdrücke für die kultische Reinigung ist *kuddušu* (Infin. Piel) »reinigen, weihen, heiligen«, *kuddušu*

1) Dasselbe gilt dann natürlich auch für aram. כִּפַּר und arab. كَفَر in der Bedeutung »sühnen«.

2) Identisch hiermit und möglicherweise erst aus dem Babylonischen entlehnt ist syr. ܣܠܚ »besprengen«. ܣ statt ܥ beruht dabei auf partieller Assimilation des ܥ an das folgende ܠ.

3) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 501 s. v. סָלַח. S. ferner die in meinen Rittaf. S. 223 s. v. סָלַח angeführten Stellen, an denen wenigstens zum Teil auch vom Sprengen des Blutes des Opfertieres die Rede zu sein scheint. Sicher ist dies der Fall an der oben S. 599 Anm. 2 genannten Stelle.

4) Dies das gewöhnliche Wort für »salben« im Babylonischen; daneben finden sich auch als seltener gebrauchte Worte *mašd'u* = hebr. מָשַׁח (s. Jensen in KB. VI 1 S. 378f.) und *sāku* = hebr. סָךְ (s. meine Beiträge Rittaf. Nr. 26 Col. I 24 Col. II 7).

5) Vgl. dazu das Salben der heiligen Schrift mit Cedernöl Ass. Mos. 1, 17.

6) Dagegen hebt in dem Tell-Amarna-Brief KB. V Nr. 37 ein Fürst von Nuḥašše ausdrücklich hervor, dass seinem Grossvater von Thutmosis III Öl auf das Haupt gegossen worden sei, als dieser ihn zum König einsetzte. Vielleicht stammt also die israelitische Sitte der Königssalbung aus Ägypten (Guthe, Gesch. Isr. S. 70 nach Erman, Ägypten I S. 317).

(Verbaladj.) »rein, geweiht, heilig«, natürlich identisch mit hebr. קדוש, קדש. Das Verbum wird entsprechend wie im Hebräischen sowol im Piel in der Bedeutung »reinigen, heiligen« (eine Sache, ein Haus u. ä.) gebraucht¹⁾, als in den Reflexivformen in der Bedeutung »sich reinigen, sich heiligen« vom Priester beim Antritt einer heiligen Handlung²⁾. Vgl. auch das oben S. 423 (437) zu *kadištu* = קדשה Ausgeführte. Übrigens ist vom Standpunkt des Assyrischen aus für קדש als Grundbedeutung »rein sein« anzunehmen, nicht etwa »abgesondert sein«, da *kuddušu* daselbst als Synonym der Wörter für »glänzend, rein« aufgeführt wird (vgl. auch bereits oben S. 442 Anm. 4).

Bei den babylonischen Trauer- und Bussriten ist für das Biblische von Interesse, dass im Babylonischen ebenso, wie im A. T., das Zerreißen (*šarātu*) des Gewandes eine Rolle spielt³⁾. Ferner begegnen wir auch im Babylonischen der Sitte des Anlegens eines besonderen Trauer- oder Büssergewandes⁴⁾, für das verschiedene Bezeichnungen, wie *karru*, *šahhū*, *bašāmu* im Gebrauch sind, darunter auch *šaḫḫu*⁵⁾, das gleiche Wort wie hebr. שֶׁח. Auch der charakteristische Gestus des Schlagens (*maḥāšu*, *šabātu*) der Hüften, der Brust u. s. w. als Zeichen der Trauer oder Busse ist für das Babylonische zu belegen⁶⁾; desgleichen Verstümmelungen des Körpers mittels eines Ritzmessers (*naglabu*)⁷⁾, und das Zerraffen (*baḫāmu*) des Bartes⁸⁾. Das für die Trauer, speciell die Totenklage

1) S. Rittaf. Nr. 46—47, St. I 3; Nr. 52, 2; IV R 21, 13a Col. I; IV R 56, 23b; 55, 34b.

2) S. Rittaf. Nr. 1—20, 29; Nr. 58, 2; Sm. 1513, 3 (s. Bezold, Catal. IV p. 1492); King, Mag. Nr. 30, 20. — Auch das Exod. 30, 17ff. verordnete »sich waschen« der Priester vor Antritt des Dienstes findet sich ebenso als Verordnung in den babylonischen Ritualien, s. z. B. Rittaf. S. 113 Z. 3. 16; S. 191 Z. 14. 17; Nr. 96, 3; Nr. 97, 7.

3) S. z. B. Sarg. Ann. 294; III R 4 Nr. 4, 46.

4) S. z. B. Höllenf. Išt. Rev. 2 = KB. VI 1 S. 87; Adapamythus KB. VI 1 S. 95, Z. 15. 23, S. 97, Z. 6f.; Craig, Rel. Texts I p. 17, 17 und besonders K. 2852 etc. veröff. von Winckler, Altor. Forsch. II S. 29, Z. 3ff.

5) II R 36, 3d; s. dazu Winckler, Altor. Forsch. II S. 44 und Jensen in KB. VI 1 S. 400.

6) S. z. B. Craig, Rel. Texts I p. 17, 17; K. 3219, Obv. 5f.: *kalū kaḫ-kadsu u [irat]-su isabbū u w'a iḫabbi* »der kalū-Priester schlägt seinen Kopf und seine [Brust] und ruft Wehe«. — Zu der eventuellen Herkunft des Wortes Sabbath (שַׁבַּת, *šabattu*) aus *šabātu* eig. (Tag des) »Schlagens« s. oben S. 593f.

7) Sarg. Ann. 294; Sarg. Stele I 43; *naglabu* wol besser mit Jensen in KB. VI 1 S. 377f. Ritzmesser, als Scheermesser (Delitzsch, Handw. S. 196).

8) S. Belege bei Delitzsch, Handw. S. 181 s. v. *baḫāmu* und noch KB. VI 1 S. 199 Z. 23 (bei Gilgameš's Totenklage um Eabani).

im Hebräischen charakteristische Wort שָׁפַט ¹⁾ ist ebenso der technische Ausdruck für die Trauer im Babylonischen (*sapâdu*, *sipdu*, *sipittu*).

Beschwörung und Wahrsagung.

Die weit verbreiteten Äusserungen des Aberglaubens, Beschwörungskunst und Wahrsagung, spielen in der babylonischen Religion eine grosse Rolle, und zwar nicht etwa blos als mehr oder weniger geduldete Betätigungen des niederen Volkes, sondern als wichtige Bestandteile der officiellen Staatsreligion, wie dies sowol die eigenen Inschriften der babylonischen und assyrischen Könige, wie die an diese gerichteten officiellen Schreiben von Hofastrologen, Hofwahrsagern u. s. w. beweisen, wie auch der Umstand, dass die Beschwörungs- und Omina-Litteratur²⁾ im ausgedehntesten Maasse in den königlichen Bibliotheken, so in der Assurbanipal's, Aufnahme und sorgfältige Pflege erfuhr.

Zum Beschwörungspriester (*âšipu*), der mittels seiner Beschwörungen (*šiptu*) wirkt, s. bereits oben S. 589f. — Der technische Ausdruck für das Flüstern der Beschwörungsformeln, speciell in die Ohren des Opfertiers, ist *luhhušu* (Inf. Piel), entsprechend hebr. לַחֲשׁוֹשׁ , syr. ܠܚܚܫܐ , bei denen wenigstens die speciell technische Bedeutung des flüsternden Hersagens von Beschwörungen vielleicht erst durch Anlehnung an den assyrischen Sprachgebrauch entstanden ist³⁾. — Sonst wird von dem Hersagen, Recitieren der Beschwörungsformeln fast immer der Ausdruck *manû* eig. »zählen« gebraucht, was sich, wie Jensen vermutet, vielleicht ursprünglich auf die rhythmische Form der Beschwörungen bezieht. — Erwähnenswert ist, dass neben eigentlichen Beschwörungen vielfach auch Götterhymnen und Gebete, die an und für sich gar nichts mit dem Beschwörungsritual zu tun haben, für dieses verwendet werden.

Eine Sonderstellung nehmen in der reichhaltigen babylonisch-

1) Ursprünglich wahrscheinlich, wie auch syr. ܫܦܬܐ nahelegt, »schlagen« bedeutend, aber darum doch wol kaum im letzten Grunde identisch mit שָׁפַט .

2) Vgl. die oben S. 588 genannten Publikationen, durch die, wie auch durch manche kleinere Veröffentlichungen, bereits ein beträchtlicher Teil dieser Litteratur (vgl. über dieselbe Bezold, Catalogue Vol. V p. XXV, p. 2051 ff., p. 1997 ff.), teilweise auch in Übersetzungen, bekannt gemacht worden ist. Doch harren noch zahlreiche Texte dieser Art in verschiedenen Museen der Veröffentlichung, und gewiss noch weit zahlreichere der Ausgrabung in den Ruinenstätten Babyloniens und Assyriens.

3) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 92f.; daselbst auch Belegstellen für *luhhušu*.

assyrischen Beschwörungslitteratur die Beschwörungen gegen die Hexe¹⁾ (*kaššaptu*, dazu Masc. *kaššapu*) ein, die mittels ihres Zaubers (*kišpu*, urspr. wahrscheinlich Speichel, Geifer) die Menschen behext (*kašāpu* oder Piel *kuššupu*), und gegen die der Beschwörungspriester auftritt, um sie nach Abhaltung eines ordentlichen Processverfahrens²⁾ dem Feuertod zu überantworten, und sie, wenn nicht in Wirklichkeit, so doch in effigie³⁾ zu verbrennen. Das alttestamentliche כַּשְׁפָּה, כַּשְׁפָּה u. s. w. ist nicht nur dem Wort und der Sache nach mit dem babylonischen Hexenwesen identisch, sondern hat vielleicht von hier aus überhaupt erst seinen Ausgang genommen.

Über Totenbeschwörung s. unten S. 640f. unter »Jenseitsvorstellungen«.

Eine ebenso bedeutende Rolle wie die Beschwörungskunst spielte die Kunst des Wahrsagens⁴⁾ in Babylonien. Die Gebiete, aus denen der Wahrsagepriester (*bārû*)⁵⁾ seine Aufschlüsse über die Zukunft schöpfte, sind sehr vielfältig. Besonders treten dabei in Vordergrund die Wahrsagung aus dem Lauf der Gestirne, aus den Eingeweiden der Opfertiere, speciell den Lebern der Opferschafe⁶⁾, ferner die Hydromantie⁷⁾. Auch die Weissagung aus dem Vogelzug und die Traumdeutung war natürlich in Babylonien sehr im Schwange, wie auch aus allerlei sonstigen Naturerscheinungen, namentlich auch aus naturwidrigen Erscheinungen, wie Misgeburten u. s. w. geweissagt wurde⁸⁾.

1) Vgl. die oben S. 588 genannte Publikation der Beschwörungsserie Maklû von Tallqvist, in der auch eine ausführliche Einleitung über den Inhalt der Texte orientiert.

2) Ein solches ist auch sonst charakteristisch für das babylonische Beschwörungsritual, s. dazu schon oben S. 463.

3) Indem nämlich Bilder der Hexen, »Rachepuppen«, angefertigt, mit denselben allerlei symbolische, eigentlich der Hexe selbst geltende, Handlungen vorgenommen und diese Bilder schliesslich verbrannt wurden. Ähnlich wurden bei den Beschwörungen gegen die Dämonin Labartu (oben S. 460 Anm. 5) solche »Rachepuppen« der Labartu angefertigt.

4) S. darüber ausführlicher in meinen Beiträgen S. 82 ff.

5) S. zu diesem bereits oben S. 589.

6) Zu der grossen Bedeutung, die gerade der Leberschau im babylonischen Wahrsagewesen zukommt, stimmt vortrefflich die ausdrückliche Erwähnung derselben für den babylonischen König Ezech. 21, 26. Zwei solche bei den Ausgrabungen in Babylonien und Assyrien zum Vorschein gekommene Schafslebern aus Thon mit magischen Linien und eingeschriebenen Omina finden sich abgebildet in *Cun. Texts VI* und bei Boissier, *Note sur un nouveau Document Babyl. se rapp. à l'extispicine*, Genève 1901.

7) Die in meinen Beiträgen S. 85 besprochenen beiden von Kylikomantie (Becherweissagung) handelnden Texte aus der Hammurabi-Zeit Brit. Mus. 22447 und 22446 (in *Cun. Texts Part III* und V) werden demnächst von meinem Schüler J. Hunger eingehend behandelt werden. Im A. T. ist bekanntlich Gen. 44, 5 von Kylikomantie die Rede.

8) Auch die schon jetzt sehr reichhaltige Omina-Litteratur (vgl. über dieselbe

Für das A. T. kommt das Kapitel der babylonischen Wahrsagekunst namentlich insofern eventuell sehr in Betracht, als die Frage besteht, ob nicht hebr. ברית dem Worte und der Sache nach mit babyl. *bārā, bārātu, būru* (Stamm ברי), den technischen Bezeichnungen für den Wahrsagepriester¹⁾, die Wahrsagekunst, die Opferschau, zusammenhängt, und etwa ein frühzeitig in Palästina recipirtes babylonisches Lehnwort mit der ursprünglichen Bedeutung »Opferschau« oder »Orakelspruch« ist, das dann allerdings im Hebräischen selbst sowol seiner Wortbedeutung, wie der Sache nach eine eigenartige Weiterentwicklung durchgemacht hätte²⁾. — Ähnliches gilt vielleicht von תורה im Zusammenhalt mit babyl. *tērtu* »(göttliche) Kundtunung; Vorzeichen«, gleichfalls einem technischen Ausdruck des babylonischen Wahrsage-Rituals³⁾. — Dass gerade das Orakelwesen in Palästina seit der ältesten Zeit bis in die späteste Zeit⁴⁾ mehrfach von Babylonien her beeinflusst worden ist, ist bei der grossen Bedeutung und Ausdehnung, die dem Orakelwesen, insbesondere der Astrologie und dem Haruspicium, in Babylonien zukam, von vornherein sehr wahrscheinlich.

Gleichfalls unsicher, aber zu erwägen ist, ob mit Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 58 und 70 hebr. ענה »(günstige) Antwort geben, erhören« (von Gott gebraucht) und andererseits auch ינא »wahrsagen« mit assyr. *annu*, dem technischen Ausdruck für die zusagende Antwort beim Orakel⁵⁾, zusammenhängt. — Über *ullu* (den Gegensatz von *annu*) und *annu* als dem Sinne nach dem hebr. אורא und אורא bei der Orakelerteilung entsprechend s. Haupt *ibid.*

Bezold, Catalogue Vol. V, p. XXII ff., p. 2011 ff. und p. 2139 ff.) ist bisher nur erst zum Teil publicirt, insbesondere in den oben S. 588 angeführten Werken von Thompson (mit Übersetzung), Boissier, Craig (Astrol.-Astron. T.), Knudtzon, wie z. T. schon früher in III R.

1) S. über diesen bereits oben S. 589 Anm. 1.

2) S. hierzu bereits meine Beiträge S. 90, wo ich im Anschluss an Delitzsch und Jensen über ברית handle. Vgl. auch Winckler oben S. 218 Anm. 1. Ob der hebr. Ausdruck ברית durch den Gen. 15, 10. 17; Jer. 34, 18 f. beschriebenen Ritus bei der Vertragschliessung (vgl. oben S. 597 Anm. 5) seinem ursprünglichen Sinne nach klargestellt wird, ist durchaus nicht so sicher, wie vielfach angenommen wird.

3) S. auch hierzu schon meine Beiträge S. 91, wo ich im Anschluss an Haupt für תורה Entlehnung aus *tērtu* annehme, und vgl. *ibid.* S. 88 f. die Ausführungen über *tērtu*. S. ferner Haupt a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 58 und 71, woselbst Haupt auch den Beamtentitel *turtānu, tartānu* hebr. תרתן auf ein mit *tērtu* identisches **tārtu, *tūrtu* zurückführen möchte. — Nimmt man für תורה Entlehnung aus dem Babylonischen an, so muss es von תורה getrennt werden und kann höchstens zugegeben werden, dass es mit diesem sekundär zusammen gebracht worden ist.

4) Vgl. z. B. die Erzählung von den Magiern aus dem Morgenlande Matth. 2; ferner das starke Hervortreten der Astrologie im Buche Henoch und den verwandten Schriften.

5) S. dazu meine Beiträge S. 88.

Hymnen und Gebete.

In starkem Contrast¹⁾ mit den im Vorhergehenden besprochenen im Glauben an die Beschwörungs- und Wahrsagekunst zum Ausdruck kommenden Betätigungen des religiösen Triebes, begegnen wir in Babylonien-Assyrien einer reichhaltigen Litteratur²⁾ von Götterhymnen und Gebeten, die teilweise hohen poetischen Schwung, wie andererseits tiefen religiösen Ernst aufweisen, und die sich nach Inhalt, wie nach Form³⁾ sehr nahe mit der alttestamentlichen Psalmenlitteratur berühren. Es ist sehr zu erwägen, ob hier nicht auch tatsächliche historische Zusammenhänge und Beeinflussungen vorliegen. Doch ist der exakte Nachweis dafür der Natur der Sache nach kaum zu erbringen.

Um an dieser Stelle wenigstens einigermaßen einen Begriff von dieser babylonischen Hymnen-Litteratur zu geben, sei der bekannte Hymnus an den Mondgott Sin von Ur⁴⁾ im Folgenden wörtlich in Übersetzung mitgeteilt:

1) Dieser Gegensatz hängt möglicherweise, wenigstens zum Teil, mit der Mischung von sumerischem und semitischem Volkstum in Babylonien zusammen, und zwar in der Weise, dass auf Rechnung des Sumerischen die starke Betonung der Astrologie, Magie u. s. w. zu setzen ist, auf Rechnung des Semitischen die Form der Religiosität, wie sie sich besonders in den Hymnen und Gebeten äussert. Vgl. hierzu auch bereits oben S. 349.

2) Vgl. namentlich die oben S. 588 angeführten Publikationen von IV R², Haupt, Reisner, King, Craig (Rel. Texts), Brünnow, Gray, z. T. auch Tallqvist, Zimmermann. Ein beträchtlicher Teil dieser Litteratur (vgl. über dieselbe Bezold, Catalogue Vol. V p. XXVI, 2043 ff., p. 2152 ff.) ist freilich noch unpublicirt und ein gewiss noch weit grösserer Teil noch unausgegraben. Befriedigende Übersetzungen dieser Hymnen und Gebete liegen vollends bis jetzt nur ganz vereinzelt vor, so dass der Fernerstehende gegenwärtig noch nicht im Stande ist, ein entsprechendes Bild von dieser Litteratur zu gewinnen. Übrigens zeigen auch manche assyrische und babylonische Königsinschriften in ihrem Eingang, solchen Hymnen-Stil, z. B. die grosse Inschrift Assurnasirpal's KB. I S. 51 ff., Šamši-Adad's ibid. S. 175 f. u. s. w. Desgleichen enthalten namentlich die Inschriften Nebukadnezars vielfach eingestreute Gebete.

3) Und zwar der metrischen Form. Vgl. dazu einstweilen meine Beiträge S. 53 und ZA. XII S. 390 f. Eine ausführliche Darstellung des Sachverhaltes hoffe ich demnächst liefern zu können. Das Vorhandensein des sog. parallelismus membrorum in der babylonischen wie in der hebräischen Poesie war ja von vornherein aufgefallen. Doch beschränkt sich die Ähnlichkeit in der metrischen Form keineswegs etwa auf diesen Punkt, der ja auch weniger eine metrische, als vielmehr eine stilistische Eigentümlichkeit darstellt.

4) IV R 9, eine aus der Bibliothek Assurbanipals stammende assyrische Kopie eines älteren babylonischen Textes. Übrigens zeigt gerade dieser Hymnus weniger gleichmässigen Rhythmus, als viele andere babylonische Gedichte (z. B. auch der oben S. 385 f. mitgeteilte Psalm), weshalb im Obigen auch auf eine Trennung der Halbzeilen und eine Hervorhebung der zusammengehörigen Verspaare verzichtet wurde.

- Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden
allein gross ist,
Vater, Nannar¹⁾, Herr, Gott Anšar²⁾, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, grosser Gott Anu³⁾, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
(5) Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Gišširgal⁴⁾, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr der Kopfbinde⁴⁾, glänzender, Herrscher unter den
Göttern,
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter
den Göttern,
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter
den Göttern,
10) Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaassen,
lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle,
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs, herrlich anzu-
schauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann,
Mutterleib, der Alles gebiert, der bei den lebenden Wesen einen glänzen-
den Wohnsitz aufschlägt,
Barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen
Landes gehalten wird.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer,
voller Ehrfurcht.
(15) Der erschaffen das Land, gegründet die Tempel, sie mit Namen be-
nannt hat,
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen
liess, Opfer einsetzte,
Der zum Königtum beruft, das Scepter verleiht, der das Schicksal auf
ferne Tage hinaus bestimmt.
Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres kein Gott durchschaut,
Hurtiger, dessen Kniee nicht ermatten, der eröffnet den Weg der Götter,
seiner Brüder,
(20) Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend da-
hin wandelt, der da öffnet die Thür des Himmels, Licht schafft
allen Menschen,
Vater, Erzeuger von Allem, der auf die Lebewesen blickt,
der auf bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl
Niemand abändert,
Der da hält Feuer und Wasser⁵⁾, der da leitet die Lebewesen, welcher
Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist gross? Du allein bist gross!
(25) Auf Erden, wer ist gross? Du allein bist gross!
Wenn dein Wort⁶⁾ im Himmel erschallt, werfen die Igigi⁷⁾ sich auf
das Antlitz nieder,
Wenn dein Wort auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki⁷⁾ den Boden.

1) S. oben S. 362, wahrscheinlich »Leuchter« bedeutend.

2) D. h. Sin wird hier den obersten Himmelsgöttern Anšar und Anu an Rang gleichgesetzt, bezw. geradezu mit denselben identificirt und an deren Stelle gesetzt.

3) Name des Mondgotttempels in Ur.

4) Bezeichnung für den Vollmond, s. oben S. 362.

5) S. oben S. 364 Anm. 2.

6) Diese Personifikation des Wortes (*amātu*) der Gottheit, die sich ähnlich auch im A. T. findet, begegnet auch anderwärts und noch in ausgeprägterer Form als hier in einer Anzahl von babylonischen Hymnen, so in dem Marduk-Hymnus

- Wenn dein Wort droben wie der Sturmwind dahinfährt, so lässt es
 Speise und Trank gedeihen,
 Wenn dein Wort auf die Erde sich niederlässt, so entsteht das Grün.
 (30) Dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen.
 Dein Wort lässt Recht und Gerechtigkeit entstehen, so dass die
 Menschen Rechtes sprechen.
 Dein Wort ist der ferne Himmel, die verborgene Unterwelt, die Nie-
 mand durchschaut.
 Dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?
 O Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast
 du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen.

(Der nur noch fragmentarisch erhaltene Schluss des Hymnus enthält zunächst noch einige weitere Lobpreisungen Sin's und geht dann über in eine Bitte an diesen, seinem Tempel und seiner Stadt Ur gnädig zu sein. Endlich werden die Gemahlin und der Sohn Sin's, sowie alle Igigi und Anunnaki darum angerufen, Sin gnädig zu stimmen.)

Wie gerade der vorstehende Hymnus zeigt, weisen manche dieser babylonischen Götterhymnen einen an monotheistische oder wenigstens henotheistische Anschauung streifenden Grundton auf, wenn auch von einem Durchbruch zu wirklichem Monotheismus im Bereiche der babylonischen Weltanschauung nicht eigentlich die Rede sein kann.

Als urkundlicher Beleg für das Vorhandensein von Bestrebungen in der babylonischen Priesterschaft, die darauf hinzielten, in allen Göttern des babylonischen Pantheons nur eine Manifestation Marduks zu erblicken, ist insbesondere der aus Neubabylonischer Zeit stammende Text 81-11-3, 111 zu nennen, auf den um dieser seiner Tendenz willen zuerst Pinches die Aufmerksamkeit gelenkt und ihn im Journ. of the Transact. of the Victoria Institute Vol. XXVIII (1896), p. 8f. veröffentlicht hat, und den dann auch Delitzsch, Babel u. Bibel S. 49 aus dem gleichen Grunde verwertet hat. Denn in diesem Texte werden allerdings die verschiedensten Götter des babylonischen Pantheons, wie Ninib, Nergal, Bêl, Nabû, Sin, Šamaš, Rammân und andere geradezu mit Marduk identifiziert und zwar in der Weise, dass die sonst jenen zugehörigen Epitheta einfach auf Marduk übertragen werden, z. B. *Nergal Marduk ša kablu* »Nergal = Marduk als Schlachtengott«, *Sin Marduk munammir mušî* »Sin = Marduk als Erleuchter der Nacht«, *Rammân Marduk ša zunnu* »Rammân = Marduk als Regengott« u. s. w.

Eigener Art und derjenigen in alttestamentlichen Psalmen sehr nahestehend ist die Ausdrucksweise in den sog. Busspsalmen¹⁾

IV R 26 Nr. 4 (vgl. die damit fast wörtlich übereinstimmende Stelle in dem Istar-Hymnus Reisner, Hymn. Nr. 56, Obv. Z. 69ff.) und vor allem in dem Marduk-Hymnus Reisner Nr. 4 und dessen Parallelen (vgl. den sehr ähnlichen Nergal-Hymnus K. 69, veröff. von Craig in ZA. X hinter S. 276).

7) S. oben S. 451ff.

1) Einige derselben sind in Übersetzung mitgeteilt in meiner Schrift Babylonische Busspsalmen 1885. Doch sind diese Übersetzungen jetzt natürlich mehrfach verbesserungsbedürftig. Auch dürfen diese sog. babylonischen Busspsalmen, um zu ihrem richtigen Verständnis zu gelangen, nicht, wie dies vielfach geschieht, isoliert betrachtet werden, sondern nur im Zusammenhang mit verwandten Erzeugnissen der babylonischen Litteratur, z. B. solchen, wie sie in den von mir Beiträge S. 1—51 veröffentlichten Beschwörungstafeln Šurpu vorliegen.

der Babylonier, d. h. Gebeten an die Götter, in denen die Bitte um Befreiung von Sünde und Schuld und dem dadurch hervorgerufenen Zorn der Götter eine besondere Rolle spielt. Wieweit die ähnliche Ausdrucksweise hierbei auch auf ähnliche religiöse Denkart und Empfindung bei den Babyloniern und Hebräern schliessen lässt, oder wieweit es sich hierbei mehr nur um formale Übereinstimmungen handelt, ist natürlich eine kaum sicher zu beantwortende Frage. S. übrigens auch noch unten S. 612 über die Frage, was der Babylonier unter »Sünde« verstand.

Für »Sünde«, »sündigen« ist, neben anderen Wörtern, wie *annu*, *arnu*, der gleiche Stamm *an* üblich, wie im Hebräischen; davon *ḥatū* »sündigen«, *ḥitu*, *ḥiṭtu* »Sünde«. Synonym mit *ḥitu*, *ḥiṭtu* »Sünde« wird gern das Wort *ḫillatu* gebraucht vom Stamme *ḫl*, der aber im Assyrischen im Intensivstamme ausser »verfluchen« auch, und zwar gewöhnlich, die allgemeine Bedeutung »schlecht handeln« hat. — Der term. techn. für das »sich beruhigen« von der erzürnten Gottheit ist *nāhu* (נָח), im Piel *nūḫu* die erzürnte Gottheit »zur Ruhe bringen«¹⁾, daher der babylonische Sabbath (*šabattu*)²⁾ als *ām nuḫ libbi* d. h. »Tag der Beruhigung des Herzens« (scil. der erzürnten Götter) bezeichnet wird. Ganz als Synonym von *nāhu* »sich beruhigen« erscheint ebenso häufig im gleichen technischen Gebrauche *pašāhu* »sich besänftigen«, Piel *pušṣuḫ* »besänftigen«³⁾. Die Grundbedeutung des letzteren Wortes ist »glatt, geschmeidig sein«, Piel »glatt, geschmeidig machen«, so namentlich vom Öl gebraucht⁴⁾. — Die Sünde des Menschen wird von der ihm sich wieder gnädig zuwendenden Gottheit »entfernt«, »getilgt«⁵⁾, sie wird »wieder gut gemacht«⁶⁾, »in Gutes gewandelt«⁷⁾. Gleichzeitig muss notwendig der auf dem Menschen durch die Sünde lastende Bann (*mamītu*) gebrochen (*pašāru*), gelöst (*pašāru*) werden. Um zu solcher Erlösung zu gelangen, bringt der Mensch den Göttern ausser inbrünstigem Gebet auch Geschenke als »Lösegeld« (*kasap iptiri*) dar.

Von den assyrischen Wörtern für »beten, flehen« u. s. w. ist das häufigste Piel *sullū* (Stamm *sl*)⁸⁾ mit dem Substantiv *teslītu* »Gebet«.

1) Vgl. dazu den alten Opferterminus *ḥatū*, vielleicht »Duft der Beruhigung« (scil. der erzürnten Gottheit) im A. T.

2) S. zu diesem bereits oben S. 592 f.

3) Es ist im Auge zu behalten (vgl. bereits meine Beiträge S. 92, Anm. 9), ob nicht der Name *šabā* des Passah-Festes, das ja ursprünglich eine Sühnefeier gewesen zu sein scheint, von diesem babyl.-assy. *pašāhu* seinen Ausgang genommen hat. Es würde sich in diesem Falle natürlich um eine relativ frühzeitige Entlehnung dieses Wortes ins Palästinensische handeln. — Andererseits ist ass. *pašāhu*, *pušṣuḫ* mit Jensen in ZA. IV S. 268 wahrscheinlich identisch mit hebr. *שָׁבַח* Piel in der Bedeutung »besänftigen« (den Zorn), von dem wiederum, mit Schwally, Idiot. S. 91, vielleicht erst aram. (-hebr.) *שָׁבַח* Piel »preisen« herstammt.

4) Vgl. den ähnlichen Ausdruck *ḫl* *ḫl* *ḫl* im A. T. und dazu Smend, Alttest. Rel.gesch.³ S. 136.

5) Vgl. auch das »Zerbrechen der Tafel der Sünden« oben S. 402 Anm. 4.

6) *ḫiṭtu lišallimu* Surpu IV 51.

7) *ḫiṭti aḫtū ana damiḫti tēr* IV R 10, Obv. 40; ähnlich *uštāpēl ḫillatsina* Craig, Rel. Texts II 17, 22.

8) Stellen bei Delitzsch, Handw. S. 500. — *sullū* »anflehen« — gleichen Stammes mit aram.-arab. *سَلَّى*, *سَلَّى* »beten, Gebet«, bei denen diese Bedeutung vielleicht erst auf Anlehnung an den assyrischen Sprachgebrauch beruht — wird

Ein gewöhnliches Synonym von *sullû* ist *suppû*¹⁾. Ferner *utnennu*²⁾ »flehen«, eig. wol »um Gnade flehen« (Stamm wol *הנן* wie hebr. *הנהיך*; — *karûbu*³⁾ (zu den Göttern) beten (*ikribu* Gebet), eig. geneigt sein, huldigen, darum auch »segnen« (von den Göttern gegenüber den Menschen), sicher identisch mit hebr. *ברך*. Die verschiedenen Arten der Adoration sind das »Aufheben der Hände« (*našû kâtâ*), das *προσκυβεῖν* (*šukennu*, Part. *muškenu*⁴⁾; *labân appi*), und das Knien (*kamdsu*, *ašûru*).

Auch hier sei zur Veranschaulichung dieser babylonischen Bussgebete wenigstens ein Teil des bekannten Psalmes aus der Bibliothek Assurbanipals, IV R 10, in Übersetzung wörtlich mitgeteilt:⁵⁾

O Herr, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.
 Mein Gott⁶⁾, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen;
 meine Göttin⁶⁾, meiner Sünden sind viel, gross sind meine Vergehen.
 Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, gross sind
 meine Vergehen.
 Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, gross
 sind meine Vergehen.

Die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht;
 das Vergehen, das ich verübt, kenne ich nicht.
 Das Tabu⁷⁾, von dem ich gegessen, kenne ich nicht;
 das Unflätige, auf das ich getreten, kenne ich nicht.

Der Herr hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt.
 Der Gott hat im Grimm seines Herzens mich feindlich getroffen;
 die Göttin hat wider mich gezürnt, mich einem Kranken gleich gemacht.

Der Gott, den ich kenne, nicht kenne, hat mich bedrängt;
 Die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, hat mir Schmerz angetan.

Ich suchte nach Hilfe, aber Niemand fasst mich bei der Hand;
 ich weinte, aber Niemand kam an meine Seite.
 Ich stosse Schreie aus, aber Niemand hört auf mich;
 ich bin voll Schmerz, überwältigt, blicke nicht auf.

Zu meinem barmherzigen Gotte wende ich mich, flehe ich laut;
 die Füße meiner Göttin küsse ich, rühre sie an.
 Zu dem Gott, den ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.
 Zu der Göttin, die ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.

* * *

im Assyrischen anscheinend gerade nicht vom Anflehen der Götter gebraucht. Schon darum ist Haupt's Vermutung a. a. O. (s. oben S. 589 Anm. 1) p. 78 kaum zulässig, dass dieses *בָּלַע* »beten« ursprünglich mit *בָּלַע* »rösten« identisch wäre.

1) S. Delitzsch, Handw. S. 507.

2) S. ibid. S. 101.

3) S. ibid. S. 351 und vgl. zu *karûbu* auch schon oben S. 596.

4) Auch in der Bedeutung »Bittflehender, Armer«, woher aram. (hebr., arab. u. s. w.) *miskén*, *meskin* als Lehnwort.

5) Vgl. auch den bereits oben S. 385 f. in Übersetzung mitgeteilten Psalm, in welchem übrigens jetzt einige weitere in den Londoner Fragmenten fehlende Zeilen nach Scheil, Fouilles de Sippar hergestellt werden können.

6) S. zu dieser Idee des speciellen Schutzgottes, der speciellen Schutzgöttin eines Menschen oben S. 454f.

7) Vgl. zu dieser Bedeutung von *ikkibu*, eig. »Schmutz, Greuel«, Jensen in KB. VI 1 S. 374f.

O Herr, deinen Knecht, stürze ihn nicht;
 in die Wasser des Schlammes geworfen, fasse ihn bei der Hand!
 Die Sünde, die ich begangen, wandle in Gutes;
 den Frevel, den ich verübt, führe der Wind fort!
 meine vielen Schlechtigkeiten zerreiss wie ein Kleid!

Mein Gott, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
 meine Göttin, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
 Gott, den ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
 Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch sieben mal sieben, so löse meine Sünden!

Moral.

Es erscheint nicht unwichtig für eine Vergleichung der babylonischen und alttestamentlichen Religion, speciell auch dem Sittencodex der Babylonier Beachtung zu schenken. Ein solcher kann, abgesehen natürlich von zahlreichen gelegentlichen Äusserungen innerhalb der babylonischen Litteratur, mit annähernder Vollständigkeit aus einer gewissen Gattung von Texten¹⁾ gewonnen werden, in denen vom Priester alle möglichen Fälle erörtert werden, durch die ein Mensch wol den Zorn der Götter und damit einen auf ihm lastenden Bann verschuldet haben könnte. Neben Vergehen rein ritueller Art, wie z. B. »mit ungewaschenen aufgehobenen Händen bei Gott schwören« — »in dem Bett eines Gebannten schlafen, auf dem Stuhl eines Gebannten sitzen, aus der Schüssel eines Gebannten essen, aus dem Becher eines Gebannten trinken« begegnen wir hier der Namhaftmachung zahlreicher moralischer Verfehlungen, wie z. B. »Vater und Sohn entzweien, Mutter und Tochter entzweien, Schwiegermutter und Schwiegertochter, Bruder und Bruder, Freund und Freund entzweien« — »einen Gefangenen nicht freilassen, einen Gebundenen nicht lösen« — »Vater und Mutter verachten, den älteren Bruder hassen, die ältere Schwester schmähen« — »zu Nein Ja, zu Ja Nein sagen« — »falsche Wage, falsches Geld gebrauchen« — »falsche Grenze ziehen« — »seines Nächsten Haus betreten, seines Nächsten Weib sich nahen, seines Nächsten Blut vergiessen, seines Nächsten Kleid rauben« — »mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch sein« — »mit dem Munde Ja, im Herzen Nein (sagen)« — »Un-

1) Es sind dies insbesondere die von mir Beiträge S. 1 ff. veröffentlichten Tafeln Šurpu II, III und VIII. Die Texte stammen, als Abschriften aus älteren Originalen, aus der Bibliothek Assurbanipals.

ntlichten
s älteren

Das babylonische Weltbild.

Vgl. von Litteratur über diesen Gegenstand insbesondere Jensen, die Kosmologie der Babylonier 1890. — Ferner Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 236—268; S. 344—474; — Winckler, Altoriental. Forschungen II S. 354—395; III S. 179—211. Vgl. auch desselben Arabisch-Semitisch-Orientalisch 1901 (= Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch. VI 4/5). — Speziell über die Jenseitsvorstellungen Alfr. Jeremias, die babyl.-assy. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887. Vgl. auch den betr. Abschnitt bei Jastrow, Rel. of Babyl. p. 556 ff. — Der Form nach populär gehalten sind Winckler, die altbabyl. Weltanschauung (in Preuss. Jahrb. 1901, Mai-Heft); derselbe, Himmels- und Weltenbild der Babylonier 1901 (= der Alte Orient III 2/3); Alfr. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern 1901 (= der Alte Orient I 3). — Die wichtigen Werke über die babylonische Astronomie der späteren Zeit, Epping (und Strassmaier), Astronomisches aus Babylon 1889 und Kugler, die babylon. Mondrechnung 1900, kommen für die hier interessierenden Gesichtspunkte weniger in Betracht. — Dagegen seien von Untersuchungen über die Nachwirkungen babylonischer kosmologischer und astraler Ideen innerhalb der biblischen Litteratur hier noch genannt Zimmern in Zeitschr. f. Assyriol. VII (1892) S. 161—172; — Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895; — Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter 1896—1901; derselbe, Beiträge zur oriental. Mythologie I 1902 (= Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch. VII 4); — Winckler, Geschichte Israels II 1900; — Jensen in Berl. phil. Wochenschrift 1902 Nr. 33/34 Sp. 1031—1037; derselbe in Zeitschr. f. Assyriol. XVI (1902) S. 406—414.

Bei dem innigen Zusammenhange, der speciell in der babylonischen Religion zwischen den eigentlichen religiösen Gedanken und den Vorstellungen vom Weltganzen, insbesondere vom Himmel und den Gestirnen, besteht, ist es unerlässlich, in einem »Überblick über die babylonische Religion in Bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen« auch in einem besonderen Kapitel¹⁾ von den Ideen der Babylonier über das Weltganze zu handeln, zumal gerade von diesen kosmologischen Ideen notorisch sehr viel in die israelitisch-jüdische Gedankenwelt sowol der älteren, als vor allem auch der späteren Zeit übergegangen und auch hier mit specifisch religiösen Gedanken kombiniert worden ist.

1) Leider konnte dasselbe, Raummangels wegen, nicht so ausführlich gestaltet werden, wie ursprünglich geplant war und wie es die Wichtigkeit des Gegenstandes wol erfordert hätte. Statt einer wirklichen systematischen Behandlung des reichhaltigen Themas musste ich mich darum auch hier auf einzelne Beiträge zu den wichtigsten Punkten desselben beschränken.

Himmel und Erde.

Zur babylonischen Vorstellung vom Himmelsgotte, seinem Sitze (im Norden) auf dem himmlischen Thron in dem von Lichtglanz¹⁾ erfüllt gedachten Himmel und zu der mehrfachen Nachwirkung dieser Idee im Biblischen s. bereits oben S. 352f. — Ebenda S. 350 (vgl. dazu noch S. 355, 359, 492 Anm. 1) zur babylonischen Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde (Festland) und Wasserreich (*apsû* Wasser unter der Erde und um die Erde), die in der auch im Biblischen neben der üblichen Zweiteilung (Himmel und Erde) sich findenden (vertikalen) Dreiteilung des Weltalls in Himmel, Erde und Wasser unter der Erde (Exod. 20, 4; vgl. Gen. 7, 11; 49, 25; Deut. 33, 13 u. s. w.) deutlich nachwirkt. — Zur Welterschöpfung s. oben S. 488ff.

Dass die Babylonier bereits von mehreren²⁾ Himmeln, speziell gerade von sieben Himmeln gesprochen hätten³⁾, ist allerdings bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu erweisen. Immerhin ist es so gut wie sicher, dass die bereits in den altbabylonischen Königsinschriften nachweisbare Vorstellung von den »sieben *tubuḫāti*« das Prototyp der im späteren Judentum auftretenden Vorstellung von den sieben Himmeln ist. Ja, es ist sogar sehr zu erwägen, ob diese Idee von den sieben *tubuḫāti* bei den Babyloniern sich nicht ursprünglich auf sieben über einander befindliche Räume der Welt (des Himmels) bezieht und erst sekundär auch zu sieben concentrischen Parallelzonen auf der Erde geworden ist.

Vgl. über die 7 *tubuḫāti*⁴⁾ der Babylonier die ausführliche Erörterung von Jensen, Kosmol. S. 163ff. und S. 255 (s. auch denselben in KB. VI 1 S. 340 u. 586). Jensen, der daselbst für *tubḫu*, *tubuḫtu* gerade die Bedeutung »Innenraum, umschlossener Raum, Gelass, Kammer« u. ä. unzweifelhaft sicher stellt, möchte die »7 Welträume« gleichwol nur von 7 concentrischen Parallelzonen auf der (als Berg gedachten) Erde verstehen, während Winckler, Gesch. Isr. II S. 108f. Anm. 6⁵⁾, wie mir scheint richtiger, 7

1) Der Himmel und speziell auch das Innere des Himmels (*kirib šamē*) erhalten im Babylonischen mit Vorliebe die Bezeichnung »glänzend« (*ellu*).

2) Ob der meist pluralische Gebrauch des Wortes *šamē* »Himmel«, wie von שָׁמַיִם im Hebräischen, οὐρανοί im N. T., für das Vorhandensein einer Unterscheidung von mehreren Himmeln im Babylonischen in Anspruch genommen werden darf, ist zum Mindesten fraglich.

3) Behauptet wird dies von den Chaldäern in einem von Porphyrius besprochenen bei Euseb. praep. ev. IX 10 erhaltenen apollinischen Orakel. S. Anz, Gnostiz. S. 87.

4) Auch die Lesung *tupuḫāti* ist an und für sich möglich; vgl. zum event. Zusammenhang mit den *tabakāt* der Araber unten S. 617 Anm. 2.

5) Vgl. auch schon Hommel, Aufs. und Abh. S. 390 (= Ausland 1891 S. 402).

übereinander¹⁾ befindliche Weltregionen als das Ursprünglichere annimmt und von da aus erst die Übertragung auf die Erde erfolgt sein lässt²⁾. — Unzweifelhaft enthalten, wie bereits Jensen a. a. O. ausführlich darlegt, sowohl die 7-stufigen Tempeltürme³⁾ der Babylonier, wie auch die mit 7 Mauern umgeben gedachte⁴⁾ Stadt Erech, die in dem mit 7 Mauern⁵⁾ umgebenen Ekbatana Herodot's (I 98) ihre Entsprechung hat, eine Nachbildung dieser kosmischen Idee von den 7 *tubukāti*. Gleichzeitig geht aber sowohl aus dem Namen des 7-stufigen Tempelturms von Borsippa⁶⁾, wie auch aus dem Befund der Ausgrabungen⁷⁾ hervor, dass die Babylonier ihre

1) Ob das Wort *tubuktu* bei den Babyloniern neben der Bedeutung »umgeschlossener Raum, Gelass« etwa geradezu auch schon die Bedeutung »Stockwerk, Etage«, oder gar »Schicht« oder »Stufe« gehabt hat, ist allerdings fraglich.

2) Eine solche Übertragung auf die Erde wird auch gewiss vorliegen in den 7 Inseln (*nagû*) der babylonischen »Landkarte« (s. oben S. 554 Anm. 1), die als das direkte Vorbild der persischen *kēshvar's* (s. unten S. 618 Anm. 6) gelten dürfen. Vgl. dazu meine Besprechung von Jensen's Kosmologie in ZA. V S. 118 f.

