

El und Neter.

Von Professor D. Dr. Karl Beth in Wien.

Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Wortes 𐤀𐤋 wurde in mir aufs neue rege, während ich meine Studien über den Gottesgedanken der Primitiven einem vorläufigen Abschluß entgegenführte. Das war Ende 1913, als mein Buch über „Religion und Magie bei den Naturvölkern“ seiner Vollendung entgegenging. Erst der religionsgeschichtliche Durchblick innerhalb eines anscheinend ganz anders gearteten ethnographischen Gebietes erhellte auf merkwürdige Weise das alte und schwierige Problem der hebräischen Gottesbezeichnungen. In den bei den Naturvölkern zum Teil sehr fein ausgebildeten Vorstellungen von Gottheit und Göttlichem fielen mir zahlreiche Ähnlichkeiten mit Anschauungen auf, die sowohl in dem alttestamentlichen 'el- und 'elohim-, wie auch in dem ägyptischen *neter*-Begriff vorzuliegen scheinen. Diesen Ähnlichkeiten bin ich inzwischen nachgegangen. Auch hierbei hat sich der von mir eingenommene Standpunkt bewährt, der die Beschränkung auf eine einzelne Religion nicht duldet, sondern die Religionsvergleichung zum Prinzip hat, weil nur durch letztere das der einzelnen Religion Spezifische herausgehoben und von demjenigen unterschieden werden kann das, wiewohl ihr genuines Eigentum, dennoch als typisch nicht für sie allein, sondern für eine bestimmte Phase der Religionsbildung anzuerkennen ist. Und es ist aus mehr als einem Grunde interessant und bedeutsam, daß ein gemeinsames Typisches sich gerade bei der Zusammenstellung der genuinen Begriffe herausstellt, die auf semitischem und ägyptischem Boden für das Göttliche geprägt worden sind.

I.

Zur Bezeichnung des Begriffes Gott dienen im semitischen Sprachgebiete drei Stämme, deren Verbreitung über sämtliche semitische Sprachgruppen angenommen werden darf, wenn auch die Verwendung des einen oder anderen Wortes in den einzelnen Gruppen stärker oder schwächer

war: 1. *el-, ilu* — letzteres, wie bisher angenommen wurde, die einzige Bezeichnung für Gott im Assyrischen; 2. *elo^h, elohim, ilah* — besonders im Arabischen die gewöhnliche Bezeichnung; 3. ein verschollenes Wort לל, das sich in dem himjarischen אללאל, wozu auch die von HERODOT erwähnte Ἀλιλάτ gestellt werden mag, in dem mit Unrecht für jung gehaltenen arabischen 'illun, vielleicht auch im Namen der babylonischen Göttin Allatu erhalten hat.

Zu dem letzteren der drei Stämme muß aber auch, wie schon NÖLDEKE vorgeschlagen², ללל gezogen werden, dessen Plural für „die Ohnmächtigen, die Nichtse, die Nichtseienden“ im Sinne von Götzen als Gegensatz gegen den wahren, seienden Gott gebraucht wird. Denn der Stamm לל gehört eben, wie das assyrische alálu „stark sein“ und „nichtig, hinfällig sein“ erhärtet, zu jenen, die den positiven und negativen Wert eines bestimmten, aber an sich indifferent gemeinten Zustandes ausdrücken (cf. אכל „frisch sein, welk, traurig sein“ im Hebräischen wie Assyrischen u. v. a.³). Und schon hier möge darauf aufmerksam gemacht werden, daß, zumal im prophetischen Sprachgebrauch, 'elilim in bewußter Doppelsinnigkeit auftritt und beim Gebrauch dieses Wortes im Ohr des Propheten auch 'el mitklingen dürfte⁴. Es ist sonach denkbar, daß 'elil sowohl als Antithese gegen 'el wie auch als Antithese gegen Jahwe auf Grund desselben Empfindens gebraucht ward, sofern die Wurzel von 'elil und diejenige von Jahwe das „Sein“ bezeichnet. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, daß bei der Bildung, die von לל zu ללל geführt hat, derselbe Prozeß der Stammeserweiterung obwaltete wie beispielsweise bei der Bildung von אויל „närrisch“ aus אול.

Die drei Worte אל, אלה und אלל drücken gleicherweise den semitischen Gottesbegriff aus und zwar, wie ihr wechselnder Gebrauch zeigt, in gleicher Grundbedeutung. Sie müssen daher, wenn es sich um die Feststellung des Begriffes der Gottheit bei den Semiten handelt, und somit auch, wenn es sich um die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes von לל handelt, gleicherweise herangezogen werden — während das

² Nach TH. NÖLDEKE, Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1882, S. 1191. C. BROCKELMANN möchte, wie er mir brieflich mitteilt, אללאל eher durch Reduplikation des zweirad. il entstanden denken (s. BROCKELMANN, Grundriß I, 439, § 240a). ² ebendort.