3) Von einem solchen ist wol sicher schon in den Inschriften Gudea's, GI 13 = KB. III 1 S. 59; D II 11 = ibid. S. 51, die Rede, indem der Tempel des Gottes Ningirsu in Lagaš daselbst den Namen »Haus der 7 *tubukāti*« führt und besonders hoch gewesen sein muss, da das Besteigen seiner Spitze anscheinend als ein gottgefälliges Werk gepriesen wird. Ferner war vor allem der heute noch zum Teil erhaltene Turm des Nebo-Tempels in Borsippa nach seinem Namen (s. dazu unten Anm. 6), wie nach dem Ausgrabungsbefund ein solcher 7-stufiger Turm (s. oben S. 399); desgleichen der mit diesem Borsippa-Turm möglicherweise identische Turm, auf dessen Beschreibung in einer Handschrift der Kyranides des Harpokration neuerdings de Mély die Aufmerksamkeit gelenkt hat (s. Rev. Arch. 1900, Nov.-Déc. p. 412 ff.). Ob etwa auch unter dem von Herodot (I 181) beschriebenen Tempelturm des Zeus-Belos-Heiligtums in Babylon der Borsippa-Turm zu verstehen ist, oder ob es sich dabei um eine Schilderung des Marduk-Tempelturms E-temen-an-ki (oben S. 374) im eigentlichen Babylon handelt, ist schwer zu entscheiden; jedenfalls ist auch dieser von Herodot geschilderte Tempelturm 7-stufig, mit einer achten obersten Stufe auf der Spitze. — 6-stufig (ursprünglich 7-stufig?) ist auch die alte Stufenpyramide von Sakḫāra (s. eine Abbildung derselben z. B. bei Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 17, der daselbst und weiter Aufs. und Abh. S. 391 ff. auch über den vielleicht anzunehmenden Zusammenhang zwischen den ägyptischen Pyramiden und den babylonischen Tempeltürmen handelt). Desgleichen soll die Stufenpyramide von Médūm (Abbildung bei Hommel, Gesch. S. 17), von der jetzt noch 3 Etagen erhalten sind, nach Flinders Petrie (vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 392) ursprünglich 7 Absätze gehabt haben.

4) S. dazu Jensen, Kosmol. S. 170 f. Allerdings stehen diese 7 Mauern von Erech zunächst wol noch direkter zu den 7 Mauern der Unterwelt (s. unten S. 637), als zu den 7 *tubukāti* in Beziehung (vgl. Jensen in KB. VI 1 S. 422). Aber die 7 Mauern der Unterwelt bzw. die zwischen ihnen befindlichen 7 *tubukāti* entsprechen ihrerseits ja wieder den 7 *tubukāti* der Oberwelt (Jensen, Kosmol. S. 175).

5) Von deren Zinnen die eine immer über die andere hervorragte.

6) Dieser Name, sumerisch *E-ur-imin-an-ki*, semitisch etwa *bīt sibitti ḥammamē šamē u eršitim*, bedeutet wol sicher (vgl. dazu Jensen, Kosmol. S. 12. 99. 163 f., wie auch Delitzsch, Handw. S. 282) »Tempel der 7 Planeten (eigentlich Befehlshaber oder Befehlsübermittler) Himmels und der Erden« [darnach das »Tempel der 7 Stufen(?)« oben S. 399, das nur auf einem Versehen beruhte, zu berichtigen].

7) Betreffs des Borsippa-Tempelturmes und der bei der Ausgrabung desselben vorgefundenen Farben (von oben nach unten): silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weissegelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Jupiter), schwarz (Saturn) s. bereits oben S. 399 Anm. 4. Allerdings steht dieser Angabe Rawlinson's (in JRAS. XVIII 18 ff.) diejenige Oppert's in dessen Expéd. en Mésop. I p. 206 ff.

7-stufigen Tempeltürme mit den 7 Planetengöttern und den diesen zugeschriebenen Farben in Verbindung gebracht haben¹⁾. Und dies legt wiederum die Annahme sehr nahe, dass die 7 *tubukāti* als Sitz der 7 Planetengötter von den Babyloniern gedacht wurden, ja dass die 7 *tubukāti* den 7 Planetengöttern vielleicht überhaupt erst ihren Ursprung verdanken.

Die sieben Himmel des Judentums (Slav. Hen. 22—38; Test. Levi 2. 3 [spätere Textgestalt]; Visio Jes. 7—11; griech. Apoc. Bar. [spätere Textgestalt]; Apoc. Mos. 35; Apoc. Abrah. 15. 19; Weber, Jüd. Theol.²⁾ S. 162 f.), die dann auch in den Islam übergegangen sind³⁾, scheinen allerdings erst an die Stelle einer älteren jüdischen Vorstellung von drei (oder auch vier) Himmeln (2. Cor. 12, 2; Test. Levi 2 [ältere Textgestalt]; Slav. Hen. 8; griech. Apoc. Bar. [ältere Textgestalt, vgl. Cap. 7]; Apoc. Mos. 37) getreten zu sein³⁾. Immerhin geht die

gegenüber, wonach die Farben vielmehr auf die Reihenfolge (von oben): Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn gedeutet hätten. Wie dem auch im Einzelnen sei, dass sieben verschiedene Farbenspuren sich an den einzelnen Etagen der Turmruine vorgefunden haben, die dann doch sicher die 7 Planetenfarben repräsentiert haben werden, darf doch kaum in Abrede gestellt werden (vgl. hierzu Hommel, Aufs. u. Abb. S. 384, gegenüber den Zweifeln Jensen's, Kosmol. S. 142 f.). Gestützt wird diese Annahme betreffs des Borsippa-Turms, worauf Hommel a. a. O. aufmerksam macht, durch den Befund bei dem Etagen-Turm in Khorsabad, bei welchem die erhaltenen vier unteren Etagen ebenfalls Farben und zwar (von oben nach unten) blau, rot, schwarz, weiss aufweisen sollen (vgl. Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 287 f.).

1) Dasselbe lehren auch die Farben der Mauerzinnen von Ekbatana bei Herodot I 98 (von innen nach aussen d. h. zugleich von oben nach unten): golden, silbern; sandelfarben, blau, purpurrot, schwarz, weiss, wobei noch unterschieden wird zwischen den beiden inneren (goldenen, silbernen) mit Metall überzogenen, und den fünf äusseren blos bemalten.

2) In Gestalt der sieben himmlischen *tabakāt* (Etagen) des Korans. Ob auch das Wort *tabakāt* mit dem babyl. *tubukāti* zusammenhängt, ist noch nicht sicher zu entscheiden (vgl. Jensen, Kosmol. S. 175 Anm. 3), bleibt aber immerhin sehr erwägenswert.

3) S. hierzu schon Lueken, Michael S. 92 ff. Anm. 5 und besonders Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 140 ff. 234 ff., woselbst, wie auch schon bei Lueken, auch noch weitere Belege, speziell aus den Kirchenvätern, für die Annahme von blos drei (oder vier) Himmeln gegeben werden. Ob diese Anschauung von drei Himmeln ursprünglich »rein eranisch« ist, wie Bousset meint, erscheint jedoch sehr fraglich. Denn diese drei Himmel des Parsismus erinnern doch sehr an die Verteilung der Weltherrschaft unter Anu, Bél, Ea (oben S. 350 ff.) oder noch mehr an die Verteilung der Himmelsherrschaft an Sin, Šamaš, Ištar (oben S. 500). Gerade diese letztere Trias könnte sehr wol die gemeinsame Quelle für die Unterscheidung eines »Sonnen-, Mond- und Sternenhimmels« sowol im Parsismus, wie in der Stoa (s. dazu Bousset a. a. O. S. 161 f., 254 f., 262 f.) gewesen sein. Hier möchte ich ferner darauf aufmerksam machen, dass in Babylonien neben dem Typus vom 7-stufigen Tempeltürmen auch, und vielleicht in grösserer Ausdehnung, der von 3- oder 4-stufigen Tempeltürmen geherrscht haben muss. Vgl. dazu u. a. den Ausgrabungsbefund beim Turm des Bél-Tempels zu Nippur (s. Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. I Pl. XXX), sowie die rohe Darstellung eines Gebäudes auf dem aus dem 12. Jahrh. v. Chr. stammenden sog. Grenzsteine Merodach-Baladan's I (abgebildet IV Rawl.¹ 43, auch z. B. Epping, Astron. aus Babyl. hinter S. 150, und das betreffende Gebäude daraus auch Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 19), das

Vorstellung von gerade sieben Himmeln und deren Verbindung mit den Planetengöttern bzw. Planetenengeln auch im Judentum¹⁾, wie auch Bousset annimmt, sicher auf das Babylonische und zwar höchst wahrscheinlich auf die im Vorhergehenden besprochene Anschauung von den 7 *tubukāti* zurück.

Wie im Babylonischen selbst die Idee von den sieben *tubukāti* auch auf die Erde übertragen wurde²⁾, so begegnen wir auch im Judentum einer mannigfachen Übertragung der Vorstellung von den sieben Himmeln auf die Erde³⁾. Dahin gehören u. a. die Idee von einer Siebenteilung der Erde, von der $\frac{6}{7}$ Festland, $\frac{1}{7}$ Meer ist 4. Esr. 6, 42; die »7 hohen Berge, höher als alle Berge auf Erden«⁴⁾ Hen. 77, 4, die »7 Ströme auf der Erde, grösser als alle anderen«⁵⁾ ibid. 5, die »7 grossen Inseln im Meer und am Lande, 2 am Lande und 5 im grossen Meeres« ibid. 8.

Zum umfassenden Verständnis dieser Zusammenhänge ist noch zu beachten, dass die alte babylonische Lehre von den 7 *tubukāti* sich sowol nach dem Osten hin in den 7 *késhar's*⁶⁾ der Parsen und den 7 *dvipa's*⁷⁾ der Inder, wie nach dem Westen hin in den 7 *κλίματα*⁸⁾ des Ptolemaeus

mit Hommel a. a. O. vielleicht einen babylonischen Tempel darstellt. Ob freilich von solchen 3- oder 4-stufigen Tempeln aus, ähnlich wie bei den 7-stufigen, auf eine Vorstellung von einer (vertikalen) Drei- oder Vierteilung des Himmels geschlossen werden darf, ist recht unsicher.

1) S. hierzu speziell noch Bousset a. a. O. S. 268 ff.

2) Beachte dazu namentlich das oben S. 616 Anm. 2 Bemerkte.

3) Vgl. zum Folgenden auch bereits Gunkel und Beer zu den betreffenden Stellen in 4. Esr. und Hen., sowie Winckler, Gesch. Isr. II S. 108 f., Anm. 6.

4) Hierzu verweist Beer mit Recht auf die indische Parallele bei Jensen, Kosmol. S. 181 f. (s. dazu unten Anm. 7). Aber natürlich sind — gegen Beer — im letzten Grunde diese 7 Weltberge von Hen. 77, 4 identisch mit den »7 Bergen aus Edelsteinen« Hen. 18, 6 ff., von denen der mittlere bis zum Himmel reicht und dem Throne Gottes gleich ist; desgleichen mit den »7 herrlichen Bergen« Hen. 24, 2 ff., prächtige und schöne Steine, der siebente alle an Höhe überragend und in seinem Gipfel dem Thron Gottes gleichend (in der Erklärung des Gesichts 25, 3 geradezu mit dem Thron Gottes identifiziert). Vgl. auch noch die 7 Berge Hen. 32, 1, sowie die Berge aus Eisen, Kupfer, Silber, Gold, Zinn und Blei Hen. 52, 2 (67, 4). S. hierzu auch Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 243. Vgl. auch noch unten S. 624 Anm. 3.

5) Sieben heilige Flüsse kennen auch die Inder. S. z. B. Tiele, Gesch. d. Rel. II S. 66.

6) 7 kreisförmige Erdteile, von denen 6 um die mittelste, grösste, herumliegen, und die alle durch Meere von einander getrennt werden. Vgl. zu dem babylonischen Prototyp speziell noch oben S. 616 Anm. 2.

7) 7 ringförmige, concentrisch um einander gelagerte Erdteile mit folgenden Meeren dazwischen (von innen nach aussen): 1. Salz-Meer, 2. Zucker-Meer, 3. Wein-Meer, 4. Butter-Meer, 5. Molken-Meer, 6. Milch-Meer, 7. Süßwasser-Meer. Dabei wird der innerste *dvipa* noch einmal siebenteilig gedacht und zwar durch 6 Gebirgszüge geteilt, die mit dem in der Mitte liegenden Berge Meru 7 Berge ausmachen.

8) Die unter dem Einflusse je eines Planeten stehen! Aus den 7 *κλίματα* der Griechen sind dann wieder die 7 *aḳālīm* der Araber hervorgegangen.

fortgepflanzt hat. S. auch hierüber ausführlich Jensen, Kosmol. S. 175 ff. (mit einem Beitrag von Leumann über das indische Material).

Ferner ist mit Lenormant, Bérosee p. 359, dem sich Anz, Gnostiz. S. 84 und Bousset, Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 238 anschliessen, die von Origenes c. Cels. VI 22 beschriebene *κλίμαξ ἐπτάπυλος*¹⁾ der Mithrasmysterien sicher ein Nachbild der babylonischen, den Planeten geweihten, Tempeltürme, wie denn überhaupt die 7 Planetenreiche oder Planetenstationen, durch welche bei den Gnostikern, den Mandäern und in den genannten Mithrasmysterien die Seele ihre Auffahrt nimmt²⁾, mit Anz a. a. O. gewiss auf das Babylonische zurückgehen. Dagegen ist die eigentliche Idee von der Himmelsreise der Seele wahrscheinlich etwas anderen Ursprungs, als Anz daselbst annimmt. S. darüber bereits oben S. 390.

Spiritualistisch umgedeutet findet sich die Vorstellung von den sieben Himmeln endlich in der Lehre von den 7 Stufen der Seligkeit (gegenüber den sieben Stufen der Pein, entsprechend den sieben Höllen). S. z. B. 4. Esr. 7, 80 ff. und vgl. Gunkel zur Stelle.

Thore am Himmel, durch welche z. B. Sonne und Mond bei ihrem Auf- und Untergang aus- und eingehen (Hen. 72 ff. und sonst in Hen.), kennt auch bereits die babylonische Weltanschauung, so Schöpf. Epos V 9 = KB. VI 1 S. 31 die Thore an beiden Seiten des Himmels, und wiederholt in Šamaš-Hymnen die (grosse) Thür des Himmels, die der Sonnengott des Morgens öffnet und durch die er heraustritt³⁾, und andererseits die Thür, in die er des Abends wieder eintritt⁴⁾; ähnlich beim Mond (s. oben S. 608 Z. 20). Vgl. ferner das Thor am Himmelspalaste Anu's im Adapa-Mythus (oben S. 521) und das Thor Anu's, Bel's und Ea's im Himmel im Etana-Mythus⁵⁾ (oben S. 565) und andererseits die Erwähnung von Himmelsthüren oder -thoren Ps. 78, 23; häufig in Hen.; Test. Lev. 5; griech. Apoc. Bar. 2 u. s. w. und »das Himmelsthor« schon an der altertümlichen Stelle Gen. 28, 17 (vgl. Gunkel zur Stelle).

Ob das assyrische *kippāt* bezw. *kippat šamē ersitim*, wie vielfach (so auch von Delitzsch, Handw. S. 340) angenommen wird, sprachlich und sachlich dem hebr. Ausdruck כִּפְתֵי הַשָּׁמַיִם entspricht, ist doch nicht so sicher. Vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 520, der *kippat* mit Haupt nach dem Aramäischen vielmehr als »Wölbung« fasst.

1) 1. Thor Saturn (Blei, *μόλυβδος*), 2. Thor Venus (Zinn, *κασσίτερος*), 3. Thor Jupiter (Kupfer, *χαλκός*), 4. Thor Merkur (Eisen), 5. Thor Mars (Mischmetall, *κερασίδιον νόμισμα*), 6. Thor Mond (Silber), 7. Thor Sonne (Gold).

2) Beachte auch den Hinweis auf den Stufenbau der 7 Planetensphären und den Durchgang der Seele durch ihn in den »Oracula chaldaica«, auf den Anz a. a. O. S. 89 in der Anm. aufmerksam macht.

3) Eine bildliche Darstellung dieser Scene z. B. auf dem Siegelcylinder Brit. Mus. Nr. 89110 bei King, Bab. Rel. p. 32.

4) Die assyr. Ausdrücke für Auf- und Untergang von Sonne, Mond und Sternen sind *asū* eig. herausgehen, wie das ebenso gebrauchte hebr. *צא*, und *erēbu* eig. hineingehen (vgl. hebr. *ערב* Abend), wofür im Hebräischen das synonyme *בא* üblicher ist.

5) Ebenda (s. KB. VI 1 S. 111) ist auch noch von einem Thore Sin's, Šamaš's, Adad's und Ištar's (im Himmel) die Rede.

Zur Vorstellung von dem Götterberge im äussersten Norden Jes. 14, 13; Ps. 48, 3; Ezech. 28, 14 und ihrem babylonischen Prototyp vgl. bereits oben S. 353. Auch der babylonische Weltberg, der Sitz Bél's (oben 355), wird vielleicht gleichzeitig nachwirken an den Stellen (Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; vgl. Ezech. 40, 2; Sach. 14, 10; Apoc. Joh. 21, 10), an denen gewissagt wird, dass der Berg Zion in der Endzeit der höchste Berg der Welt werden solle¹⁾. Desgleichen liegt an Stellen wie Hen. 17, 2 wol ein solcher mythischer Weltberg zu Grunde.

Die sieben Planeten.

Die an und für sich gar nicht so durchaus naheliegende Zusammenfassung von Sonne, Mond und den fünf den Alten bekannten Planeten zu einer Einheit, einer Siebenzahl, ist besonders charakteristisch für das religiöse und kosmologische Denken der Babylonier. Darum darf dieser Kult der sieben Planeten, wo er sich ausserhalb des Babylonischen auf dem Boden des orientalischen Altertums und darüber hinaus findet, zuversichtlich überall im letzten Grunde auf Babylonien als Ausgangsquelle zurückgeführt werden.

Zu beachten ist hierbei jedoch, dass die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl im Babylonischen nicht auf die sieben Planetengottheiten beschränkt ist, sondern sich auch anderweitig findet. So insbesondere²⁾ bei der in Verbindung mit Nergal und dessen Parallelgestalten genannten Siebengottheit (*ilāni-Sibit*), die zum Schutze gegen böse Dämonen in den Eingangsthoren von Häusern aufgestellt wird³⁾, eine Gruppe, die jedenfalls identisch ist mit der häufiger auch in historischen Inschriften erwähnten Siebengottheit⁴⁾, die gleichfalls dem Gotte Nergal sehr nahe steht und verschiedentlich geradezu an Stelle desselben zu stehen scheint. Diese Siebengottheit, die unter den Emblemen für Götter auf Königsstelen (z. B. der Asarhaddonstele aus Sendširli), »Grenzsteinen« u. s. w. durch sieben kleine Kreise oder Ringe dargestellt wird, hat aber nichts mit den sieben Planeten zu tun, sondern ist vielmehr eine Personifikation der Plejaden mit ihren sieben Sternen⁵⁾. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass

1) Vgl. hierzu Gunkel, Genesis¹ S. 32 f.

2) Für andere Fälle vgl. oben S. 459 (die sieben bösen Dämonen), S. 453 Anm. 6 (die ursprünglich wol als sieben gezählten Igigi).

3) S. z. B. meine Beiträge Rit. taf. Nr. 41—42 St. II 13; Nr. 45 St. II 17; Nr. 46—47 St. I 15 ff.; Nr. 53, 16; Nr. 54 (= IV R 21 Nr. 1 B) Obv. 12 Rev. 10. 22 (hier phonetisch *ilāni Si-bit*); IV R 21 Nr. 1 A Col. I Obv. 43—45.

4) K. 3500 (Winckler, Altor. Forsch. II 10) phonetisch (*ilu*) *Si-bit-te* geschrieben, während sonst ideographisch *VII-BI* d. i. *sibitti šunu* »die Sieben«. Das gewöhnliche Epitheton dieser Gottheit oder Göttergruppe ist *ilāni karādti* »die starken Götter«. Beachtenswert ist die schwankende grammatische Konstruktion dieser Siebengottheit teils als Singular, teils als Plural.

5) So schon richtig Jensen, Kosmol. S. 92. Beachte hierfür als weitere Be-

die Verbindung dieser Siebenheit zu einer Einheit in der babylonischen Mythologie eine viel engere ist, als bei den Planetengottheiten. Es ist dies ja auch in der Natur der Sache begründet, insofern das Siebengestirn sich ohne Weiteres dem Auge als eine Einheit darstellt, während die Zusammenfassung von Sonne, Mond und den fünf Planeten zu einer Einheit erst auf einer Reflexion beruht. Es ist darum sehr zu erwägen, ob in der Himmelsbetrachtung der Babylonier die Siebenzahl der Plejaden nicht das Ursprünglichere ist und die Siebenzahl der Planeten erst in Analogie dazu als eine geschlossene Einheit gefasst worden ist. Auch ist, worauf schon Anz, Gnostiz. S. 65 aufmerksam gemacht hat, daran zu erinnern, dass z. B. in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten die sieben Planeten nie als geschlossene Einheit auftreten, wenn auch bei den einzelnen Planetengöttern, wie Sin, Šamaš, Ištar, Marduk u. s. w., der astrale und speziell planetarische Charakter vielfach ausdrücklich betont wird. Desgleichen begegnen uns auch in den bildlichen Darstellungen nirgends¹⁾ gerade die sieben Planetengottheiten in einheitlicher Zusammenstellung. Trotzdem kann nicht nur im Hinblick auf die bekannten Worte Diodor's II 30, in denen freilich die fünf eigentlichen Planeten von Sonne und Mond getrennt erscheinen, sondern auch im Hinblick auf die in den keilschriftlichen astronomisch-astrologischen Texten immerhin nachweisbare Zusammenfassung der sieben Planeten zu einer einheitlichen Gruppe²⁾ und auf die hervorragende Rolle, welche die Planeten in diesen Texten spielen, kein Zweifel darüber bestehen, dass der Kult der Planeten bei den Babyloniern, und zwar auch schon in der älteren Zeit, aufs stärkste ausgebildet war.

Aus dem Vorstehenden geht auch hervor, dass die im Babylonischen verschiedentlich³⁾, namentlich auch im Kultus⁴⁾, stark hervortretende Bedeutsamkeit der Siebenzahl nicht ohne Weiteres in jedem Falle auf Planetenkult zurückgeführt werden darf⁵⁾. Dass

stätigung die Stelle in meinen Beitr., Ritt. taf. Nr. 26 Col. III 62 f., wo die Siebengottheit als der *mulmul*-Stern angerufen wird, der auf Grund der Berechnungen Epping's (s. ZA. VII S. 224) Alkyone (η der Plejaden) ist.

1) Dass speciell die sieben Götter auf dem Felsenrelief von Malthai (vgl. oben S. 368 Anm. 5 und S. 448) nicht, wie früher mehrfach angenommen wurde, die sieben Planetengötter darstellen, ist sicher. Vgl. dazu auch Hoffmann in ZA. XI S. 286 f., Jensen, Hittiter S. 143, Hommel, Aufs. u. Abh. S. 443.

2) Die beiden Hauptstellen hierfür sind II R 48, 48–54 ab und III R 57, 65–67 a.

3) Speciell auch bei einem Zeitraum von 7 Tagen. Vgl. dazu z. B. die 7 [2] Tage vor der Sintflut (oben S. 547 Anm. 3), die 6 (7) Tage der Flutdauer (S. 549) und die 7 Tage vom Aufsitzen des Schiffs bis zur Vogelaussendung (S. 549 f.); die 7 Tage, die der Südwind im Adapa-Mythus nicht mehr weht (oben S. 521); das 7-tägige Tempelweihfest Gudea's (oben S. 516 Anm. 2) u. s. w. und besonders die Feier des 7., 14., 21., 28. (und 19.) Tages im Monat (oben S. 593).

4) S. z. B. meine Beitr. Ritt. taf. Nr. 41–42 St. I 18 ff. Die Anordnung der Lustration eines Hauses mittels 7 Räucherbecken, 7 Fackeln, 7 *huldubbū* (ein Lustrationsgerät), 7 Schafen, 7 Ferkeln u. s. w. — 7 mal soll der Fieberkranke mit der verordneten heilkräftigen Salbe eingerieben werden (IV R 26, 49 b). — 7 mal soll Marduk die Sünden des Büssers lösen (King, Magic Nr. 11, 37). — Sind der Sünden auch 7 mal 7, so sollen sie gelöst werden (IV R 10, 45 b ff., s. oben S. 612). — 7 mal soll sich der Büsser, nachdem er das Büssergewand angezogen und sich die Seiten geschlagen, nach rechts und 7 mal nach links kehren, ehe er dann in Trauer niederhockt (Craig, Rel. Texts I 17, 17 f.).

5) Dies gilt insbesondere auch von der 7-tägigen Woche, die gewiss in den 4 Mondphasen (vgl. dazu z. B. auch III R 64, 18 b, wo vom 7., 14., 21., 28. Mo-

Norden
onischen
Welt-
ig nach-
40, 2;
d, dass
werden
wol ein

nde Zu-
llen be-
esonders
ken der
wo er
alischen
rall im
geführt

Göttern
tengott-
ondere²⁾
nannten
onen in
pe, die
rften er-
teht und
Diese
en (z. B.
n sieben
n sieben
ejaden
n, dass

, S. 453

St. II 17;
Obv. 12
43–45.
ite ge-
Sieben-
diti die
struktion

tere Be-

die Siebenzahl als heilige Zahl in Babylonien ihre Wurzeln haben wird, bleibt aber trotzdem bestehen.

Schwierig und viel umstritten ist die Frage nach der Zuweisung der einzelnen keilschriftlichen Planetennamen an die ihnen entsprechenden Planeten und damit zusammenhängend die nach manchen Seiten hin wichtige Frage nach der Reihenfolge der Planeten bei den Babyloniern. Zwar wird in den Sternlisten aus der Bibliothek Assurbanipals wiederholt, insbesondere II R 48, 48—54 ab und III R 57, 65—67a, folgende stereotype Reihe der Planeten genannt: 1. *Sin*, 2. *Šamaš*, 3. *ŠUL. PA. UD. DU*, 4. *Dilbat*, 5. *Kaimānu*, 6. *GUD. UD*, 7. *ZAL. BAT-a-nu*. Jedoch ist von diesen sieben Planeten-Bezeichnungen ohne Weiteres nur sicher 1. *Sin*-Mond, 2. *Šamaš*-Sonne, 4. *Dilbat*-Venus¹⁾. Weiter steht für 5. *Kaimānu* und 6. *GUD. UD* so viel fest, dass in der spätbabylonischen Zeit *Kaimānu* = Saturn²⁾ und *GUD. UD* = Merkur³⁾ war. Nimmt man nun an, was immerhin als das Nächstliegende erscheint, dass diese Namen die gleichen Planeten auch schon von jeher bezeichnet haben, so erhält man für obige Liste als stereotype Reihenfolge bei den Babyloniern:

A 1. Mond, 2. Sonne, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn, 6. Merkur, 7. Mars⁴⁾.

Indessen scheint doch auch wieder mancherlei dafür zu sprechen, dass die Namen für die vier Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn nicht constant geblieben sind, sondern dass in der späteren Zeit aus bestimmten Gründen Vertauschungen unter denselben stattgefunden haben, und zwar derart, dass einerseits Merkur und Jupiter, andererseits Mars und Saturn ihre Namen vertauscht haben⁵⁾.

natstage in Verbindung mit dem Monde die Rede ist) ihren Ursprung hat und erst sekundär mit den 7 Planeten verknüpft worden ist, ebenso wie die 5-tägige Woche in einer Sechstheilung des Monats ihren Ursprung hat (vgl. dazu meine Ausführungen in Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1901 S. 53f.) und erst sekundär vielleicht auch mit 5 Planetengöttern verknüpft worden ist (vgl. dazu Winckler, Altor. Forsch. III S. 193 und in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901 S. 269).

1) Vgl. oben S. 424.

2) S. oben S. 409f. *Kaimānu*-Saturn (und damit *ZAL. BAT-a-nu*-Mars) liegt aber jedenfalls auch schon in der Liste II R 49 Nr. 3 (aus der Zeit Assurbanipals) vor.

3) Dies nach den Berechnungen Epping's. S. dessen Astron. aus Babyl. S. 112.

4) Damit würde nahezu übereinstimmen die in der spätbabylonischen Zeit (Seleuciden-Zeit) üblichste Reihenfolge der Planeten, die nach Kugler bei Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 155 Jupiter, Venus, Merkur, Saturn, Mars, Mond ist, woneben allerdings auch Abweichungen wie Jupiter, Mars, Venus ... und Jupiter, Venus, Mars, Saturn, Mond ... vorkommen.

5) Dies nehmen vor allem Hommel, Aufs. und Abh. S. 377f. (= Ausland

Bei dieser Annahme würde die obige Planetenreihe für die ältere babylonische Zeit vielmehr

B 1. Mond, 2. Sonne, 3. Merkur, 4. Venus, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn lauten, eine Reihe, welche dann völlig übereinstimmen würde mit dem sog. Thema mundi¹⁾ (Macrob. Somn. Scip. I 21, 24; Tierkreis von Dendera) und nahezu²⁾ mit der im Altertum bei griechischen und lateinischen Schriftstellern vielfach wiederkehrenden Planetenordnung

C 1. Mond, 2. Merkur, 3. Venus, 4. Sonne, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn³⁾, bei welcher die Planeten einschliesslich Sonne und Mond nach ihrer scheinbaren Entfernung von der Erde angeordnet sind. Diese Reihe C, aus welcher sich zur Not auch die Reihenfolge der Namen unserer Wochentage ableiten lässt⁴⁾, liegt nun auch, wenigstens nach den Angaben Rawlinsons, den Farben des Borsippa-Tempels zu Grunde (s. oben S. 616 Anm. 7). Desgleichen entspricht ihr die Reihenfolge der Himmelssphären der Araber. Mit der Reihe C stimmt ferner auch im Grunde überein die Reihenfolge der Planeten

D 1. Sonne, 2. Venus, 3. Merkur, 4. Mond, 5. Saturn, 6. Jupiter, 7. Mars,

1891 S. 383) und S. 446 ff. und ihm folgend Winckler, zuletzt Altor. Forsch. III S. 186 ff. an, während Jensen in Zeitschr. f. Ass. V (1890) S. 127 f. wenigstens bei *GUD. UD* = Merkur schwankt, in Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900) S. 155 dagegen an der Unveränderlichkeit der babylonischen Planetennamen festhält. S. zu dieser Frage auch bereits oben S. 408 f., 409, 413 unter Ninib und Nergal.

1) Wonach sich am ersten Welttage der Mond im Krebs, die Sonne im Löwen, Merkur in der Jungfrau, Venus in der Wage, Mars im Skorpion, Jupiter im Schütz, Saturn im Steinbock befand. Vgl. dazu Lenormant, Origines I p. 242; Hommel, Aufs. und Abh. S. 375.

2) Nur mit dem Unterschied, dass die Sonne an 5. statt an 2. Stelle steht.

3) S. zu dieser Reihe Brandes in Hermes II S. 259 und neuerdings Bousset in Arch. f. Rel. Wiss. IV (1901) S. 238 f. (mit zahlreichen Nachweisen aus den Klassikern u. s. w.).

4) So im Anschluss an Dio Cassius 37, 19 die meisten Neueren; Bedenken dagegen äussert Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortf. I S. 156 f. Die Voraussetzung, von der aus man hierbei die Reihenfolge unserer Wochentagsnamen aus der Reihe C gewinnt, ist bekanntlich die, dass man jede Stunde (jeden Teil) des Tages von einem Planeten regiert sein lässt und annimmt, dass der Name des Wochentags von demjenigen Planeten herrührt, der auf die erste Stunde des betreffenden Tages fällt. Bei Zugrundelegung eines 24-stündigen Tages erhält man so mit dem Saturn in der Reihe C anfangend und über den Jupiter rückwärts zählend: 1. Stunde Saturn (Samstag), 25. Stunde Sonne (Sonntag), 49. Stunde Mond (Montag), 73. Stunde Mars (Dienstag), 97. Stunde Merkur (Mittwoch), 121. Stunde Jupiter (Donnerstag), 145. Stunde Venus (Freitag). Bei Zugrundelegung eines 60-stündigen Tages erhält man mit dem Mond in der Reihe C anfangend und über den Merkur vorwärts zählend: 1. »Stunde« Mond (Montag), 61. »Stunde« Mars (Dienstag), 121. »Stunde« Merkur (Mittwoch), 181. »Stunde« Jupiter (Donnerstag), 241. »Stunde« Venus (Freitag), 301. »Stunde« Saturn (Samstag), 361. »Stunde« Sonne (Sonntag).

die sich sowol bei den Mandäern¹⁾, wie auch vereinzelt im Syrischen und im Jüdischen²⁾ findet.

Wesentlich verschieden von den zuletzt besprochenen Reihen B, C, D ist die folgende

E 1. Sonne, 2. Mond, 3. Jupiter, 4. Merkur, 5. Mars, 6. Saturn, 7. Venus. Diese Reihenfolge liegt vor in den Farben der Mauerzinnen von Ekbatana (oben S. 617 Anm. 1), ferner aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in dem Etagenturme von Khorsabad (oben S. 616f. Anm. 7 gegen Ende)³⁾. Sehr nahe steht dagegen wieder dieser Reihe E eine weitere, in der nur einerseits Jupiter und Mars, andererseits Saturn und Venus ihre Stellen getauscht haben, also die Reihe

F 1. Sonne, 2. Mond, 3. Mars, 4. Merkur, 5. Jupiter, 6. Venus, 7. Saturn. Diese unseren Wochentagen zu Grunde liegende Reihe ist zwar für das Babylonische selbst nicht zu belegen, geht aber wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit der Reihe E im letzten Grunde gewiss ebenfalls auf das Babylonische zurück, wie denn nicht nur die Römer, sondern auch die Harranier diese Ordnung der Planetengötter kennen⁴⁾.

Vielleicht liegt mit Gunkel im Arch. f. Rel. Wiss. I S. 297f. auch bereits Ezech. 9 diese Reihe F oder die vorhergehende Reihe E zu Grunde; da hier der Schreiberengel (Nabû) in der »Mitte« der Sieben auftritt (s. dazu oben S. 404). — Ebenso möglicher Weise Hen. 20, falls hier in der Reihe Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, *Ῥευιήλ* der mittlere, Michael, dem Nabû entspricht, wofür sich mancherlei geltend machen liesse.

Der babylonische Kult der sieben Planetengötter⁵⁾ hat im A. T.

1) Brandt, Mand. Schrift. S. 45. 85.

2) Nöldeke bei Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortf. I S. 156.

3) Zweifelhaft muss bleiben, ob die im Fundamente des Sargonpalastes in einem Steinkasten zusammen gefundenen 7 Tafeln aus Gold, Silber, Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), Magnesit (*A. BAR*), Lapislazuli (*uknû*), Alabaster (?) (*GIS. ŠIR. GAL*), welche, und zwar in dieser Reihenfolge, in den betreffenden Inschriften auf diesen Tafeln auch selbst erwähnt werden, auf die Planetengötter und deren Farben und Metalle Bezug haben; dies um so mehr, als an zwei verwandten anderen Stellen bei Sargon (Ann 421; Prunkinschr. 160) anstatt der 7 vielmehr 8 bzw. 9 Tafeln und zwar aus Gold, Silber, Lapislazuli (*uknû*), *aspû*, Alabaster (?) (*parûtu*), Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), (Eisen), Magnesit (*A. BAR*) aufgeführt werden. Vgl. hierzu übrigens auch Šurpu VIII 68 »die (zur Heilung dienenden) Wasser von Silber, Gold, Bronze (*erû*), Zinn (*anâku*), Magnesit (*A. BAR*)« (folgen 12 Edelsteine) und dazu wiederum Hen. 67, 4 »die Berge aus Gold, Silber, Eisen, Gussmetall und Zinn«, deren schmelzende Glutmasse sich mit Wasser verbindet und zur Heilung des Leibes dient. Vgl. auch bereits oben S. 618 Anm. 4.

4) Dieselbe liegt auch in der oben S. 619 besprochenen *ζῆμας ἐπιάνυλος* der Mithrasmysterien vor.

5) Dieselben sind also, in der obigen Reihe B aufgeführt, *Sin* (Mond), *Šamaš* (Sonne), *Nabû* (Merkur), *Ištar* (Venus), *Nergal* (Mars bzw. Saturn), *Marduk* (Jupiter), *Kaimānu* d. i. Ninib (?) (Saturn bzw. Mars).

und besonders im späteren Judentum und von da aus auch im N. T. mannigfache z. T. ziemlich tiefgehende Spuren zurückgelassen. So liegt vielleicht bereits in der Patriarchensage in den 6 Söhnen der Lea neben deren Schwester Dina eine Beziehung zu den 7 Planetengottheiten (6 männliche und eine weibliche) vor¹). — Mit grösserer Sicherheit gehen auf die 7 Planetengötter die 6 + 1 Männer (Engel) in dem Gesichte Ezech. 9f. zurück (s. dazu oben S. 404). — Ohne Frage ist dies aber der Fall bei den sieben Erzengeln des Judentums und des Urchristentums; dabei ist nicht ausgeschlossen, dass gleichzeitig auch die persische Vorstellung von den 7 (6) Amesha-spenta mit eingewirkt hat, die aber ihrerseits wahrscheinlich wieder von der babylonischen Planetenverehrung beeinflusst ist.

Eine Identifikation der 7 Erzengel mit den 7 Planetengöttern im Einzelnen ist kaum mehr möglich, zumal in den Aufzählungen der jüdischen Quellen hier ein sehr starkes Schwanken herrscht und weder die Reihenfolge, noch auch die Namen der einzelnen Erzengel feststehen²) und die Charakteristika, wie sie z. B. Hen. 20 gegeben werden, zu blass sind, um mit Sicherheit die einzelnen Erzengel mit den einzelnen Planetengöttern identifizieren zu können. Auf die spätjüdischen Traditionen, wonach die 7 Erzengel mit den 7 Himmeln (und zwar in der Reihenfolge C von oben S. 623) zusammengebracht werden³), oder mit den einzelnen Wochentagen und den ihnen entsprechenden Planeten combinirt werden⁴), ist wol nicht allzuviel zu geben. Immerhin ist zu beachten, dass auch in diesen Listen Michael in der Regel in der Mitte steht, wie in Hen. 20.

In der Apoc. Joh. treten die 7 Erzengel auf als die 7 Geister vor Gottes Thron (1, 4; vgl. 3, 1; 4, 5; 5, 6), die 7 Engel, die vor Gott stehen (8, 2). Vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 294—302.

Kultische Symbole als Abbilder der sieben Planeten, und somit im letzten Grunde babylonischer Herkunft, sind schon im A. T. mehrfach zu belegen. Dahin gehört 1) der siebenarmige Leuchter des zweiten Tempels (beschrieben Exod. 25, 31ff. und abgebildet auf dem Titusbogen), dessen Beziehung zu den 7 Planeten noch Josephus, Bell. Jud. V 5, 5; Ant. III 6, 7; 7, 7 und Philo, Quirer. div. haer. I 504 bekannt gewesen zu sein scheint⁵). S. dazu Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 126f. Die Planetenzählung, die diesem

1) S. dazu Winckler, Gesch. Isr. II S. 58f. 122f. und Jensen in Berl. phil. Woch.schr. 1902 Nr. 33/34 Sp. 1032. In seinen Altor. Forsch. III S. 81ff. sucht Winckler auch einen Zusammenhang zwischen den Makkabäerbrüdern und den Planeten nachzuweisen.

2) Vgl. hierzu Lueken, Michael S. 36f.

3) S. dazu Bousset, Arch. f. Rel. Wiss. IV S. 268f.; daselbst auch über die Verknüpfung von 7 Engelklassen mit den 7 Himmeln im Judentum.

4) S. dazu Weber, Jüd. Theol.² S. 169; Lueken, Michael S. 56.

5) Doch könnte es sich bei Josephus und Philo auch um eine, durch die Neigung zur Symbolisirung in der damaligen Zeit unterstützte, selbständige Erklärung handeln, die aber instinktiv das Ursprüngliche traf.

siebenarmigen Leuchter zu Grunde liegt, scheint die des Schemas C (oben S. 623), mit der Sonne in der Mitte, zu sein, wie dies auch Philo a. a. O. ausdrücklich angibt. — 2) Der Leuchter bei Sach. 4, 2 ff., dessen sieben Lampen nach der daselbst gegebenen Erklärung »die 7 Augen Jahve's« sind, »die die ganze Welt durchschweifen«. Vgl. hierzu Gunkel a. a. O. S. 125 ff. Möglicherweise liegt hier mit Gunkel eine andere Anordnung der Planeten zu Grunde als bei dem siebenarmigen Leuchter von Exod. 25, 31 ff., und zwar eine solche, bei der die Sonne nicht in der Mitte, sondern am Anfang steht, also nach dem Schema D, E oder F (oben S. 623 f.). — 3) Auch die Leuchter des salomonischen Tempels (1. Kön. 7, 49) sind wol mit Gunkel a. a. O. S. 129 gleichfalls bereits als Planetensymbole zu fassen, so dass demnach dieses ursprünglich vom Planetenkult ausgehende Kultsymbol in Israel bereits ziemlich frühzeitig Eingang gefunden haben würde.

Aus der Apoc. Joh. gehören ferner hierher die 7 goldenen Leuchter, in deren Mitte Christus erscheint (1, 12. 20; 2, 1): — die 7 Sterne, die er in seiner Rechten hält (1, 16; 2, 1; 3, 1) und die als Engel (der 7 Gemeinden) erklärt werden (1, 20): — die 7 Feuerfackeln, die vor dem Throne Gottes brennen und als die 7 Geister Gottes erklärt werden (4, 5): — die 7 Augen des Lammes, die erklärt werden als die 7 Geister Gottes, ausgesandt auf die ganze Erde (5, 6). Vgl. darüber Gunkel a. a. O. S. 298 ff. Auch das Buch mit 7 Siegeln (5, 1; 6, 1–8, 1), wobei Winckler, *Altor. Forsch.* II S. 386 (s. übrigens auch bereits Brandes in *Hermes* II (1867) S. 283) auch im Einzelnen noch Beziehungen zwischen den bei Öffnung der einzelnen Siegel gebrauchten Bildern und den einzelnen Planetengöttern aufweisen zu können glaubt¹⁾, ist hier zu erwähnen, obwol zu beachten ist, dass die Siebenzahl der Siegel erst aus einer ursprünglichen Vierzahl (entsprechend den 4 Rossen bei Sach. 1 und 6) sekundär hervorgegangen ist.

Der Tierkreis.

Darüber, dass die zwölf Bilder des Tierkreises sämtlich in Babylonien heimisch sind²⁾, ist jetzt kein Wort mehr zu verlieren, nachdem bereits Jensen in seiner Kosmologie der Babylonier die meisten Tierkreisbilder schon für die ältere Zeit für Babylonien nachgewiesen hatte, und sodann durch Epping, *Astron. aus Babylon und anderwärts*, die Existenz des vollständigen Zodiakus bei den

1) Ähnlich sucht Winckler a. a. O. auch entsprechende Beziehungen zu den Planetengöttern im Einzelnen bei den 7 (Erz-)Engeln, die die 7 Trompeten blasen (8, 2 ff.), und bei den 7 Worten an die 7 Engel der 7 Gemeinden (1, 20 ff.) nachzuweisen.

2) Eine gegenteilige Ansicht vertritt noch der klassische Philologe Thiele, *Antike Himmelsbilder* 1898.

Babyloniern, mindestens bis zur Zeit des Kambyse's hinauf, bekannt geworden war¹⁾.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit repräsentieren mit Hommel, der sich um diesen Punkt besonders bemüht hat²⁾, die im Grossen und Ganzen sich stereotyp wiederholenden Embleme auf den babylonischen sog. Grenzsteinen³⁾, wie schon gleich vom Bekanntwerden derselben an vielfach vermutet worden ist, in der Tat Darstellungen der 12 (13) Tierkreisbilder. Jedenfalls sind, wie Sonne, Mond und Venusstern (vgl. oben S. 424), so auch die 12 Tierkreisgestirne auf einem jeden dieser »Grenzsteine« sei es in ihrer Gesamtheit, sei es wenigstens zum grösseren Teile vertreten; allerdings daneben auch noch die eine oder andere weitere Sterngottheit, wie namentlich die Schlangengottheit (oben S. 505, Anm. 9). Es lässt sich somit an der Hand dieser Dokumente, die zumeist aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends stammen, auch schon für diese frühe Zeit die Existenz der Tierkreisbilder für Babylonien urkundlich belegen und in ihrer allmählichen Herausbildung zu der späteren stereotypen Gestalt derselben verfolgen. Dabei ist nun besonders beachtenswert, dass in dem Texte dieser »Grenzsteine« die bekannteren babylonisch-assyrischen Gottheiten, darunter in der Regel auch die Planetengötter, zu jenen Tierkreisemblemen in Beziehung gesetzt werden, in den Tierkreisgestirnen sozusagen ihre Offenbarungsstätte erhalten, eine Tatsache die auch sonst in der Keilschriftliteratur ihre Analogien hat⁴⁾. Wir können daher gerade auf Grund dieser »Grenzsteine« mit Fug und Recht von einem ausgedehnten göttlichen Kult der Tierkreisbilder bei den Babyloniern sprechen.

Wie in Verbindung mit dem Planetenkult, wenn auch nicht letztlich darin begründet, die Siebenzahl (oben S. 621), so hat auch in Verbindung mit dem Tierkreiskult die Zwölfzahl bei den Babyloniern eine grosse Bedeutung erlangt; wobei aber auch hier nicht die Zwölfzahl der Tierkreisbilder, sondern die Zwölfzahl der Mondwechsel im Laufe eines Sonnenjahres den ursprünglichen Ausgangspunkt für die Bedeutsamkeit dieser Zahl abgegeben haben wird.

1) Über die Namen, speciell die spätbabylonischen, dieser 12 Tierkreisbilder s. zuletzt Jensen in Gött. Gel. Anz. 1902 S. 370f.

2) S. dessen Aufs. u. Abh. S. 360—366 (= Ausland 1891 S. 226ff.); 236—268; 434—445.

3) Vgl. für die Abbildungen auf solchen Grenzsteinen insbesondere V R 57 (Nebuk. I), auch in Guide to the Bab. and Ass. Antiqu. (Brit. Mus.) 1900 Pl. XI; III R 45 (Marduk-nādin-ahi und seine Zeit), auch bei Epping, Astr. aus Babyl. hinter S. 150; Caillou Michaux (11. Jahrh.) in Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 610f., Hommel, Gesch. Bab. u. Ass. S. 74, auch Aufs. u. Abh. S. 252; Stein Merodach-Baladan's II im Berl. Mus., eine Seite in Helmolt's Weltgesch. III hinter S. 28; und namentlich Mémoires de la Délégation en Perse 1900ff. mit photolithographischen Nachbildungen mehrerer solcher Grenzsteine aus dem 13. Jahrh.

4) Vgl. im Allgemeinen Jensen, Kosmol. S. 146ff., auch z. B. das oben S. 374 und S. 427 zu Marduk und Stier, Ištar und Jungfrau Bemerkte. Darauf bezieht sich auch Diodor II 30 fin.: τῶν θεῶν δὲ τούτων [d. h. der vorher genannten 36 Dekane, vgl. oben S. 452] κυρίους εἶναι φασὶ δώδεκα τὸν αἰθιρῶν, ὧν ἐκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἐν προστάμουςι. Die hier erwähnte Zuteilung von Monaten an die einzelnen Götter, die ja mit der Verknüpfung der Götter mit den Tierkreisbildern aufs Engste zusammenhängt, ist gleichfalls keilschriftlich zu belegen (Monatsliste IV R 33 und sonst).

Belege für die Zwölf als bedeutsame Zahl bei den Babyloniern sind u. a.: Die namentlich in den Inschriften Assurbanipals zu beobachtende Neigung, das Pantheon der Hauptgötter gerade auf 12 Götter abzurunden. — Das Auflegen von 12 Broden vor der Gottheit im Opferkult (oben S. 600). — Die Namhaftmachung von gerade 12 heilkräftigen Edelsteinen¹⁾ in Šurpu VIII 68f. (meine Beiträge S. 45). — Die Erwähnung von 12 bronzenen Götterbildern in dem kultischen Text IV R 23 Nr. 1 Col. I 6 in einem Zusammenhang, der es nahelegt, an Bilder von Sterngöttern, speciell von Zodiakalgöttern zu denken²⁾.

Wie der Planetenkult, so hat auch der babylonische Kult der 12 Tierkreisgestirne im A. T. und im späteren Judentum, damit dann auch im N. T., deutliche Spuren zurückgelassen. Aus dem israelitischen Altertum kommt hier in Betracht das sich mehrfach wiederholende feste Schema von 12 Söhnen, 12 Stämmen u. s. w., so insbesondere bei den 12 Söhnen Jakobs und den entsprechenden 12 Stämmen des Volkes Israel-Juda, den 12 Stämmen Ismaels (Gen. 17, 20; 25, 13 ff.), den 12 Söhnen Nahor's (Gen. 22, 20—24), Esau's (Gen. 36); vgl. auch die Söhne und Enkel der Keṭūra (Gen. 25, 1—4), wo gleichfalls ursprünglich die 12-Zahl beabsichtigt sein wird³⁾, sowie die 13 (LXX A: 12) Söhne Joḫtan's (Gen. 10, 26f.)⁴⁾.

Bei den 12 Söhnen Jakob's ist, wie Gen. 49 und Gen. 37, 9 nahelegen, vielleicht auch noch im Einzelnen eine Beziehung zu den 12 Bildern des Tierkreises in der israelitischen Tradition erhalten geblieben oder von Neuem eine solche Verbindung hergestellt worden. Vgl. meine Ausführungen über Gen. 49 in Ztschr. f. Ass. VII (1892) S. 161 ff. und die daran anknüpfenden Darlegungen von Stucken in Mitt. der Vorderas. Ges. 1902 S. 166 ff.

Ob bei dem (babylonischen) Kult der מַזְלֹת 2. Kön. 23, 5, entsprechend der späteren Bedeutung dieses Wortes, ausschliesslich an die 12 Tierkreisbilder zu denken ist, oder ob noch eine umfassendere Bedeutung, nämlich allgemein »Stationen« (der Götter am Himmel) vorliegt, ist nicht leicht zu entscheiden. Auf jeden Fall aber wird das Wort *mazzalôt* auf babyl. *manzaltu* (aus *manzaltu* von *nazdu* »stehen«) »Standort« (der Sterngötter) zurückzuführen sein. Weniger sicher ist wieder, ob mit den מַזְלֹת die מַזְלֹת von Hiob 38, 32 vereinert werden dürfen. Nach Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 140f. wären auch unter den Tiergestalten, deren (babylonischer) Kult Ezech. 8, 7—12 beschrieben wird, speciell die Tierkreisbilder und damit zugleich auch die Chaostiere (vgl. dazu oben S. 502) zu verstehen.

In der spätjüdischen Zeit gelten, voraussichtlich unter erneutem babylonischen Einflusse, die Tierkreisheroen als Engelwesen. So

1) S. dazu bereits oben S. 624 Anm. 3. Wenn, wie oben zur Erwägung gegeben, bei den vorhergehenden Metallen an die Planeten gedacht werden dürfte, so würde natürlich bei den unmittelbar darauf folgenden 12 Edelsteinen eine Verknüpfung derselben mit den 12 Tierkreisgestirnen anzunehmen sein.

2) S. dazu schon Jensen, Kosmol. S. 92 und Hommel, Aufs. u. Abh. S. 228f. Doch ist, gegen Hommel, daselbst in Z. 16 nicht von einem »Meer« als Kultusgerät die Rede, sondern von einem »Oceanwort« (vgl. oben S. 537), das in die Ohren des Stierbildes geflüstert werden soll.

3) Vgl. Gunkel, Genesis¹ S. 300.

4) Vgl. Gunkel, Genesis¹ S. 84.

werden Hen. 82 die 12 Taxiarchen der 12 Monate mit Engelnamen aufgeführt. Vgl. auch unten zu den 12 Engeln auf den 12 Thoren des himmlischen Jerusalem Apoc. Joh. 21, 12.

Nicht leicht zu entscheiden ist die Frage, ob bei der traditionellen Zwölfzahl des Jüngerkreises Jesu die für das Judentum damals feststehende Heiligkeit und Bedeutsamkeit der Zwölfzahl im Anschluss an die Zwölfzahl der Stämme Israels ausschliesslich massgebend gewesen ist, oder ob vielmehr in dieser Festlegung des Jüngerkreises gerade auf die Zahl 12 auch Motive mit unterlaufen, die ihrem Ursprung nach mythologischer Art sind, wonach der Christus, der ja auch sonst mancherlei Züge eines Sonnenheros, speciell eines Jahressonnengottes trägt (vgl. oben S. 377–394), von 12 Heroen, entsprechend den oben genannten Tierkreisengeln, umgeben gedacht wird¹⁾. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch, dass neben den 12 auch 70 (72) Jünger Jesu erscheinen, auch hier vielleicht nicht ausschliesslich auf Nachahmung der 70 (72) Nachkommen Jakobs oder der 70 (72) Völker in der Völkertafel beruhend. Ob dagegen mit Winckler, Altort. Forsch. II S. 387 und anderwärts, auch im Einzelnen Beziehungen zwischen den einzelnen Jüngergestalten und den Tierkreiszeichen sich nachweisen lassen, erscheint mir doch noch fraglich.

Auch die Bezeichnung der Engel als מַּגְדָּלִים »Wächter« Dan. 4, 10. 14. 20 und öfter in Hen. geht wol auf eine babylonische Bezeichnung der Sterngottheiten, speciell der Tierkreisgötter als »Wächter« oder »Aufseher« zurück, wenn sich eine solche bis jetzt auch noch nicht aus den einheimischen Urkunden belegen lässt, sondern nur aus Diodor (s. die oben S. 452 mitgeteilte Stelle). Eben dahin gehören die Ζωηστάρχαι d. i. שְׂרָפִים »Himmelswächter« in der phönikischen Kosmogonie bei Philo Byblius²⁾.

Im Kultus ist die Zwölfzahl, und zwar auch hier ursprünglich gewiss in astralem Sinne, schon in der älteren israelitischen Zeit nachweisbar. So bei dem aus 12 Steinen bestehenden heiligen Steinkreis (Gilgal)³⁾ Josua's Jos. 4. Vgl. ferner die Errichtung der 12 Masseben am Sinai Exod. 24, 4; die 12 Brunnen zu Elim (Exod. 15, 27); die 12 Steine, aus denen Elia den Altar für Jahve baut (1. Kön. 18, 31, spätere Recension); die 12 Rinder, die das eherne Meer tragen (1. Kön. 7, 25); die Zwölfzahl der Schaubrote (Lev. 24, 5)⁴⁾; die 12 Edelsteine⁵⁾ auf der Orakeltasche des Hohenpriesters (Exod. 28, 17ff., 39, 10ff.); vgl. die 12 (LXX) Edelsteine auf dem Kleid des Urmenschen (Ezech. 28, 13).

1) Bemerkenswert ist hierfür u. a. das Wort Jesu an die Jünger Matth. 19, 28 (vgl. Luc. 22, 30): *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσασθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ.*

2) Vgl. dazu Winckler in Alt. Orient III 2/3 S. 62 f.

3) Derselbe ist nach Winckler, Gesch. Isr. II S. 102ff. wol eigentlich identisch mit dem Richt. 3, 19 (26) genannten Gilgal, sowie mit dem Gilgal, der in der Geschichte Samuels und Sauls eine so wichtige Rolle spielt (1. Sam. 10, 8 u. s. w.).

4) Zur babylonischen Parallele s. oben S. 600.

5) Zu der Erwähnung von 12 Edelsteinen in einem babylonischen kultischen Texte s. oben S. 624 Anm. 3; 628 Anm. 1. — 6 Edelsteine an der Brust des Königs werden in dem kultischen Texte IV R 18* Nr. 3 Col. IV aufgeführt.

Auf ein Kultusbild, auf dem auch die 12 Sterne (Sternbilder) des Tierkreises abgebildet sind, führt wol die Schilderung des himmlischen Weibes (Apoc. Joh. 12, 1), gekleidet in die Sonne, der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Kopf ein Kranz von 12 Sternen, wobei auf alle Fälle diese 12 Sterne den 12 Sternbildern des Tierkreises entsprechen. Vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 386 und anderwärts.

Besonders klar tritt die Nachwirkung des Tierkreiskultes hervor in der zuerst bei Ezechiel (vgl. auch Jes. 54, 11f.) zu belegenden und dann im späteren Judentum weiter ausgebildeten Idee des himmlischen (neuen) Jerusalem¹⁾. Wie dieses an und für sich im letztem Grunde ein Bild des Himmels darstellt, so entsprechen auch bei der Einzelschilderung dieser himmlischen Idealstadt die einzelnen Züge den einzelnen Teilen des Himmels. So die 12 Thore²⁾ (diese bereits Ezech. 48, 30—35) den 12 Sternbildern des Tierkreises, die ja auch je ein Thor am Himmel haben (Hen. 75, 4ff.; 72, 2ff.). Während aber Ezech. 48 blos von 12 Thoren die Rede ist, kennt Apoc. Joh. 21, 12 auf den 12 Thoren auch 12 Engel, mit welchen wieder die 12 Tierkreisengel Hen. 82 zu vergleichen sind. Auch die ibid. V. 19f. im Einzelnen genannten 12 Edelsteine der 12 Grundsteine, die in Jes. 54, 11f. (in Verbindung mit Exod. 28, 17ff.; 39, 10ff.; Ezech. 28, 13ff.) ja allerdings ihr Vorbild haben, haben trotzdem im letzten Grunde als Symbole der 12 Tierkreisbilder bzw. Tierkreisgötter zu gelten³⁾.

Wie die babylonische göttliche Verehrung der zwölf Tierkreisgestirne im A. T. und im Judentum deutliche Spuren hinterlassen hat, so ist Entsprechendes auch der Fall bei einer Anzahl von religiösen Vorstellungen, die sich an den in 4 oder 24 oder 72 (70) Teile geteilten grössten Himmelskreis knüpfen.

1) Auf die Unterscheidung zwischen »himmlischem Jerusalem« und »neuem Jerusalem« (vgl. dazu Bousset, Offenb. Joh. S. 509 ff. und S. 519—522) kommt es in diesem Zusammenhange nicht an. Denn auch das »neue Jerusalem« ist im Grunde ein Abbild des Himmels. Übrigens hat auch die Idee des präexistenten himmlischen Jerusalem (vgl. dazu ausser Bousset a. a. O. besonders noch Dalman, Worte Jesu I S. 106) im Babylonischen ihre Parallele und vielleicht ihren Ursprung. S. bereits oben S. 498 Abschnitt b gegen Ende (Erschaffung von Eridu und Babylon mit ihren Tempeln vor der Erschaffung von Himmel und Erde) und vgl. namentlich Stellen wie Sanh. Bell. 35 und Parallelen (s. die Übersetzung bei Meissner u. Rost, Bauinschr. Sanh. S. 7), wo es von Nineve heisst: »Nineve . . ., dessen Grundriss seit Alters (seit Anbeginn) zusammen mit der Schrift des Himmels gezeichnet war« (vgl. zur »Himmelsschrift« unten S. 634 Anm. 2).

2) Die Verknüpfung der 12 Thore mit den 12 Stämmen Israels ist natürlich für die ursprüngliche Herkunft der Vorstellung von den 12 Thoren bedeutungslos.

3) Vgl. zu der vielleicht schon für das Babylonische zu belegenden Verbindung der Tierkreisbilder mit 12 Edelsteinen oben S. 628 Anm. 1.

So hängen die 4 Keruben in der Form, wie sie bei Ezech. 1 und 10¹⁾ und in der Apoc. Joh. 4 erscheinen, nämlich als die 4 grossen Träger des göttlichen Thronwagens mit Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, den 4 Seiten des Himmels zugewendet, aller Wahrscheinlichkeit nach mit 4 Hauptbildern des Tierkreises zusammen²⁾ und gehen damit auch in dieser Form³⁾ im Grunde wol auf babylonische Vorstellungen zurück, wenn sich ganz Entsprechendes bis jetzt auch noch nicht mit Sicherheit im Babylonischen nachweisen lässt.

Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken. Von den 12 Bildern des Tierkreises nehmen bei einer Vierteilung desselben naturgemäss das 1te, 4te, 7te und 10te eine besondere Stelle ein, indem diese räumlich den Grenzpunkten der 4 Quadranten des Himmelskreises, sowie den 4 Himmelsrichtungen, zeitlich den Grenzpunkten der 4 Jahreszeiten entsprechen. Das sind aber, nach der älteren mit dem Stier beginnenden Einteilung des Tierkreises, die Tierkreisbilder des Stiers, des Löwen, des Skorpions und des Wassermanns. Die Annahme liegt nun sehr nahe, dass man die 4 Winde, wie solche auch bei den Babyloniern in der Regel gezählt werden, mit diesen 4 Quartal-Tierkreisbildern in Beziehung setzte. Zwar findet sich in dieser Hinsicht noch keine ausdrückliche inschriftliche Angabe. Indessen wird indirekt diese Annahme durch Folgendes empfohlen. Die so häufig auf babylonisch-assyrischen bildlichen Darstellungen begegnenden geflügelten Gestalten zu beiden Seiten des »heiligen Baums« (vgl. oben S. 527 und S. 530) sind wol sicher im Grunde Personifikationen der Winde⁴⁾, die den Samen der Dattelpalme von den männlichen Palmbäumen auf die weiblichen übertragen⁵⁾. Diese geflügelten Gestalten haben in der Regel Menschenköpfe und Menschengestalt, mehrfach aber auch Adlerköpfe bei Menschengestalt, sowie vereinzelt auch Menschenkopf und Löwenleib. Als verwandt mit diesen geflügelten Gestalten zu Seiten der Dattelpalme dürfen die Stier- und Löwenkolosse an den Eingängen der assyrischen Tempel und Paläste gelten⁶⁾, die Menschenkopf und Vogelflügel nebst Stier- oder Löwenleib haben. Somit ist es nicht unwahrscheinlich, wenn auch einstweilen nicht sicher zu erweisen, dass man in Babylonien Stier, Löwe, Mensch, Vogel (Adler) als Symbol der 4 Winde kannte. Wie dem auch sei, so liegt es jedenfalls bei den biblischen Keruben sehr nahe anzunehmen, dass

1) Zum richtigen Verständnis des Ezechiel-Bildes, namentlich auch dafür, dass es sich im ursprünglichen Texte bei Ezech. nur um 4 nach den 4 Windrichtungen schauende Wesen mit je einem Gesicht handelt, vgl. Winckler, *Altor.* Forsch. II S. 347 ff.

2) S. dazu bereits Gunkel, *Genesis*¹ S. 20 f.

3) Zu den Keruben als Wächtern am Paradieseseingang, sowie zu den Keruben zu beiden Seiten des Palmbaumes und ihren babylonischen Vorbildern s. oben S. 529 f.

4) Dafür, dass die Winde bei den Babyloniern als geflügelte Wesen gedacht wurden, vgl. z. B. den Südwind im Adapa-Mythus (oben S. 521), den Sturmvogelgott Zû im Mythus vom Raub der Schicksalstafeln durch Zû (oben S. 499). Ebenso werden im A. T. die Winde geflügelt vorgestellt Ps. 18, 11; 104, 3. Vgl. ferner die Personifikation der 4 Winde in Sach. 6.

5) S. dazu Haupt in *Taylor's Ezekiel* (Engl. Transl.) p. 182 f. und vorher schon Tylor in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XII (1890) p. 383—393 (nebst Tafeln mit Abbildungen).

6) Wie denn beide Arten von Wesen im A. T. den Namen Kerub tragen.

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

die Gestalt des Stiers, des Löwen, des Menschen und des Adlers¹⁾ von jenen den 4 Windrichtungen entsprechenden 4 Quartalssternbildern herührt. Bei Stier und Löwe läge die Beziehung zu den Tierkreisbildern des Stiers und des Löwen offen zu Tage. Der Mensch würde dann dem schiessenden Skorpionmensch entsprechen, als welcher das Tierkreiszeichen des Skorpions im älteren Babylonischen erscheint. Der Adler aber würde dann nicht dem Wassermann, sondern dem in der Nähe befindlichen Sternbild des Adlers entnommen sein²⁾.

Die Darstellung auf einem altbabylonischen Siegelcylinder des Britischen Museums³⁾ mit einem auf zwei nach entgegengesetzten Seiten gelagerten Tieren (Stieren? mit Menschengesichtern?) thronenden Gotte⁴⁾, der in einem Schiff über das Wasser gefahren wird, die zuerst Lenormant, Origines p. 119, und ihm folgend Delitzsch, *Paradies* S. 150 (und *Babel u. Bibel* S. 48f.) und A. Jeremias, *Art. Marduk in Roscher's Lex.* II Sp. 2348 mit der Merkaba Jahve's Ezech. 1 zusammengestellt hat, hat doch nur sehr entfernte Berührungen mit dem Ezechiel-Bilde. Vgl. dazu auch Jensen in *»Christl. Welt«* 1902 Sp. 490, der das babylonische Bild als den über den Ocean fahrenden Sonnengott erklärt. Eher bietet die oben S. 455f. mitgeteilte Stelle, in der Ištar auf 4 Seiten von 4 guten Genien umgeben gedacht wird, eine hier zu erwähnende Parallele.

Zu dem Namen Kerúb ist von Seiten des Babylonischen immer noch nichts Sicheres beizubringen⁵⁾. Am nächsten liegt es vielleicht noch, wie auch schon von Delitzsch, *Ass. Stud.* S. 107f. geschieht, den Vogelnamen *kurûbu* (geschr. *ku-ru-bu*, wofür allerdings auch die Lesung *kušubbu* möglich) II R 37, 17f. mit כִּרְיָב zusammenzustellen. Dagegen ist der Versuch Delitzsch's, *Ass. Handw.* S. 352a, an der Stelle V R 29, 74 gh ein Wort *kurû[bu]* »Stier(gott)« herzustellen, unhaltbar, da hier, wie schon von Brünnow, *List* Nr. 10192 geschieht, natürlich *ku-ru-[u]* zu ergänzen ist. Auch die ansprechende Vermutung Haupt's (s. z. B. dessen Bemerkung in *Paterson's Numbers* p. 46), dass כִּרְיָב auf ein babyl. *karûbu* »gnädige« als Epitheton der Flügelgestalten zur Seite des Palmbaums zurückgehe, harrt

1) Die Reihenfolge und Stellung bei Ezechiel 1, 10 (Mensch = Ost, Löwe = Süd, Stier = Nord, Adler = West) braucht ja natürlich nicht ursprünglich zu sein, wie denn auch 10, 14 eine andere Anordnung zeigt (Stier, Mensch, Löwe, Adler). Wieder eine andere Folge in Apoc. Joh. 4 (Löwe, Stier, Mensch, Adler).

2) Der Grund dafür, dass statt des Wassermanns der Adler eingetreten, könnte darin liegen, dass das Sternbild des Wassermanns keine besonders hellen Sterne aufweist. Dagegen enthalten der Stier, der Löwe, der Skorpion und der Adler die vier sehr hervortretenden Sterne (sämtlich erster Grösse) Aldebaran, Regulus, Antares und Altair, von denen überdies wenigstens Aldebaran, Regulus und Antares gerade annähernd je 90° von einander entfernt sind. — Möglich wäre übrigens auch, dass man den vierten Eckpunkt statt im Adler in dem unmittelbar über dem Wassermann befindlichen Vogelpferd Pegasus zu suchen hätte, der nach babylonischer Anschauung den Sturmvogelgott Zû repräsentiert (s. oben S. 502).

3) Zuerst und am deutlichsten veröffentlicht bei Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, pl. III K.

4) Da der Besitzer des Siegels als ein Knecht der Göttin *Nin-si-an-na* bezeichnet wird, wird diese wol unter der kleineren, doch wol weiblichen Gestalt hinter dem Gotte zu erblicken sein.

5) Die Behauptung Lenormant's (vgl. Schrader in der 2. Aufl. dieses Werkes S. 39), dass auf einem Amulett in der Collection de Clercq an Stelle von sonstigem *šēdu damku* »guter Schutzgeist« (vgl. oben S. 455) vielmehr *ki-ru-bu damku* stünde, beruht, laut brieflicher Mitteilung von Herrn de Clercq an A. Jeremias (s. des letzteren *Art. Nergal in Roscher's Lexik.* III Sp. 256 Anm.), auf einem Versehen (!) Lenormant's, hat also endgültig aus der wissenschaftlichen Diskussion auszuschneiden.

bis jetzt wenigstens noch der monumentalen Bestätigung. Als Epitheton Marduks kommt *karūbu* (geschr. *ka-ru-bu*, wofür aber auch die Lesung *kašubbu* möglich) K. 2854 vor (s. ZA. I S. 69), freilich wol in der Bedeutung »hehr«, nicht »gnädig«.

In ähnlicher Weise wie die 4 Keruben erscheinen als Repräsentanten der 4 Himmelsrichtungen die 4 Reiter auf 4 verschiedenfarbigen Rossen Sach. 1 (vgl. die 4 ersten Siegel Apoc. Joh. 6, 1—8), die 4 Wagen mit viererlei verschiedenfarbigen Rossen Sach. 6, die 4 Hörner Sach. 2, 1, die 4 Schmiede Sach. 2, 3 — alles eigenartige Vorstellungen, die im letzten Grunde gewiss auf die babylonische Mythologie zurückgehen, wenn auch die direkten Vorbilder noch nicht sicher nachzuweisen sind¹⁾. Gleicher Art, nur unter zeitlichem statt räumlichem Gesichtspunkt betrachtet, sind die 4 Toparchen (die 4 Jahreszeitenengel) Hen. 82, 4 ff. Daraus dass man, gewiss nach babylonischem Vorbild, die 4 Eckpunkte des Himmels mit den 4 Planetengöttern Merkur, Mars, Jupiter, Saturn combinirte (s. Anm. 1), erklärt es sich auch sehr einfach, dass sich im Spätjudentum mit der Vorstellung von 7 Erzengeln diejenige von 4 Erzengeln (Angesichtsengelein) kreuzte, die schon durch ihre Namen (Michael, Uriel oder Phanuel, Raphael und Gabriel) sich als identisch mit vier von den sieben Erzengeln erweisen, für die aber andererseits ausdrücklich bezeugt wird, dass sie nach den 4 Himmelsrichtungen gewendet sind. S. besonders Hen. 9, 1; 40; 54, 6; 71, 8 f.

Die vierundzwanzig Sterne, welche die Babylonier nach Diodor II 31 ausser den 12 Zeichen des Tierkreises noch besonders unterschieden und als *δικασταὶ τῶν ὅλων* bezeichneten²⁾, und die mit Hommel in ZDMG. 45 S. 599 ff. wahrscheinlich die (ursprünglich) 24 Mondstationen sind, bilden, wie Gunkel und ich Schöpf. u. Chaos S. 308 gezeigt haben³⁾, aller Wahrscheinlichkeit nach das Prototyp der 24 *πρεσβύτεροι* Apoc. Joh. 4, 4, die rings um den Thron Gottes auf 24 Thronen sitzen.

1) Vgl. dazu schon Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 122 f. Peiser in OLZ. 1901 Sp. 310 f. sucht die 4 Reiter und 4 Wagen mit Rossen speciell auf 4 auf 4 Tieren stehende Götter auf assyrischen Stelen, wie der des Asarhaddon aus Sendširli, zurückzuführen, aber schwerlich mit Recht. Vielmehr werden mit Winckler in Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901 S. 177 den 4 Reitern (Rossen u. s. w.) die 4 auf die 4 Himmelsgegenden und gleichzeitig die 4 Jahreszeiten verteilten Planetengottheiten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn nebst ihren 4 speciellen Farben zu Grunde liegen.

2) μετὰ δὲ τὸν ζωδιακὸν κύκλον εἰκοσι καὶ τέσσαρες ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμισείας ἐν τοῖς βορείοις μέρει, τοὺς δὲ ἡμισείας ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασίν, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὀνομαζέμενους τῶν ζώων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δὲ ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρισθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσκαγορεύουσιν.

3) S. ferner Bousset, Offenb. Joh. S. 291.

Sehr weitreichend und darum hier unmöglich erschöpfend zu behandeln ist die Bedeutung, welche der Zahl zweiundsiebzig und dazu als Variante oder auch als Abrundung der Zahl siebzig im biblischen Schrifttum und weit darüber hinaus eignet. Dass auch diese Zahl ursprünglich astronomischer Herkunft ist, von der Einteilung des 360-tägigen Jahres in 72 Tagfünfte (*hamuštu*) ausgehend, hat zuerst Winckler, *Altor. Forsch.* II S. 98 ff.¹⁾ gezeigt und später noch durch viele Beispiele im Einzelnen belegt. Die 72 ergibt sich als eine nochmalige Halbierung der 36 Dekane (Drittel der Tierkreiszeichen), die Diodor II 30 (s. oben S. 452) den Babyloniern zuschreibt und sie von denselben als »die beratenden Götter« (*θεοὶ βουλευταῖοι*) bezeichnet werden lässt.

Natürlich ist nun immer erst in jedem einzelnen Falle, in welchem die Zahl 70 (72) vorkommt, festzustellen, ob dabei dem ganzen Zusammenhange nach die ursprünglich astrale Bedeutung der 70 (72) bzw. ihre Bedeutung als Jahreszahl noch nachwirkt, oder ob es sich bloß um eine bedeutungslose Verwendung der nun einmal als runde Zahl beliebt gewordenen 70 (72) handelt. Dass z. B. in der Sage von den 70 oder vielmehr 72 Übersetzern der LXX wirklich noch ein alter Himmelsmythus, wenn auch unbewusst, nachklingt²⁾, zeigt mit Winckler a. a. O. und in *OLZ.* 1901 Sp. 13 ff. deutlich die Variante der Sage, wonach es nur 5 Übersetzer gewesen seien³⁾, oder die weitere Variante, wonach von den 72 Übersetzern immer je 2 in einer Zelle gesessen hätten, was auf die 36 nochmals halbierten Dekane führt. Auch z. B. die 72 Mitverschworenen des Set im Osiris-Mythus, der im Grunde ja ein Jahresmythus ist, ergeben sich leicht als Jahreszahl. Vgl. u. a. noch oben S. 380 Anm. 2 (die 7 Könige, 72 Heerführer und 365 comites, die dem Priesterkönig Johannes dienen) und das S. 628 f. zu den 12 und 70 (72) Söhnen und Nachkommen Jakobs und den

1) Vgl. ferner denselben *ibid.* S. 354 ff.; *Gesch. Isr.* II S. 57; oben S. 257 und anderwärts.

2) Die wol zu Grunde liegende babylonische mythologische Vorstellung ist die, dass der Sternenhimmel als eine Schrift (*šitru*) betrachtet wird. Die Bezeichnung der Sterne als »Himmelschrift« (*šitir šamē* u. ä.) ist im Babylonischen sehr geläufig. Vgl. Delitzsch, *Handw.* S. 652 s. v. *šitru* und *šitirtu* und S. 187 s. v. *burummu* und vgl. zur Sache bereits Jensen, *Kosmol.* S. 6 f. und S. 45. Ob übrigens mit Delitzsch, *Hiob* S. 169 f. der Ausdruck מַשְׁכָּנֵי הַשָּׁמַיִם des Himmels *Hiob* 38, 33 hierzu gestellt werden darf, erscheint doch fraglich. Eher könnte die Bezeichnung *στοιχεῖα* für die Sterne bei älteren griechischen Kirchenschriftstellern (aber kaum in *Gal.* 4, 3. 9; *Col.* 2, 8. 20 vorliegend) mit der babylonischen Vorstellung von den Sternen als Himmelschrift zusammenhängen. Wahrscheinlich liegt auch bereits in den Namen und der Reihenfolge der Buchstaben des sog. phönikischen Alphabets eine Beziehung zum Tierkreis vor. S. dazu einstweilen Hommel, *Aufs. u. Abh.* S. 472 f., Winckler, *Altor. Forsch.* III S. 195 ff., wobei ich übrigens im Einzelnen vielen der von Hommel und Winckler daselbst gemachten Aufstellungen mich nicht anschließen kann.

3) Vgl. dazu 4. *Esr.* 14, 24. 37. 42 ff., wo Esra durch 5 Männer in 40 Tagen 24 + 70 Bücher schreiben lässt. Gunkel zur Stelle verweist mit Recht für den mythologischen Charakter dieser Angabe auf die ähnliche Notiz in *Slav. Hen.* 23, 6, wo Henoch in 30 Tagen und 30 Nächten 366 (Var. 360) Bücher schreibt. — Dabei wird mit Winckler a. a. O. die (ursprüngliche) Fünffzahl der Übersetzer der LXX auf die 5 Planeten als *ἑμπενεῖς* (Diodor II 30) zurückgehen.

12 und 70 (72) Jüngern Jesu Bemerkte. Reichhaltiges Material über die Zahl 70 (72) bei Steinschneider in ZDMG. IV S. 145—170 und bei Krauss in ZATW. XX S. 38—43. Vgl. auch Kampers, Alex. d. Grosse S. 107.

An Stelle einer eingehenden Erörterung über das weitschichtige Thema Weltjahr (einschliesslich Zweiäonenlehre, Apokatastasis, Palingenesie), die an dieser Stelle im Anschluss an die Ausführungen über den Tierkreis ursprünglich beabsichtigt war, nun aber Raum mangels wegen unterbleiben muss, sei hier nur kurz verwiesen auf die Darlegungen Winckler's oben S. 317ff. und S. 332ff. über die Rechnung nach Cyklen und Zeitaltern und deren Zusammenhang mit der Präcession der Sonne. Vgl. ausserdem auch das oben S. 535f., 538, 541f. zu den langen Lebensdauern der babylonischen Urkönige und der biblischen Urväter und der viermaligen Gottes-Offenbarung unter denselben, sowie das S. 555 (vgl. auch S. 560 Anm. 2) über die Stellung der Sintflut in der Geschichtsbetrachtung der Babylonier Bemerkte; ferner das S. 380 zu Sargon als Beginner eines neuen Zeitalters, S. 392 zu Christus als dem »(himmlischen) Menschen«, S. 407 zur Prädestination des Weltlaufs Gesagte.

Für den Fixsternhimmel, soweit derselbe nicht bereits im Vorstehenden beim Tierkreis zur Sprache gekommen ist, beachte das oben S. 389, 459, 620f. zu den Plejaden; S. 426 zum Sirius; S. 409, 581 Anm. 2 (374) zum Orion; S. 501, 505 zur Schlange; S. 502 zum Pegasus; S. 528 zur Milchstrasse; S. 451ff., 457f. zum himmlischen Sternenheer und den Engeln Bemerkte.

Zu den Stern- oder Sternbildnamen כִּסְלֵי עֵשׂ oder כִּסְלֵי עֵשׂ des A. T.'s ist bis jetzt wenigstens aus dem Babylonischen nichts Sicheres beizubringen. Zu den מַלְאָכִים und מַלְאָכִים vgl. oben S. 628, zu מַלְאָכִים oben S. 565 Anm. 7.

Unterwelt und Jenseitsvorstellungen.

Babylonisches.

Die Vorstellungen der Babylonier vom Totenreiche treten uns, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen in den Texten, am ausführlichsten entgegen in den Mythen von Ištar's Höllenfahrt (oben S. 561ff.), von Nergal und Ereškigal (oben S. 583f.), sowie in den Schilderungen der Unterwelt, wie sie im Gilgames-Epos Taf. II (oben S. 570) und Taf. XII (oben S. 579f.), vgl. auch Taf. X Ende (oben S. 577), begegnen¹⁾. Darnach wird von den Babyloniern das Toten-

1) Auch die Hymnen an Nergal und Tamûz (vgl. oben S. 397 Anm. 4) bieten mancherlei Belangreiches für die babylonischen Unterweltsvorstellungen; ferner die Texte Craig, Rel. Texts I p. 79 und King, Magic Nr. 53. Von bildlichen Darstellungen kommen insbesondere die sog. Hadesreliefs in Betracht, die in ihrem unteren Teile als Hauptfigur eine weibliche Gestalt enthalten, wahrscheinlich die Unterweltsgöttin, Ereškigal, mit Löwenkopf, zwei Schlangen in ihren beiden Händen haltend, während ein Schwein und ein Hund an ihren beiden Brüsten saugen. Diese weibliche Gestalt steht oder kniet auf einem Pferde, das in einem Kahne

reich in der Erde (*eršitu*, ארְשִׁיט), und zwar mit dem Eingang im Westen derselben¹⁾, gedacht und darum mehrfach auch, wie im Hebräischen²⁾, geradezu mit diesem Worte, *eršitu*, bezeichnet.

Andere Bezeichnungen für das Totenreich sind u. a.: *eršit lā tārī* (sumer. *Kur-nu-gi*) »Land ohne Rückkehr«³⁾ (vgl. oben S. 561). — *aralū*, *arallū*, vielfach, aber doch wol ohne Grund, mit hebr. ארלל, ארללל zusammengestellt. — *Kutū* Kutha, so benannt nach der Kultstadt des Unterweltsgottes Nergal (oben S. 412). — *irkallu* (sumerisch, wol identisch mit dem Namen des Unterweltsgottes *Irkalla*, s. u.). — *kigallu* eig. Untergrund (aus sumer. *kigal*). — *bīt Tamūzi* »Haus des Tamūz« (93063 in Cn. Texts XII 23). — Ein babyl. Name *šu'dlu* für die Unterwelt, wie ihn früher insbesondere Delitzsch annahm, existiert aller Wahrscheinlichkeit nach nicht (vgl. dazu ausführlich Jensen, Kosmol. S. 223 f.)⁴⁾. Auch ob *šil(l)ān* »Westgegend«, Gegend des Sonnenuntergangs, gleichen Stammes mit ארלל ist (Jensen in ZA. V S. 131 und ZA. XV S. 243), ist keineswegs sicher⁵⁾.

Dieses in der Unterwelt liegende Totenreich, der Aufenthaltsort der Totengeister (*ekimmu*, vgl. oben S. 460), wird weiter vorgestellt als finsterner Ort, voll von Erdstaub, wie solcher auch die Speise der in ihm hausenden mit einem Flügeltuch bekleideten Toten ist (oben S. 561, 570). In diesem Totenreiche befindet sich ein Palast, in welchem die Beherrscherin des Totenreiches, *Ereškigal*⁶⁾, auch *Allatu* genannt, als Königin thront. Als deren Gemahl in der

liegt, der auf einem Flusse fährt. S. die Abbildung in Revue Archéol. Nouv. Sér. Vol. 38 (1879), pl. XXV und oft reproducirt, so bei Perrot et Chipiez, Hist. de l'art II p. 259, in Roscher's Lex. III Sp. 267 f., in Mitt. d. deutsch. Orient-Ges. 1901 Nr. 9. An den beiden letztgenannten Stellen auch noch weitere sog. Hadesreliefs. Vgl. ferner Maspero's Recueil Vol. XX zu p. 59 ff. und Or. Lit. Ztg. 1901 Sp. 175 f. 179 f. Übrigens kommt auch die Möglichkeit in Betracht, dass die weibliche Gestalt auf diesen sog. Hadesreliefs vielmehr die Dämonin Labartu (oben S. 460 Anm. 5) darstellt.

1) Dies folgt wol aus King, Magic Nr. 53, 19. Vgl. auch bereits Jensen, Kosmol. S. 229.

2) Vgl. dazu Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 18 Anm. 1.

3) Weniger wahrscheinlich: Land ohne Erbarmen.

4) Der Versuch Jastrow's in Amer. Journ. of Sem. Lang. XIV p. 165—170 (vgl. auch dessen Rel. of Bab. p. 559), einem assyrischen *Šu'dlu* doch wieder zur Existenz zu verhelfen, erscheint verfehlt. Speziell hat Jastrow dabei den Charakter des vier(!)spaltigen Vokabulars V R 23 Nr. 1 und die sich auf Z. 10 dieses Vokabulars gründende Beweisführung Jensen's ganz missverstanden.

5) Es wird dies sogar direkt ausgeschlossen, wenn *šil(l)ān* mit Jensen bei Beer an dem unten S. 641 Anm. 5 a. O. S. 15 zu *šalū* »eintauchen« zu stellen ist. Ebenda äussert Jensen eine andere Vermutung, wonach ארלל vielleicht vielmehr zu assyr. *šilu* »eine Art Gemach oder Raum« gehörte.

6) S. zu diesem Namen oben S. 583 Anm. 2. Als das Tier der *Ereškigal* hat, wie es scheint, eine Stute zu gelten. Vgl. dazu oben S. 477 Anm. 3, woselbst die Lesung ἡ ἱπ[πος] τῆς ἀκ[τιώμε]ς *Ereškigal* auf einer persönlichen Mitteilung von Wunsch beruht, der auf Grund von Pap. mag. Par. v. 2484, 2749, 2913, wo *Ereškigal* das Beiwort *Ἀκτιώμε* hat, jetzt auch so an der obigen Stelle statt *ἀκ[τιώμε]* ergänzt. Damit würde übereinstimmen, dass das Tier, auf welchem auf den sog. Hadesreliefs (s. oben) die Unterweltsgöttin(?) steht oder kniet, ein Pferd, speziell wol eine Stute ist.

Unterwelt erscheint *Nergal*¹⁾, so in dem Mythos von Nergal und Ereškigal (oben S. 583f.) und sonst. Andererseits wird aber auch *Ninazu*²⁾ als Gemahl der Ereškigal genannt. Ihre Schreiberin ist *Bêlit-šêri*, die vor ihr kniet und vorliest (oben S. 570). Ihr bevollmächtigter Diener ist *Namtâru*, der ihre Befehle vollzieht (oben S. 562, 583, vgl. auch S. 460). Der Zugang zum Totenreiche führt durch sieben Thore (oben S. 561f.), die demnach 7 Mauern voraussetzen³⁾. An dem äussersten Thore steht ein Wächter⁴⁾, der den Namen der Eintritt Begehrenden der Ereškigal zu melden und, wenn diese ihre Zustimmung gegeben, das verschlossene Thor zu öffnen hat (ibid. und S. 583). Nachdem der eintretende Tote die 7 Thore durchschritten, wird er vom »Aufpasser« und »Zuriegler«, zwei Dämonen der Unterwelt, begrüsst (oben S. 577) und alsdann vor die versammelten *Anunnaki* geführt, die in Gemeinschaft mit der Göttin *Mammetu* über Tod und (oder) Leben entscheiden (ibid.)⁵⁾. Ob sich an den Ausfall dieses Gerichts über die in die Unterwelt eingetretenen Toten ein verschiedenes Loos derselben im Totenreiche knüpfte, ist noch nicht sicher zu ersehen, wenn es auch als das Naturgemässe erscheint. Nur soviel lässt sich bis jetzt sagen, dass nach dem Schluss des Gilgameš-Epos (oben S. 580) der Tod des

1) Ein anderer Name dieses(?) Unterweltsgottes ist *Irkalla*, wol identisch mit der Bezeichnung *irkallu* für das Totenreich (s. o.).

2) S. zu dieser Göttergestalt Jensen in KB. VI 1 S. 525. Da im Neusumerischen nach II R 59, 34 d *Ninazu* als *Uazu* erscheint und in griechischen Zaubertexten (s. Kuhnert in Rhein. Mus. 49 (1894) S. 49) *Υεσμευγαν* als Gemahl der *Ερεσχυαλ* genannt wird, so enthält, wie Jensen vor Jahren vermutete, der erste Bestandteil des Namens *Υεσμευγαν* vielleicht dieses *Uazu*.