³ Ich gebe ein Beispiel für viele und bemerke bei dieser Gelegenheit im vorhinein, daß ich mich durchweg hinsichtlich der Beispielgebung sehr beschränke, um den Umfang dieser Abhandlung in bescheidenen Grenzen zu halten.

⁴ Nicht an sich ausgeschlossen erscheint mir allerdings auch, daß das hebräische 'elil eine ironische Anspielung auf das assyrische alilu „stark“ sein möge, mit dem sich assyrische Könige, wie z. B. Salmanassar II. auf der Inschrift der Bronzetore von Balawat, bezeichneten.

phönizische אָלון als eine dialektische Sonderbildung beiseite gelassen werden kann. Man hat auch kaum darüber gestritten, ob אָל, אלה und אָלל synonym sind und wechselweise gebraucht werden. Uneinigkeit bestand allein darüber, ob ein gegenseitiges Stammesverhältnis zwischen den drei Worten bestehe bzw. wie dasselbe aufzufassen sei. Die einen (FLEISCHER, D. H. MÜLLER, anscheinend auch BAETHGEN) waren der Ansicht, אלה sei ganz unabhängig von אָל und aus der arabischen Wurzel *aliha* „schaudern“ abzuleiten. Während sie auf diese Weise die Grundbedeutung von 'el und 'elo^h streng unterscheiden, vertritt die Mehrzahl der Forscher die unzweifelhaft richtige Ansicht, daß אָל und אלה — אָלל wird gewöhnlich in die Betrachtung nicht mit einbezogen — auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen und demgemäß dieselbe Grundbedeutung haben. Bei diesem Standpunkt ergibt sich die Nötigung, die verwandtschaftliche Beziehung der beiden in Rede stehenden Worte für Gott näher zu bestimmen. Hierbei stehen sich in der Hauptsache zwei Ansichten gegenüber, je nachdem ob אלה als irgendeine Pluralbildung von אָל in Zusammenhang mit אָלל aufgefaßt wird, oder ob אָל als Kurzform einer אָלל aufgefaßt wird, deren regelmäßig gebildetes Derivat אלה sei.

Unter denjenigen, welche die erstere dieser beiden Ansichten vertreten, daß nämlich 'elo^h eine Pluralbildung zu 'el sei, sind wieder die Meinungen geteilt. NÖLDEKE leitet אָל vom Stamme אול „voran sein, vorn sein“ ab und stellt die Gottesbezeichnung mit אָל „Widder“ und אָלם „Vorhof“ zusammen¹. Ist es nun auch nicht unmöglich, אָל und אָלם in Stammesverwandtschaft mit אָל zu setzen, so ist doch nicht zu übersehen, daß auch, wie BAUDISSIN mit Recht hervorhebt, der Baumname אָל samt den ihm verwandten Bezeichnungen אָלון, אָלון, אָלה, אָלה „doch wohl in einem nicht nur etymologischen Zusammenhang“ mit אָל steht². Daraus ergibt sich die Nötigung, nach einer für אָל „Widder“ und אָל „Baum“ in gleicher Weise passenden Grundwurzelbedeutung für אָל zu suchen. Diese aber kann unmöglich „vorn sein“ sein. Die Lösung mag nun einstweilen darin gefunden werden, daß man für אָל nicht die Grundbedeutung „vorn sein“ und auch nicht die von GESENIUS vorgeschlagene „dick sein“ annimmt, sondern die Bedeutung „stark sein“, die zudem durch das arabische اول „in gutem Zustand erhalten, gut und kräftig regieren“ gestützt wird. Von dem nach dieser Grundbedeutung verstandenen Stamme 'ul können in der Tat sämtliche eben genannten Worte ohne Schwierigkeit abgeleitet werden. Es wäre sogar

¹ a. a. O. und auch schon Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, S. 773 f.

² W. W. GRAF BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 433.

möglich, von eben diesem Stamme auch אָוִיל herzuleiten. Das entspräche dann der zur vorwiegend in Gebrauch befindlichen Bedeutung der an sich den indifferenten Begriff „± (mächtig) sein“ ausdrückenden Wurzel 'ul kontrastierenden Bedeutung (analog אָלל). Auch dieses 'ul „töricht sein“ läßt sich nicht als Gegensatz gegen „vorn sein“ oder gar „dick sein“ verstehen, sondern im Gegensatz zu „stark sein“ bedeutet es „schwach sein“ (an Geist) und im Gegensatz zu „gut regieren“ bedeutet es das Verhalten eines Menschen, der unverständige Mittel anwendet und den guten Zustand in einen schlechten verkehrt.