3) Statt der 7 Thore begegnen 14 Thore in dem Mythos von Nergal und Ereškigal (oben S. 584).

4) Auch 7 Wächter neben dem einen Oberwächter werden genannt (Craig, Rel. Texts I p. 79, 6).

5) Wie dieses »Festsetzen von Tod und (oder) Leben« bei diesem Gericht der *Anunnaki* genauer zu verstehen ist, ist leider noch unklar. Vgl. zur Sache Jensen in KB. VI 1 S. 479. Wahrscheinlich handelt auch der schwierige Text ZA. X S. 3ff. u. a. vom Totengericht. Unklar ist ferner noch, wie sich das Gericht, das über den einzelnen Toten erging, etwa zu einem allgemeinen Gerichte verhielt. Vom Totengericht scheint auch V R 47, 30b die Rede zu sein: *ina itê (ilu) Nâri ašar dên nîšê ebbirru* »da ich zur Seite des (göttlichen) Stromes den Ort des Gerichts der Menschen durchschreite«, mit der erklärenden Glosse: *itê (ilu) Nâri = ušurtu ša šamê* »Seite des (göttlichen) Stroms = Grenzlinie (?) des Himmels«, was also auf einen Gerichtsort am Okeanos zu führen scheint. Vgl. dazu Reisner, Hymn. S. 132, 40 (Messerschmidt, Diss. p. 13), wo der Flussgott als Richter des Landes (der Erde) bezeichnet wird. Mit diesem Strome ist wahrscheinlich identisch der *Hubur*-Strom, der nach ZA. X S. 3 Z. 17 und K. 2001 (Craig, Rel. Texts I 17) Rev. IV 3 auf dem Wege zur Unterwelt überschritten werden muss und dessen Name vielleicht »Weltall-Strom« bedeutet (vgl. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 541). Desgleichen vielleicht auch die »Wasser des Todes«, über die Gilgameš bei seiner Fahrt zu Ut-napištim fahren muss (oben S. 576).

durch die Waffe in der Schlacht Gefallenen mit einem relativ guten Loose, so dem Trinken von klarem Wasser, im Totenreiche verbunden gedacht wurde, während der Totengeist dessen, der kein Begräbnis erlangt, unstät umherirren muss, statt im Totenreiche Ruhe zu finden, und der, der von seinen überlebenden Angehörigen nach seinem Tode nicht gehörig mit Speise versorgt wird, in der Unterwelt darben muss¹⁾).

Auf Grund der neuerdings in mehreren Exemplaren bekannt gewordenen aus babylonischen Nekropolen stammenden Thonkegel, auf denen als Belohnung für die pietätvolle Behandlung der Grabstätte in Aussicht gestellt wird »droben möge sein Name gut sein, drunten mögen seine Schatten klares Wasser trinken!«²⁾, möchte Delitzsch, Babel und Bibel S. 38 ff.; Mitt. d. Deutsch. Orient-Gesellsch. Nr. 11 S. 15 f. in Verbindung mit der obigen Stelle am Schluss des Gilgameš-Epos schliessen, dass bereits die babylonische Unterweltsvorstellung zwischen einem Ort für die ganz Frommen, an dem es klares Wasser zu trinken giebt, und einem für die Nicht-Frommen, an dem es nur trübes oder gar kein Wasser gibt, unterschieden hätte, und dass sich daraus folgerichtig die Vorstellung einer heissen Hölle einerseits und eines reich mit Wasser gesegneten Gartens (*parádeisos*) andererseits entwickelt hätte. Indessen reicht einstweilen das spärliche uns zur Verfügung stehende Material zu so weit reichenden Schlussfolgerungen doch noch nicht aus³⁾. Dass ein jenseitiges Vergeltungsdogma sich bereits frühzeitig der babylonischen Unterweltsvorstellungen bemächtigt hatte, ist ja allerdings nach dem vorherg. Seite über das Totengericht Gesagten äusserst wahrscheinlich. Doch ist zu beachten, dass z. B. das Verurteiltsein des Toten zum Geniessen ekler Speisereste, im Falle es an einem für ihn mit Speise und Trank sorgenden Überlebenden fehlte, nichts mit Vergeltungsglauben zu tun hat, sondern aus einem viel älteren Stadium der Totenweltvorstellungen herrührt.

Von einer Auferstehungslehre ist bis jetzt wenigstens keine sichere Spur in der babylonischen Litteratur zu finden. Jedenfalls

1) Darum gilt auch als einer der ärgsten Flüche, die einen Menschen treffen können: »ein Begräbnis möge er nicht erlangen!« oder »einen, der ihm Wasser spendet (nämlich als Totenspende), möge er nicht haben!« Vgl. z. B. auch die Stelle Assurb. VI, 70 ff. = KB. II S. 207, wo Assurbanipal bei der Zerstörung Susa's berichtet: Die Grabstätten ihrer Könige zerstörte ich, ihre Gebeine nahm ich nach Assyrien, ihren Totengeistern legte ich Ruhelosigkeit auf, verwehrte ihnen Speisung und Wasserspendung.

2) *ina eldti šumšu lidmi, ina šaplāti ekimmušu mé zakūti liltá*. Auffällig ist hierbei der pluralische Gebrauch von *ekimmu*. Indessen geht es wol nicht an, bei *ekimmu*, statt an den Angeredeten, an die verstorbenen Vorfahren desselben zu denken.

3) Auch das lässt sich noch nicht mit Sicherheit sagen, ob das klare Wasser, von dem an den obigen Stellen die Rede ist, etwa identisch ist mit dem Wasser, von dem der Bote Ea's in Ištar's Höllenfahrt trinken will (oben S. 524 f.) und mit dem mit dem letzteren doch wol identischen Wasser des Lebens, mit dem Ištar zuletzt besprengt wird (oben S. 524. 562). — Sehr wichtig für die Frage nach den Ansichten der Babylonier über das Schicksal nach dem Tode könnten auch die Schlusszeilen in dem oben S. 385 ff. mitgeteilten Klagepsalm werden, falls sich die darin ausgedrückte Hoffnung auf eine glückliche Zeit auf die Zeit nach dem Tode bezöge. Aber gerade dieser letztere Punkt ist leider noch nicht mit Sicherheit festzustellen.

hatte der Gedanke einer Auferstehung, wenn vielleicht auch Ansätze zu einem solchen bereits bei den Babyloniern vorhanden gewesen sein sollten, noch keine irgendwie beherrschende Stellung, wie z. B. im Parsismus, in den babylonischen Jenseitsvorstellungen erlangt.

Der besonders bei Sonnen-, Licht- und Heilgöttern sich häufig findende Ausdruck *muballiṣ mītūti* »der die Toten lebendig macht« u. ä. (vgl. z. B. oben S. 373 und dazu Anm. 4, S. 410 und dazu Anm. 4) besagt kaum etwas für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens, da derselbe wol überall nur im Sinne von »Totkranke gesund machen« gemeint ist. Desgleichen auch nicht eine Ausdrucksweise wie die an Ninib gerichteten Worte bei King, Magic Nr. 2, 21: *ša ana arallé šurudu pagarsu tuterra* »wer in das Totenreich hinabgeführt worden ist, dessen Leib bringst du wieder zurück«, da dies auch nur ein bildlicher Ausdruck für die Heilung eines Schwerkranken oder die Erlösung eines Schwerbedrückten sein wird¹⁾.

Spuren von einem Auferstehungsglauben bei den Babyloniern glaubt Jensen in KB. VI 1 S. 480²⁾ in den Schlusszeilen der X. Tafel des Gilgames-Epos (oben S. 577 und vgl. das auf S. 637 dazu Bemerkte) und in KB. VI 1 S. 525 in dem Namen und der Funktion des Unterweltsgottes *Ninazu* »Herr des Heilens« (mit Wasser) finden zu dürfen. Desgleichen war in dieser Hinsicht immer schon das Vorhandensein des Lebenswassers in der Unterwelt, mit dem Istar vor Verlassen derselben besprengt wird (oben S. 562, vgl. S. 524f.), aufgefallen. Indessen reicht das Alles doch nicht zum Beweise dessen aus, dass die Babylonier bereits einen deutlichen Auferstehungsglauben gehabt hätten. Eher könnte man aus der ausnahmsweisen Entrückung des Utnapištim zu einem göttlichen Leben am Schlusse der Sintflut, oder aus Redeweisen, wie der des Gilgames, der sich fürchtet, »sich auch zur Ruhe legen zu müssen, um in aller Zukunft nicht mehr aufzustehen« (oben S. 575), den gegenteiligen Schluss zu ziehen geneigt sein, dass die Babylonier keine spätere Änderung des Todesschiedsals in der Unterwelt kannten. Auch die Bezeichnung für die Unterwelt »Land ohne Rückkehr«, »Haus, dessen Betreten nicht wieder herausführt« u. ä. (oben S. 561) spricht nicht gerade für das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens.

Die Stellen, an denen vom (zeitweiligen) »Aufsteigen« (*elū ʾāš*) der Toten die Rede ist (Istar's Höllenfahrt Obv. 19, oben S. 561 und Rev. 58, oben S. 563), haben natürlich mit einem wirklichen Auferstehungsglauben nichts zu tun.

Dagegen ist nun allerdings sehr beachtenswert, dass wir bereits in der altbabylonischen Zeit (Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr.), und zwar gerade in dieser, der Erscheinung begegnen, dass Könige schon bei Lebzeiten und besonders nach ihrem Tode als Götter betrachtet, ihren Statuen geopfert wurde, ja dass sie geradezu mit Sterngöttern identifiziert wurden³⁾.

1) Vgl. die ähnlichen Ausdrucksweisen, Hinabsinken in die Scheol als Bild des äussersten Unglücks und Heraufgebrachtwerden aus der Scheol als Bild der Errettung, an zahlreichen Stellen der alttestamentlichen Poesie, z. B. 1. Sam. 2, 6; Jon. 2.

2) Vgl. auch denselben in Theol. Lit. Ztg. 1901 Nr. 2 Sp. 34, wo Jensen noch stärker als an dem oben genannten Orte das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens bei den Babyloniern betont.

3) Vgl. hierzu die ausführliche Erörterung von Radau, Early Babyl. Hist.

Allerdings ist zu betonen, dass man in Babylonien-Assyrien in der Deification der Könige lange nicht so weit ging, wie in Ägypten, und ferner, dass die direkte Gleichsetzung von Königen mit Göttern auf die altbabylonische Zeit beschränkt geblieben zu sein scheint. Jedenfalls haben wir bis jetzt keinen inschriftlichen Beleg dafür, dass man in Babylonien, ähnlich wie in Ägypten, etwa auch andere Menschen, als die Könige, mit Göttern gleichgesetzt und so die Erlebnisse des Gottes (Sterben, Begrabenwerden, Wiederauferstehen) auf den einzelnen Menschen übertragen hätte. Was sich in dieser Hinsicht vielleicht auch in Babylonien die Priester als Mysterium in die Ohren geflüstert haben mögen, darüber lassen sich natürlich weitgehende Vermutungen anstellen.

Totenkult, Versorgung der Manen der Verstorbenen mit Speise und Trank (s. schon oben S. 638), spielte bei den Babyloniern eine bedeutende Rolle, wenn auch nicht in dem Maasse, wie bei den Ägyptern. Der Ausdruck für das Speisopfer für die Toten (entsprechend auch für die Unterweltsgötter und für die »gestorbenen«¹⁾ Götter) ist *kispu*²⁾, derjenige für das Trankopfer *nak me* »Ausgiessen von Wasser«.

Von Textstellen, die sich auf Totenopfer beziehen, beachte besonders KB. II S. 263 Mitte (Speisung und Wasserspendung für die Manen der früheren Könige durch Assurbanipal) und Assurb. IV 72 ff. = KB. II S. 193 (Niedermetzlung von Einwohnern Babylons an der Stelle, wo Sanherib ermordet worden war, als Totenopfer für diesen; vgl. dazu schon oben S. 599). Im Beschwörungsritual werden Totengeister, die sich eines Menschen bemächtigt haben, dadurch beschworen, dass sie mit den gehörigen Totenopfern bedacht, oder mit Bekleidung, Beschuhung und Wegzehrung versehen werden, damit sie schleunigst den Weg nach der Unterwelt einschlagen. S. dazu namentlich meine Beiträge Ritt. taf. Nr. 52 und King, Magic Nr. 53 (vgl. dazu Meissner in ZDMG. 50 S. 750 f.). Vgl. auch K. 7814 (Bezold, Catalogue II. p. 876). Eine genauere Beschreibung des Totenkultes, bei dem der Sühnepriester in die Grabstätte (*kimahhu*) des Toten eintrat und ihm durch einen Schaffner gekochte Speise und Wein vorsetzen liess, enthielt der leider nur fragmentarisch erhaltene Text K. 3583.

Zur Totenklage vgl. das bereits oben S. 603 über Trauer- und Bussriten Ausgeführte. Beachte auch zu Totenklage, Bestattung und Totenkult speciell noch den Artikel von Meissner über »Babylonische Leichenfeierlichkeiten« in Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XII S. 59–66; ferner für die Bestattungsart bei den Babyloniern, wie sie sich aus dem Befunde der Ausgrabungen ergibt, den zusammenfassenden Überblick bei Jastrow, Rel. of Babyl. p. 595 ff.

Von Totenbeschwörung im Sinne der Totenbefragung haben wir bis jetzt aus der babylonischen Litteratur nur das eine Beispiel

p. 307–317. S. auch bereits Scheil in Recueil de Travaux XVIII p. 64–74, Thureau-Dangin ibid. XIX p. 186, Winckler, Gesch. Isr. II S. 300 und die Notiz Scheil's über die Gleichsetzung des (göttlichen) Königs Bur-Sin (von Ur) mit dem Marduk-Stern in ZA. XII S. 265. Beachte auch das oben S. 379 über die Auffassung des Königs als Kind der Muttergöttin Bemerkte.

1) Vgl. dazu oben S. 371. Den Unterweltsgöttern wird ausserdem das Opfer, wie es scheint, in Gruben, Rinnen (*raṭu, būru*) in der Erde dargebracht; s. dazu Jensen in KB. VI 1 S. 519.

2) Vgl. darüber zuletzt Jensen in KB. VI 1 S. 446.

der Befragung des Totengeistes des Eabani durch Gilgameš (oben S. 479). In den Vokabularen wird dagegen wiederholt ein Priester erwähnt, der seinen Namen davon trägt, dass er sich speciell mit den Totengeistern befasst (*ša ekimmu*)¹⁾, oder dass er die Totengeister aufsteigen lässt (*mušēlū ekimmu*)²⁾. Der Name des in dieser Weise beschworenen Totengeistes ist *šālū*³⁾.

Das gewiss in einem babylonischen **zakkuru*⁴⁾ zu suchende Prototyp von aram. ܙܚܪܐ *zakkur* »Beschwörer, Totenbeschwörer«, dann sekundär auch »Totengeist« ist bis jetzt noch nicht nachzuweisen. — Ein anderer Name des Totenbeschwörers scheint *zākiku* oder *zakiku* zu sein (vgl. oben S. 385 Z. 8 des Psalms). — Dagegen beruht die früher mehrfach aufgestellte Behauptung, dass im Assyrischen ein sprachliches Äquivalent zu hebr. אֵיִם vorhanden sei, auf einem Irrtum.

Biblisches.

Eine Vorführung der biblischen Vorstellungen⁵⁾ über das Totenreich und das Leben nach dem Tode ist natürlich hier nicht beabsichtigt. Vielmehr sollen nur einige Punkte erwähnt werden, bei denen eine besonders enge Berührung zwischen babylonischen und biblischen Vorstellungen auf diesem Gebiete vorliegt, oder bei denen die letzteren erst vom Babylonischen aus ihre rechte Erklärung finden.

Sehr nahe mit der babylonischen Anschauung von dem finsternen, mit Staub angefüllten Totenreiche unter der Erde berührt sich die entsprechende alttestamentliche von der Scheol⁶⁾. Im Hinblick auf die auch sonst auf kosmologischem Gebiete nachweislich starke Beeinflussung der israelitischen Vorstellungen durch die babylonische Ge-

1) II R 51, 50 cd; vgl. Delitzsch, Handw. S. 57 b.

2) II R 51, 51 cd; ähnlich V R 13, 52 cd; vgl. Delitzsch, Handw. S. 62 a. — Auch im A. T. ist das entsprechende ܙܪܐ term. techn. für das Citiren eines Totengeistes (1. Sam. 28, 8. 11. 15).

3) V R 47, 46 a; vgl. Delitzsch, Handw. S. 66 a.

4) Von *zakāru* »sprechen« und auch speciell »schwören«. S. Jensen und Zimmern bei Brockelmann s. v. ܙܪܐ und Haupt, Journ. of Bibl. Lit. 1900 p. 68. Zu *zakāru* »(den Namen Gottes) anrufen, schwören« vgl. meine Beiträge S. 55 (zu Šurpu III 14). Zu ܙܪܐ und ܙܪܐ *zakaru* »Bauchredner bei den Babyloniern« (Jamblich) s. Nöldeke in ZDMG. 28 S. 667; Roediger, Chrest. Syr.³ p. 51 f.; de Lagarde, Nominalbild. S. 111 (Reg. u. Nachtr. S. 65); Schwally in ZATW. 11 (1891) S. 179 f.; Payne Smith, Thes. p. 1122.

5) Vgl. darüber besonders Stade, Über die alttest. Vorstell. vom Zustande nach dem Tode 1877, Schwally, Leben nach dem Tode 1892 und zuletzt Beer, Der biblische Hades in Theolog. Abhandl. Festgabe für Holtzmann 1902, s. auch desselben Artt. Hölle und Paradies in Guthe's Bibelwörterb., die ich für das Folgende mehrfach benutzt habe.

6) S. dazu bereits Jeremias, Leben nach dem Tode S. 106 ff. und neuerdings Beer, Der bibl. Hades S. 15, woselbst auch mehrere der im Folgenden erwähnten Einzelübereinstimmungen bereits verzeichnet sind.

dankenvoll liegt es darum sehr nahe, auch bei den Scheol-Vorstellungen der Hebräer wenigstens zum Teil an babylonische Einflüsse zu denken¹⁾. Manche solcher babylonischen Einwirkungen werden dabei aus sehr alter Zeit stammen und von den Israeliten bei ihrer Einwanderung in Palästina bereits vorgefunden worden sein. Andere wiederum werden erst in der spätjüdischen Zeit aufgenommen sein.

Von Einzelheiten seien u. a. erwähnt: die Thore (und Riegel) der Scheol Jes. 38, 10; Jon. 2, 7; Ps. 9, 14; Hiob 17, 16; 38, 17 (in V. b vielleicht mit LXX Thorwächter); Sap. Sal. 16, 13; Ps. Sal. 16, 2; Matth. 16, 18; zu denen Schlüssel gehören Apoc. Joh. 1, 18. Dazu die entsprechende babylonische Anschauung von den Thoren der Unterwelt (oben S. 637). — Die sieben Höllen (nebst 7 Wächtern in den 7 Thoren) im späteren Judentum²⁾ (Talm. Bab. Erubin 19b; Soṭah 19b; »Geschichte von Josuah ben Levi«; »Kapitel des R. Elieser«; Eisenmenger, Entdeckt. Judent. II S. 328ff.; Feuchtwang in Zeitschr. f. Ass. IV S. 42–44) entsprechend den babylonischen 7 Thoren (und 7 Mauern) (oben S. 637). — Die helle Wasserquelle (des Lebens) in der Abteilung für die Frommen in der Unterwelt Hen. 22, 9 (vgl. 2), mit der Schwall, Leben nach dem Tode und Beer zur Stelle gewiss mit Recht das Wasser von Luc. 16, 24 zusammenstellen³⁾. Dazu das Wasser des Lebens im babylonischen Totenreich (oben S. 524f. 562) und vielleicht auch das Wasser, von dem ein Teil der Verstorbenen (die Helden und die Pietätvollen) zu trinken bekommen (oben S. 638). — Ob dagegen die Unterweltsströme Hen. 17, 6 (und auch bereits die *נַחֲלֵי בְּרִיָּה* Ps. 18, 5 = 2. Sam. 22, 5? vgl. Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 286, Cheyne in Enc. Bibl. I p. 526f.) mit den babylonischen Wassern des Todes (oben S. 576) und vielleicht auch dem *Hubur*-Flusse (S. 637 Anm. 5) verglichen werden dürfen, ist fraglich⁴⁾. — Zur Lage des Totenreichs im Westen Hen. 22, 1 vgl. die parallele babylonische Auffassung von dem Eingang zur Unterwelt im Westen (oben S. 636 Anm. 1). — Zu dem Worte Scheol und seinem angeblichen babyl. Prototyp s. schon oben S. 636. — Zu dem auch im A. T. mehrfach ausgesprochenen Gedanken, dass die Scheol ein Land ist, aus dem es keine Rückkehr gibt (2. Sam. 12, 23; Hiob 7, 9f.; 10, 21; 16, 22; Sir. 38, 21), stellt sich als Parallele die babylonische Bezeichnung des Totenreichs als »Land ohne

1) Auch hier wäre zu einer erschöpfenden Beurteilung der Zusammenhänge eigentlich ein Eingehen auf das persische, mandäische u. s. w. Material notwendig; doch würde dies hier zu weit führen.

2) Diese für das Judentum mit ausdrücklichen Worten allerdings erst ziemlich spät bezeugte Tradition von 7 Höllen lässt sich aber nach Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 309; Anm. n zu 4. Esr. 7, 80ff. indirekt bereits aus den 4. Esr. a. a. O. genannten 7 Stufen der Pein (opp. 7 Stufen der Seligkeit = 7 Himmel) erschliessen. Vgl. dazu schon oben S. 619. — Aus dem Judentum ist die Vorstellung von 7 Pforten der Hölle dann auch in den Koran übergegangen (Sure XV 44).

3) Ob dagegen, wie Delitzsch, Buch Hiob S. 70. 166; Babel und Bibel S. 39 will, auch bereits Hiob 24, 18f. ein solcher »Gegensatz zwischen einer heissen, wasserlosen Wüste, welche für den Frevler, und einem Garten mit frischem klaren Wasser, welcher für die Frommen bestimmt ist« vorliegt, ist äusserst fraglich.

4) Es ist zu erwägen, ob die 4 Hadesflüsse der Griechen nicht einfach das kosmische Gegenstück bilden zu den 4 (im Griechischen verloren gegangenen) ursprünglich himmlischen Paradiesesflüssen (oben S. 528). So könnten dann die im Westen fliessenden Wasser des Todes (oben S. 576, vgl. S. 637) auch ein Gegenstück zu dem Strom mit Lebenswasser (oben S. 527) im Paradiesesmythus bilden. [Correcturzusatz: Vgl. dazu jetzt den Artikel von Fries, Über babylonische und griechische Mythologie in Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 1902 I S. 689–707].

Rückkehr« (oben S. 561, S. 636). — Die Gestalt des Scheol-Beherrschers, des »Erstgeborenen des Todes«, des »Königs der Schrecknisse« (Hiob 18, 13f.), hat ihre Parallele und vielleicht auch geradezu ihr Vorbild in dem babylonischen Herrscher des Totenreichs, Nergal¹⁾. Sehr fraglich erscheint mir dagegen, ob auch in Hiob 24, 21 mit Delitzsch, Buch Hiob S. 70 eine Anspielung an den Gott des Totenreichs und dessen (unfruchtbare) Gattin vorliegt²⁾. — Zu dem übermenschlichen Charakter, den die Toten auch nach alttestamentlicher Anschauung annehmen (vgl. die Bezeichnung des Totengeistes als רוּחַ שְׁחָד 1. Sam. 28, 13), beachte die enge Verbindung von Totengeistern mit Dämonen im Babylonischen (oben S. 460).

Ob der erst im Spätjudentum auftretende Gedanke der Totenauferstehung bereits im Babylonischen sein Vorbild hat, muss nach dem oben S. 638f. Ausgeführten als äusserst fraglich bezeichnet werden³⁾. — Desgleichen hat die erst im späteren Judentum auftretende Idee der von brennendem Feuer erfüllten Gehenna, der Hölle im eigentlichem Sinne (im Gegensatz zur Scheol des A. T.), im Babylonischen kein sicheres Vorbild⁴⁾.

1) Vgl. auch das bereits oben S. 415 zum Höllengott des Spätjudentums und Urchristentums Bemerkte (s. speziell Apoc. Joh. 6, 8; 20, 14).

2) Zu Belijaal s. bereits oben S. 464.

3) Selbst das ist unsicher, ob die Verbindung von Auferstehungsglauben mit Astralreligion an Stellen wie Dan. 12, 3; Matth. 13, 43; Apoc. Bar. 51, 10 (vgl. 3); Hen. 39, 7; 104, 2; vgl. Ass. Mos. 10, 9; 4. Esr. 7, 97, die auch der Vergleichung oder Gleichsetzung der Seligen mit den Engeln (Matth. 22, 30; Marc. 12, 25; Luk. 20, 36; vgl. Col. 1, 12; Hen. 51, 4f.; 104, 46; Apoc. Bar. 51, 10) zu Grunde liegt (s. Gunkel zu 4. Esr. 7, 97; Lueken, Michael S. 134), und die nach Gunkel a. a. O. für die Herkunft des Auferstehungsglaubens auf eine Religion weist, deren Götter Sterne waren und in der das Ideal der Gläubigen war, der Sterblichkeit der Menschenkinder entrückt und zu unsterblichen Göttern, zu ewigen Sternen zu werden, — ob diese Verbindung bereits in der babylonischen Astralreligion (denn diese könnte doch füglich allein in Betracht kommen) wenn auch nur in Ansätzen vorhanden war, trotz des oben S. 639f. über göttliche Verehrung der Könige und Gleichsetzung derselben mit Sternen in der altbabylonischen Zeit Bemerkten. Aber soviel wird allerdings zu sagen sein, dass der Auferstehungsglauben, soweit er auf Astralreligion zurückgeht, nur in Kreisen entstanden sein kann, in denen die babylonische Astralreligion noch mächtig nachwirkte. Freilich scheint der letzte Grund für die Entstehung des Auferstehungsglaubens in der Gleichsetzung des Menschen mit der Gottheit, speziell der auferstehenden Lichtgottheit (vgl. oben S. 371 und S. 388f.), zu liegen, und dieser Schritt scheint gerade in der babylonischen Religion noch nicht vorgenommen worden zu sein (oben S. 640).

4) Höchstens könnte der Charakter des babylonischen Totengottes *Nergal*, als eines wütenden Feuergottes, wie bereits oben S. 415 gesagt wurde, für den Ursprung des Höllenfeuers in Betracht kommen.

Das Verhältnis der babylonisch-assyrischen Sprache zur hebräischen.

Bei diesem Thema, das an und für sich sehr wol einen weit grösseren Raum beanspruchen könnte, muss ich mich, wiederum entgegen dem ursprünglichen Plan, Raummangels wegen an dieser Stelle auf die Hervorhebung nur ganz weniger Gesichtspunkte beschränken. Mancherlei, namentlich das Lexikon Betreffendes, ist ja auch bereits im Vorhergehenden zur Sprache gekommen. Für mancherlei Andres darf ich auf meine Bearbeitung des babylonisch-assyrischen Materials bei Gesenius-Buhl, Hebräisches Handwörterbuch 13. Aufl. 1899, sowie auf meine Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen 1898 (= Porta Ling. Orient. XVII) verweisen, speciell auch auf die dort S. 187 ff. verzeichnete Litteratur zur vergleichenden semitischen Grammatik.

Grammatisches.

Assyriologische Litteratur: Delitzsch, Assyrische Grammatik 1889 (= Porta Ling. Orient. X). Vergriffen. 2. Aufl. in Vorbereitung.

Ganz entsprechend der unmittelbaren Aufeinanderfolge gerade der kanaanäischen Völkerschicht (zu der die Hebräer gehören) auf die babylonische bei der Lostrennung der einzelnen Völkerschichten vom semitischen Hauptstamme (s. Winckler oben S. 11 ff.), zeigt sich speciell auch auf grammatischem Gebiete in manchen, für den Gesamtcharakter der Sprache z. T. besonders wichtigen Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem Assyrischen und Hebräischen (Phöniciischen, Moabitischen) im Gegensatze zu den anderen Zweigen des semitischen Sprachstamms (Aramäisch, Arabisch-Äthiopisch). Dahin gehört hauptsächlich ¹⁾ die nahezu völlige ²⁾ Übereinstimmung zwischen

1) Vgl. zum Folgenden auch bereits Delitzsch, Prolegom. S. 43 f.

2) Ein durchgehender Unterschied besteht nur bei hebr. ז = ass. š und auch hier insofern nur scheinbar, als dieser ursprünglich im Babylonischen und Kanaanäischen nach ihrer Abzweigung vom gemeinsamen semitischen Stocke gewiss zunächst noch identische Laut sich hier erst später differenziert haben wird. Übrigens ist zu beachten, dass assyr. š , sofern es hebr. ז entspricht, voraus-

Hebräisch und Assyrisch auf dem Gebiet der Zischlaute (und Dentale) ¹⁾ im Gegensatz zum Aramäischen und Arabischen. — Die Form des Pron. pers. der ersten Person ass. *anāku*, hebr. *anōkî* gegenüber dieser Form ohne schliessendes *-ku*, *-kî* in den andern Dialekten. — Der Gebrauch der Form *kaṭāl* als der gewöhnlichen Infinitivform des *Qal*, ass. *kaṭālu*, hebr. *kaṭōl*. — Die Verwendung des Niphal fast ausschliesslich mit Passivbedeutung im Assyrischen und Hebräischen gegenüber dem Arabischen, wo die ursprüngliche Reflexivbedeutung des Niphal noch mehr zu Tage tritt, und dem Aramäischen, wo das Niphal überhaupt verloren gegangen ist. — Die hebr. Formen der Art *sabbōta*, *hākīmōta* im Vergleich mit ass. *kaṭlāta*, falls die hebr. Formen auf älteres **-āta*, und nicht vielmehr auf **-auta* zurückgehen sollten. — Die Verwendung der Imperfektform (*jaḳṭul* u. s. w.) als erzählender Form für vergangene Ereignisse (im Assyrischen ohne Einschränkung, im Hebräischen nach sog. *Wau consecutivum*). — Die Bildung von Adverbialausdrücken durch antretendes *-ma* (ass.), *-m* (hebr.).

In vielen Fällen geht auch — ebenfalls wieder erklärlich durch die historische Aufeinanderfolge der verschiedenen semitischen Auswanderungen — das Assyrische mit dem Kanaanäischen und Aramäischen zusammen gegenüber dem Arabischen, so namentlich was die stark expiratorische Betonung des Assyrischen, Hebräischen und Aramäischen gegenüber dem Arabischen betrifft, durch welche sich auch ein grosser Teil der lautlichen Abweichungen dieser drei nordsemitischen Dialekte gegenüber dem Arabischen, insbesondere auf dem Gebiet des Vokalismus, erklärt²⁾. Entsprechend zeigt sich auch auf dem Gebiet der Formenbildung vielfach ein Zusammengehen dieser drei nordsemitischen Dialekte gegenüber den südsemitischen.

Gegenüber den genannten und manchen anderen Übereinstimmungen zwischen Hebräisch und Assyrisch im Gegensatz zum Aramäischen und Arabischen ist aber auch zu bemerken, dass in einer ganzen Reihe von Fällen ³⁾, und zwar z. T. in solchen, die für den Charakter

sichtlich zu allen Zeiten etwas verschieden artikuliert wurde von dem *š*, das hebr. *š* entspricht, und zwar dann ähnlich wie das hebr. *š*, sodass die völlige Gleichheit dieser beiden *š*-Laute auch im Assyrischen wol nur in der Schrift existiren wird, in der lebendigen Sprache dagegen wol ein ähnlicher Unterschied wie bei hebr. *š* und *š* gemacht wurde. — Wo sich sonst noch Abweichungen in der Entsprechung der Zischlaute zwischen Hebräisch und Assyrisch finden, handelt es sich, abgesehen von den Lehnwörtern, die natürlich ihren eignen Weg gehen, um Einzelfälle oder Kategorien von Fällen, in denen der Grund für die Abweichung in einer die sonstigen Zischlautentsprechungen kreuzenden lautlichen Erscheinung (partielle Assimilation oder Dissimilation) oder in Analogiebildungen zu suchen ist.

1) S. meine Vergl. Gramm. § 4 bc und § 9.

2) Ob in den Betonungsverhältnissen das Assyrische etwa dem Hebräischen noch näher steht, als dem Aramäischen, bedarf erst noch näherer Untersuchung.

3) Dahin gehört z. B. die frühzeitige Aufgabe der charakteristischen Artikulation der Gutturale *h*, *ḥ*, *ʕ* im Babylonischen und Vereinerleung dieser

der Sprache noch bezeichnender sind, als die im Vorstehenden genannten, das Hebräische mit dem Aramäischen und Arabischen zusammen dem Assyrischen geschlossen gegenübertritt; wiederum leicht erklärlich im Hinblick auf die Tatsache, dass sich zuerst das Babylonische, dann erst das Kanaanäische, Aramäische und Arabische vom gemeinsamen Stock des Semitischen losgetrennt, und sich selbstständig haben ¹⁾).

Lexikalisches.

Assyriologische Litteratur: Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch 1896. — Muss-Arnolt, Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch 1895 ff. — Meissner, Supplement zu den Assyrischen Wörterbüchern 1898. — Mehrere Glossare zu Texteditionen. — Vgl. insbesondere auch Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A. T. 1886.

Wie auf grammatischem Gebiete, so lässt sich auch auf lexikalischem eine Anzahl von Fällen belegen, in denen das Hebräische (Phönicische, Moabitische) speciell nur mit dem Assyrischen zusammengeht im Gegensatz zu den anderen semitischen Dialekten, wiederum leicht erklärlich im Hinblick auf die Abzweigung zuerst des Babylonischen und sodann des »Kanaanäischen« vom gemeinsemitischen Stamme.

Dahin gehören ²⁾ u. a. hebr. אִיב ass. *aiabu* Feind — אִלְּו *alpu* Rind — אִרְבּוּ *aribu*, *eribu*, *eribū* Heuschrecke (urverwandt?) — אִרְדּוּ *ardru* verfluchen

Laute mit ' ; ähnlich auch bei *w* und *j* im Anlaut. Dazu noch mancherlei sonstige eigenartige Erscheinungen auf dem Gebiet des Lautwandels, die ohne Analogie in den übrigen semitischen Sprachen sind. — Die Pronomina der dritten Personen mit anlautendem *š* im Assyrischen gegenüber *h* im Hebräischen, Aramäischen und Arabischen (abgesehen von einzelnen süd-arabischen Dialekten). — Der Gebrauch selbständiger Pronomina personalia im Casus obliquus ausschliesslich im Assyrischen (vgl. dazu meine Vergl. Gramm. § 28). — Die Entfernung des Assyrischen von den übrigen semitischen Sprachen in den für das Demonstrativpronomen verwendeten Formen (ibid. § 30 f.). — Die eigenartige Bildung und Verwendung des Perfekts (Permansivs), sowie der Gebrauch eines Präsens-Futur *ikatal* neben dem Präteritum *iktul* im Assyrischen im Vergleich mit den übrigen semitischen Sprachen. — Die ausschliessliche Verwendung einer Kausativform mit *š* gegenüber überwiegendem *h*, ' der anderen Dialekte (s. zum Einzelnen a. a. O. § 36). Und mancherlei Sonstiges in der Formenlehre, wie auch in der Syntax, bei dem das Assyrische seine eigenen Wege gegenüber den übrigen semitischen Sprachen geht.

1) Doch ist auch hier, wie ähnlich bei allen Dialektspaltungen, als zweiter wichtiger Faktor die Eigenart der von den »babylonischen« Semiten in dem von ihnen neubetretenen Territorium vorgefundenen nichtsemitischen Sprachen in Betracht zu ziehen.

2) Vgl. die Liste bei Delitzsch, Proleg. S. 45 ff., die aber keineswegs einwandfrei ist (vgl. dazu auch Nöldeke in ZDMG. 40 (1886) S. 722 ff.) und in der auch einige nicht hierhergehörige offenbare Lehnwörter stehen. Übrigens ist bei obiger Zusammenstellung von mir, wie auch schon von Delitzsch, davon abgesehen worden, dass bei manchen der genannten Wörter sich wol auch im Aramäischen, Arabischen und Äthiopischen Ableitungen von demselben Wortstamme finden, aber

(urverwandt?) — אִשְׁפָּטָה *ispātu* Köcher (wol altes babyl. Lehnwort im Hebr.) — בָּמָה pl. *bamāti* Höhe (urverwandt?) — דַּלְתָּה *daltu* Thür (urverwandt?) — דִּרְרוּ *durāru* Freiheit, bezw. ass. Gerechtsame (urverwandt?) — עֵרָה *erā* schwanger sein — חֲדָשָׁה *ḥardšu* Gold (wol altes babyl. Lehnwort im Phön. und Hebr.) — יָצַר *ḡēru* zeichnen, bilden — כָּלָה *kalā* zu Ende sein — כָּשָׁה *kašāpu* zaubern (Lehnw.? vgl. schon oben S. 605) — לָקַח *lekū* in der allg. Bed. nehmen — סָרָרָה *sarāru* widerspenstig sein — עָלָה *elēsu* jubeln — פָּנִים *pānu* Angesicht — קָדָה *kaḏādu* niederbeugen — קֶקֶד *kaḫkadu* Scheitel, ass. meist allg. Kopf — רִכְשָׁה *rukāšu* Besitz (kanaan. Lehnwort im Assyrl.) — שָׂרָה *šāru* Oberster, Häuptling u. s. w. *šarru* König (altes babyl. Lehnwort im Hebr.) — שָׂרָה *šarāpu* brennen — שָׂרָה *šēru, širu* in der allg. Bed. Fleisch — שָׂפָה *šapātu* und *šapātu* richten (altes babyl. Lehnwort im Kanaan.?).

Wie man übrigens sieht, ist diese Liste, wenn dieselbe auch noch durch etliche weitere Wörter vermehrt werden könnte, nicht eben sehr gross, zumal wenn man noch berücksichtigt, dass bei einer ganzen Anzahl der aufgeführten Wörter mehr oder weniger der Verdacht vorliegt, dass es sich nicht um urverwandte, sondern um Lehnwörter handelt¹⁾.

Etwas grösser ist, wie von vornherein zu erwarten, die Zahl derjenigen Wörter, in denen Assyrisch, Hebräisch und Aramäisch gegenüber dem Arabischen zusammenstehen. Vgl. die Liste²⁾ bei Delitzsch a. a. O. S. 32 ff., wo aber wieder im Einzelnen mancherlei zu rektifiziren ist, auch die offenkundigen Lehnwörter auszuscheiden wären.

Dagegen gibt es nun auch auf lexikalischem Gebiete, ähnlich wie auf grammatischem, eine ganze Reihe von Fällen³⁾, in denen das Assyrische von den übrigen semitischen Sprachen, speciell vom Hebräischen, Aramäischen und Arabischen absteht, was sich wiederum aus dem Umstande leicht erklärt, dass sich das Babylonische zuerst von dem semitischen Grundstock abgesondert hat.

Sehr lohnend für einen Vergleich des Hebräischen mit dem Babylonisch-Assyrischen und zwar nicht nur nach der sprachlichen, sondern auch nach der kultur- und religionsgeschichtlichen Seite hin, ist eine Vergleichung der Eigennamenbildung in beiden Sprachen. Doch kann auch diese ursprünglich für diese Stelle in Aussicht genommene Untersuchung Raum mangels wegen hier nicht gegeben werden und muss darum einstweilen auf die Ausführungen hierüber bei Delitzsch, Proleg. S. 198 ff., bei Hommel, Altisrael. Überlief. S. 58 ff., sowie bei F. Ulmer und H. Ranke am oben S. 481 Anm. 1 a. O. verwiesen werden.

dann entweder in einer anderen Bedeutungsnuance oder in viel beschränkterem Gebrauch als die gleichen Wörter im Assyrischen und Hebräischen.

1) Auch bei einer Vergleichung der nur im Babylonischen und Hebräischen vorkommenden Redensarten ist stets zu fragen, ob wirklich Urverwandschaft vorliegt. So wird z. B. die Phrase יָצַח יָדָה (mit einem Amt) belehnen schwerlich ursprünglich hebräisch, sondern erst dem entsprechenden babyl. *mulhū kātā* nachgebildet sein.

2) In derselben sind für den vorliegenden Fall natürlich diejenigen Wörter auszuscheiden, in denen zwar nicht das Nordanabische, wol aber das Südanabische oder Äthiopische mit dem Hebräischen, Aramäischen und Assyrischen zusammengehen.

3) Z. B. Namen von Körperteilen wie יָדָה Fuss, זֶרֶק Arm, כֶּתֶף Schulter.

Für eine richtige Beurteilung des Verhältnisses des lexikalischen babylonisch-assyrischen Materials zum entsprechenden hebräischen ist es nun sehr wichtig — was aber bisher bei weitem nicht genügend beachtet worden ist — in jedem Falle zu prüfen, ob es sich bei Entsprechungen, an denen sei es das Assyrische und Hebräische allein, sei es auch noch weitere semitische Dialekte beteiligt sind, um urverwandte Wörter, oder etwa um Lehnwörter¹⁾ handelt. Bei den letzteren ist wiederum zu fragen, ob es sich um Lehnwörter handelt, die bereits in alter Zeit aufgenommen worden sind, oder um solche, bei denen dies erst in einer späteren Periode geschah²⁾. Weiter ist zu unterscheiden, ob etwa der ganze Wortstamm entlehnt worden ist, oder nur eine specielle technische Bedeutung eines Wortstammes, während das Wort in seiner aussertechnischen Bedeutung urverwandt ist. Leider liegen bis jetzt, abgesehen von zahlreichen Einzelbeobachtungen und der nur die späteren Lehnwörter berücksichtigenden Zusammenstellung bei Delitzsch, Proleg. S. 139 ff., noch keine zusammenfassenden Untersuchungen über das Verhältnis des hebräischen Wortschatzes zum assyrischen nach dieser Seite hin vor³⁾. Die folgenden Listen machen daher auch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und auf eine erschöpfende Behandlung dieses übrigens nicht allein sprachgeschichtlich, sondern auch kulturhistorisch und z. T. auch religionsgeschichtlich sehr wichtigen Themas⁴⁾.

Sicher als Lehnwörter aus dem Babylonischen werden zu gelten haben: ܒܝܪܝܐ »Eisen« aus *parzillu*⁵⁾; ܒܝܠܝܐ »Blei« aus *anaku*⁵⁾; ܒܝܠܝܐ »Ziegel-

1) Und zwar liegt es dabei in der Natur der Sache, dass solche Entlehnungen in den allermeisten Fällen von dem Babylonischen aus ins Kanaanäische (Hebräische) stattgefunden haben, nur in ganz bestimmten, eigenartigen Fällen auch umgekehrt.

2) Als Kriterium hierfür kommt teils das Vorkommen der betreffenden Wörter in der hebräischen Litteratur (auch im Phönizischen und Moabitischen) in Betracht, teils die Form der Wörter, die natürlich um so mehr den speciellen hebräischen Lautgesetzen und Wortformen angepasst ist, aus je älterer Zeit die Entlehnung stammt, und um so fremdartiger ist, je jünger die Entlehnung ist.

3) Auch eine entsprechende erneute systematische Untersuchung über die aramäischen Lehnwörter im Hebräischen, insbesondere dem späteren Hebräisch, käme einem dringenden Bedürfnis entgegen. [Correcturzusatz: S: jetzt Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament. I. 1902.]

4) Ich habe sogar absichtlich, um die Listen nicht noch mit weiterem Unsicheren zu belasten, eine ziemliche Anzahl von Wörtern in denselben nicht aufgeführt, bei denen mir trotzdem Entlehnung aus dem Babylonischen ziemlich wahrscheinlich ist. — Citate für Keilschriftstellen oder für Autoren sind im Folgenden nur soweit gegeben, als sie nicht bereits aus Delitzsch, Handwörterb., Meissner, Supplem. und Gesenius-Buhl¹³⁾ zu entnehmen sind. — Aus praktischen Gründen wurden auch die babylonischen Lehnwörter im Biblisch-Aramäischen mit aufgenommen.

5) Bei diesen Wörtern ist es nicht ausgemacht, dass der letzte Ursprung

stein« aus *libittu* (*libnat*); קָפֶר »Erdpech« aus *kupru* (*kupur*); שֶׁשֶׁר, שֶׁשֶׁר aus *šeršer(r)u* »rote Paste«¹⁾; קָרָה (die Augen) schminken aus *guhlu* »(Augen)schminke«; שֶׁשֶׁר, שֶׁשֶׁר, b. a. אֶרְמָנָא »roter Purpur« aus *argamannu*²⁾; תְּכֵלֶת »blauer Purpur« aus *takiltu*³⁾; שֶׁבִי ein Edelstein aus *šubil*. — בִּירְהָ, b. a. »Burg« aus *birtu*; בֵּיתָה »Palast« aus *bittānu*; מַדְחֵי »Hafen«(?) aus *māhāzu* »Stadt«; כֶּסֶף »Thron« aus *kussū*; b. a. אֶשְׁתָּא »Fundamente« aus *uššū*; אֶשְׁתָּא »Pfeiler« aus *asitu*; b. a. נִדְבָה »Steinlage« aus *nadbaku* »Gebirgsabhang«; pl. קִלְוִי »Kugeln (an einem Säulenkapital)« aus *gullatu*; חֲנוּי »Ofen« aus *tinūru*; חֲנוּי »Ofen« aus *kūru*; b. a. אֶתְנָא »Ofen« aus *atīnu*, *utūnu*; אֶתְנָא »Becken« aus pl. *aganāte*; כִּיס »Beutel« aus *kīsu*, *kīšu*; מִנְקִיָּה »Opferschale«, insofern aram. נָקִי »opfern« auf ass. *naḫū* »opfern« zurückgeht; בָּקָה »Opferkuchen« aus *kaṁānu* (s. oben S. 441). — אֶפְסָן »Werkmeister« aus *umṁānu* (vgl. oben S. 531f.); אֶפְסָן »Landmann« aus *ikkaru*; נָבִיב »Barbier« aus *gallabu*; b. a. פָּחַר »Töpfer« aus *paharu*; אֶשְׁתָּא »Beschwörer« aus *āšipu* (s. oben S. 590); שֶׁשֶׁר »Aufseher« aus *šāṭāru* »schreiben«; כִּיסִּים »Befehlshaber«; Eunuch« aus *šu rēši*; פָּחַח »Statthalter« aus (*bēl*) *pihātī*; כֶּנֶן, pl. כְּנָנִים »Statthalter« aus *šaknu* (*šakan*); b. a. פָּחַר »Amtsgenosse« aus *kinātu*; אֶרְמָנָא »Armer« aus *muškēnu*; חֲנוּי »dollmetschen« aus *turgumānu* »Dolmetscher«. — נִכְסִים, b. a. נִכְסִין »Schätze« aus *nikāsu* »Vermögen«; בֵּיתָה »Schatzhaus« aus *bīt nakamti*; אֶתְנָה 1. Sam. 2, 36, falls »Lohn« bedeutend, aus *agru* »mieten«; מַדְחֵי »Kaufpreis« aus *maḥīru*; חֲנוּי »Abgabe« aus *mīksu*; אֶשְׁתָּא »Abgabe, Tribut« aus *iskaru* u. a. »Abgabe«; חֲנוּי, b. a. חֲנוּי und חֲנוּי »Abgabe, Tribut« aus *mandattu*, *madattu* (von *nadānu* »geben«); חֲנוּי »Pfland« aus *hubul(lu)*, *habul(lu)*; חֲנוּי »Buhlerlohn« von *nadānu* »geben« (wovon *nudun(n)*, *nudnu* »Mitgift«); חֲנוּי im techn. Sinne »bezahlen« entsprechend *šakdu*; חֲנוּי im techn. Sinne »Skel« entsprechend *šiklu*; חֲנוּי »Mine« aus *manū*; b. a. חֲנוּי »Halbmine« aus *parsu* (*paras*) (s. oben Winckler S. 341); אֶשְׁתָּא »Elle« aus *ammātu*; חֲנוּי »Rohr« als Längenmaass entsprechend *kanū*. — כָּפֶר »Brief, Buch« altes Lehnwort aus *šipru* (*šipir*) »Sendung, Briefe«⁴⁾; אֶתְנָה, b. a. אֶתְנָה »Brief« aus *egirtu*; חֲנוּי, b. a. חֲנוּי in der techn. Bed. »Edikt« nach *ētmu*. — חֲנוּי »eins« in חֲנוּי חֲנוּי »elf« aus *istēn* »eins« (*istēn-ešrit* »elf«). — חֲנוּי »Glanz« aus *zīmu*. — חֲנוּי »Dämonen« aus *šēdu* (s. oben S. 460); חֲנוּי »Stern« oder speziell »Tierkreisbilder« aus *manzattu*, *manzattu* (s. oben S. 628). — b. a. חֲנוּי »erretten«, חֲנוּי »vollenden« aus *ušešib* (Wrz. חֲנוּי) und *ušeši* (Wrz. חֲנוּי) und vielleicht auch חֲנוּי »vollenden« aus *uškūl*.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben ferner als babylonische Lehnwörter zu gelten: כָּסֶף »Silber, Geld« aus *kaspu*; חֲנוּי »Gold« aus *hurāsu*; אֶתְנָה »Eisstücke«(?) aus *algamišu* eine Steinart; חֲנוּי »Smaragd« aus *bar-raḫtu*⁵⁾; חֲנוּי »Wolgerüche« aus *sammu* (s. oben S. 523 Anm.). — חֲנוּי »Palast« aus *ekallu*; חֲנוּי »Vorhalle« aus *ellamu* »Vorderseite«; חֲנוּי »Ecke« aus *samitu*⁶⁾; חֲנוּי »Thürpfosten« aus *manzazu*⁶⁾; חֲנוּי »Schwelle« aus *sippu*;

derselben im Babylonischen zu suchen ist. Aber das Hebräische hat diese Wörter, wie kulturgeschichtliche Erwägungen nahelegen, jedenfalls zunächst aus dem Babylonischen erhalten.

1) Diese Gleichsetzung nach Jensen.

2) Bei diesen Wörtern gilt wieder das in Anm. 5 der vorhergehenden Seite Gesagte.

3) Daraus dann auch die anderen Bedeutungen des Stammes wie »zählen, erzählen«, חֲנוּי »Zahl«, wenn auch erst in spezifisch hebräischer Weiterbildung. Dagegen wird חֲנוּי »Schreiber, Schriftgelehrter« wieder direkt von babyl. *šāpiru* beeinflusst sein.

4) Bei Hilprecht, Babyl. Exped. Vol. IX p. 30. Übrigens kommt hier das in Anm. 5 der vorherg. Seite Gesagte in Betracht.

5) Nach Jensen, vgl. denselben in KB. VI 1 S. 424. Zum Übergang von *s* in *z* s. folg. Seite Anm. 5.

6) Nach Schwally in ZDMG. 52 (1898), S. 136f. und S. 511.

»Thürangel«(?) aus *ammatu*; »Festung« aus *maššartu* (St. »Festung«); »Strasse« aus *sūku*; »Bezirk« aus *pilku*; »Ruinenhügel« aus *tillu, tilu*. — »Bild« aus *šalmu (šalam)* (s. oben S. 475 Anm. 6); »Bild« aus *ušurtu*¹⁾; »Panier« aus **diglu (digi)*; »Lade, Sarg« aus *arānu*²⁾; »Becken« aus *saplu*; »Topf« aus *dudu*; »Korb« aus *sellu*; »Spindel« aus *pilakku*; »Fesseln« aus **sīnku*; »Beile« aus *kalap(p)dti (kalabdti)*; »Brandpfeile« aus *zikdti*³⁾; »Käfig« aus *šigaru*; »Kopfbinde« aus *aparū*; b. a. »Kopfbinde« aus *karballatu*; »Leibroek« aus *kitinnu* »Leinwand«; »Hemd« aus *sudinnu* (in Tell-Amarna-Text als *satinnu*); »bunter Stoff« aus *birnu, burūnu*. — »Schiffer« aus *malāhu*; »edle Metalle bearbeiten« aus *šarāpu*; »kaufen« wol erst denominirt von *makkūru* »Habe«, *tamkaru* »Händler«; b. a. »kaufen« wol erst denominirt von *zibānū* »Wage«; »Geschenke« aus *šulmānu*. — »Sabbath« aus *šabattu* (s. oben S. 592 ff.); b. a. »Zeit« aus *adānu, edānu*; b. a. (spät-hebr.) »Zeit« aus *simdnu*⁴⁾. — »Gastmahl« (falls der Text 2. Kön. 6, 23 richtig) aus *kirētu*. — »in der techn. Bedeutung« beschwören, (Zauberformeln) flüstern« entsprechend *luḥḥušu* (s. oben S. 604); »zaubern« aus *kūšūpu* (s. oben S. 605); »sühnen« aus *kuppuru* (s. oben S. 601 f.); »heiligen, weihen« aus *kuddūšu*; b. a. »(Gott) dienen, verehren« aus *palāhu* »(Gott) fürchten, verehren«.

Endlich seien noch folgende Wörter aufgeführt, bei denen es zum mindesten erwägenswert erscheint, ob wir es nicht mit babylonischen Lehnwörtern aus alter oder junger Zeit zu tun haben: »Enden der Erde« und *apsū* »Okeanos« (s. oben S. 492 Anm. 1); »Sintflut« und *abūbu* (s. oben S. 546 Anm. 2); »Flut«(?) und *edū*; »Garten« und *gannatu*; »Weinberg« und *koranu*; »Wein«; »Most« und *serāsu*; »(Wein) trinken« und *sabū* »Wein«; »Blei« (vgl. aram. »Blei«) und *abarū* »Magnesit«. — »Gebälk« (vgl. auch »Karit«) und *karitu*; »Mauerspalt« und *batku (batak)*; »Wohnung« und *maskanu*, wie vielleicht überhaupt der Stamm *šn* in der Bed. »wohnen«; »Vorhang« (vor dem Allerheiligsten) und *parakku* »Adyton«; »Krippe« und *abusātu* (falls »Krippe« bedeutend); »Wagen« und *šumbu*; »Arche« und *šebitu* (s. oben S. 546 Anm. 7); »Griffel« und *ḥattu*; »Schlauch« und *nādu*; »Wurfspeer«(?) und *tartaku*; »Pfeil«; »Kette« und *šarsarratu*; »gefärbtes Zeug« und *šinūtu*; »Sack« und *šakku* (s. oben S. 603). — »König« und *malku, maliku*; »Oberster, Fürst«; »Fürst« und *šarru* »König«, *šarratu* »Königin«; »Fürst« und *nasiku*; »richten« und *šapātu, šapātu, šapātu*; »herrschen« und *šalātu*, »richten« und *dānu*. — »Prophet« und *nabū* (vgl. oben S. 400). — »backen« und *epū*⁵⁾; »spinnen« und *šamū*; »erbeuten« und *šalātu*; b. a. (und spät-hebr.) »deuten« in der techn. Bed. »deuten« und *pašāru*; »deuten« und *pašāru*. —

1) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 405 f.

2) S. Meissner in WZKM. XII S. 62.

3) Vgl. auch »Fesseln« und »Fesseln«. Zum Übergang von *s* in *z* vgl. das in Anm. 5 Gesagte.

4) S. Beitr. z. Ass. II S. 434 Anm. und MVAG. 1898 S. 254 f.

5) Diese Ableitung des bekannten aram.-arab. Wortes scheint mir mindestens ebenso naheliegend, wie diejenige aus altpers. *zarvan*. Der Übergang von *s* in *z* ist bedingt durch partielle Assimilation des stimmlosen *s* an das stimmhafte *m* (s. meine Vergl. Gramm. § 9b), wie ähnlich z. B. in *šamētu*; »Fällen«, »Fällen«, »Fällen«: syr. *šalāhu* besprengen: syr. *šalāhu* Gurt: syr. *šalāhu* und in anderen Fällen.

6) Vgl. hierzu Jensen in KB. VI 1 S. 522.

צִדְדָּה »Proviand« und *sidētu*; קָנָה »Eigentum« und *sugullāti* »Heerden«; b. a. בָּלָה »Abgabe« und *biltu*; b. a. הִלָּךְ »Steuer« und *ilku*; קָאָה Getreide-
maass und *še'u* »Getreide« (s. oben Winckler S. 340); מִי Name eines Maasses
und *GUR, gurru* (s. ibid.); קָרָר in der techn. Bed. »messen« und *maddū*. — קָרָן
»Opfergabe« und **kurbānu* (s. oben S. 596); הִרְיָה »Hebe« und *tarintu* (s.
oben S. 596); הִנְיָה »Webeopfer« und *nūptu* (s. oben S. 596); אָקָה vgl. oben
S. 596; זָקָק in der opfer-technischen Bed. »sprengen« und *zarāku* (s. oben
S. 602); קָלָה »(Sünde) vergeben« und *salāhu* »sprengen« (s. oben S. 602);
אָרָה »verfluchen« und *arāru*; בָּרָה vgl. oben S. 606; הִרָה vgl. oben S. 606;
פָּסָה vgl. oben S. 610; אָשָּׁרָה vgl. oben S. 463 f. — Ferner kann man noch
bei zahlreichen im Vorhergehenden nicht erwähnten Tier-, Pflanzen-, speciell
auch Baumnamen, sowie Stein- und Metallnamen schwanken, ob es sich
um urverwandte Wörter, oder um Lehnwörter aus dem Babylonischen
handelt.

Die in der hebräischen Litteratur vorkommenden babylonisch-assy-
rischen Wörter wie תַּרְתָּנוּ *tartānu, turtānu*; רַב־שָׂקָה wol entspr. ass. *rab-
šāku* »Obermundschenke«¹⁾; תִּשְׁפָּרָה *tupšarru* (vgl. oben S. 400 Anm. 5); מַשְׁגָּרָה
(falls das Wort Nah. 3, 17 sicher) wol *maššaru (manzaru)* »Wächter«; מַשְׁגָּרָה
wol *maššaru* »Wächter«²⁾; רַב־מִיגִי wol *rab-mugi* (s. oben S. 590) wurden in
den vorhergehenden Listen absichtlich nicht aufgeführt, da es sich hierbei
nicht um Wörter handelt, die im Hebräischen wirklich heimisch geworden
sind. Desgleichen wurden die aus dem Babylonischen in das spätere
Hebräisch (wie ins Aramäische) übergegangenen Monatsnamen hier nicht
ausdrücklich angeführt (vgl. zu denselben oben S. 330).

Ein besonderes Interesse für das Hebräische können unter den
keilschriftlichen Urkunden die aus Palästina und Syrien stammenden
Tell-Amarna-Briefe (oben S. 192 ff.) beanspruchen, einmal in-
sofern, als in denselben mehrfach sprachliche Wendungen oder
specielle Bedeutungen und Formen von Wörtern begegnen, die durch-
aus unassyrisch sind, dafür aber kanaänisches Gepräge aufweisen.
Sodann werden mehrfach in diesen Briefen die assyrischen Wörter
durch die daneben gesetzten, in der Regel durch ein besonderes
Zeichen, einen schrägen Keil davor, als solche gekennzeichneten ein-
heimischen kanaänischen Wörter glossirt. Auch die Eigennamen
dieser keilschriftlichen Briefe aus Palästina enthalten natürlich vielerlei
specifisch kanaänisches Sprachmaterial.

Eine erschöpfende Bearbeitung dieses in den Tell-Amarna-Briefen vorliegenden
kanaänischen Sprachmaterials kann, so wünschenswert sie auch an und für sich
wäre, an dieser Stelle nicht geboten werden. Auch muss eine solche als verfrüht
erscheinen, bevor nicht die von Knudtzon zu erwartende, auf genauesten Collationen
der Originaltexte beruhende neue Gesamtausgabe dieser Briefe erschienen ist.
Im Folgenden seien daher nur an der Hand des Wörter-Verzeichnisses in Winckler's
Thontafeln von Tell-el-Amarna (KB. V) mit Übergehung von manchem mir zu
unsicher oder unrichtig Erscheinenden die hauptsächlichsten bisher feststehenden
kanaänischen Glossen oder Wendungen mitgeteilt.

1) Vgl. meine Ausführungen in ZDMG. 53 (1899), S. 116 ff.

2) In dem Texte K. 8669 (MVAG. 1898 S. 249 ff.) wird der Ausdruck *ana
mašartu nazāzu* wiederholt speciell vom Aufwarten bei der königlichen Tafel ge-
braucht.

a) Glossen¹⁾, mehrfach durch schrägen Keil davor ausdrücklich als solche gekennzeichnet:

אבדת *abadat* (geschr. *a-ba-da-at*²⁾) »sie geht zu Grunde«, Glosse zu ass. *halkat* 181, 51.

אחרינו *ahrunu* (geschr. *ah-ru-un-u*) »hinter ihm«, Glosse zu ass. *arkisu* 196, 10.

אני *anaj* (geschr. *a-na-j*)³⁾ »Schiff«, Glosse zu ass. *elippu* 196, 28.

ב in (aus) »s. unter יד.

בטן *batnu* (geschr. *ba-at-nu*) »Bauch«, Glosse zu *pantū* 157, 10.

הר *harri*, Genit. (geschr. *ha-ar-ri*) »Berg«, Glosse zu ass. *šadū* 55, 20.

יזכר *jazkur* (geschr. *ja-az-ku-ur*) »er möge gedenken«, Glosse zu ass. *lūšus* 203, 19.

זרוע *zurūh* (geschr. *zu-ru-uh*) »Arm«, Glosse zu oder an Stelle von ass. *kātu* 179, 12; 180, 27; 181, 14. 33.

יבבא *hībē⁴⁾* (geschr. *hī'-bi-e*) »er floh«, Glosse zu ass. *innibit* 237, 7.

חי *haja(ma)* (geschr. *ha-ja-ma*) »lebendig«, Glosse zu ass. *balānu(mma)* 196, 6.

בדיו oder בידיו *badiu* (geschr. *ba-di-u*) »in (aus) seiner Hand (Händen)«, Glosse zu ass. *ina kātisu* 196, 35.

יבצני *jdšini* (geschr. *ja-zi-ni*) »er errette mich«, Glosse zu ass. *jikimni* 190, 13.

כלבי *kilūbi*, Genit. (geschr. *ki-lu-bi*) »Vogelnetz«, Glosse zu ass. *huḥaru* 55, 46; 60, 36; 64, 35; 84, 9; 87, 19.

מחצו *mahṣū* (geschr. *ma-ah-zu-u*) »sie töten ihn«, Glosse zu *dāku-šu* 196, 14.

מים *mēma, mīma* (geschr. *me-e-ma, mi-ma*) »Wasser«, Glosse zu *mē* 154, 31. 12; 152, 10.

סוס *sīsu* (geschr. *su-u-[su]*) »Pferd«, Glosse zu *sīšū* 191, 24.

סכן *zūkini* (geschr. *zu-ki-ni*) »Beamter«, Glosse zu *rābišu* 237, 9.

עיני *hinaja* (geschr. *hi-na-ja*) »meine Augen«, Glosse zu *ēnāja* 147, 17.

על *hullu* (geschr. *hu-ul-lu*) »Joch«, Glosse zu *niru* 214, 38.

עפר *aparu, haparu* (geschr. *a-pa-ru, ha-pa-ru*) »Staub«, Glosse zu *epiru* 128, 4; 130, 3.

עצר *haziri* (geschr. *ha-zi-ri*) »er hat zurückgehalten«, Glosse zu *ikat* 91, 131 vgl. 81.

צאן *šūnu* (geschr. *š(i)-u-nu*) »Schafe«, Glosse zu *šēnu* 191, 11.

צהר *su'ru* (geschr. *su-'ru*) »Rücken«, Glosse zu *šīru* 157, 11.

ראשנו *rāšunu* (geschr. *ru-šu-nu*) »unser Haupt«, Glosse zu *ḫakḫadunu* 189, 18.

שדה *šatē* (geschr. *ša-te-e*) »Gefild«, Glosse zu *ugaru* 180, 56 (vgl. 55, 17, wo *ša ta* wol Glosse zu *ekli-ja*).

שעה *šēti* (geschr. *še-ti*) »Stunde«, Glosse zu *ištu* »seit« 91, 77.

שמים *šamēma* (geschr. *ša-me-ma*) »Himmel«, Glosse zu *šamē* 189, 16.

שער *šahri* (geschr. *ša-ah-ri*) »Thor«, Glosse zu *abulli* 195, 16.

b) Von den mancherlei Wörtern mit spezifisch kanaanäischer, nicht babylonischer Bedeutung oder Form seien aus den Tell-Amarna-Briefen, wiederum im Anschluss an das Winckler'sche Glossar, aber ohne irgend welchen Anspruch auf Vollständigkeit, folgende genannt: *elišu abitu* »ich gehorche ihm« (ל אבה) 71, 52; *akulī* »Speise« (Inf. אכיל).

1) Vgl. zu diesen auch bereits Zimmern in ZA. VI S. 154 ff.; Winckler ibid. S. 145; Bezold, Orient. Diplom. p. 119 f. — Die Wiedergabe der Glossen im Folgenden auch durch Buchstaben des hebräischen Alphabets hat natürlich an den Originalen keinen Anhalt.

2) Dieses -at bietet das Original nach meiner Collation noch auf dem Rand, s. bereits ZA. VI S. 258 f. Anm. 21.

3) Oder *ana'* (*a-na'*) oder *anaw* (*a-na-w*).

4) *hībē* wol als eine erleichterte Aussprache für *iḥbē* zu verstehen.

154, 12; *ābil* »bringend, tragend« 180, 55; 181, 12 statt *ābil*; *allū* »siehe« (𐎠𐎵) oft; *ammū* »Verwandter« (𐎠𐎶) 45, 32; *annū*, *annuš* »siehe« (𐎠𐎶) öfter; *anuki* »ich« (𐎠𐎶) 180, 66. 69; *gēzi* wahrsch. »Sommer« (𐎠𐎶) 97, 11; *hanpa hanāpu* »Ruchlosigkeit verüben, verläumdern« (𐎠𐎶) 181, 8; Piel *kubbudu* »ehren« (𐎠𐎶) 196, 39 und sonst; *lakahu*, *luḫihu* »nehmen« (𐎠𐎶) 180, 36. 56 für assyr. *lakū*; *maḫzīramu* »ihr Bedarf« (?) (𐎠𐎶) 180, 16; *mūši Samši* »Sonnenaufgang« (𐎠𐎶) 181, 6 statt ass. *sīt Samši*; *sakānu* »sorgen für« (𐎠𐎶) öfter; *šaduk* »gerecht« (𐎠𐎶) 180, 32; *jukillini* (oder *jikillini*?) »er verachtet mich« Piel (oder Hiphil?) (𐎠𐎶) 196, 38; *kazira* »ernten« (?) (𐎠𐎶) 195, 13; *ruḫi* »Freund« (?) oder »Hirt« (?) des Königs (𐎠𐎶) 181, 11¹⁾; *raḫāsu* wol »zerschmettern« (𐎠𐎶) 128, 31; *ripīti* wol »Heilmittel« (𐎠𐎶) 172, 17; *uṣḫihin* u. ä. »ich werfe mich nieder« (𐎠𐎶, vgl. 𐎠𐎶) oft; *šimīru* »Aufseher, Wächter« (𐎠𐎶) 80, 23; pl. *timbu'ēti* »Siegel« (𐎠𐎶) 8, 42; 9 Rev. 22. Ferner zahlreiche Formen 1. Pers. Perf. (Permans.) auf -*ti* statt auf -*ku*, Perfekta (Permansive) der Form *kaṭal* statt *kaṭil* und mancherlei verwandte Erscheinungen.

Auch abgesehen von den Tell-Amarna-Briefen lässt sich in der babylonisch-assyrischen Keilschriftliteratur mancherlei kanaanäisches (phönizisches und auch speziell hebräisches) Material nachweisen. So insbesondere in den zahlreichen kanaanäischen Eigennamen aus den verschiedensten Perioden²⁾. Es lassen sich aus diesen keilschriftlichen Wiedergaben kanaanäischer (hebräischer) Eigennamen namentlich sehr wichtige Erkenntnisse für die Vokalisierung des Kanaanäischen (Hebräischen) in den verschiedenen Zeiten gewinnen. Doch erfordert das eingehende Einzeluntersuchungen, die hier nicht gegeben werden können.

Ferner weist die babylonisch-assyrische Litteratur eine Anzahl seltener vorkommender Wörter auf, die, teilweise auch schon der Form wegen, als Lehnwörter aus dem Kanaanäischen im Assyrischen zu gelten haben, so z. B. *jāmu* »Meer« in dem Pflanzennamen *kusa jāme*.

Für die ausdrücklich als »westländisch« bezeichneten Wörter *malahum* »Gott«, *astaru* »Göttin« s. oben S. 354 und S. 434.

1) Falls nicht vielmehr mit Steindorff einem ägyptischen »*rh*« des Königs« entsprechend.

2) Vgl. dazu oben S. 465 ff., darunter namentlich die interessanten hebräischen Namen aus der Zeit Artaxerxes' I auf S. 466 f., von denen sich bei Hilprecht a. a. O. noch eine beträchtliche Anzahl weiterer angeführt findet.

Namen-, Sach- und Wortregister.*)

P. = Personenname, Kg. = König, F. = Fürst, L. = Land, Bg. = Berg,
V. = Volk, St. = Stadt, O. = Ortschaft, G. = Gott, Gn. = Göttin,
T. = Tempel.

A. A in N. pr. 467 ⁷	Abirām 248. 482	Adonija 233
A. A-ram-mu, Kg. 232.	Abišū'a 481 ⁴	Adonis 158. 366 ¹ . 389 ¹ .
467 f.	Abner 228	397 f.
Ab 331. 417 ⁴ . 418 ³ . 426 f.	Abraham 29 f. 30 ¹ . 209.	Adōni-šedek 473
516	211. 225. 364. 388	Adramelus 84
Ab in N. pr. 225. 480 ff.	Abrām 248. 482	Adrammelek 84. 408 ¹ . 450
Abd-Aširti, Abd-Ašrati	abrek hebr. 211	adū ass. 333
20 ¹ . 195. 198. 433	Absalom 224. 232 f. 245	Adumū, St. 89
Abd-Astoret, Kg. 129	abūbu ass. 495. 504. 546.	Adūnu 398 ²
Abd-elim 132	549 ¹ . 554 f. 650	Aelia 163. 194. 315
Abd-hiba 194. 196. 200 ff.	Abu Habba (Sippar) 367	Aelius Gallus 90 ³ . 149. 153
467	Abu Sahrein (Eridu) 359	Aera, seleucidische 123.
Abd-milkutti, Kg. 88. 472	Adad in N. pr. 443 f.	331
Abed-Nego 85. 408	Adad, G. 33. 362. 442 ff.,	Aera, simonische 308.
Abel, O. 147	vgl. Hadad u. Rammān	Aeren 323 f. [324 f.
Abel-Mehola 249	Adad-Malik 84 ³ . 408 ¹	Afrika 238
Abendmahl 525 f.	Adad-nirari I 34 f. 36	Afrin (Apri), Fl. 40
Abešu'a, Ebišum, Kg. 16 ³ .	Adad-nirari II 39	afšē-areš hebr. 492 ¹ . 650
481	Adad-nirari III 45. 55.	Afterlehen 165
Abjatar 233 f.	130. 134. 165. 185. 260 f.	Agade-Akkad 422
Abibaal 128 f.	438 f. 444	Agusi, V. 49
Abigail 224. 228. 233	Adam 523. 539 ²	Ägypten 4. 20. 31. 37.
Abija 242. 245. 319	Adapa 372. 389 f. 531.	77 ff. 83 f. 87. 88 ff. 93 f.
Abijašuha 481 ⁴	538. 539 ²	98. 102. 105 f. 113. 115 f.
Abijate' 481 ⁴ . 482	Adapa-Mythus 397. 520 ff.	118-120. 122. 131. 133.
Abilakka (?), O. 265	527	141. 144 f. 147. 164 f. 171-
Abimelech 163. 215 f. 217 f.	Adar, G. 84 ² . 408	173. 178. 182 f. 185.
220. 227	Adar-Malik 84 ²	192-203. 212 f. 236.
Abimelech v. Gerar 147.	ad-da 178 f.	240 f. 243-245. 272 f.
229 ²	Adini s. Bit-Adini	278. 280. 289 f. 295.
Abimilki v. Tyrus 195.	Adler (myth.) 564 f.	299 f. 302. 310. 325. 327.
200. 470. 482	Adler (Sternb.) 632	329. 333 f. 346. 369. 513
Abimilki v. Arvad 470.	Adoni-ba'al, F. 42	und sonst, vgl. auch
482		Mišir, Mišrajim, Mušri

*) Die im letzten Kapitel vorkommenden, daselbst leicht zu findenden hebräischen und assyrischen Wörter sind im Allgemeinen in diesem Register nicht aufgeführt.

- Ah in N. pr. 480ff.
 Ahab (Ahabbu 42. 247)
 42f. 129f. 134. 140. 166.
 202. 247. 248ff. 253f.
 256f.
 Ahas (Jauhazî 266. 465)
 55f. 60. 66. 186. 266ff.
 270f. 272. 277. 320f.
 323. 326
 Ahasja v. Isr. 251f. 320
 Ahasja v. Juda 254. 320
 Ahasveros 287f.
 Ahi-milki v. Arvad 470.
 482
 Ahi-milki v. Asdod 470.
 482
 Ahi-miti, Kg. 70. 482
 Ahlami, V. 36
 Ahre (Spica) 428
 Ahriman 415. 464¹
 ahrimanisches Tier 508.
 512
 Ahuni, F. 39³
 Ahuramazda 117. 376.
 419. 486
 Ai, St. 163
 Aja, Gn. 368. 432³. 468f.
 Ajalon (Ajaluna, Jaluna)
 28. 201
 Ajarammu (A. A-ram-mu)
 467f.
 'Ajephâ (Haiapa) 58
 Ai-ibur-šabum 515
 akâlîm arab. 618⁸
 akâl-pânu ass. 600
 âkil karše ass. 461
 Akiš 229. 473
 Akitu-Fest 371. 514
 Akkad (Agade) 17f. 50¹.
 177. 348. 422. 423f.
 Akko (Akka, Akkû) 58f.
 97. 98¹. 187. 200. 307.
 311.
 al, alla, allâ 354¹.
 'alâ-elî Hiph.-Šaf. Tote
 beschwören 641
 Alaparos 522. 531. 538.
 539²
 Alašia (Cypern) 31. 414
 Aleppo (Halman, Hallaba)
 42. 447
 Alexander Balas 307
 Alexander d. Grosse 113.
 119. 121f. 132. 165.
 222. 299f. 317. 380
 Alkaïos 109
 Alkimos 305f.
 Alkyone (Stern) 620f.⁵
 allâhâ aram. 354
 Al(l)amu, G. 363⁷
 Allatu, Gn. 561⁵. 636
 Almakah, G. 163
 Almu, G. 363⁷
 Aloros 531
 Alphabet 634²
 Amân (Ammon) 486
 Amana (Ammana, Am-
 manana) 55¹. 108. 190.
 278
 Amanos 485
 Amanus, Bg. 15. 41. 44.
 47. 190
 Amašja 261. 320
 Amasis 107. 290
 Amel-Marduk s. Evil-
 Merodach
 Amelon 531. 539
 Amêl-Sin 532. 537. 540
 amelu 193f. 198
 Amempsinos 531f. 537
 Amen (Ammon) 486
 Amenophis III (Nimmu-
 ria) 21. 31. 192f.
 Amenophis IV (Naphuria)
 21. 31. 183. 192—194.
 211. 236. 302
 Ameretât 516³
 Amesha-spenta 486. 625
 ami in N. pr. 480
 'Amk (Unki 54) 38. 40.
 44. 53f. 68. 180f. 186
 Amki, O. 199
 'Amm in N. pr. 225. 480ff.
 Ammanana s. Amana
 Ammânu s. Ammon, Am-
 moniter
 ammatu ass. 339. 649
 Ammenon 531f. 539
 Ammiditana s. Ammi-
 satana
 Ammisadugga, Kg. 20.
 480f. 596¹
 Ammisatana (Ammidi-
 tana?), Kg. 178f. 481
 Ammon (Amân), G. 486f.
 532¹
 Ammon, Ammoniter (Am-
 mânu 480³) 6. 42. 60.
 97. 142. 151. 187. 226.
 231f. 237. 254. 297.
 480³
 ammu 480f. 653
 Ammu-ladin, Kg. 482
 Ammunira, F. 199f. 482
 Amna, G. 487
 Amnânu, G. 487. 532
 Amôn, G. 486
 Amon, Kg. 276. 320
 Amoriter 22. 181. 198, s.
 Amurru
 Amos 208. 267. 272
 Amrân ibn-Ali 374
 Amraphel 211¹
 Amurru, Bg. 15⁵. 16³
 Amurru, L. 20. 24. 30¹.
 178ff. 198. 211. 415.
 433. 443
 Amurru, G. 433f. 447
 Ἀμυριον πεδιον 54
 'and hebr. 606
 AN.A.A in N. pr. 467.
 469
 AN.A.AN, F. 568⁴
 Ἀναδαιος 516
 Anabita, Anaïtis 442.
 516
 Anammelek 353
 'Anat, Gn. 240². 353f.
 Anatdalati, P. 354
 Anati, P. 354
 Anbaj, G. 163. 401
 Anchiale, St. 88¹
 Anementos 536
 Ankläger 461. 463
 Annedotos 536
 annu ass. 606
 Ano 240²
 Anodaphos 536
 ἀνοδος 513
 'Avoš 351. 490. 492⁵
 Anšar, G. 351. 492. 493f.
 496. 585. 608
 AN.TER.AN.NA 528⁵
 Antichrist 513
 Antihierarchische Partei
 75. 82f. 91f. 95. 109.
 207 u. s. w.
 Antilibanon 15⁵. 55¹. 108.
 190. 278
 Antimenidas 109
 Antiochia 122. 135
 Antiochus III 300f.
 Antiochus IV Epiphanes
 118². 163. 291. 301ff.
 334f.
 Antiochus V Eupator 304
 Antiochus VI 307
 Antiochus VII Sidetes
 308. 310
 Antiochus XII 313
 Antipater 312. 314
 Antum, Gn. 352f.
 Anu, G. 350. 351ff. 355.
 418. 422. 424. 453. 492.

- 493 f. 500. 521 f. 572. 585. 608
 Anukki 452
 Anunitu, Gn. 348. 352². 423. 424¹. 430². 431⁵
 Anunnaki 451 ff. 456 f. 525. 549¹. 562. 577. 637
 Anzan, L. 28. 100. 104. 177
 'Aos 358. 468. 490. 493
 Apamea, St. 43
 Apamea-Zeugma 239¹
 'Αραμων 490. 492¹
 Apku, St. 89 f.
 Apodemie 371. 388. 515
 Apollo-(Rešep) 224. 478
 Apollonia (Arsūf) 478
 Apollonius v. Tyrus 229²
 Apōpi 495¹
 Apri (Afrin), Fl. 40
 apšū 350. 359². 452. 492 f. 525. 585. 615. 650
 Araber, Arabien 7. 11. 15. 36. 42. 57 f. 60³. 78. 83. 88 ff. 97. 136—153. 154. 156. 170. 177 f. 179. 184. 197. 237. 252. 262 f. 275. S. auch Aribi, Muşri
 Arabia Petraea 153
 'arabīm hebr. 303
 Arakha 117
 arallū ass. 636
 Aram, G. 478
 Aram, Aramäer (Aramu) 11. 22. 28 f. 35. 36. 38. 40. 52. 79. 82. 133 f. 197. 231 f. 239. 247². 250. 253 f. 273
 Aramäische Einwanderung 39
 Aram-bēt-Rehob 226
 Aram Naharajim 28 f.
 Aram-Šoba 42. 135. 239—241
 A-ra-miš (?), G. 478
 Arantu (Orontes) 191
 Ararat (Uratu) 558
 Aratta, St. 533
 Ara(y) 478
 Arba'il s. Arbela
 Arban, St. 27
 Arbela (Arba'il) 32. 348.
 Ardates 531⁴. 543 [422
 Ard-Bēlit 84²
 Ard-Malik (Ard-Malkat)
 Ardumuzanus 84 [84
 Aretas I 152
 Aretas II 153
 Aretas III 153. 312
 Aretas IV 153
 Argistis, Kg. 76
 arḫu ass. 330¹
 Aribi 57. 83. 88. 90. 97. 150. 170. 237
 Aribua, St. 40.
 Ari'el 225. 636
 Arioeh 367
 Aristobulos 311—313
 'Arka (Arkā, Irkātā), St. 42. 55¹. 194
 Arkajitu, Gn. 422³
 Armenien (Uratu) 45-47. 49. 53. 55. 65. 68. 76. 84. 101. 103. 264. 544. 558
 Arpad (Arpadda) 46. 48 f. 53. 66. 68
 Arpah, L. 48
 Arsūf (Apollonia) 478
 Artahsasta s. Artaxerxes
 Artatama, Kg. 31
 Artaxerxes 118. 120¹. 287 f.
 Artaxerxes Ochos 119 f. 132. 291
 Aruru, Gn. 430. 498. 506. 568
 Arvad (Arwada) 37. 41 f. 44. 60. 127¹. 181². 183. 185. 187. 199
 Aryandes 295¹
 Arzawa, P. 196
 aš, ajiš hebr. 635
 Asa 144. 245 f. 252. 320
 Asarhaddon (Aššur-aḫ-iddin) 50. 52. 63. 70. 76. 78. 83 f. 85¹. 86 ff. 101 f. 104. 131. 143 f. 148—150. 163. 173. 177. 187. 274 f. 351
 ašdru ass. 420 f.
 Asdod (Asdudu) 69 ff. 142 f. 146. 172. 189. 262 f. 271. 321. 323
 Asdudimmu, St. 29¹. 71³
 Asenappar (Aššurbanipal) 351
 *āsep, āspīn b. aram. 590¹
 Ašera 20¹. 178¹. 245. 248. 258. 276. 351². 421.
 Ašima 484 [436 ff. 651
 āšīpu ass. 589 f. 601. 604
 Aširtu, Gn. 178¹. 179. 276. 421. 432 f. 437. 447
 aširtu, eširtu ass. 437. 455
 591. 651
 Askalon (Iškālūna, Aška-lūna; Aškalūna) 28. 59-69. 202
 Aškenaz 101, s. Aškuza
 Aškuza 76¹. 77. 101 ff. 109, vgl. Skythen
 Asmodi 462²
 Ašrat s. Aširtu [649
 aššap aram.-hebr. 590¹.
 Assara-Mazaš, G. 486
 'Ασσωκος 351. 490. 492⁴
 Aššur, G. 56¹. 162. 348. 351. 356. 358¹. 424. 453.
 Aššur, L. s. Assyrien [496
 Aššur, St. 33. 48 f. 62 f. 66. 74. 86¹. 151. 348. 351. 496
 Aššur-aḫ-iddin s. Asarhaddon
 Assurbanipal 31². 50. 78. 85. 92. 93 ff. 102—104. 131. 135. 151. 168. 187. 275 f. 351. 379—381. 383. 385¹. 403², s. auch Asenappar
 Aššur-bēl-kāla, Kg. 37³
 Aššur-bēl-niši-šu, Kg. 34³
 Aššur-dan, Kg. 48. 135
 Aššur-danin-apli 45
 Aššur-etil-ili, Kg. 98
 Aššur-irbi, Kg. 38
 Aššur-nādin-šum, Kg. 50¹. 79—81
 Assurnāširpal I 35
 Assurnāširpal II 37 f³. 382. 385¹
 Assurnāširpal III 36. 39 ff. 129 f. 134. 161. 167. 181. 185. 248
 Aššur-nirari, Kg. 48 f. 53
 Aššur-reš-iši, Kg. 24. 36
 Aššur-uballiṭ, Kg. 31¹. 34
 Assyrier, Assyrien (Aššur) 21. 23. 27. 30. 32 ff. 102—104. 149. 151. 156. 164 f. 166—174. 195. 251. 254 ff. 274 und sonst oft
 Assyrische Schrift 27
 'Astar, G. 436⁵
 astar ostafr. 435⁸
 'Aštar-Kemōš 436¹
 'Aštarōt, O. 435
 Astarte 357
 Astartu, Gn. 357. 434
 Aštartu, Gn. 434 f.
 Aštartu, O. 435⁹
 aštaru 434 f.
 'aštē hebr. 420⁵. 649

- ἀστήρ 425
 'Asteret 435. 420f. 436²,
 vgl. Ašoret
 astero idg. 425
 'Asterôt Karnain, O. 435
 'asterôt-šôn hebr. 436⁷
 'Αστέριος, Kg. 129
 Ašoret 127². 139. 237.
 248. 435⁵, vgl. Ašeret
 Astralreligion 157. 349.
 451. 456f. 601. 614ff.
 643³
 Astrologie 3. 13. 95f.
 158. 222. 605
 Astyages 109. 111
 A'sûr 151
 Ata, Ate in N. pr. 435
 Atalur, O. 38
 'Atar, G. 434. 436³
 Atar in N. pr. 435
 Atargatis 435. 484⁴
 Atar-ilu, Atri-ilu 435
 Atar-samain, Gn. 89. 434
 Athalja 252. 254. 259. 320
 Äthiopien 87. 115. 137.
 Athtar s. 'Attar [144]¹
 Atrahasis, Atrahasis 520.
 532. 545. 551ff. 557f.
 Atras-Meer 581 [559]¹
 'Attar, G. 434. 436³
 Attar, G. 139. 420f. 434.
 436⁴
 A.U in N. pr. 468
 Auferstehung 366. 371.
 387—389. 563, vgl.
 Totenauferstehung
 Augen, sieben 626
 Ausi' 265, s. Hosea
 Autochthonentum 220
 Azarja (Uzzia) 54³. 143.
 261f. 320. 323
 'Azâz, St. 40, s. Ḥazâz
 Azaz'el 225. 464
 Aziri, F. 181. 183f. 195f.
 azkara hebr. 596 [198ff.
 Azrija'u, Izrija'u, F. 54.
 262. 465
 Azuri, Kg. 70

 Ba'al, G. 158f. 248f.
 251. 254. 257—259.
 356f. 444⁴
 Ba'al I 89. 131. 357
 Ba'al II 132
 Ba'alat 357
 Ba'alat v. Gebal 357. 574³
 Ba'alat-Jehuda s. Ba'al-
 Juda
 Ba'al(at)-Tamar, O. 216¹.
 Ba'al-azar I 129 [229f.
 Ba'al-azar II 129
 Ba'albek (Heliopolis) 472²
 Ba'al-berit 215. 218
 Ba'al-Gad (Paneas) 263.
 301
 Ba'al-Harrân, G. 29³. 363¹
 Ba'al-Juda (Ba'alat-Jehu-
 da), O. 163⁴. 216¹. 227.
 229f.
 Ba'al-Lebanôn, G. 433
 Ba'al-malagê, G. 357. 472
 Ba'al-malûku, P. 472
 Ba'al-Perašim, O. 229
 Ba'al-ra's s. Ba'li-ra'si
 Ba'al-regem, G. 451¹
 Ba'al-šamêm, G. 357
 Ba'al-sameme, G. 357
 Ba'al-šaphôn, G. 357
 Ba'al-šapûnu, G. 357. 479
 Baav 410⁵. 509¹
 Babel, Babylon, Baby-
 lonien (Babilu, Babili)
 5. 9ff. 18. 19f. 35. 37.
 41. 45—47. 50—52.
 61—63. 72f. 75ff. 79f.
 82. 83. 85f. 88. 91. 95f.
 97. 105. 113. 117ff. 122.
 132¹. 156. 160. 164.
 182f. 189. 195. 267. 271f.
 274. 276. 348. 355. 370.
 374. 429. 498. 500. 515.
 529¹. 616³. 630¹ u. sonst
 Babylonisch - assyrische
 Sprache 12. 644ff.
 Babylonische Semiten 11f.
 17
 Babylonischer Turm 396
 Bach von Ägypten s.
 Naḥal-Miṣraim
 Badana, L. 58
 Bagdad 119
 Bagoas 120. 291. 297
 Bahrein 74
 Bait-ili, G. 437f.
 Ba'it-ili, L. 438¹
 Batrvlos, G. 438
 batrvlos 438
 Bakchides 305f.
 Balatoros, Kg. 132
 Balbak (?) 472²
 Baliḥ, Fl. 26, 29
 Ba'li-ra'si, Bg. 43. 190
 Ba'li-šapûna, Bg. 190. 479
 bama-bamâtu hebr.-ass.
 592
 banâ-banû hebr.-ass. 498¹
 Banai-barḳa (Benê-Berak).
 Bann (herem) 159 [451
 Barak 218. 451
 Barcäs 218⁴
 Bardija s. Smerdes
 Barkôs 472f.
 Bar-ku 447¹
 bar-nâšâ 512
 Barrukku (Barruku), P.
 451⁴
 Bartatua (Protothyes) 101
 bârû ass. 589. 606
 Baruch 389³
 Ba'sa, ammon. Kg. 42
 Ba'sa, isr. Kg. 134. 246.
 263. 320
 βασιλεία τῶν οὐρανῶν 353.
 Basri, Bg. 39f.³
 Bat-Seba 223. 232. 438.
 Bau, Gn. 371⁵. 410. 509¹.
 514
 Bäume, heilige 526f. 530.
 Bazi, L. 24. 318 [631
 Bâzu, L. 88
 Bedad, P. 450
 Bedränger 461. 463
 Beduinen 136ff. 156f. 159.
 be'eldebâbâ aram. 461 [197
 Βεελσαμν 357
 Beer-seba' 225
 Be'estera, O. 435
 Behemoth 507f. 511
 Beka'a 106f. 108¹. 183
 Bêl, G. 16. 85. 348. 350f.
 354ff. 362. 372f. 391.
 409. 416. 424². 430³.
 453. 491. 493. 499f.
 509. 546f. 550f. 553.
 570. 585. 617. 620
 Bêl (Marduk) 356. 371.
 374. 395. 399⁶. 407.
 489—491. 493. 497
 Βηλ, Βηλος 371. 489f. 616³
 bēl dabâbi ass. 461
 Bêl-Harrân, G. 363
 Belial 464
 Bêl-ibni, Kg. 79f.
 belijja'al hebr. 464. 642
 Belili, Gn. 464
 Bêlit, Gn. 84². 356f. 429¹.
 431f., s. auch Bêlti
 Bêlit-ilê, Gn. 424⁴. 425.
 429f. 549f.
 Bêlit ša Gubla 357. 574³
 Bêlit-šêri, Gn. 434. 570.
 599. 637
 Bêl-šar-ušur s. Belsazar
 Belsazar (Bêl-šar-ušur

- 396) 111f. 285. 288. 292.
341
Bēlti, Gn. 421⁶. 425. 432,
s. auch Bēlit
Benē-Beraḳ (Banai-barka)
451
Benē-Eden (Bit-Adini)
39f. 273⁴
benē-elōhīm 453³. 456⁶. 457³
Benhadad (Bir-'idri bzw.
Dadda-'idri 42. 133¹.
134. 446) 42. 48. 128.
130. 132—134. 165f.
202. 246. 250f. 254.
256f. 261. 320. 450
Benjamin 125. 180. 187.
216f. 226. 227. 229f.
243f.
Ber, G. 446
Ber-Dadda 468
berek hebr. 596. 611
Berge Mediens 269f.
berit hebr. 218¹. 606. 651
Berosus 333. 488f. 531.
535 ff. 543f.
Berufung 403. 407
Bērūt, St. 199f.
Beschwörer, Beschwör-
ung 589f. 604f.
Bēt-Arbe'el, O. 152
Bēt-Dagōn (Bit-Daganna)
358
Betel 218¹. 244. 258. 277.
Bēt-el, G. 437f. [291¹]
bēt-el hebr. 411. 437f. 591
Bētel-šarešer, P. 438
Betlehem 227f. 296
Bēt-Ma'acha 231. 245
Bēt-'Omri s. Bit-Ḥumria
Betonung 645
Bēt-Rehob 42. 226. 231.
25⁴, s. auch Rehob
Bēt-Semeš 369
Betulia 291
bi'di (*ba'di*) in N. pr.
465f.¹
Bidkar 446
Bild Gottes 506
Bildad 450
Bileam 148
Bilkis 237
Bin 446
Bindikiri 446
Bir, G. 33. 133¹. 446
Bir-Dadda 133f¹. 443. 450⁵
Birdu, G. 415
Biredjik 239¹
Bir-'idri s. Benhadad
Birku, G. 446. 451
Bir-Ramman 133f.¹
Bir-rekab 54. 68
Bit-Adini (Benē-Eden)
39f. 273⁴
Bit-Agusi, V. 49
Bit-Amukkan, L. 61f.
Bit-Daganna (Bēt-Dagōn)
358
Bit-Ḥumria (Bēt-'Omri)
59. 247. 265
bit-ili ass. 437f. 591
Bit-ili-nūri, P. 437
Bjt'ldlnj, P. 438
Bit-Ninib, St. 202. 411.
475⁴
Bit-Ša'alli, L. 62
Bit-Šilani, L. 62
Blutritus 599. 602
Bogenstern 426. 431².
496
Bohū 410⁵. 509¹
Borsippa (Barsip) 19. 45f.
52. 73. 112. 348. 399.
422⁴. 616. 623
br aram. in N. pr. 446
Brote, zwölf 600. 628
Bršr, P. 477
Buch der guten u. bösen
Taten 405
Buch des Lebens 405
Bundesba'al 215. 218
Bunene, G. 368. 454²
Bur, G. 446
Bur-anate, F. 353
Burnaburiaš, Kg. 200
Bur-Sin, Kg. 639f.³
Buru-zilim, O. 477
Busspsalmen 609f.
Bussriten 603
Butter 526. 599
Byblos s. Gebal
Caesarea (Migdal-'Ašto-
ret) 98¹. 105
Cedern 190. 527f. 570f.
Chaldäer (Kaldū) 22—24.
45. 52. 61—64. 73. 79f.
82. 98. 102f. 104ff.
108¹. 134. 166¹. 247²
Chaldäer (arabische)
150
Chaosmythen im A. T.
507. 510f.
— in den Apokalypsen
508. 511f.
Chaostiere s. Helfer Ti-
amats
Chazašon Tamar 224²
China 96
Chaspes (Uknū) 529
Chokma 439
Chomasbelos 538f.⁴ 565³
Christentum 1f. 95. 208
Christus 366. 377ff. 523.
566. 629
Chronik 142¹. 208. 221.
232
Chronik, babylon. 24³. 52
Chronik P 35⁴
Chronik S 318
Chronologie 316ff.
—, bibl. 319ff.
Chuenaten s. Ameno-
phis IV
Chulesee 231
Cilicien 42. 44. 46. 68.
74. 88. 102. 238, s. auch
Kuē, Hilaku
Colonisierung 40. 65. 167
Commagene s. Kummuh
Crassus 314
Cyklen 317
Cyklische Zahlen 333.
538⁴. 541. 555
Cypren 15. 31. 70¹. 128.
131, s. auch Alašia,
Jatnana und Jamna
ddd. did, dūd in N. pr.
483
Dadda-'idri 446, s. Ben-
Dadi, G. 444² [hadad
Dadi-ilu, F. 444. 483
ddu ass. 483³
Dadujah 224
Dagan, G. 358. 484
Dagan-takala, P. 358
Dagōn, G. 358
daiva 462⁶. 486
Damascius 490
Damaskus (Dimaški 133)
40—48. 53—55. 56f.
59f. 66. 68. 125f. 128f.
130—135. 153. 163—166.
174. 186. 188. 191. 211.
240. 245f. 248ff. 252.
254f. 256. 258. 260—
265. 268. 450
Damik-ili-šu, Kg. 20³
Damkina, Gn. 360f. 371.
429¹. 440. 493. 513. 585
Dämonen, böse 389. 458ff.
500. 583. 586
—, gute 455f.
Dan 218¹. 219. 244. 258

- Danabi, L. 44²
 Danae-Sage 565³
 Danielbuch 284. 287. 334
 Daonos 531
 Daphne, O. 303
 Darius 65¹. 116f. 188.
 281. 287f. 292ff.
 Darius der Meder 287f.
 Daten, monumentale 321
 Dati-Bêl (Itti-Bêl) 18⁵
 Datirungsarten 322
 Datirung, Vor- und Nach-
 325
 Datirungen der Exil-
 Quellen 288
 Dattelpalme 127². 526f.
 631
 David 2. 125f. 133. 136.
 140. 145. 163f. 184f.
 213f. 217. 220. 222f.
 225f. 228—233. 243f.
 365
Δαυιδ 360. 490. 493
 Debora 218
 Dedan 141f.
 Deiokes 104
Δειοκας 424
 Dekane (36), 452. 453⁵.
 496. 634
 Delila 438
 Demetrios I 305f.
 Demetrios II 307f. 310
 Demetrios Akairos 311
 Dêr, St. 261. 352¹. 505⁸ 10
 Deuteronomium 276. 282
 Dhuti (Thot) 405
δαΰτολος 461. 463
 Dido 225. 483⁴
 Djebel Djûdi 549f.⁴
 Dilbat 424. 622ff.
 Dilmun 74
 Dimašk s. Damaskus
 -dimri in N. pr. 446¹
 Dina 438. 625
 Dios 235
 Dioskuren 580
 Dirrih 144²
 Dôd 224f. 230. 239. 483⁴
 dôd in N. pr. 483
 Drache 503f. 507f. 510f.
 529
 Drache zu Babel 508
 Drachenkampf 464. 513
 — im A. T. 510
 — in den Apokalypsen
 512f.
 Drangsale der Endzeit
 392f.
 drei Tage (mythol.) 366.
 388f. 508
 Dreiteilung der Welt
 350. 615
 Dudaël 225
 Dumuzi (Tamûz) 397
 Dunib, St. 44². 163. 183.
 193f. 472², vgl. Helio-
 polis
 Duranki 534
 Dûr-Jakin, St. 73
 Dûr-îlu, St. 64. 72
 Dûr-Sarrukin, St. 69. 71.
 74. 75⁴
 Dušratta, Kg. 27. 31. 34
 Dûzu (Tamûz) 397
dcipa ind. 618
 Ea, G. 348. 350f. 355.
 358ff. 362. 371f. 378.
 383. 397. 418. 468. 493.
 498. 500. 506. 520ff.
 535ff. 546f. 550ff. 557.
 562. 579. 583. 585.
 Eabani 387f. 506. 568ff.
 579. 641
 E-anna, T. 422. 442⁶
 E-babbara, T. 367. 533
 'ebed Jahve 291³. 295.
 384. 406
 'Eber hannahar 148. 188.
 231. 437
 ebir nâri 188. 437
 Ebišum s. Abeš'u
ed hebr. 529. 650
 Edelsteine, zwölf 628f.
 Eden 527ff. 529 [630
 Edessa 28f. 40
 Edom (Udumu) 6. 46. 56.
 60. 70. 97. 136. 147.
 151. 187. 219. 226. 231.
 253f. 261. 268. 295f.
 Ehud 215f. 218 [311f.
 Eigennamen 651
ekallu ass. 240. 591. 649
 Ekbatana 104. 616. 617¹.
 624
ekimmu ass. 460. 536.
 638². 640f.
ἐκπύρωσις 560¹
 Ekron (Amkarrûna) 69.
 E-kur, T. 355 [307
el hebr. 354
 Ela 246. 320
 Elam (Elamtu 420⁵) 16.
 21. 23f. 52. 64. 72f.
 76. 79—82. 86. 88. 96f.
 100. 103. 117. 172. 177.
 179. 187¹. 273. 275.
 383. 517. 580¹
 Elat 261f. 268
 Eleutheros 182
 Elia 130. 174f. 248ff.
 256. 369. 390. 551².
 El-jada' 134 [566
 Eljakim (Jojakim) 278
 Eljasib 298
 Elim 629
 Elisa 130. 174. 248ff. 256f.
ellammé ass. 363 [258
 Ellasar 367, vgl. Larsa
 Elle 339
 el-Mugheir 361, vgl. Uru
elôhim hebr. 354
 Elohist 181f. 208. 266f.
 el-Ôla 141f.
Ἠλος 388
 Elul 427
 Elulaios s. Lulî
 E-mah, T. 429
emu in N. pr. 480
 Emu, G. 481³
 Emutbal, L. 179
 Endgericht 394
 Eneubulos 536
 Eneugamos 536
 'En-Gad 224f.². 479, vgl.
 Paneas
 Engel 456f. 625f. 629.
 Engelfall 464. 514 [643³
 Fni-il, Kg. 66
 En-lil, G. 354f.
 Enmeduga 537
 Enmeduranki 370. 405¹.
 532ff. 540.
 Enôš 539. 542
 Enukki 452
 Enuma eliš 490ff. 507.
 584ff.
 Epagomenen 329. 516³
 Ephraim 216f. 227. 244¹.
 246. 252. 263f. 269 u.
 Ephrata 252 [sonst.
ἐπιφανης 302f.
 Epiphania 163. 194. 303
 Epiphanie 371. 388
 Eponymen 39. 318f. 322.
 518, s. auch limu
Ἡρ 478
 Erde 158. 176. 615ff.
 Erech (Uruk, auch Arku).
 73. 81. 348. 352. 383.
 422—424. 568ff. 579.
 581. 616
eres-ersitu Unterwelt 636
Ἐρεσχιγαλ 477³. 583³. 637²

- Ereškigal 413. 460. 477³. 505. 561f. 570. 583f. 635¹. 636
 Erfüllung der Zeiten 334f. 383
 Erhöhung d. Christus 390
 Eri-Aku 367
 Eridu, St. 73. 348. 359. 372f. 498. 520. 630¹
 Erlöserkönig 113. 120—122. 380f. 383. 587
 Eroberung 155. 159f. 161f. 219f.
eršit lá dāri ass. 561. 636.
 Erwählung 406f. [642
 Erzengel 458. 625. 633
 Esagila, T. 85. 91. 119. 122. 374. 388². 396. 400. 417. 503f. 515
 Esar in Esarhaddon 351
 Ešara, T. 351². 411
 Ešara, kosmisch 496. 505.
 Esau 628 [510¹
 Ešion-geber 238. 252
eširtu ass. s. *aširtu*
 E-šitlam, T. 412
 Ešmūn, G. 357
 Ešmunazar 129³
 Esra 288. 294
eššešu ass. 385⁵
 Esterā (Venus) 425
estérā (Stater) 425
 Esther 439. 516f. 519
 Estherbuch 288. 297f². 395. 516ff.
 Etana 383. 564ff. 570
 Etana Mythos 382f. 389f. 564ff. 566f⁴
 E-temen-an-ki, T. 374. 396. 616³
 Ethan 566
 Ethba'al 357, vgl. Ithobal
 Ethnarch 310
 Euechoros 538f⁴. 565³
 Euedokos 536f.
 E-ulmaš, T. 423
 Euphrat 26—28. 122. 148. 239. 359. 528
 E-ur-imin-an-ki, T. 399.
 Eva 438 [616⁶
 Evedoranchos 531ff.
 Evil-Merodach (Amel-Marduk 396) 110. 280f. 284ff. 288. 334
 Exil 281ff.
 Exodussage 212
 Ezechiel 290. 292 [324
 Ezechielbuch 115f. 287f.
 Ezida, T. 388². 396. 399f.
 Fackeln, sieben 621⁴.
 Fastenzeit 389 [626
 Feste 326. 330f. 592
 Feuergott 331. 417ff. 440
 Fische (Sternb.) 502
 Flächenmaasse 339
 Fluchzeit 381. 392f.
 Flussgott 637⁵
 Frühjahrsmond 362. 366. 384f. 389. 500. 508
fuhr arab. 518
 Fülle der Zeit 334f. 383
 Fünzfahl s. *hamuštu*
 Fürsprecher 419. 455. 458
 Gāa 351
 Gabala, O. 55²
 Gabar, L. 54¹.
 Gad 263
 Gad, G. 479
 Gad in N. pr. 479
 Gadi 263
 Gaga, G. 454. 494
 Ga'aza (?), O. 265
 Galiläa 59. 182. 186
 Gašmu, F. 151. 296
 Gat (Gimtu, Ginti 71³) 69. 71. 143. 202. 229. 231. 260. 262f.
 Gat-Rimmōn s. Giti-rimūni
 Gaza (Haz(z)atu, Azzati 197) 8. 56. 67. 69—71. 90. 141f. 146. 184. 187. 201. 271. 323
 Geba 252
 Gebäck (kultisch) 441. 600
 Gebal (Gubla) 41. 44. 55. 60. 127¹. 183f. 184². 187. 193. 198f. 357.
 Gebete 607ff. [574³
 Geburtssagen 378f. 566
 Gedalja 280. 293
 Gē-hammelah 231
 Geheimwissenschaft 533².
 Gehenna 643 [590f.
 Geist Gottes 418f. 440
 Geister, sieben 625f.
 Geld 340
 Genubat 240³
 Geographie 176ff.
gera hebr. 340
 Gerar 147
 Ger-Aštoret, F. 132
 Gericht, göttliches 463
 Germanen 101f. 109
 Geschichtsdarstellung, altorient. 2. 210. 221. 316f.
 Geschichtsschreibung, israel. 207. 235
 Gešūr 38. 231. 245
 Gewicht 340
 Gezer (Gazri) 196. 200. 202. 236. 309
 Gibbeton 246²
 Gibeon 160
 Gibil, G. 418
 Gideon 215f. 217
 Gilead 61. 180. 217. 227. 232. 249. 256. 264
 Gilgal 216. 629
 Gilgameš 371. 387f. 517. 566ff.
 Gilgameš-Epos 524. 527f. 545. 566ff.
 Gilgames 379. 565³. 566f⁴.
ḡilgameš 566f⁴.
 Gimirri s. Kimmerier
 Gimtu s. Gat
 Gina, O. 200. 247¹
ḡina, O. 247¹
 Ginat 247¹
 Gindibu, F. 42
ḡindibu 403
 Ginti-kirmil, O. 201
 Gira, G. 570
 Giri, G. 570
 Giri, G. 570
 Giri-dadi, F. 444
 Giri-sapūni, P. 479
 Girru, G. 416. 417ff.
 Gišširgal, T. 608
 Gišzida, G. 521
 Giti-rimūni (Gat-Rimmōn) 450
 Gōf (Djōf) 141
 Gog 121. 299. 513
 gōla 281ff. 303
 Gold 340
 Gott-Sohn 378. 388
 Gott-Vater 360. 383. 388
 Götterberg 353. 620
 Götterboten 454. 458
 Götteremanationen 505f.
 Götterlehre 157f.
 Göttermutter 497. 509.
 Götterschema 223f. [553
 Göttersystem 347f.
 Göttertrias, oberste 350f.
 Götterzahlen 352. 355. 358⁵. 362. 368. 412⁴. 427¹. 454
 Gozan (Guzana 269) 48. 168¹. 269. 273⁴

- gr* phön. in N. pr. 444¹
 Grammatisches, hebr. u. ass. 644ff.
 Grenzsteine 428. 504⁵. 505. 620. 627
 Griechentum 1. 3. 109. 118f. 121. 513
 Gubla s. Gebal, auch Gabala
 Gudea, F. 15. 190
 GUD. UD 622ff.
 Gula, Gn. 410
 Gundub s. Gindibu
 Gur(?), O. 143¹
GUR, *qurru* ass. 340. 651
 Gur-Ba'al, O. 143
 Gurgum, L. 54. 68. 186
 Guzana s. Gozan
 Gyges (Gúgu) 31². 102f.
 Habaširānu-Stern 398⁵
habbatu ass. 74³
 Ĥabiri 74². 180. 196ff., vgl. Hebräer
 Ĥabör (Ĥabūru) 26f. 269.
 Ĥadad, P. 240f. 450 [276
 Ĥadad, G. 42. 133¹. 147. 450 vgl. Adad
 Ĥadad-ezer 231. 450
 Ĥadad-Rimmōn 133f¹. 399. 450
 Ĥādara, O. 135
ĥadašatu ass. 439²
 Ĥadassa 439³
 Ĥadesflüsse 642⁴
 Ĥadesreliefs 461. 635¹
 Ĥadhramaut 163
 Ĥadoram 450
 Ĥadrach s. Ĥatarika
 Ĥadrian 315
 Ĥagar 146
 Ĥagg 139
 Ĥaian, F. 54¹
 Ĥaiapa (Ĥajephā) 58
 Ĥalah (Ĥalahhi) 269
 Ĥa-li-ja(PI)-um, P. 66²
 Ĥallaba (Aleppo) 447
ħalla hebr. 442²
ħalleħījah hebr. 365⁴
 Ĥalluduš, Hallušu, Kg.
 Ĥalman s. Aleppo [80f.
 Ĥalule, O. 82
 Ĥalys 28. 77. 177
 Ĥaman 288. 292. 485. 516f. 519
 Ĥamath (Amātu) 41f. 54f. 66. 68. 133. 135. 186. 239
 Ĥamath (am Hermon) 183. 193. 449⁴. 472², vgl. Dunib
 Ĥamdatha 516³
 Ĥammer (mythol.) 304
ħammu in N. pr. 480ff.
 Ĥammurabi 19f. 178¹. 179. 211¹. 370. 432. 480f.
 Ĥamuštu 284. 291. 328f. 334f. 341. 621f⁵. 634
 Handaufstemmen 598
 Handel s. Karawanen
 Ĥanigalbat, L. 31. 35. 45. 84. 86, vgl. Malaṭia
 Ĥannatōn s. Ĥinatūna
 Ĥanunu, Kg. 56. 67. 146.
 Ĥarbišihu, P. 197¹ [271
 Ĥargê, L. 97
 Ĥarḥar, L. 269⁴
 Ĥarpokration 616³
 Ĥarran (Ĥarrānu 29²) 29f. 40. 63. 85. 86¹. 105. 111. 211. 270. 273⁴. 328. 348. 361f. 363f. 416. 422. 427¹
 Ĥarranier 30
ħarrānu ass. 29²
 Ĥarutu, St. 41²
 Ĥasarmaut s. Ĥadhra-
ħašī hebr. 284 [maut
 Ĥasmonäer 299. 309. 311.
 Ĥašōr 218 [313f.
ħaṭā-ħaṭū hebr.-ass. 610
 Ĥatarika (Ĥadrach) 38³.
 Ĥatti s. Ĥethiter [48
 Ĥaul, G. 163
 Ĥäuptling 214
 Ĥauran (Ĥaurānu) 44. 191
 Ĥaurina, L. 97
 Ĥausgott 455
 Ĥavila 144
 Ĥazael (Ĥazailu 133f.¹) 44. 89. 134. 249. 254. 256f. 258f. 260
 Ĥazakijau s. Hiskia
ħazanu, *ħazanūti* 194. 196.
 Ĥazatu s. Gaza [198
 Ĥazāz (Ĥzāz) 40. 46
 Ĥebräer 22. 126. 154. 164. 197f., vgl. Ĥabiri
 Ĥebron 228
 Ĥeer, stehendes 64f. 239. 244. 252. 255
ħēkal hebr. 240. 591. 649
 Ĥelal 464. 565
 Ĥelfer Tiāmat's 493. 495. 502. 504. 511. 628
 Ĥelfer Rahabs 511
 Ĥeliopolis (Syr.) 44². 163. 183. 193. 449⁴. 472², vgl. Dunib
 Ĥeliopolis (Ägypt.) s. On
 Ĥelios 380²
 Hellenismus 1. 121ff. 301.
 Ĥenadad 450 [346
 Ĥenoch 370. 405¹. 540f. 542. 551². 557
 Ĥera 394
 Ĥerakles 15¹
 Ĥermes 400
 Ĥermon 183f. 190, s. auch Saniru
 Ĥerodes 197f. 314
 Ĥerodot 616
 Ĥerotimus 153
 Ĥetasar, Kg. 183f.
 Ĥethiter (Ĥatti) 6. 21. 31. 33. 36f. 40. 42. 58. 68. 77. 100. 133. 177. 179. 183. 184¹. 185. 189. 195f. 199. 239. 251
 Ĥexen 605
 Ĥezjon 134
 Ĥezirān 398⁵. 410. 427¹.
 Ĥibil-Ziwa 388¹
 Ĥierarchie 50f. 63f. 73. 75—78. 81. 83. 86. 91f. 95f. 109. 111f. 116f. 119f. 168. 207. 267. 276. 281. 285. 289. 291f. 298. 322 u. sonst
 Ĥierodulen 141. 423
 Ĥilaku 68. 77, vgl. Cili-
 cien
ħildl arab. 158². 365⁴. 565⁷
 Ĥimmel 158. 615ff.
 Ĥimmelfahrt 389. 564. 566
 Ĥimmels-gott 352f. 355. 447³. 615
 Ĥimmelskönigin 360. 425f. 441
 Ĥimmelsleiter 390⁴. 456⁶
 Ĥimmelsreise der Seele 389f. 566. 619
 Ĥimmelsschrift 634²
 Ĥimmelssphären 615ff. 623
 Ĥimmelsstier 427³. 572
 Ĥimmlisches Weib 440. 513. 566. 630
ħimunu in N. pr. 472³
 Ĥimyaren 149
 Ĥinatūna (Ĥannatōn) 58.
 Ĥindanu, V. 41 [200
ħinšā ass. 598 [244
 Ĥiram I 128f. 226. 235ff.

- Hiram II (Hirummu) 128³. 130
 Hiram III 132
 Hiratakašai, O. 97
 Hirimmu, O. 41²
 Hiskia (Hazašijau 465)
 24. 70. 72. 78. 80. 87.
 140. 143. 172. 234.
 266–268. **270ff.** 320f.
 326. 329. 342
 Historische Romane 270.
 273. 285f. 295. 297. 582
 Hōbā (Ubi) 199
 Hobal, G. 328
 Hochzeit(myth.) 371. 394
 hodeš hebr. 329
 Hofstaat, himml. 453f.
 457
 Hoherpriester 293f. 297
 –299. 303. 307–310.
 Hohlmaasse 340 [312f.
 Hölle 638. 642f.
 Höllenfahrt 388. 584
 – der Ištar 384. 397.
 426. 428. **561ff.**
 Höllenfeuer 415. 643⁴
 Höllengott 415. 643¹
 Holofernes 291
 homer hebr. 340
 Honig 526. 599
 Hophra 87. 131. 280
 Hörner 512. 542. 633
 Horonēn, O. 253
 Horus 18
 Hosea, Proph. 208. 264
 Hosea (Ausi' 265), Kg.
 58–60. 64. 146. 264f.
 268. 269f. 320f.
 Hosein-Fest 399³
 hōze hebr. 589⁵
 Hubur-Fluss 637⁵. 642
 Hulda 277¹
 Humbaba 517. 527. 570f.
 Humbahaldaš, Kg. 88
 Humbanigaš, Kg. 64. 72
 Humman, G. 485. 516f.
 570³
 Humria s. Omri und
 Bit-Humria
 Humuširu, G. 410
 Hydromantie 605
 Hyksos 20. 31
 Hymnen 607ff.
 Hyrkan I 197. **310f.**
 Hyrkan II 311–313

 Ja- in N. pr. 467f.
 -ja, -ja-a in N. pr. 467
 Jabeš 227. 263
 Jabin 218
 Jabne 262f.
 Jabni-il, F. 202
 Jabrud, O. 97
 jada' hebr. 403²
 Jada'il, Kg. 163
 Jahan, V. 49
 Jahr 325. **327ff.**
 Jahresdatierungslisten
 318. 323
 Jahresmythus 501f. 519.
 580. 634
 Jahreszeiten 328
 Jahreszeitenengel 633
 Jahu (Jahve) **465ff.**
 Jāhū in N. pr. 466
 Jahve (Ja'u u. ä. 465ff.)
 209f. 225. 230. 249.
 352f. 365. 369. 376f.
 411. 439. 449f. 453³.
465ff. 510f. 522
 Jahve-šebaoth 421³. 456
 Jahvismus 207f. 255. 258.
 267. 270f. 275f. 281f.
 und sonst
 Jahvist 181f. 234. 236.
 Jakin-Salm, P. 224 [266
 Jakob 211. 225. 365. 628
 -jāma in N. pr. 446f.
 Jamani (auch Jatna), Kg.
 70–72. 146f.
 jam-hammelaš 231⁴
 Jamin 180
 Jamna 70¹, s. a. Jatnanu
 und Cypern
 Janhamu, F. 194. 202. 211².
 340
 Jannai Alexander 311
 Japetos 351
 Ja-PI-ilu, P. 66². 468
 Ja'-PI-ilu, P. 468
 Japti'-Addi, F. 202
 Jareb 150
 Jasbuk, L. 354
 Jason 303
 Jasubi, Jasubi-galla, V.
 21¹
 Jasumunu (Ešmūn) 357
 Jatburi, L. 22
 Jathrib (Medina) 7f. 139.
 141. 150
 Jatna 70¹, s. Jamani
 Jatnana 70¹, s. auch
 Jamna und Cypern
 Ja'u 66². 465ff., s. Jahve
 Jaua s. Jehu
 Ja'u-bi'di s. Ilu-bi'di
 Ja'udi (i. Nordsyrien) 54.
 67f(?) . 186. 262. 465
 Jaudu (Juda) 67(?) . 271².
 Jauhazi s. Ahas [465
 Jaum-ilu, P. 66. 468
 Ideenaustausch s. Welt-
 anschauung
 Idiba'il, V. 58
 Idibi'il, P. 58f. 145
 idri in N. pr. 446¹
 idā ass. 403²
 Jebus 230
 Jedid-jah 224. 233. 236
 Jedoid 388
 Jehoas v. Juda 259f. 320
 Jehoas v. Israel s. Joas
 Jehoram (Joram) v. Juda
 144. 252. 254. 320
 Jehu (Jaua 465) 43f. 134.
 140. 166. 247. 249.
 253. **255ff.** 263. 270.
 320f.
 Jemen 8. 72. 140f. 146. 179
 Jenseitsvorstellungen
 563. 576f. 635ff., vgl.
 Unterwelt
 Jephta 214. 215–217. 227
 Jephta's Tochter 438
 Jerabis (Karkemiš) 40
 jeraš hebr. 328f.
 Jered 542
 Jeremia 170. 269. 280.
 Jericho 216¹. 248 [406
 Jerobeam I 129. 147. 216f.
 222. 240f. 243. **244f.**
 319f.
 Jerobeam II **262f.** 320
 Jerusalem (Ursalimmu,
 Urusalim 29¹. 71³. 475)
 80. 81f. 131. 133. 136.
 151. 163. 187. 194. 196.
 201f. 228. 230. 258f.
 260. 273. 277. 279f.
 289f. 291f. 295f. 298.
 300. 302–305. 307–312.
 320. 411. 475 u. sonst
 Jerusalem, himml. 629f.
 Jesaja **172f.** 268
 Jesua 293f. 298
 Jesus 377f. 380. 384.
 Jezidi's 515 [387f. 582
 Jezre'el 257
 Igigi 421³. **451ff.** 456f.
 Ijjar 74. 331. 333
 Jible'am 263
 Ikausu, Kg. 473
 Il(i)-milki 470, vgl. Mil-
 ki-el

- Illil, G. 493
Ἰλλίος 354. 490. 493
ilu ass. 354. 460²
 Iubidi und Ja'ubi'di,
 Kg. 43. 66. 145. 465f.
 (ilu) IM, G. 443f.
 Imâm 3
imêru ass. 340
imi in N. pr. 480³
imittu ass. 597
imme in N. pr. 480f.
-in aram. 28
 Indien 7. 74. 78. 96. 113.
 115. 137f. 149. 269
 Indogermanen 66. 76f.
 100ff. 114
 Inšušinak, G. s. Šušinak
 Joab 233
 Joahas v. Israel 260. 320
 Joahas v. Juda 278. 320
 Joas v. Israel 261. 320
 Johannes Hyrkan 214².
 309f.
 Johannes, Priesterkönig
 380². 634
 Jojakim, Kg. 108. 278f.
 320f.
 Jojakim, Hohepr. 298
 Jojakim 110. 278ff. 284f.
 Joktan 628 [320
 Jokte'el 261
 Jona 366¹. 389¹. 508
 Jonatan 223f.
 Jonatan (Makk.) 306ff.
 Jonier (Jamani) 70¹. 295
 Jonton 581
 Joram v. Isr. 142. 250f.
 253f. 257f. 320
 Joram v. Juda s. Jehoram
 Jordan 148. 191. 231
 Josaphat 142. 251ff. 320.
 326
 Joseph 194. 211—213.
 216. 225
 Josia 98¹. 105. 276f. 320.
 326. 329
 Josua 218. 225
 Jotham 265. 320f.
 Ira, G. 412. 586
 Ira-Mythus 394. 586f.
 Irad 542
 Irbâ-Marduk, Kg. 161¹
irbu ass. 151
 Irbuleni, Kg. 42
irkallu ass. 636. 637¹
 Irkalla, G. 636. 637¹
 Irkana, St. 42
 Irkata s. 'Arka
 Irnina, Gn. 527. 570f.
 'Ir-Semeš 369
 Isaak 225. 365. 388
 Išhara, Gn. 428². 432
 Ishupri, St. 90
 Isin, St. 16. 19
iširtu ass. 421². 452⁴
 Isis 426. 440. 513
 Iskun-Adar, P. 84²
 Islam 1f. 20. 95. 122f.
 137f. 146. 157. 162¹.
 169f. 174
 Ismael 146. 628
 Išme-Dagan, Kg. 16. 358
 Israel (Sir'lai 247) 5f. 9.
 42. 46. 48. 51. 56f. 60.
 125f. 128f. 130f. 134.
 136. 140. 159. 162.
 164—166. 184. 204ff.
 und sonst
 Issachar 246
 Issos 38
 Ištar 223. 225. 276. 340.
 348. 352. 356. 362f.
 365. 371. 375. 379. 382.
 384. 387f. 397. 420ff.
 453—456. 500. 513.
 516f. 519f. 561ff. 564.
 570f. 571f. 580. 617².
 624⁵. 632
 Ištar v. Arbela 32. 431
 Ištar v. Nineve 31². 32.
 34. 139. 438²
 Ištar v. Uruk 161¹. 422
 Ištar-Fest 384⁴. 426. 516
istén ass. 420⁵. 649
 Išullanu 572
 Išum, G. 586
 Itakama, F. 199. 468
 Itamara, F. 149
 Ithobal I (Ethba'al) 129f.
 247f. 357
 Ithobal II (Tuba'lu) 87.
 Ithobal III 132 [357
 J'mr sab. 149
 Itti-Bêl (Dati-Bêl) 18⁵
 Juda, Judaea (Jaudu s.
 d.) 60. 67—72. 77f. 83.
 87. 97f. 116. 120. 123.
 125. 129. 131. 136. 142.
 144. 149. 151. 164f.
 168f. 170. 182. 187f.
 217. 219f. 227. 228.
 259f. 265f. 280. 281ff.
 284. 289—293. 298—
 300. 302. 305. 308. 313.
 331 und sonst [395
 Juda Maḳkabi 304ff. 334.
 Judentum 115. 117f. 281ff.
 297. 300. 306. 314. 346¹.
 Judith 439 [376f.
 Judithbuch 290
 Jünger Jesu, zwölf 629
 Jungfrau (Sternb.) 427f.
 580²
 Jupiter (Plan.) 374. 622ff.
 633
 Jupiter Dolichenus 449
 Izebel 248
 Izrija'u s. Azrija'u
 Kabbala 3 [650
kadaš, *kadōš* hebr. 603.
 Kadašmanburiaš, Kg. 35
 Kadeš (Kidši) 199. 437
 K. A. DI, Gn. 505
kadištu ass. 423. 437. 603
 Kadm 477
 Kadmiel 477
kadmu ass. 477
 Kaimānu s. Kēwān
 Kain 542
 Kainan, G. 540
 Kaiaš, St. 41. 181²
 Kaiseridee 20
 Kal'a Šerkat (Aššur) 33
 Kaldu s. Chaldäer
 Kaleb 136. 219. 228
 Kalender 25. 325ff.
 Kalhi (Kelah) 35. 41. 49f.
 52. 63. 74. 75⁴. 274
 Kalnô (Kullani) 55. 186
 Kalparunda, F. 54
 Kalyppo 574f.³
kamānu ass. 441. 649
 Kambyses 90. 114. 115.
 118². 120¹. 284f. 287f.
 290f. 293. 334f. 341
 Kammanu s. Kūmani
 Kamos s. Kemōš
 Kamoš-malik (?), Kg. 253
 Kamūsu-nadbi, Kg. 472
 Kanaan, Kanaanäer 11.
 14ff. 17. 19. 23. 38. 133.
 154. 178f. 181, vgl.
 Kinabhi
 Kanaanäische Glossen
 651f.
 Kandalanu (Assurbani-
 pal) 50. 98
kanfôt ha-areš hebr. 619
kanû ass. 339. 600⁵. 649
 Kappadokien s. Tabal
 und Hilaku, auch Musri
karâ be-šem hebr. 403¹
karābu ass. 596. 611

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

- ḱaraṣ-ḱaraṣu* hebr.-ass. Kēwān (Kaimānu) 409f. Königsbücher 142¹. 221.
 506 475f. 622ff. 319²
 Kār-Aššurhiddin(Sidon) Khorsabad 616f.⁷ 624 Königslisten 18. 318
 88 *kibir-nāri* 147 Königstum 160. 214. 219f.
 Karawanen 8. 15. 29. 133. *kibrat-ha-areṣ* hebr. 339 255. 263. 286. 312
 141. 238 Kidar, Kidri s. Kedar Kōr (Kīr) 273
 Karbanit, O. 93 Kidron 277 *kōr* hebr. 340. 651 [651
 Kariba-il Watar, F. 148. *kigallu* ass. 636 *kōrbān* hebr.-aram. 596.
 Karier 109 [163 *kīllatu* ass. 610 Kōš in N. pr. 472f.
 Kārkar, O. 43. 66. 134. *kīma* hebr. 635 *Κοσμάλαχος* 471⁹
 165f. 249f. 321 Kimmerier (Gimirri 103) Kosmartidene 473¹
 Karkemiš (Gargamiš) 40. 66. 76. 101ff. 174. 301 Kosmologie 614ff.
 53. 67f. 106. 189. 321 Kinahhi, Kinahna (Ka- Kossäer 21¹
 Karmel 182. 184. 201 naan) 181 *Κροτοβαρος* 473³
 Kart-hadast (Kition) 128 Kinalia s. Kunalua Krankheitsdämonen 462
 Karthago 127f. 300 *kīnazu* ass. 386⁵ Kreis 328
 Kaš, L. 195² Kinderopfer 434. 599 Kreti 229. 233
 Kasdim s. Chaldäer Kingu, G. 493. 495. 511. Kreuzigung 387
kašin hebr. 214 513. 585f. Kronos 351 [650
 Kaska, V. 37. 444 Kinza, O. 199 *kuddusu* ass. 442⁴. 602f.
 KAS. PU ass. 339 Kipkip, O. 94 Kudur in elam. N. pr.
kaspu ass. 340. 649 *kippatu* ass. 619 486
 Kassiten (Kaššū) 21. 179. *kipper* hebr. 601f. 650 Kudur-Mabuk, F. 16. 179
 Kastariti, F. 104² [197 Kīr s. Kōr Kuē (Cilicien) 42. 44. 53.
 Katabān 163 Kiririša, Gn. 485. 517¹ 68. 74. 88. 238
κατακλισμός 560¹ Kiš, St. 30¹. 430³ Kullani (Kalnō) 55. 186
 Katna, O. 163. 193f. 199 Kišar, Gn. 351. 492 Kultur, altorient., s.
 Kaukebil 374 Kison 182 Weltanschauung
 Kauš-gabri, Kg. 473 *kīspu* ass. 640 —, vorisraelit. 206ff.
 Kauš-malaka, Kg. 471. *Κισσαρη* 490. 492⁴ Kultus 588ff.
 473 *kīssati* ass. 30¹. 179 Kulumāer 74
kawwanīm hebr. 441. 649 Kissier 21¹ Kumani, Kammanu, L.
 Kdš, Gn. 423⁶ Kition 128. 131 37. 68
 Kedar (Kidar, Kidri) 97. Klagelieder 295 Kummuh (Commagene)
 108. 143f. 151f. 482 Kleinasion 6. 28. 77. 86. 53. 68. 73
 Kedem 180 101f. 177. 301 u. sonst Kunalua, Kinalia, St. 40.
 Kedeš, O. 437 Kleopatra 307. 311 53–55
 Kedešen 245. 437. 603 *κλίμαξ* *ἐπτάπυλος* 619. Kundi (*Κυνδα*) 88
 Kedorlaomer 486 *κλίματα* 618 [624⁴ Kupfer 340
 Ke'ila (Kēlti) 201 *kofer* hebr. 548. 557. 649 *kuppuru* ass. 601f. 650
 Keis 198 Koilesyrien 29. 178 *kupru* ass. 548. 558. 649
 Kelah s. Kalhi Kōmbeβος 570² Kurban, St. 447
 Kelb 198 König von Babylon 19f. *kurbānu*, *kīrbānu* ass. 596
 Kelten 101f. 109 23. 50. 62. 73. 75. 79. Kurnugi 561. 636
 Kēlti (Ke'ila) 201f. 81. 91f. 98. 114. 117. *kurūbu* ass. 632
 Kemōš 237. 472 119 Kuš, Kušiten (Kūsu, Kūšu)
 Kēnān 540. 542 König von Kutha 587 69². 71f. 91. 94. 137.
 Kēndebaios 309 König der Länder 114. 144f. 147. 172
kēpu 170f. 117. 119 Kūšajahū 472
 Keruben 529f. 631f. König von Sumer und Kutha (Kutū) 45f. 52.
kese hebr. 362² Akkad 16. 52. 79 97. 348. 412. 414. 587.
keseš hebr. 340. 649 [650 König als Büsser 385 636
kešef-kīspu hebr.-ass. 605. König, göttl. Epith. 352f. *kuṣinnu* ass. 595. 600
kešvar pers. 616². 618 373. 402. 494 Kuturnahundi, Kg. 81.
kesil hebr. 635 Königin von Saba 150. 383. 571²
kešoret hebr. 595 237. 438 Kyaxares 102. 104f.
 Kettu, Gn. 224¹. 368. 370 Königsberufungssage *Kynḏa* (Kundi) 88¹
 Keṭūra 628 256. 382. 403 *κύριος* 390⁶

- Kyros (Kuraš) 18. 75. 111f. 113ff. 132¹. 279. 281. 284f. 287—289. 381. 566
- La-ban, G. 363
- Laban 363
- Labartu, Gn. 460⁵. 605³. 635 f.¹
- Labaši-Marduk, Kg. 110
- LAB-bu 391. 498f. 501—503. 512
- Λαχρ*, *Λαχρ* 490. 492³
- Lade 229f.
- Lagamar, Gn. 485f.
- Lagaš (Telloh) 616³
- Lahamu, Gn. 351. 363⁷. 492. 494
- lahāš-luhhušu* hebr.-ass. 604. 650
- Lahmu, G. 351. 363⁷. 492. 494
- lakah-lektū* hebr.-ass. 551³
- Laki, L. 41
- Lakiš (Lakiša, Lakisi) 202f. 273
- Lamech 542
- Lamm Gottes 596f.³
- Land 155. 158. 160. 177. 179
- Längenmaasse 338f.
- Lapaja, F. 195f. 200
- Larak, St. 533
- Larancha, St. 531f. 546³
- Larsa, St. 16. 19. 24. 73. 348. 367, vgl. El-lasar
- Laš, Gn. 413
- Lea-Söhne 625
- Lebensdauern, lange 538. 541f.
- Lebensspeise 521f. 523ff. 578.
- Lebenswasser 452. 521f. 523ff. 527. 562. 638³. 639. 642
- Leberschau 605
- lebibōth* hebr. 441
- lehem-panim* hebr. 600
- Lehnwesen 164
- Lehnwörter 648ff.
- Leiden des Christus 384
- leilet el-kadr 515
- Leuchter (kultisch) 625f.
- Leviathan 507f. 510f.
- Lexikalisches, hebr. u. ass. 646ff.
- Λευκοστρον* 28¹
- Libanon (Labnāna) 15⁵. 106. 181f. 184. 190. 333. 340. 518, s. auch Eponymen
- Libat mand. 424 [573]
- libbu* ass. 441
- Libna, St. 254. 273
- Liburna s. Lubarna
- Lichtglanz 353. 615
- Lilith 462f.
- lilitu* 460⁷. 462
- linu 39. 318f. 322. 331. 333. 340. 518, s. auch Eponymen
- Linnenkleidung der Priester 591
- Lokalkulte 347f.
- Lot 559
- Lot's Weib 438
- Löwe (Sternb.) 426⁵. 631f.
- Löwenkolosse 413f. 529. 631
- Lubarna, Liburna, F. 40
- Lucullus 313
- Lugalbanda, G. 572
- Lugalgira, G. 363⁶. 413.
- Luhuti, L. 40. 167 [415]
- Lukki-Syrer 28¹
- Luli (Elulaios) 62. 80. 87. 131
- Lulubi, L. 179. 443
- Lydien (Luddu) 77. 98. 102—104. 109. 301
- Lykurg 2
- Lysias 304f.
- Ma'acha 231. 245
- Maass und Gewicht 337ff.
- mabbūl* hebr. 546¹. 650
- macedonisches Jahr 332³
- Madonna 429
- Madai s. Medien
- Madyes 101f.
- mag* hebr. s. *rab-mag*
- Magan, L. 15f. 90. 137. 144. 156. 177f.
- Magdali(?), O. 90
- Magdolos 105, vgl. Migdal-Āstoret
- Maghrib 180
- Magier 116. 590⁵
- Mahalal'el 542
- Mahallat, St. 41. 181²
- maḥḥū* ass. 590
- Ma'in 58. 72. 89⁴. 140ff. 184f. 237. 262f.
- Maisa, St. 41. 181²
- makber* hebr. 257⁵
- Makkabäer 297. 299. 305f. 335. 625¹
- Makkabi 218⁴. 304
- malakum* Gott 354
- mal'ak* hebr. 454
- mal'ak Jahve 458
- malak, maluk* in N. pr. 471f.
- Malatja (Melitene) 31. 45f. 53. 86
- Malich I, II, III 152f.
- Malik, G. 232. 237. 467⁵. 469
- Malik(?)—rammu, Kg. 232. 467
- Malkat(?), Gn. 84². 363f. 426. 441. 469
- Malki-šedek 224. 473
- Malkom s. Milkom
- malikt samaim* hebr. 353
- Malthai, Felsenrelief von 368⁵. 621¹
- Mami, Gn. 430. 506. 577⁶
- Mammetu, Gn. 577. 637
- Man (Minni), L. 101. 103
- Manahbiria (Thutmosis III) 192f.
- Manasse 216—219. 227. 232. 263f.
- Manasse, Kg. (Menasē, Minsē) 70. 87. 90. 93. 96. 272. 274f. 320f.
- Manda, V. 177
- Mandäer 359²
- mane* hebr. 338. 649
- Manetho 213
- Manšuate, L. 47. 261
- manū* ass. 338. 340. 649
- Ma'ōn s. Ma'in
- Mar'aš s. Markas
- Mardochai 288. 395. 516f. 519
- Μαρδοχαϊζή ημερα* 515f.
- Mardokempados 396
- Marduk (Merodach) 370. 395) 19. 73. 85. 91. 117. 119. 218⁴. 304. 347f. 351². 355f. 360. 370ff. 397. 399. 402. 418. 424. 430. 440. 449f. 493ff. 498ff. 503f. 506. 509f. 514ff. 519f. 523. 549¹. 581. 585f. 609. 624⁵
- Marduk-Tiāmat-Kampf 495f. 502f. 509ff. 517
- Marduk-(a)bal-iddin s. Merodach-Baladan
- Marduk-balātsu-ikbi, Kg. 46

- Marduk-bêl-usâti, Kg. 45
 Marduk-nâdin-aḥē 34⁴
 Marduk-nâdin-šum, Kg. 45
 Marduk-zakir-šum, Kg. 79
 Mareb 90³. 153
 Mari', Kg. 46. 134. 261
 Maria 440
Maḡaḡawāḡ, Maḡaḡawāḡ 477⁴
 Markas (Mar'aš), St. 54. 68f.
 Mars (Plan.) 409f. 413. 622ff. 633
 MAR. TU, L. und G., s. Amurru
 Marum (Merom?) 59
 Maš (Gen. 10, 23) 573⁵
 Maš, G. 408
 Maš'a, V. 58
mašah-maš'u hebr.-ass.
mašaku ass. 595 [602⁴
 Mašti, Gn. 485. 517
 Mašu, Bg. 573f.
 Maṭi-il, F. 49. 53. 597
 Mattathias 304
 Matten-ba'al (Matinu-ba'li), F. 42
mazzalôt 628. 649
mazzarôt 628
 Medien (Madai) 28. 47. 53. 55. 76¹. 77. 100ff. 104ff. 111. 113. 168¹. 177. 187¹. 269f. 275. 308
 Medina (Jathrib) 7f. 139. 141. 163
 Meer (mythol.) im A. T. 508
 Meerland (*mât tâmdî*) 20³. 24. 62. 73. 80f. 88. 318
 Megalaros 531
 Megiddo (Magadû, Magidû; Magidda, Maki-da) 105. 196. 200. 277
 Mehedebe 253²
 Meḥūja'el 542
mekes hebr. 596. 649
 Mekka 7. 57. 139. 170.
mekôna hebr. 530¹ [328
meket has-samaim 441
 Melitene s. Malaṭia, auch Hanigalbat
 Melkart 130. 248. 357
melšar hebr. 651
 Meluhha, L. 15. 70—72. 87. 89. 137. 141f. 144—146. 148f. 156. 177f.
 Memphis (Mempi) 91. 93. 116. 122
 Menahem (Menihimmu) 263f. 320f.
menakḫit hebr. 595². 649
 Menander 94. 127f. 235
 Menihimmu s. Menahem
 Mensch, himmlischer 392. 512⁴
 Menschenopfer 599
 Menschenschöpfung 429f. 497f. 506. 585f.
 Mer-Ba'al, Kg. 132
 Merkur (Plan.) 400. 622ff. 633
 Merodach s. Marduk
 Merodach-Baladan (Marduk-(a)bal-iddina 63. 396) 24. 62—64. 72f. 79f. 88. 161¹. 172. 189. 267f.² 270f. 382. 396
 Meromi (Marum?) 59
 Meru, Bg. 618⁷
 Mesa 247. 253
 Mesainschrift 253
 Mēšaru s. Mišaru
 Mešek s. Muski
 Mesopotamien 21. 23. 26—32. 84. 105. 111. 134. 137. 168¹. 177.
mešre-Stern 409 [269f.
 Messias 3. 284. 377. 590³
 Metalle 333. 368
 Metenna s. Metten II
 Metrik 607³
 Metten I 129
 Metten II (Metenna) 61.
 Metten III 132 [131
 Metu-Aštoret, Kg. 129
 Metūša'el 542
 Metū-Šelah 540. 542
 Me'uniter 142¹
 Michal 230
 Michael 376. 404f.⁶ 419⁵. 512. 624f.
 Michmas 307
 Midas (Mitā) 68. 74. 76
midbar hebr. 191²
 Midian 143. 145
 Migdal (Magdali) 200
 Migdal-Aštoret (= Cae-sarea) 98¹. 105, vgl. Magdolos
mikil iṣṣti ass. 364¹
 Mikrokosmos 158
miksu ass. 596. 649
 Milch 526. 599
 Milchstrasse 528
 Milet 65¹
 Milhi in N. pr. 416¹. 471
 Milk, G. 469ff.
 Milka 364
 Milkarti (Melkart) 357
milki in N. pr. 469ff.
 Milki-ašapa, Kg. 470
 Milki-el (Milk-ili), F. 200ff. 340. 470, vgl. Il(i)
 Milkom 232. 237 [milki
millē jad 647¹
 Millō' 234¹. 239. 272
 Minäer 140ff., vgl. Ma'in
 Minäisch 140f.
 Mine 338. 340f.
 Minni s. Man
minzarim hebr. 651
 Mir, G. 446
 Mirjam 438
 Mišaru, G. 224¹. 368. 370
 Mišir 145, vgl. Mušri
miskén-muškenū 611. 649
Miswāq 224¹. 370
 Mišpa 252. 280
 Mišrajim 29¹. 213, sonst s. Agypten, Mušri
 Mitā (Midas) 68. 74. 76
 Mitani, L. 23. 27. 30. 31. 34f. 181. 183. 184¹. 185. 193. 195
 Mithra 376. 419. 486
 Mithrasmyserien 619
 Mithredath 486
 Mitinti, Kg. 59. 71. 466
 Mitra, G. 486
 Mitradāti, P. 486
 Mittelalter 95. 170
 Mittelmeer 7. 15. 20³. 23. 37f. 41. 47. 126. 128. 574 und sonst
muā 338
 Moab (Ma'aba, Mu'aba) 6. 56. 60. 70. 97. 125. 142. 151. 187. 218. 226. 230. 237. 247. 252f. 297. 311 u. sonst
 Monat 322. 327ff.
 Monatsgötter 627⁴. 629
 Monatsnamen 329f.
 Mondgott 29f. 158. 340. 361ff. 384. 413. 415. 622ff., s. ferner Sin
 Mondjahr 328f.
 Mondstationen 633
 Mondsucht 364. 366
 Mondumlauf 327f. 627
 Monotheismus 208—210. 234. 276. 609

- Moral 612f.
 Moses 2. 18. 209. 211—
 213. 225. 379. 566
Mowus 490. 492²
mudbar ass. 191²
mudû ass. 533⁹. 590f.
 Muhammed 2. 163. 229.
 328
mukil rêš lemuttim 461
mulmul-Stern 620f.⁵
mummu ass. 492². 493.
munambû ass. 590 [585
 Mündung der Ströme 529².
 Mur, G. 446 [551
 Murta'imu, G. 445
mušahhir sab. 323²
 Mušasir, St. 191²
 Mušezib-Marduk, Kg. 80.
 82, s. auch Suzubu
 Muski (Moscher, Mešek)
 37. 68. 74. 76. 189, vgl.
 Phrygien
 Mušri (Nordarabien) 56.
 67. 69². 70—72. 87. 89.
 136—151. 172f. 178.
 184f. 211—213. 236. 240.
 261—263. 268. 271.
 273. 275³, vgl. Mišir,
 Mišrajim, Ägypten
 Mušri (Kappadokien) 31⁴.
 35. 37. 42. 45f. 238. 251
 Mus(šz?)-ri, Bg. 74
mušrušû ass. 503f. 512.
 Mutkinu, St. 38 [554
 Muttallu, F. 68
 Mutter Gottes 360f. 440
 Muttergöttin 379. 428f.
 Mylitta 423⁷. 428⁴
 Na'aman 174
 Naassenischer Hymnus
 499¹
 Nabajati (Nebajôt) 151
 Nabal 228
 Nabatäer 7. 67. 151. 152.
 237. 311f.
nabi hebr. 400. 590⁶. 650
 Nabonassar (Nabû-našir
 408) 24. 52. 61. 317f.
 324
 Nabonid s. Nabûna'id
 Nabopolassar (Nabû-
 apal-ušur 408) 25. 99.
 104ff.
 Nabû (Nebo), G. 19. 224.
 234. 348. 372. 379. 395.
 399ff. 422⁴. 454. 474⁵.
 515. 549⁴. 616². 624
nabû ass. 403¹. 590⁶. 650
 Nabû-apal-ušur s. Nabo-
 polassar
 Nabû-aplu-iddin, Kg. 41.
 45
 Nabû-kudurri-ušur s.
 Nebukadnezar
 Nabû-nâdin-zir, Kg. 61.
 63²
 Nabûna'id (Nabonid) 17.
 105. 110ff. 177. 272¹.
 287f. 341⁹. 361. 408
 Nabû-našir s. Nabo-
 nassar
 Nabû-šar-ušur 84³
 Nabû-šum-ukin, Kg. 61
Nazaq, G. 477
 Nachtwachen 336
 Nadab 246. 319
 Nâdin s. Nabû-nâdin-zir
 Naḥal-Mišraim (Mušri)
 147. 239
 naḥal-Mušri 72. 89f. 148.
 Naḥar, G. 477f. [191
 Naḥar (Naḥir) in N. pr.
 477f.
 Naḥar(i)na 28—30. 181
naḥaš hebr. 508. 511
 Naḥôr 477. 628
 Nahr-el-kebir 40. 182,
 vgl. Sangura
 Nahr-el-keib 41. 43. 184².
 Nahrma 195² [190
 Nahr Kasimiye 182
 Nahr-Litani 182
 Nairi-Länder 39
naḥû ass. 595. 640. 649
 Namjawza, F. 197. 199
 Namtâru, G. 460. 562.
 583. 637
 Nanaea, *Narata* 304. 442
 Nanai, Gn. 348. 383. 403⁹.
 404. 422. 425. 442.
 571f.²
 Nannar, G. 14. 333. 348.
 362. 608
 Naphtali 59¹. 218f.
 Naphuria 211, s. Amen-
 ophis IV
 Naram-Sin, Kg. 16—18.
nasak hebr. 595⁷ [187¹
 Našhu, Našuh, Nušhu,
 G. 416¹
nasi hebr. 286. 289. 293f.
 298f. 308f.
nasik-nastku hebr.-ass.
 Nbu mand. 401 [590⁶. 650
 Nebajôt (Nabajâti) 151
 nebi'im 171. 255
 Nebo, G. 395. 400². 407,
 sonst s. Nabû
 Nebo, Bg. 407
 Nebo, St. 230. 407
 Nebukadnezar I 24. 107.
 179. 185. 282¹
 Nebukadnezar II (Nabû-
 kudurri-ušur 407)
 106ff. 110f. 118². 131.
 161¹. 163. 166¹. 187.
 190. 278ff. 284. 287.
 321. 335. 341⁶
 Nebûšazban 408
 Nebûzaradan 407
 Necho (Nikû) 98¹. 105f.
 131. 277f.
nedaba hebr. 596
 Negeb 136. 143
 Neger 238
 Nehemia 151. 281. 294.
 295ff. 331
neḥd, *naḥḥi* syr. 595². 649
neḥjâ syr. 595²
 Nêrab-Stelen 29f.² 416²
 Nergal, G. 348. 363. 371.
 387f. 409. 412ff. 416.
 459². 460f. 549¹. 570.
 579. 583f. 620. 624⁵.
 637. 643
 Nergalsarešer 416, s. Ne-
 riglissar
 Nergal-šar-ušur 416, s.
 Nerglissar
 Nergal-ušezib, Kg. 80¹.
 81, s. auch Suzub
 Nerglissar (Nergal-šar-
 ušur 416) 110
 Neubabylonisches Reich
 100ff.
 Neujahrsfest 139. 331.
 370f. 374. 384⁴. 388.
 402. 406¹. 501. 514f.
 Neumond 362. 365. 416f.
 Nibhaz 484
nidgalôt hebr. 414. 481³
 Nidintu-Bêl 117
 Niffer (Nippur) 16. 355
 Nikanor 305
 Nikanortag 517³
 Nikkal, Gn. 29f.² 363².
 416², vgl. Ningal
niḥû ass. 595
 Nîl 115
 Nimrod 380². 581
 Nimrud (Kalhi) 35
 Nina, Gn. 379²
 Ninazu, G. 525². 637. 639

- nindabû* ass. 441. 596
 Ningal, Gn. 29f.³ 363, vgl. Nikkal
 Ningirsu, G. 371⁵. 409. 416³
 Nin-harsag, Gn. 356. 379²
 Nin-ib, G. 84². 370. 398⁵. 408ff. 474. 485. 527. 549¹. 570³. 581². 624⁵
 Nib in paläst. N. pr. 411
 Ninive (Ninua, Ninâ 422¹) 31f. 34². 74. 75. 85f. 102. 105f. 348. 422.
 Nin-mah, Gn. 429f. [630¹
 Nin-men-an-na, Nin-men-na, Gn. 360f.³
 Ninni, Gn. 422
 Nin-si-an-na, Gn. 632⁴
 Ninua, Ninâ s. Ninive
 Nippur 73. 81. 85. 348. 355. 372f. 409. 416. 617³
nisakku, nisakku ass. 590
 Nisan 331. 371. 387f.
 Nisibis 28 [514f. 517
 Nisir, Bg. 549f. 558
 Nisrok 85. 396. 417
 Nkl, Gn. s. Nikkal
 Noah 557. 581
 Nob 234. 407
 Nomaden 154—156. 160.
 Nordafrika 20. 126 [163
 Nordarabien 8. 97. 137. 141. 144. 150, vgl. Aribi, Muṣri
 Nordbabylonien 14. 17ff.
 Nosairiergebirge 181—
 Nšk G., s. Nisku [183
nubattu ass. 371. 593⁴
 Nubien 89⁴. 91. 144
 Nudimmut, G. 493f. 585
nûh-nûhu hebr.-ass. 610
 Nuḥašše, L. 181. 199
nuḥu ass. 592⁶
 Nur-Rammân, Kg. 16². 443³
 Nisku, G. 29³. 85. 363. 416ff. 454²
 Oannes 358. 360. 535f.
ôb hebr. 641
 Obadja 295
 Obodas I 153. 311
 Obodas II 153
 Odacon 536
ohel m'ed hebr. 592
 Okeanos 576². 637⁵
 Ôl 526. 602
 'ôlam hebr. 403⁵
 Ωκεανος 516
 Omina 393. 533f. 589 [649
 'ommân hebr. 358f.⁶. 590⁹.
 Omorka 489. 492². 495¹
 Omri (Humria, Humri 247. 465²) 70¹. 129f. 140. 246f. 252f. 255. 320
 On (Unu, Heliopolis) 93
 -ôn hebr. 28
 Oniaden 297f.
 Opfer 594ff.
 Ophir 238. 252
 Opis (Upi) 112. 119. 122
 Orakel s. Wahrsagung
 Orion 374. 409. 581²
 Ormuzd s. Ahuramazda
 Orontes (Arantu) 40. 43.
 Osiris-Mythus 634 [191
 Osten und Westen 114. 116f. 122
 Ostjordanland 135⁴. 191. 227. 249. 263 u. sonst
 Othniel 215. 219
 Otiartes 531f.
 Paddan-Aram 29. 38, vgl. Padi, Kg. 466 [Patin
 Pakaha s. Pekah
 Palaityros s. Usu
 Palästina 15. 24. 60. 94. 96f. 102. 105f. 123. 126. 146. 149. 164. 178 u. sonst
 Palti-el 229¹
 Panammû, Kg. 54. 57. 68
 Paneas 224f.² 263. 301, vgl. 'En-Gad und Ba'al-Gad
 Pantheon, babyl. 348. 350ff. 628
 Papsukkal, G. 454
 Paradies 520ff. 638. 642
 Paradiesflüsse 528f.
parakku ass. 591f. 650
 Paraklet 419. 440
 Paran 146
 Parmenion 300
paroket hebr. 592. 650
 Parsismus 346. 376f. 389f. 394. 457. 462. 464. 508. 513. 530. 617³. 639
 Parther 122. 308. 310. 314
 Parusie 380. 390f.
parutu ass. 190
pašdû ass. 610
pašû ass. 520. 590. 602
 Passah 610³
 Patesi 15. 33. 187¹
 Patin, L. 38. 40. 45—49. 53f. 167. 186, vgl. Pad-dan-Aram
 Paulus 377f.² 406
 Pausanias 118
 Pautibibla 531f.
 Pegasus (Sternb.) 502. 632²
 pehâ (pihâtu) 162. 280. 293. 649
 Pehtâ und Mambuhâ 526²
 Peisistratos 118
 Pekah (Pakaha 265. 468) 55f. 58. 264ff. 320f.
 Pekahja 264. 320
 Pereš 227. 228f.
 Perešiten 296
 Pereš-Uzza 230
 Persepolis 117
 Perser 113f.
 Persisch 117
 Petôr s. Pitru
 Petra 261
 Pferde 238f.
 Pharaon 147. 240
 Pharaotochter 150. 236.
 Pharisäer 312 [240
 Phellos 129
 Philister, Philistaea (Palastu, Pilistu) 46. 56. 60. 70. 143f. 147. 149. 184f. 187. 219. 226. 229f. 231f. 258. 262. 267f.
 Philokles 300¹ [267f.
 Phönicien 8. 15. 20². 31. 41. 43f. 53f. 120. 126ff. 178. 181 u. sonst
 Phraortes 104
 Phrygien 68. 76. 301, vgl. Muski
 Phul s. Pulu
 pihâtu s. pehâ
 Pir'u, Kg. 67. 70. 72. 146f. 172
 Pisiris, Kg. 68
 Pitru (Petôr) 38. 42. 148
 Planeten 404. 458. 463¹. 616⁶. 617ff. 620ff. 627. 633. 634³
 Planetenfarben 399⁴. 617. 633¹
 Plejaden 389. 459. 620f.
 Pleti 229. 233
 Pompejus 153. 312f.
 Popilius Laenas 303
 Poros s. Pulu
 Präcession 326. 332f. 392

- Prädestination 406, vgl. Vorausbestimmung
 Präexistenz 378. 498. 630¹
 Presbyter, vierundzwanzig 458. 633
 Priester 533f. 589f.
 Priesteranteil 598
 Priestercodex 208. 282f. 293f. 589
 Procentsatz 283
 προϋπόθεσις 403²
 Propheten 171ff. 255
 Protothyes (Bartatua)
 Provinz 162f. 167f. [101f.
 prš aram. 341. 649
 Psalmen Salomo's 303¹
 Psammetich I (Pišamel-ki) 98. 102. 109
 Psammetich III 290
 Ptolemäer 123f. 300. 324
 Ptolemäischer Kanon 24f.
 Ptolemaeus I 300 [318
 Ptolemaeus II 300¹
 Ptolemaeus VI 307
 Ptolemaeus VII 310
 Ptolemaeus VIII 311
 Ptolemaeus, Schwieggers. Simon's 309f.
 puhrá, puhrá syr.-mand.
 puhru ass. 518 [518
 pūhu ass. 597²
 Pulu (Phul) 50
 Punier 20. 127
 pūr hebr. 518
 Purim 514ff.
 pūru ass. 518
 Puzur-Aššur, Kg. 34¹
 Puzur-KUR. GAL 549.
 Pygmalion, Kg. 129 [576¹
 Pyramiden 616³
 Ra'd (et)-pené Jahve 442¹
 Rabbat-Ammon 152. 232.
 Rabi-ilu, P. 203 [237
 Rabil I, II, Kg. 153
 rabiš 193
 rab-mag (rab-mugi) 590⁵.
 rabsak 273. 651 [651
 rab-saris 273³
 Rachepuppen 605³
 Rāgimu, G. 446. 450
 Rahab 507. 510f.
 Rāman, pers. G. 445⁵
 Rammān, G. 33. 133¹.
 368. 375. 399. 433.
 442ff. 500. 533f. 549¹,
 vgl. Adad
 Rammān in N. pr. 443
 Rāmimu, G. 445³. 446
 ramku ass. 590
 Ramot in Gilead 250
 Ramses II 183f. 190 [454
 Rangstufen der Götter
 Raphia (Rapihi) 67. 89f.
 148. 301
 Paqar 148
 Rapihi s. Raphia
 ra'sāni 214²
 rašbu, rašabbu ass. 478
 Ras-el-'ain, O. 27. 276
 Rašōn s. Rašunnu
 Rašpūna, St. 265. 478
 Rašunnu (Rešin) 55. 56f.
 58⁴. 59. 135. 263. 265.
 268
 Ratsversammlung, himm-
 lische 453. 457
 Rechtfertigungslehre bei
 Paulus 406
 Reform Salomos 234
 Reform Hiskias 271. 275
 Reform Josias 276
 Regem, G. 450
 Regem, P. 451
 Regem-melek, P. 451
 Rehabeam 222. 241ff. 319f.
 Rehōb (Ruhubi) 42, vgl.
 Bēt-Rehōb
 Rehobōt 148
 Reichsspaltung 241ff.
 Reiter, vier 633 [319f.
 Rekabiten 256. 258
 Reuqar 410⁶
 rēs šarrūti 325
 Rešeph (Rašappa) 273⁴
 Rešeph 224. 478
 Rešin s. Rašunnu
 Rezōn, Kg. 134. 240f.
 Rhea 504³
 Rib-Addi, F. 194f. 198f.
 Ribla 107f. 187 [444
 Richter 213ff. 219
 Richtergott 368
 RI. HA. MUN 445
 Rimat-Bēlit 569f.
 Rimmōn 133. 249. 445.
 450 [450
 Rimmōn in Ortsnamen
 Rim-Sin, Kg. 16. 19. 367
 Rinder, zwölf 629
 Rkb'l, G. 368⁵
 rōbes hebr. 460³
 Rom 300. 303 305—310.
 Rōmertum 3 [313f.
 Römische Könige 222
 Romulus 2. 18. 566
 rōš 214. 216. 228f. 242
 rōš haš-šana 515
 Rosse, vier 633
 Ršp šaramana, P. 224
 Rubuti, St. 202
 Rūhā d'kudšā 440²
 ruhi 233⁴
 Rukipti, Kg. 59
 Rusa, Kg. 65. 76
 Rušū, G. 485²
 Rut 229². 438
 š als s 351. 366f.
 šā'a arab. 335
 šā'ad hebr. 339
 Sa'arri, L. 97
 Saba, Sabäer (Saba',
 Sab'a 58) 8. 58. 140ff.
 148ff. 163. 237
 Sabäisch, 140f.
 Sabako (Šabakū) 87. 93
 Šabara'in, St. 62
 Šabat 448. 556. 594²
 Šabataka 87
 šabbatu ass. 592ff. 650
 šabātu ass. 593
 šabātu ass. 594. 603
 Sabbath 592ff.
 Sabitu, Gn. 432. 439. 574f.
 Sabu, Bg. 574³, vgl. Saue
 Šacharja, Kg. 263. 320
 Šaddai 358. 461²
 Sadducäer 311
 sādiru ass. 461
 Šadoq, Šadoqiden 233f.
 Šadrak 396
 šadū rabū 355. 358
 S. A. GAS 196f.
 Šahr, G. 363² [650
 šak-šakku hebr.-ass. 603.
 Sakäen 384⁴. 427. 516
 šakkanak Bābili 73. 80
 Sakkut 410⁷
 šaknu 162. 280. 649
 Šala, Gn. 449
 salah-salāhu hbr.-ass. 602.
 Salamānu, Kg. 475 [651
 Salamier 151f. 475
 Salben 602
 Šalem, Šalman, G. 33.
 224. 474f.
 Šalim in N. pr. 475
 Šalim-aḥu, P. 224
 šallu ass. 577⁴
 Šallum 263f. 320
 Šalm, G. 475f. [475⁴
 Šalmajāti 195. 236. 474².

- Šalman s. Šalem
 Salmanassar I 35f. 167
 Salmanassar II 38. 39².
 41. 54. 100. 130. 134.
 167. 185. 247. 254.
 258. 320. 518
 Salmanassar III 47. 135
 Salmananassar IV (Šul-
 mân(u)-ašarid(u) 41.
 224. 474) 50f. 55. 62f.
 94. 189. 268f. 275. 287
 Šalmu, G. 475f.
 Šalmu in N. pr. 476
 Šalmu Bild 475f. 650
 Salome 311f.
 Salomo 128. 140. 147f.
 185. 222f. 224. 233—
 240. 243f. 326
 Salzstreuen 598
 Šâm 179
 Sam'al, L. 54. 57. 68.
 180. 186
 Samaria (Samerina 28.
 265) 56. 58—60. 62f.
 64. 66. 135. 163. 168f.
 186. 250f. 257f. 264f.
 267—269. 277. 311.
 320f. 414, vgl. Sonnen-
 gott
 Samaritaner 275. 297
 Šamaš, G. 139. 224¹. 347f.
 362. 367ff. 387f. 412¹.
 424. 449. 486. 500.
 533f. 540. 562. 564.
 569f. 575. 617³. 622ff.
 Šamaš-(a)bal-ušurs.Šešba-
 Šamaš-irbâ, Kg. 119 [šar
 Šamaš-šum-ukin 78. 92.
 95—97. 275
 Sambethe 439. 574f.³ 582
 Samena, L. 89f., vgl.
 Simeon
 Samerina s. Samaria
 Samgar-Nebû 408
 sammîn-sammu hebr.-ass.
 523f.¹
 Sammurâmat 438f.⁴
 Šams, Gn. 139. 367. 435⁸
 Samsaveel (Sampsiel) 370.
 Samsê, Kgn. 57. 150 [464
 Samsi-Adad I 37³
 Samsi-Adad II 45. 134
 šamsu ass. 367
 Samu'el 225
 Samûna (Ešmûn) 357⁴
 Sanballat 296f. 366
 Sanda-Herakles 449⁴
 Sanduarri, F. 88
 šangû ass. 590
 Sangura, Fl. 40. 182. 191,
 vgl. Nahr-el-kebir
 Šanhar, L. 31. 238, vgl.
 Sankara
 Sanherib (Sin-ahê-erib
 366f.) 35. 69. 71. 75ff.
 87. 97. 105. 146. 150.
 172. 272. 273f. 321.
 342. 599. 640
 Saniru (Senir) 44. 190,
 vgl. Hermon
 Saŋkara, L. 31¹. 238, vgl.
 Šanhar
 sapad-sapâdu hebr.-ass.
 Šapalul, Kg. 183 [604
 Šaparda (Sephara) 301
 Šaphôn, G. 479
 Šaphôn, St. 479
 Šapia, St. 61f.
 Šapûna, St. 479
 Šara 364. 438
 Sara, Weib des Tobias
 šarab hebr. 366. 415 [439
 Šarabdû 461
 šaraf hebr. 415
 Sarduris II 53. 55. 65
 Šarepta (Šariptu) 175
 Šar-ešer 84, s. a. Bêtel-
 šarešer
 Šar-ešir 84. 86¹
 Šar-etir-Aššur, Kg. 84f.
 Šarganišarali, Kg. 18⁵
 Sargon I 15. 17f. 379.
 382⁹. 566
 Sargon II (Šar(ru)-ukin
 38³. 63) 43. 49—51.
 56¹. 62. 63. 76. 79. 101.
 144f. 149f. 163. 168.
 172. 177. 179. 186. 189.
 267. 269f. 275. 287.
 333. 380
 Šarha (Šor'a) 201
 Šariel 367. 464
 šaris hebr. 649
 šar kiššati 27¹. 30. 84
 Šarpanitu, Gn. 375. 394.
 503
 Šarrabu, G. 366. 412⁴. 415
 Šarratu, Gn. 363f.
 Šarru, G. 373¹¹
 Šarru-ukin s. Sargon II
 šar-šebâ-Jahve 439
 Sassaniden 297
 Satan 391. 463f. 514
 Satanssturz 464. 514
 Satrapien 116f. 188
 sattukku ass. 596
 Saturn (Plan.) 409f. 413.
 475f. 622ff. 633
 Saturnalien 384. 387
 Saue, Saua, Šava, Bg.
 574³, vgl. Šabu
 Saul 126. 136. 164. 180.
 216f. 218. 220f. 222f.
 224f. 226—229. 263.
 365. 462⁴
 Scaurus 312f.
 Schaltmonat 329
 Schatz guter Werke 405⁴
 Schaubrote 600. 629
 Schicksalsbestimmung
 401ff. 494. 515
 Schicksalstafeln 400f.
 493. 495. 499
 Schlange 499. 501. 503f.
 508. 510f. 512. 522.
 529. 554. 564. 578
 Schlange (Sternb.) 501.
 505. 586. 627
 Schlange, eherner 505¹⁰
 Schlange, siebenköpf.
 504. 512
 Schlange, zweiköpf. 90
 Schmiede, vier 633
 Schöpfung s. Welt-
 schöpfung
 Schreiber-Gott 400f. 403f.
 624f.
 Schreiber, himml. 404f.
 Schutzengel 458 [541
 Schutzgottheiten 85. 454f.
 Schwalbe 431⁵ [611⁶
 Schwein 398⁵. 410f.
 se'a hebr. 340
 Šealtiel 286
 Seba 230
 seba haš-šamaim 421⁴. 456
 Sebulon 218
 Sechsteilung 621f.⁵
 Sedek, G. 224. 473f.
 Sedek in N. pr. 473f.
 Šedim 460⁴. 461f. 649
 šedketd aram. 596¹
 šedu 455f. 460⁴. 462. 649
 Seelenwanderung 577⁴
 sefer-šipru hebr.-ass. 649
 Segenszeit 380f.
 Segûb 248
 Se'ir 201
 Se'ira, O. 216
 Se'ira, O. 254

- Sekel 340f. 649
Sela¹, O. 202¹
Sela¹, O. 202¹. 261
Σελαμωας 62⁴
selem Bild 475^a. 650
Seleucia 119. 122
Seleuciden 123f. 308. 313f.
317. 324
Selenkos 122
Seligkeiten, sieben 619.
semed hebr. 339 [642²
Semiramis 237¹. 438⁴
Semiramöt 438f.⁴
Semiten 9. 11. 137f. 154.
349. 607¹
Šenašar 286. 366. 370
Sendširli 27. 29³. 54. 180
Senir s. Saniru
Senkerek (Larsa) 16. 367
Seol 505. 636. 641f.
Sepharad s. Šaparda
Septuaginta 634
Seraphim 415
Šerdana, V. 197
Šeri, L. 201
Šeru'a, Gn. 429¹
Šešbašar (Šamaš-(a)bal-
ušur 286. 370) 279.
285ff. 288. 289f. 291f.
294. 295⁴. 324. 331. 334
Šešonk (Šišak) 147. 185.
226. 241. 243—245
še'u ass. 340. 651
Sexagesimalsystem 327
Šiana (Šiana), St. 42
šibbeah hebr. 610³
šibbu, sippu ass. 599¹
Sib'e (Sô) 67. 146. 268
Sibitti, G. 413. 459³. 620
Sibylle 428. 439. 582
Sichem 163. 215f. 217f.
220. 227. 311
Sidkā, Kg. 466
Šidkija (Šidkijahû) 473
Šidon (Šidunnu) 28. 41.
44. 46. 53. 60. 80. 87.
88. 120f. 127ff. 163.
168¹. 183. 187. 199f.
248
Siduri, Gn. 432. 439. 574f.
Siebengestirn s. Plejaden
Siebengottheit s. Sibitti
Sieben Hungerjahre 229².
Sieben Tage 621³ [572²
Siebenzahl 459. 462f. 612.
615. 617f. 620ff.
Siebzig 257. 629. 634
Siegel, sieben 626. 633
Sikkût 410
šikkûs mešommem 303³
šiklu ass. 340. 649
Silber 340
Šilig-gal-šar, G. 372¹
silku ass. 598
šillân ass. 636
Silo 227. 244
Siloainschrift 272
Simeï 230. 233⁴
Simeon 90. 143, vgl. Sa-
mena
Šimirra, St. 55. 66. 68
135. 169. 181². 186f.
Simon 299. 308f. 331
Simri 246. 320
Simson 219. 369. 582²
Simyra 181²
Sin, G. 29. 85. 139. 163.
225. 331. 333. 347f.
361ff. 368. 387f. 422.
424. 434². 500. 561f.
607f. 617³. 622ff., s.
auch Mondgott
Sin, G., südab. 361. 365²
Sin, Wüste 365²
Šin'ab 366
Sin-ahê-erib s. Sanherib
Sinai 365
Sinaioffenbarung 209
Sin-idina, F. 179
Sin-sar-iškun, Kg. 99
Sintflut 448. 495¹. 543ff.
577. 581
sinûntu ass. 431⁵
Sippar 17. 19f. 81. 88.
97. 172. 273. 348. 367f.
370. 532ff. 540. 544
Sippar-Aruru (Ja'ruru)
430¹. 437¹
Sippar ša Anunit 423f.
Šippora 145
Šipti-Addi, F. 203
Siris, Gn. 485
Sirius 334. 426. 431². 563
sirku ass. 595
Sir'lai s. Israel
Širu, G. 504f.
Širwah, O. 148
Šis (l. Šir), O. 253
Šišak s. Šešonk
Sisera 218
Šis (Sizû), St. 88¹
Šitlanitaäa, G. 363⁶. 413.
Sittakene 22 [415f.
- Šiulman, G. 474⁸
Sivan 331f. 362
Sizû (Sis), St. 88
Skorpion (Sternb.) 502.
580². 631f.
Skorpionmenschen 574
Skythen 75. 101ff. 115.
174. 177. 290, vgl. Aš-
Slaven 109 [kuza
Smerdes (Bardija) 116.
Sô s. Sib'e [259. 292
Šo'a 22, vgl. Suti
Šoba (Subiti) 38. 42. 60³.
61. 97. 135. 186. 226.
231. 239—241
socii Roms 313f.
Sodom 559f.
Söhne, zwölf 628
šök haj-jamin hebr. 597⁷
Söldnerheer 64. 109
Sonnenfinsterniss von
763:48
Sonnengott 19. 158². 333.
340. 367ff. 384. 622ff.
632, vgl. Šamaš
Sonnenjahr 328f.
Sonnenumlauf 327f.
Sonnenwagen 368. 370
Sophar 143
Soqla (Achamoth) 394.
Šor'a (Šarha) 201 [440
Šôt 273, vgl. Sâti
Σωρηρ 394. 499¹
Sothisperiode 334
Spica 427f.
Sprache, bab.-ass. und
hebr. 644ff.
Sprecher s. Propheten
Staat 4. 154ff.
Stadt 155. 160
Stamm 154f. 159. 164.
213. 219f.
Stämme, zwölf 213. 628
Statthalter 162. 166. 280.
293. 298
Steinbock (Sternb.) 400³
Stellvertretendes Opfer
Steppe 191 [596
Sterben der Götter 371.
387. 563. 573³. 640
Stern (etymol.) 425
Sterne, sieben 626¹
Sterne, zwölf 630 [633.
Sterne, vierundzwanzig
Sternenheer, 421. 430f.
452⁴. 453. 456f.
Steuererheber 301

- Stier (Sternb.) 374. 501.
 Stierdienst 449f. [631f.
 Stierkolosse 529. 631
στοιχῆα 634²
 Strassengott 455
στρατιὰ οὐράνιος 456
Στρατονίκη 570³
Στρατωνος πύργος 105
 Stunde 328. 335
**šū'dlu* 636
 Šu'aliten 296
 Šubari, V. 28¹. 34f. 105
 Šubiti (Šoba) 61. 135. 186
 Šubnat, Fl. 39
 Šubsalla, Bg. 190
 Šüdarabien 8. 78. 137ff.
 164. 235¹
 Südbabylonien 14. 19
 Su-EDIN, L. 28¹, vgl.
 Suhi, V. 41 [Suri
 Sühneriten 601ff.
sūk-sāku hebr.-ass. 602⁴
 Sukaila 153
 Sukkōth Benōth 396
sullā ass. 610⁸
 Šulman, G. 33. 224. 474f.
 Šulmanu-ašaridu s. Sal-
 manassar IV
 ŠUL.PA.UD.DU 622ff.
šumē ass. 598
 Sumer, Sumerer 10. 349.
 607¹
 Sumer-Akkad 14. 80¹
 Sumu in N. pr. 225². 483f.
 Sumu-abi, Kg. 481. 483
 Sumulāilu, Kg. 483
 Šumur, St. 194. 199
 Šünde 610
 Šūr, G. 358. 477
 Šūr 146f. 151
 Surata, F. 200
 Suri, L. 27f. 100. 104. 177
 Šurippak, St. 532f. 546.
 559
sur'kinu ass. 595. 600
 Sursu 576¹
 Susa (Šušān) 97. 117. 119².
 161¹. 187¹. 304. 485
 Šušankaje 485
 Šušinak, G. 485. 570³
 Sutarna, Kg. 31
 Šutatna, F. 200, vgl.
 Zitatna
 Suti, V. 22. 197. 273, vgl.
 Šō'a
 Šuturnahundu, Kg. 72. 80
 Šuwardata, F. 201f.
 Šuzub, der Babylonier, s.
 Nergal-ušešib
 Šuzub, der Chaldäer, s.
 Mušešib-Marduk
Συδρυς 224¹. 370. 473
 Syllaues 67. 153
 Synchronistische Ge-
 schichte 47
 Syrien 21. 23. 27f. 73.
 106. 108. 122. 126. 135.
 178. 188. 301. 310. 312f.
 Syzygien, gnostische 506
 Tabal (Tibarener, Tubal)
 45. 53. 61. 68. 77
tabakāt arab. 615⁴. 617².
 Tab-el 55. 134f. [623
 Tabnit 129³
 Tab-Rimmōn 134f. 450
tabū ass. 371. 388. 515
 Tabu'a, Kgn. 150
 Tafel des Lebens 402
 Tafel der Sünden 402
 Tafel Nabū's 401f.
 Tafeln, himmlische 541
 Tag 325. 328. 335f.
 Tagfünft s. hamuštu
 Tagi, F. 201f.
 Taharka (Tirhaka, Tarkū)
 87. 89f. 91. 93f. 147.
 273. 321
taqlinu ass. 441. 596
 Talent 340. 342
 Tamar 127². 438
 Tamarim-Stadt 216
 Tammuz, G. 18f. 223f.
 229². 371. 387f. 397ff.
 411. 422. 442. 521. 546f.⁷
 562. 571. 636
 Tammuz-Klage 397f.
 Tammuz, Monat 331. 398.
 410
 Tandamanē (Tanut-Am-
 mon, 93
 tannin 507. 510f.
 Tanut-Ammon s. Tanda-
 manē
 Tapsacus (Tiphšach) 239
 Tarhu, G. 484
 Tarhulara, F. 68
Ταρσο-, Ταρζυ-, Τροζο- 484
 Tarkū s. Taharka
 Tarmas, St. 469
 Tarsus (Tarzi) 44
 Tartak 484
 Tartan s. turtan
 Tašmēt, Gn. 403f.
 Tašrit 330
 Tatnai s. Uštani
 Taube 429. 431⁵. 440
 Taufe 361
 Taurus 44. 133
Tav9e 490. 492²
teba hebr. 398¹. 546f.⁷ 650
 Tebet 427. 546f.⁷ 556
tebitu ass. 398¹. 546f.⁷ 650
 Tehōm 492². 508f. 510f.
 Teima (Tema 58) 7. 58.
 Tel-abib 555¹ [139. 150
 Tel-Amarna 21. 31. 181.
 182f. 192ff. 651ff. u. s.
 Telassar 39³. 40. 273⁴. 351
 Tel-bašer 39³. 40
 Tel-Halaf 276¹
 Tel-Hesay 202
 Telloh (Lagaš) 14
 Tema s. Teima
 Temā, St. 111
 Temēn-salimi, St. 475
 Tempel 591f.
 Tempel von Jerusalem
 234. 239f. 259². 272.
 277. 290. 293. 295f.
 313f. 591
 Tempeltürme 616f.
tenūfa 596. 651
 Teraḥ 484²
tērtu ass. 606³
terūma 596. 651
-Tešub, Kg. 37
 Tešub, G. 206¹. 484
Θαυρε 489. 492². 496. 509
 Theben (Nī'u) 91. 93f.
 Thema mundi 623
 Themistokles 109. 118
 Thore, himml. 619. 630
 Thron Gottes 352f. 615
 Thutmosis III (Manah-
 biria) 163¹. 192f.
 Tiāmat 373f. 391. 492ff.
 509f. 511f. 585f.
 Tibni 247
 Tidanu, Bg. 15. 190
 Tierkreis 374f. 392. 458.
 496. 502. 580. 626ff.
 Tierkreisengel 628f. 630
 tifsar 400⁶. 651
 Tiglat-Pileser I 36f. 39.
 183. 185. 189
 Tiglat-Pileser II 39
 Tiglat-Pileser III (Tu-
 kulti-apil-ešarra 38².
 357². 411) 25. 49ff. 63.
 69. 72. 76. 79. 103f.
 135. 143. 145f. 147.

- 148—150. 156. 163. 174. 183. 187. 195. 199. *utū* ass. 403²
 167f. 170. 185f. 189. 236. 245. 246—251. Utu, G. 367
 263. 264ff. 270. 321. 254f. 269. 278. 280. 289. *utukku* 459f. 579
 Tigranes 312f. 300. 357. Uzza 230¹
 Tigris (Idiklat, Diklat) Uzzia s. Azarja
 26. 32. 122. 359
 Til-Barsip 239³ Ubar-Tutu 532
 Til-bašeri 39³. 40. 273⁴ Überlieferung, histor-
 Timotheos, F. 152 ische, in Israel 205
 Tiphsach (Tapsacus) 239 Ubi (Hôbâ) 199
 Tirhaka s. Taharka Ubšugina, Upšukkinaku
 Tirša 264 402. 586. 592
 Titan 351 Ukin-zir, Kg. 61f.
 Titus 315 Uknû (Choaspes) 529
 Tiur, G. 402 Ullaza, St. 199
 Tôb, V. 231 Ulluba, L. 53
 Tobia 296 [305 Ululai (Salmanassar IV)
 Tobiaden 296—298. 303. Ummadātu, P. 516f.³ [50
 Tod des Christus 387. Umman-menanu, Kg. 82
 Tor, G. 206¹ [596f.³ *ummanu* ass. 358f.⁶ 531f.
tôra hebr. 606³. 651 *umu ili* ass. 385 [590. 649
 Totenauf resurrection 638f. Unki, L. 54f. 186, s. auch
 643 [640f. 'Amk
 Totenbeschwörung 579. Unterwelt 371. 388. 397f.
 Totenerweckung 639 505. 561—563. 570.
 Totengeist 460. 462¹. 583f. 616⁴. 635ff. vgl.
 579. 640. 643 Jenseitsvorstellungen,
 Totengericht 394. 637f. Upi s. Opis [Totenreich
 Totenklage 640 Ur 14. 15. 29f. 73. 211.
 Totenkult 640 328. 348. 361f. 364.
 365¹. 537. 607f.
 Totenreich 412. 460. 579. Uranos 351
 635ff., vgl. Unterwelt Urartu s. Armenien
 Totenspeisung 638 Urgur, Kg. 18¹
 Tô'u 232 Uria 278
 Traueritten 603f. *ûrim* und *tummim* 606
 Tributstaat 161 *urû* ass. 597¹
 Trinität 419. 440 Ur-Kasdim 365¹
 Tryphon 307f. Urkitu, Gn. 422³
 Tubâ'al s. Ithobal II Urkönige 522. 530ff. 545
 Tubal s. Tabal Urmensch 523
tubukâti, sieben 615ff. UR. NIMIN 576ff.
 Tukulti-apil-ešarra s. Uroffenbarung 316. 530ff.
 Tiglat-Pileser Urtaku, Kg. 86⁴. 88. 92
 Tukulti-Ninib I 35. 52 Uruk s. Erech
 Tukulti-Ninib II 39 Uru-milki, Kg. 470
 Tunip s. Dunib Urumiyasee 101. 103
tupšarru ass. 400⁵. 651 Urumu, V. 37
 Turbaša, F. 202 Urusalim, Urusalimnu s.
 Tûri in N. pr. 477 Jerusalem
 turtan (Tartan) 67. 146. Urväter 539ff.
 273³. 323. 606³. 651 Usana, Usnû, Kg. 42
 Turuspa, Tuspa (Van) 55 Usia s. Azarja
 Tušratta s. Dušratta Uštani (Tatnai) 188. 293
 Tutammû, F. 54 Usu (Palaityros) 97. 98¹.
 tyrische Annalen 235 187. 199
 Tyrus (Surrû) 41. 44. 46. 'Utârid (Merkur) 401
 60—62. 80. 87. 89f. Ut-napištim 545ff. 554.
 94. 97. 120f. 125. 126ff. 557f. 573f. 581. 639
- Van (Turuspa) 55
 Vasallenstaaten 161. 165
 Vater, Sohn und Geist 418
 Vatersage 209ff. 220. 365.
 582
 Venus (Plan.) 423. 424ff.
 432. 563. 622ff. 627
 Verfolger (myth.) 461. 463
 Vergeltung, jenseitige 638
 Vergötterung v. Königen
 379³. 639f. 643³
 Verkehr im Alt. Orient
 4f. 169
 Verpflanzung v. Völkern
 55. 65. 167 [432
 Verschleierte Ištar 276.
 Verwaltung 154. 282f.
 Vierzahl 631ff.
 Vierzig Tage 389
 Vohumanô 516³
 Volk 208. 220
 Völkerwanderungen 4. 21
 Vorausbestimmungsidee
 403. 406, vgl. Prädesti-
 nation
 Vorausersehung 403. 406
 Vorislamische Poesie 138
 Wächter (Engel) 458. 629
 Wadd, G. 445¹
 Wâdi Brissa 106f. 190
 Wâdi Dawâsir 528
 Wâdi el-Ariš 148
 Wâdi er-Rumma 528
 Wâdi Sir 253f.
 Wâdi Sirhân 528
 Wahrsager, Wahrsagung
 368. 449. 533f. 589.
 Währung 340 [605f.
 Waräger 109
 Warawa-il, Kg. 163
 Wasser des Todes 576.
 637⁵. 642
 Wasserkult 359. 525
 Wassermann (Sternb.)
 580². 631f.
 Wasser, unterirdisches
 350. 615
 Wašti 485. 516f. 519
 Watar-il, P. 435²
 Wein 526 [537f. 542
 Weise, vorsintflutliche

- Weisheit 439
 Weltalter s. Weltjahr
 Weltanschauung, alt-orient. 1f. 5. 13. 95. 113. 137ff. 154. 156f. 169f. 176. 235. 283. 316. 337
 Weltanschauung, moderne 1f.
 Weltberg 355f. 528⁴. 573f.⁵ 620
 Weltbild, babyl. 614ff.
 Weltbrand 560
 Welterlöser 379ff. 391
 Weltjahr 317. 332ff. 383. 392. 407. 538. 541f. 556. 635
 Weltimperium 380
 Weltperioden s. Weltjahr
 Welterschöpfung 373. 378. 391. 488ff. 584ff.
 Weltsystem 157
 Westland s. Amurru
 Wettergott 442ff. 447
 Wiederherstellung Judas
 Winde, vier 631 [284
 Windhauch, göttl. 526
 Wissensaustausch s. Weltanschauung
 Woche 328. 334f. 341. 594. 621⁵. 623f. 625
 Wort Gottes 608⁶
 Xenophon 118
 Xerxes 118. 119. 241¹. 287. 298f. 371
 Xisuthros 531f. 543f. 557f.
 Υεσμεγαδων 637²
 υιος του ανθρωπου 391f.
 Zab, Fl. 32
 Zabibê, Kgn. 57. 150
 Zagmuk 139. 371. 374. 402¹. 514
 zakâru schwören 641⁴
 zâkîku ass. 641
 *zakkuru-zakkôrd, Σαζ-ζουρας 641
 Zakruti, St. 270²
 ZAL.BAT-a-nu 622ff.
 zamaru ass. 590
 Za-mur-ra-ai 181²
 zarak-zardû hebr.-ass.
 Zauberschalen 463 [602
 zebah hebr. 595
 Zedekia 131. 279f. 320
 Zeitalterrechnung s. Weltjahr
 Zeitberechnungen bei Daniel 334f.
 Zeitrechnung 316ff.
 Zerah, Kuschit 144. 245
 Zerah, Stamm 227
 Zêr-bânitu 375³, vgl. Sarpanitu
 Zereš 485. 517¹
 Zerubabel 288. 291³. 292ff. 331. 334
 Zeus 374. 394. 489
 zibu ass. 595
 Ziklag 228f.
 Zilû, O. 202. 261¹
 Zimarra, St. 181²
 zimri in N. pr. 482²
 Zimrida, F. 199f. 202f.
 Zimri-hanata, P. 354
 Zion 620
 Zischlaute 644¹
 Zitatna, F. 200, vgl. Šu-tatna
 Zodiacus s. Tierkreis
 ζωαρχης 384⁴
 Ζωρησαιου 629
 Zû 499f. 502. 631¹. 632²
 Zweiundsiebzig s. siebzig
 Zwillinge (Sternb.) 333. 363. 413f. 476⁴. 580²
 Zwölfzahl 179. 600. 627ff.

Stellenregister.*)

Gen. 1 507. 509f.	22 20-24 628	Levit. 14 598	Richt. 3 27 227
1 26f. 457 ¹ . 476	24 3 353 ¹	3 2 598	4 218
2-3 522f. 527ff.	25 1-4 628	4 15 598	5 218
2 10-14 528	25 13ff. 628	5 7. 11 598	5 8 218
2 13 144	25 18 147	6 3 591	5 20 456
3 22 522	28 438	7 32ff. 597 ⁷	9 4 217
3 24 529 ²	28 12 352. 390 ⁴ .	8 14 598	9 46 218
4 7 460 ³	456 ⁶	9 21 597 ⁷	10 12 143
4 17ff. 542f.	28 17 619	10 14f. 597 ⁷	11 3. 5 231
5 539ff.	32 2 456	12 8 598	11 6. 11 214 ³
5 21-23 540	35 16 339	14 21 598	21 10 227
5 24 551 ²	36 628	16 4. 23. 32 591	1. Sam. 1 17. 20. 27 225
6 1-4 464. 514	36 37 148	16 8. 10. 26 464	2 6 639 ¹
6 2. 4 456 ⁶	37 9 329. 628	21 589	2 18 591
6 5ff. 557ff.	38 21f. 437 ³	22 19ff. 596	8 214
7 11 615	41 572 ²	24 5ff. 600. 629	13 19 218 ³
9 6 476	41 43 211f. ²	27 13. 19. 31 283	14 14 339
9 12ff. 550 ²	44 5 605 ⁷	Num. 6 20 597 ⁷	14 47 226
10 11. 127 ¹ . 145	48 216	12 1 145	15 7 147
10 8-12 581	48 7 339	18 18 597 ⁷	18 10 462 ⁴
10 9 581	49 628	21 8f. 505 ¹⁰	19 9 462 ⁴
10 12 75 ⁴	49 25 615	24 24 151. 303	22 18 591
10 26f. 628	50 10 148	Deut. 3 9 190	27 8 147
11 396	50 11 147	15 21 598	28 8. 11. 15 641 ²
11 2 558 ⁴	Exod. 15 27 629	17 1 598	28 13 643
11 8ff. 352	19 4 565	17 3 367. 370	30 13 147
13 10 146	19 11. 20 352	18 3 597 ⁸	31 10 435 ⁷
14 211 ¹	20 4 615	23 18 437 ³	2. Sam. 3 8 228
14 2 366	24 4 629	30 12 390 ⁴ . 565f.	5 7 230
14 3. 8. 10 461 ²	25 31ff. 625f.	32 11 565	5 17-25 229
15 211	28 17ff. 629f.	32 17 461	6 8 230
15 10. 17 597 ⁵ .	28 42 591	32 49 407	6 13 339
606 ²	29 10. 15. 19 598	33 3 457 ²	6 14 591
16ff. 146	29 22ff. 597 ⁷	33 13 615	8 1 231
16 2 439	30 17ff. 603 ²	33 14 328	8 2 230
16 7 147	32 450	34 1 407	8 3 231
17 20 628	32 32f. 405	Jos. 4 629	8 5 231
18 1ff. 456 ⁶	34 5 352	5 13-15 439	10 231
20 147	39 10ff. 629f.	5 14f. 456	10 16 231
20 1 147	39 28 591		

*) Für Eigennamen und sonstige einzelne Wörter vergleiche man in erster Linie das vorhergehende Register.

11 1 232	19 15 174. 256	17 1 321	13 10 393
12 23 642	20 250	17 2 270	14 4—20 75 ¹
12 25 224	20 1 134	17 3. 5 269	14 12—15 464.
12 26—31 232	20 5 202	17 4 146	514. 565
13 6. 8. 10 441	20 24 166 ²	17 30 396. 414	14 13 353. 620
18 21 145. 147	20 24—34 251	17 30f. 484	14 28—32 267f. ²
20 2 148	20 34 246 ¹	17 31 353. 408 ¹	14 28 323
21 16 340	22 252	18 1 321	17 12ff. 508
22 5 642	22 19 352f. 457 ²	18 4 271. 276.	18 271 ¹
23 21 147	22 29 250	505 ¹⁰	19 147
1. Kōn. 1 8 233⁴	22 30 277	18 10 321	19 23 151
3 1 147	22 47 437 ²	18 14 342	20 69.273 ² . 274.
5 1 148	22 50 252	18 14—16 273	321
6 29 530 ¹	22 54 251	18 17—19 8 273	20 1 323
6 37 329	2. Kōn. 1 252	18 21 173	20 3 144
7 15ff. 591 ⁵	1 1 253	19 7 172	20 5 172
7 25 629	2 3ff. 551 ²	19 8—37 273	21 275
7 27. 37 530 ¹	2 11 353	19 9 87	22 81 ⁴
7 29 530 ¹	3 42 ² . 252f.	19 12 39 ² . 273.	22 1—7 22 ¹ . 273.
7 49 626	3 2 254	351	275
8 2 329	3 9 254	19 32—34 273	24 21—23 463 ¹
9 31 ¹	5 174	19 36f. 85	27 1 507f. 511
9 11b ff. 237	5 17 339	19 37 396. 417	29 1—8 272
9 24 150	5 18 133. 450	20 12—19 72	30 1—7 147
9 27 238	5 19 339	20 20 272	30 6 89. 173. 507
9 28 238	6 24 134	21 7 276	30 7 173. 507
10 150	7 6 239. 251	21 16 87. 275	34 14 462
10 22 238	8 3 229 ²	23 4 277	35 5 380 ⁵
10 26 244	8 7 134. 174	23 5 367. 370.	35 7 415
11 5 237	8 7—16 256f.	628	37 7 172
11 5. 33 435 ⁶	8 9—15 43	23 7 437 ²	37 12 351
11 14—25 147. 240	8 12 258	23 11 370	37 33 172
11 23 134	8 20f. 254	23 12 601	37 37f. 85
11 28 244 ¹	8 28 250. 254	23 13 435 ⁶	37 38 396. 417
12 11 241	9 14f. 257	23 15 277	38 10 642
12 17 243	10 4. 6. 9. 11 257	23 16—18 277 ²	39 72. 172. 271 ¹
12 20—24 243	10 27. 29. 32 258	23 33. 35 278	40 26 421 ³
12 24 240	10 29 449 ⁷	24 1 278	42 1—4 384
12 27. 32 244	11 1 259	24 2 108. 166 ¹	43 3 145. 147
12 28 449 ⁷	12 5—17 260	24 7 278	44 25 589f. ⁵
14 20 320	12 18. 19 258. 260	24 13 278f.	45 1ff. 281. 381 ²
14 24 437 ³	12 21 260 ²	25 22 269	45 4. 5 382 ⁵
14 25 147. 243	13 5 167. 260	25 23. 25 280	45 14 147
14 30 245	13 7 260 ³	25 27 284	46 1 281. 395.
15 8 245	13 22 260	Jes. 2 2 260	407
15 12 437 ³	13 25 134. 261	4 3 405	47 13 589 ⁵
15 18 134	14 2 320	5 1 225	49 1—6 384. 406
15 19f. 246	14 7 202 ¹ . 261	5 10 339	49 10 366. 415
15 22 252	14 8—14. 22 261	5 25—29 174	50 2 508
15 27f. 246	14 25. 28 262	6 415	50 4—9 384
16 15 246 ²	15 5 263	6 1 323. 352 ¹ . 353	51 9 507. 511
16 21 247	15 14. 16 264	7 1 266	51 10 508
16 28—34 248	15 27 321	7 5 264	52 13—53 12 384
16 31 357	15 30. 33 268. 320	7 6 55 ² . 135	54 11f. 630
17 249	16 5 266	7 10—25 268	59 17ff. 508. 511
17 9 175	16 6 268	9 20 263	60 20 329
18 249	16 8. 10. 18 267	11 4 512f. ⁴	61 1ff. 380 ⁵
18 31 629	16 9 135	13 4 421 ³	65 6 405

65 ¹¹ 479	32 ^{2ff.} 507	4 ¹ 294	120 ⁶ 152
Jer. 1 ⁵ 403 ² . 406	32 ⁷ 393	4 ^{2ff.} 626	121 ⁶ 366
4 ⁵⁻⁸ 174	33 ²¹ 290	6 626. 631 ⁴ . 633	137 303
5 ²² 508	38 513	7 ² 438	139 ⁸ 389 ² . 390 ⁴
7 ¹⁸ 440f.	40 ¹ 289	8 ³ 294	139 ¹⁶ 406
8 ² 367. 370	40 ² 620	10 ¹⁰ 311	Prov. 1-9 439
19 ¹³ 601	40 ⁵ 339	12 ¹¹ 399. 450	7 ²⁰ 362 ³
26 ¹⁶ 280	41 ¹⁸ 530 ¹	14 ⁵ 457 ²	8 ²⁹ 508
26 ²⁰⁻²³ 278	43 ²⁴ 598	14 ¹⁰ 620	Hiob 1 ^{6ff.} 463
27 ^{16ff.} 280	47 ^{1ff.} 7. 12 527 ³	Mal. 1 ^{8. 13} 598	1 ⁶ 457 ²
28 ¹ 325	48 ³⁰⁻³⁵ 630	3 ¹⁶ 405	1 ¹⁵ 150
28 ¹⁻⁴ 280	48 ³⁵ 303 ²	Psalm. 2 ⁷ 378	2 ¹ 457 ²
29 281	Hos. 2 ¹⁵ 385 ⁴	9 ¹⁴ 642	2 ¹¹ 143
29 ³ 280	4 ¹⁴ 437 ³	18 ⁵ 642	3 ⁶ 322
31 ³⁵ 508	5 ¹³ 150	18 ¹¹ 631 ⁴	3 ⁸ 507
32 ²⁹ 601	8 ^{5f.} 449 ⁷	18 ^{16ff.} 508	5 ¹ 419 ⁴ . 458 ³
34 ^{18f.} 597 ⁵ . 606 ²	10 ⁵ 449 ⁷	19 ⁶ 432 ³	5 ⁵ 151
36 ⁴⁴ 507	10 ⁶ 150	22 274f.	5 ²¹ 461 ³
39 ³ 408	10 ¹⁴ 152	29 453 ³	7 ^{9f.} 642
44 ^{17-19. 25} 441	12 ¹² 461 ²	29 ^{1f.} 457 ²	7 ¹² 507f.
47 ¹ 323	13 ² 449 ⁷	33 ⁷ 508	9 ¹³ 507. 511
49 ²⁸⁻³³ 151 ²	Joel 2 ¹⁰ 393	40 ⁵ 507	10 ²¹ 642
50 ² 395	3 ⁴ 393	44 ²⁰ 507	15 ⁸ 523
50 ³⁶ 589f. ⁵	4 ⁸ 149	46 ⁴ 508	15 ²⁸ 163
51 ²⁷ 400 ⁵	4 ¹⁵ 393	48 ³ 353. 620	16 ²² 642
51 ³⁴ 507	4 ¹⁹ 147	60 231f.	17 ¹⁶ 642
51 ⁴⁴ 395	Amos 1 ¹ 323	60 ¹¹ 147	18 ^{13f.} 643
Ezech. 1 631	1 ³ 258	65 ⁸ 508	24 ^{18f.} 642 ³
1 ¹ 288	1 ⁵ 40 ¹	68 ³¹ 507	24 ²¹ 643
1 ¹⁰ 632 ¹	1 ⁹ 147	69 ²⁹ 405	26 ^{12f.} 507
1 ²⁶ 353	3 ² 403 ²	72 ⁵ 329	28 ^{12ff.} 439
3 ¹⁵ 555 ¹	5 ²⁶ 410. 476	72 ¹⁰ 149	28 ³² 628
4 ^{5. 6} 334	8 ¹⁴ 225	72 ¹⁵ 149	29 ² 322
6 289	9 ² 389 ² . 390 ⁴	74 ^{12ff.} 507f. 511	33 ²³ 458 ³
8 ⁷⁻¹² 628	9 ^{2f.} 508	77 ¹⁷ 508	33 ^{23f.} 419 ⁴
8 ¹⁴ 398	Obadja 20 301	78 ²³ 619	36 ¹⁴ 437 ³
8 ^{16f.} 370	Jona 1 ^{1ff.} 75 ⁴	78 ²⁵ 450 ¹	38 ⁷ 457 ¹⁻²
9f. 404. 624f.	2 639 ¹	81 ⁴ 362 ³	38 ^{10f.} 508
10 631	2 ¹ 366 ¹	82 ¹ 457 ²	38 ¹¹ 511
10 ¹⁴ 632 ¹	2 ⁷ 642	85 ¹⁴ 456	38 ¹⁷ 642
11 289	Micha 1 ⁴ 560	87 ⁴ 145. 147.	38 ³³ 634 ²
13 289	4 ¹ 620	507	40f. 507
14 289	Nah. 1 ⁴ 508	89 ⁶⁻⁸ 457 ³	40 ²³ 148 ³
14 ¹²⁻²⁰ 559	1 ⁵ 560	89 ^{10ff.} 507f. 511	Cant. 1 ⁵ 152
17 ¹⁵ 290	3 ¹⁷ 400 ² . 651	89 ¹⁵ 370. 456 ¹	1 ¹⁴ 479 ⁴
19 ¹² 289	Hab. 1 ⁶⁻¹⁰ 174	91 ¹¹ 458 ⁴	4 ⁸ 190
21 ²⁶ 605 ⁶	3 ⁵ 456 ¹	93 ^{3f.} 508	6 ^{4. 10} 414. 481 ³
24 290	3 ⁷ 144	97 ⁵ 560	Esth. 1 ¹ 188 ³ . 288
26 ¹ 289	3 ⁸ 508	104 ² 353	1 ⁴ 519
27 289	Zeph. 1 ⁵ 601	104 ³ 631 ⁴	2 ⁷ 425. 439 ²
28 ^{12. 17} 523	Hag. 2 ³ 293	104 ⁶⁻⁹ 508	2 ^{7. 15} 519
28 ^{13ff.} 527f. 629f.	Sach. 1 626. 633	104 ⁷ 511	2 ^{21f.} 288
28 ¹⁴ 620	1 ¹² 458 ⁴	104 ²⁶ 507	3 ⁷ 517
29 290	2 ¹ 633	104 ³² 560	8 ⁸ 284
29 ^{3ff.} 507	2 ³ 633	106 ⁹ 508	9 ²¹ 517 ³
29 ¹⁷ 289	3 286 ⁵	106 ³⁷ 461	9 ²⁶ 518
30 ²¹ 290	3f. 293	110 ¹ 390	10 ¹ 288
31 ⁸ 528	3 ^{1f.} 463	120 303 ¹	

- Dan.** 1 1 279. 287
 1 21 287
 2 1ff. 287
 3 25. 28 458⁴
 4 1ff. 288
 4 10ff. 458. 629
 5 285. 292
 5 1 288
 5 25 341
 6 1. 2 288
 6 2 188³
 6 23 458⁴
 7 39 1f. 508. 512.
 542
 7 1 288
 7 7 512
 7 8. 11. 25 513
 7 9 353. 360
 7 10 405. 457²
 7 14 390
 7 25 284. 291. 335
 8 1 288
 9 1 288
 9 25 284¹
 9 25—27 291. 334
 9 27 303. 334
 10 1 288
 11 31 303
 11 36 513
 12 1 405
 12 3 643³
 12 7 284
 12 11 303
Esra 1 1 288
 1 7 279
 1 8 279. 286. 292
 1 11 292
 3 8 331
 3 12 331
 4 288³. 292
 4 2 275
 4 6 288
 4 7—23 288
 4 24 288
 5 3 293
 6 1ff. 293
 6 14f. 288
 7 1ff. 288
 7 9 331
 8 31 331
Neh. 1 1 288. 294f.
 331
 2 13 507
 3 33. 35 296
 6 2 296
 6 15 331
 12 10 298¹
 12 22 288
 13 6 297
 13 14 405
1. Chron. 2 53 229¹
 3 17 286
 3 18 366
 4 41 143
 5 6 270
 5 26 270
 20 1ff. 232
2. Chron. 1 3 592²
 8 3 239
 11 5—12 242
 11 23 242
 14 8—14 144
 17 252
 17 2 252
 17 7—19 252
 17 10f. 252
 18 2 252
 20 1 142
 20 1—13 252
 20 2 479¹
 20 16 253
 20 37 225
 21 16 144
 26 6—8 262
 26 7 142. 144
 27 5 321
 28 5—7 266¹
 28 17 268
 30 6—11 272
 32 5 272
 32 29f. 272
 33 11 274
 35 21f. 277
 36 10 279
Sap. Sal. 7 25ff. 439
 16 13 642
Tob. 3 8 462²
Sir. 1 1ff. 439
 24 1ff. 439
 38 21 642
 43 23 508
 44 16 540¹
1. Makk. 1 11 302
 1 20 334
 1 21 302
 1 54 303
 2 42. 70 304
 5 3—54 152
 5 25 152
 5 37 148
 6 55. 59. 61f. 305
 7 6. 21. 23 305
 7 43. 49 517³
 7 48 305
 8 31 306
 9 1—18 306
 9 50. 54. 73 306
 10 1. 10. 20 307
 10 61. 89 307
 11 20—37 307
 11 41—53 307
 12 1 307¹
 12 1—4 308
 12 25ff. 182³
 12 46 308
 13 15. 20 308
 13 34. 49 308
 13 53 309
 14 16—24 309
 14 41 308
 14 42 309
 15 6 308
 15 15—24. 28 309
 16 1—10 309
 16 2 310¹
2. Makk. 1 10 308
 1 10—2 18 314
 1 13—15 442
 1 19 295
 5 5 303
 5 8 152
 15 36 515. 517³
Add. Esth. 1 4—10
 507
Or. Man. 3 508
Epist. Jer. 14 375¹.
 395
 40 375¹. 395
 42f. 423
3. Esra 2 15ff. 288
Aristeas 12 300¹
 52 300¹
 116 148
Jubil. 2 20 407
 3 10. 31 541
 4 5. 32 541
 4 21 540
 5 13 541
 6 17 541
 30 20ff. 405
Vis. Jes. 7—11 617
Psalms. Sal. 2 28ff.
 507f.
 16 2 642
Sibyl. I 125ff. 543¹
 III 54. 60. 72. 84—87
 560
 III 110ff. 351
 III 801 393
 IV 172ff. 560
 V 211ff. 512ff. 560
 V 477ff. 393
Hen. 1 6 560
 6 7 367. 370. 464
 8 464
 8 3 367. 370
 9 1 633
 9 6 464
 10 4 225. 464
 12 3f. 405
 14 18ff. 353
 14 22f. 457²
 15 1 405
 16 Add. 560
 17 2 620
 17 6 642
 18 6ff. 618⁴
 18 13ff. 463¹
 20 624f.
 21 3ff. 463¹
 22 1 642
 22 2. 9 525². 642
 24 2ff. 618⁴
 25 3 618⁴
 32 1 618⁴
 39 7 643³
 40 633
 40 7 463³
 46 2 361¹
 47 3 405
 48 6 378
 49 3 378
 51 4f. 643³
 52 2 618⁴
 54 5 464
 54 6 633
 60 511
 60 7ff. 507f.
 60 16 508
 62 5 361¹
 67 4 618⁴. 624³
 69 2 367. 370.
 464
 69 29 361¹
 71 8f. 633
 72 ff. 619
 72 2ff. 630
 72 5. 37 370
 75 4 370
 75 4ff. 630
 77 4. 5. 8 618
 81 1f. 405¹
 81 1ff. 541
 81 4 405
 81 6 541
 82 629f.
 82 1f. 541
 82 4ff. 633
 83 11 370
 89 61ff. 404³. 405
 90 17. 20 405
 92 1 405

93 2 541	Griech. Apoc. Bar.	Luc. 1. 2 378	8 29f. 406f.
97 6 405	617	2 13 456	9 11 406
98 7f. 405	2 619	3 16 419	10 6f. 390 ⁴
102 2 393	6 370	3 22 440	10 7 388
103 2 405. 541	7 617	3 38 523	1. Cor. 2 7 407
104 1 405	Test. Rub. 2 462	4 18 380 ⁵	5 7 596f. ³
104 2 643 ³	Test. Lev. 2. 3 617	5 34f. 394	8 6 378
104 4. 6 643 ³	5 353. 541. 619	6 23 405 ⁴	15 45 523
104 7 405	Test. Ass. 2. 7 541	7 22 380 ⁵	15 47 391
105 2 378	Test. Benj. 3 464	7 30 407	2. Cor. 4 4 378
106 19 541	Apoc. Mos. 5 542	8 2 462	11 2 394
108 3 405	35 617	10 18 464	11 32 153
108 7f. 405	36 353	10 20 405	12 2 617
Slav. Hen. 8 617	37 617	11 26 462	Gal. 1 15 406
22—38 617	Vit. Ad. et Ev.	12 33 405 ⁴	4 3. 9 634 ²
22 11f. 404	12—17 464	12 35ff. 394	4 4 383
23 6 634 ³	24 542	16 24 525 ² . 642	Eph. 1 4 407
Ass. Mos. 4 2 353	25 353	18 22 405 ⁴	15 11 407
10 5 393	49f. 560	20 36 643 ³	19 11 406f.
10 8 566	Apoc. Eliae 3 13ff.	21 25 393	1 10 383
10 9 643 ³	406	22 22 407	2 2 464
12 4ff. 407	4 2 405	22 30 629 ¹	3 11 383. 406
4. Esra 4 37 407	11 1ff. 406	Joh. 1 1 378	4 8f. 388 ¹
5 4 393	14 5 405	1 3. 10 378	5 22ff. 394
5 9 439 ⁴	Apoc. Abr. 15. 19	1 14. 18 378	6 11ff. 391. 511
6 5 407	617	1 15. 30 378	Phil. 2 6 378
6 20 406	Matth. 1 378	1 29. 36 596f. ³	4 3 405
6 42 618	2 379. 606 ⁴	1 32 440	Col. 1 12 643 ³
6 49ff. 507f.	3 11 419	3 16. 18 378	1 15ff. 378
7 28f. 378	3 16 440	3 29 394	2 8 20 634 ²
7 29 387	5 12 405 ⁴	4 34 383	2 14 406
7 70 407	6 20 405 ⁴	5 23f. 30. 37 383	2 15 391
7 77 405 ⁴	9 15 394	6 38ff. 383	1. Thess. 5 8 511
7 80ff. 619. 642 ²	11 5 380 ⁵	6 62 378	2. Thess. 2 3ff. 513
7 97 643 ³	12 40 388. 389 ¹	8 58 378	1. Tim. 6 16 353
8 20ff. 353 ¹	12 43 463	9 6ff. 373 ⁶	6 19 405 ⁴
8 52 407	12 45 462	12 31 391. 464	2. Tim. 1 9 406
10 25ff. 394	13 43 643 ³	14 16. 26 419	Hebr. 1 2. 10ff. 378
11f. 508. 512 ⁴ .	13 43 643 ³	14 30 391	1 3 378
566 ¹	16 18 642	15 26 419	1 6 378
11 40ff. 511	17 15 366	16 7 419	Jac. 1 17 353
11 44 383	18 10 458 ⁴	16 11 391	1. Petr. 1 2 406
12 31 511	19 21 405 ⁴	17 5. 24 378	1 19 596f. ³
13 391. 512 ⁴	19 28 629 ¹	Act. 1 3 389	1 20 406
13 25f. 379	22 1—14 394	2 3 418	3 19 388
13 32. 37. 52 378	22 30 643 ³	2 20 393	2. Petr. 3 7. 10 560
14 9 378	24 29 393	2 33 406f.	1. Joh. 2 1 419
14 24. 37. 42ff. 634 ³	25 34 407	2 24 388	2 18. 22 513
14 39 419 ¹	Marc. 1 10 440	4 28 407	4 3 513
14 50 405	1 15 383	7 42 456	2. Joh. 7 513
Syr. Apoc. Bar.	2 19f. 394	7 43 410 ⁶	Jud. 13 463 ¹
10 8 462	7 33ff. 373 ⁶	8 32 596f. ³	Apoc. Joh. 1 4 625
14 12 405 ⁴	8 22ff. 373 ⁶	12 15 458 ⁴	1 12. 16. 20 626
24 1 405	9 22 366	20 27 407	1 18 642
29 4 508	10 21 405 ⁴	Rom. 5 14 523	1 20ff. 626
51 3. 10 643 ³	12 25 643 ³	8 3 363	2 1 626
76 4 389 ³	13 24f. 393	8 26 419	3 1 625f.
	16 9 462	8 28 406	3 5 405

Die Keilinschriften u. d. A. T. Dritte Aufl.

4 457 ² . 631f.	12 1 360 ² . 630	16 13 508	20 8 513
4 2ff. 353	12 3 512	17 508	20 12. 15 405f.
4 4 633	12 4 512	17 3 512	20 14 643 ¹
4 5 625f.	12 7 512	17 8 405	21 1. 5 512
5 1 406. 626	12 9 464	17 14 390	21 2 394
5 6 625f.	12 10 463 ³	19 7ff. 394	21 9 394
6 1—8 633	12 14 566	19 11ff. 512	21 10 620
6 1—8 1 626	13 508	19 16 390	21 12 629f.
6 8 643 ¹	13 1 512	19 19ff. 508	21 19f. 630
6 12 393	13 2 512 ¹	19 20 513	21 27 405
8 2ff. 626 ¹	13 5f. 513	20 1 512	22 1f. 527 ³
12 360. 379. 440.	13 8 405	20 2 508	22 17 394
508. 513	13 11ff. 513		

5f.

Reu

S

A

I

I

I

I

Les
Un
es
Lit
zw
die

Reuther & Reichard, Verlagsbuchhandlung, in Berlin W. 9.

Keilinschriftliche Bibliothek.

Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten

in
Umschrift und Übersetzung.

In Verbindung mit

† L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F. E. Peiser, H. Winckler

herausgegeben

von

Eberhard Schrader.

Zuletzt erschien:

Band VI, Teil I:

Assyrisch-babylonische Mythen und Epen

von

P. Jensen,

ord. Professor a. d. Universität Marburg.

gr. 8^o. XXII, 589 Seiten. Mk. 30.—.

An früheren Bänden liegen vor:

- I. Historische Texte des altassyrischen Reiches (aus der Zeit von 1400—750 v. Chr.) 9.—
- II. Historische Texte des neuassyrischen Reiches (aus den Jahren 745—620 v. Chr.) 12.—
- III, 1. Historische Texte altbabylonischer Herrscher (vom Anfange des vierten Jahrtausends bis gegen 1000 v. Chr.) 8.—
- III, 2. Historische Texte des neubabylonischen Reiches (seit der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr.) 6.—
- IV. Texte juristischen u. geschäftlichen Inhalts von Dr. F. E. Peiser 13.—
- V. Die Thontafeln von Tell-el-Amarna von Dr. H. Winckler . 20.—
(zugleich in englischer Ausgabe erschienen.)

„Die Keilinschriftliche Bibliothek verfolgt den Zweck, dem Leser eine Sammlung assyrischer und babylonischer Texte in lateinischer Umschrift und mit beigefügter deutscher Uebersetzung darzubieten, welche es demselben ermöglicht, sich von dem Wesen der assyrisch-babylonischen Litteratur nach ihren hervorragendsten Erzeugnissen und in ihren Hauptzweigen ein einigermaßen getreues Bild zu verschaffen, so zwar, dass die in chronologischer Reihenfolge mitzuteilenden historischen unter

den ausgewählten Inschriften zugleich bis zu einem gewissen Grade ein ‚Urkundenbuch‘ zur babylonisch-assyrischen Geschichte darstellen, das geeignet wäre, für weitere und speziellere Untersuchungen einen Ausgangs- und Anhaltspunkt zu gewinnen.“

Mit diesem Prospekte, den der Herausgeber dieses hochwichtigen Unternehmens, Herr Geh. Reg.-Rath Professor Eberhard Schrader in Berlin, an die Spitze seines Vorwortes gestellt hatte, ist im Jahre 1889 der erste Band an die Öffentlichkeit getreten. Und was das Werk zu leisten versprach, hat es gehalten. Nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen, für deren Innehaltung der Name des Herrn Herausgebers Bürgschaft leistet, ist in demselben eine **Quellensammlung zur assyrisch-babylonischen Geschichte** zu Stande gekommen, die die wichtigsten Litteraturwerke der Assyrer und Babylonier umfasst und durch die beigegebene Uebersetzung auch den nicht assyriologisch vorgebildeten Lesern im weitesten Sinn des Wortes zugänglich gemacht ist, und somit „in erster Linie **Historikern und Theologen**, aber auch **Juristen und Altertumsfreunden** einen höchst wertvollen Stoff von grösster Zuverlässigkeit zur Verfügung stellt“ [Theol. Litt. Blatt 1897, 20]. Welchen Wert das Werk insbesondere auch für die Erforschung des alten Testaments hat, kann man ermessen, wenn man u. a. daran denkt, welchen staunenswerten Fortschritt unsere Kenntnis der zeitgeschichtlichen Verhältnisse im Zeitalter des Jesaja durch die gleichzeitigen Inschriften der Assyrer und Babylonier gewonnen hat, und wie dadurch auch das Verständnis der Weissagungen dieses Propheten und deren zeitliche Fixierung bedeutend bereichert und befestigt worden ist.

Während die drei ersten Bände das gesamte Material zur äusseren Geschichte der beiden vorderasiatischen Weltreiche in einer Gestalt darbieten, deren Authentie von keiner andern Geschichtsquelle erreicht werden kann, so führt der vierte Band in die Rechtsverhältnisse und bürgerlichen Einrichtungen der beiden Reiche hinein. Er bietet uns eine Sammlung von 296 Texten juristischen und geschäftlichen Inhalts, wie Grenzsteininschriften, Kontrakte und Belehnungsurkunden. Obwohl zunächst nur das Rechtsleben der Babylonier und Assyrer durch diese Thonurkunden illustriert wird, so fehlt es doch nicht an mannigfachen Parallelen zu den Rechtsgepflogenheiten, die aus den gesetzlichen Partien des alten Testaments uns bekannt sind. Schon zwei Jahrtausende v. Chr. begegnet uns hier ein fertiges Recht und ein höchst ausgebildetes schriftliches Verfahren für einen weiten Umkreis rechtlicher und geschäftlicher Vorgänge.

Auf das Gebiet der politischen Geschichte führt dann wieder der fünfte Band, der die sog. Tell-el-Amarna-Texte enthält, die im Jahre 1887 durch den Thontafelfund in dieser halbwegs zwischen Memphis und Theben gelegenen Stadt Oberägyptens zu unserer Kenntniss gelangt sind. Sie enthalten, abgesehen von einzelnen Texten mythologischen Inhalts, Briefe an die Könige von Ägypten, insbesondere an Amenophis III. und IV., von befreundeten asiatischen Königen oder von palästinensischen und syrischen Vasallen. Wir erhalten durch sie nähere Aufschlüsse über die Zustände Palästinas zu der Zeit, wo die

Israeliten noch in Ägypten lebten. „Bei der Schwierigkeit, eine feste Chronologie für die ältere Geschichte Ägyptens zu gewinnen, ist der chronologische Werth speziell dieser assyrisch-babylonischen Briefe nicht gering.“ [Deutsche Litteraturzeitung 1897, 39]. „Der Inhalt dieses Bandes ist für die Schicksale, die Kultur, die Sprache Vorderasiens und insbesondere des vorisraelitischen Kanaan, also auch für die biblische Wissenschaft, von umfassender Bedeutung“ [Theolog. Litteraturzeitung 1898, 24].

Der sechste Band bringt in seinem nunmehr vollständig vorliegenden ersten Teil Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, und zwar nicht nur eine Auswahl, sondern alles, was an Mythologisch-Epischem bisher aufgefunden ist. Auch ist dieser Teil mit einem ausführlichen Kommentar ausgestattet, auf den bei der besonderen Schwierigkeit und Tragweite dieser Stoffe nicht verzichtet werden konnte. Aus den mitgetheilten Stücken berühren sich die vom Schöpfungsmythus besonders nahe mit dem alten Testament. Wir erhalten in demselben den breiteren Hintergrund zu dem, was in Gen. 1 ausgeführt ist. Desgleichen bieten dem Theologen besonderes Interesse: Ištars Höllenfahrt und das Gilgamiš-Epos mit dem merkwürdigen Sintflutbericht.

Der noch ausstehende, aber bereits in Bearbeitung befindliche zweite Teil des VI. Bandes wird eine Auswahl aus den religiösen und verwandten Texten (Hymnen-, Gebet-, Zauber-, Omen- und astronom.-astrolog. Texte) enthalten.

„Ist dieses schöne Unternehmen einmal abgeschlossen,“ so schliesst Herr Prof. Dr. *Franz Kaulen* (Bonn) im Lit. Handweiser 1896, No. 7 u. 8 eine Anzeige der ‚Keilinschriftlichen Bibliothek‘, „so besitzt die deutsche Litteratur eine Quellensammlung zur babylonisch-assyrischen Geschichte, der bei keinem Volke etwas Aehnliches an die Seite gesetzt werden kann, und auf Grund deren auch der nicht assyrisch gebildete Leser mit voller Sicherheit die Geschichte, die innern Verhältnisse und das Geistesleben der merkwürdigsten unter den vorchristlichen Völkern kennen lernen kann. Es wäre sehr zu bedauern, wenn diese Sammlung ausserhalb der sogenannten assyriologischen Kreise nicht die gebührende Beachtung fände, und es ist der Hauptzweck dieser Zeilen, die gesammte gebildete namentlich aber die theologische Welt nachdrücklich auf die hier gebotenen Schätze aufmerksam zu machen und ihre Verwerthung denen zu empfehlen, welche an ihnen das allergrösste Interesse haben müssen.“

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter

von
D. W. Bousset,

Prof. der Theologie an der Universität Göttingen.

Gr. 8°. XII, 512 Seiten. Mk. 10, geb. Mk. 11,50.

Eine zusammenfassende Darstellung der Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter fehlte bisher. Auch Schürers grosses Werk, auf dessen Fundament der Verfasser weiterzuarbeiten sich durchaus bewusst ist, behandelt, wie es in der Anlage dieses Werkes liegt, die Religion nicht in einer zusammenfassenden Darstellung und bringt nur in einzelnen Kapiteln wesentliche Abschnitte des hier behandelten Themas; daher ist die vorliegende Arbeit nach dieser Richtung hin als eine Ergänzung von Schürers Geschichte des jüdischen Volkes anzusehen.

Die jüdische Apokalyptik

ihre religionsgeschichtliche Herkunft
und
ihre Bedeutung für das Neue Testament.

Von
D. W. Bousset,

Prof. der Theologie an der Universität Göttingen.

Gr. 8°. 67 Seiten. Mk. 1.—.

Die sozialen Verhältnisse der Israeliten

von

Dr. Frants Buhl,

ord. Prof. a. d. Univ. Kopenhagen.

Gr. 8°. VI, 130 Seiten. Mk. 2.—.

Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache

Litteratur, Paradigmen, kritisch berichtigte Texte und Glossar

von
D. Karl Marti,

ord. Professor an der Universität Bern.

8°. XIV, 224 Seiten. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.40.

[*Porta linguarum orientalium XVIII.*]

Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen.

Elemente der Laut- und Formenlehre

von

Dr. H. Zimmern,

ord. Prof. an der Univ. Leipzig.

Mit einer Schrifttafel von J. Euting.

[*Porta linguarum orientalium XVII.*]

8°. XI, 194 Seiten. Mk. 5.50, geb. Mk. 6.30.

Ausführliche Prospekte über die hier angezeigten Schriften werden
kostenfrei zugesandt.

irhen
erra-
gion
mitte
zung

en