Was nun das Verhältnis von אֱלֹהִים bzw. אֱלֹהִים zu אֱלֹהִים betrifft, so sind wieder zwei Hauptansichten zu unterscheiden. NESTLE sucht אֱלֹהִים von אֱלֹהִים direkt herzuleiten, indem er eine Pluralbildung mittels eingeschobenen ה annimmt, aus der dann erst der Singular אֱלֹהִים nachträglich gebildet worden sei. Diese Annahme bietet eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Denn da אֱלֹהִים für Gott in fast allen semitischen Sprachgruppen vorkommt, so müßte diese nachträgliche Bildung der Singularform schon dem Ursemitischen angehört haben. WELLHAUSEN, BROCKELMANN u. a. suchen dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß sie אֱלֹהִים selbst sowie das arabische *ilāh* als einen Plural zu אֱלֹהִים erklären, von dem dann die Form *'elohim* als ein zweiter Plural gebildet worden sei.

Diese Theorie ist an sich durchaus nicht unwahrscheinlich. Das Ergebnis, das sich aus ihrer Annahme für die Stammesgeschichte der Gottesbezeichnung ergibt, ist dies, daß die beiden Bezeichnungen אֱלֹהִים und אֱלֹהִים ein und derselbe Stamm sind, sofern die Form mit ה als eine pluralische Erweiterung des Stammes אֱלֹהִים anzusehen ist. Die zweite der drei Bezeichnungen für Gott wäre somit auf die erste zurückgeführt. Es wäre also für אֱלֹהִים keine weitere Wurzel neben √'ul anzunehmen. Gibt man sich mit dieser Erklärung zufrieden, so würde indes immer noch der Stamm אָלל seine gesonderte sprachgeschichtliche Betrachtung erfordern.

Mir scheint jedoch von besonderer Wichtigkeit, die Frage so zu formulieren, ob nicht die beiden Stämme אֱלֹהִים und אָלל durch eine von einer und derselben Wurzel aus vorgenommene sprachgeschichtliche Bildung ihre zutreffendere Erklärung finden. Diese Fragestellung erscheint um so dringlicher, als auch die andere, der bisher besprochenen gegenüberstehende Grundansicht keine Möglichkeit eines einheitlichen Verständnisses des Sinnes der semitischen Gottesbezeichnungen bietet. Dieser andere Weg, der zur Erklärung der Stämme אֱלֹהִים und אָלל aus gemeinsamer Wurzel eingeschlagen ist, sei zuvor noch beleuchtet.

Da soll אֵל statt von einer $\sqrt{II. w}$ von einer $\sqrt{III. infirm.}$ abgeleitet werden. HEHN hat letzthin, im Anschluß an DELITZSCH, reiches Material dafür beigebracht, daß אֵל und אֱלֹהִים von einer $\sqrt{אֵל}$ herkommen. Eine Fülle von Beobachtungen, sonderlich die Heranziehung der assyrischen Formen *ili* und *ila* lassen es gut begründet erscheinen, daß auch die Babylonier neben dem biliteralen *ilu* ein trilaterales (III. *j*-) Nomen kannten, das in anderen semitischen Sprachen als III. *h* auftritt. Das Wort אֵל sieht HEHN als eine Kurzform an, die durch Verschwinden des 3. Radikals entstanden sei¹. Er stellt die von ihm supponierte $\sqrt{אֵל}$ mit der Präposition אֵל, אֵלֵי zusammen. So wenig aber wie den anderen, die auf diese Präposition zurückgehen [LAGARDE, HOMMEL, KARGE, DELITZSCH], gelingt es ihm, aus der Bedeutung von אֵל = „nach hin“ der Bedeutung von אֵל = „Gott“ näher zu kommen und einen den primitiven Denkformen entsprechenden Begriff aufzuzeigen, aus dem sich ungezwungen die Entwicklung zum Gottesbegriff erkennen ließe. In der Grundauffassung schließt sich HEHN an DELITZSCH an, will jedoch statt „Ziel“ lieber „Bereich“ als Bedeutung von $\sqrt{אֵל}$ annehmen und faßt seine Meinung folgendermaßen zusammen: „Mit der Bedeutung Richtung, Bereich, Gebiet ist aber derjenige, der die Richtung angibt, der Richter, Lenker, der Inhaber des Bereichs oder Gebiets, also der Herr desselben, der Gebieter gemeint. Es ist klar, daß sich mit dieser Bedeutung ohne weiteres auch die Bedeutung Macht, Gewalt o. ä. verbinden konnte.“² — Etwas Gewundenes wird man dieser Erklärung nicht absprechen können. Daß aus dem abstrakten Wurzelbegriff Bereich zunächst das Konkretum Gebieter und dann aus diesem wieder das Abstraktum Macht wird, um schließlich in der pluralen Wortbildung wieder den Allgewaltigen zu bezeichnen, klingt zum mindesten umständlich. Vor allem aber ist bei dieser zweiten Theorie ebenso wie bei jener ersten die Berücksichtigung des Stammes אֱלֹהִים nebst den Formen אֱלֹהִים und אֱלֹהִים gänzlich zu vermissen. Will man zum erschöpfenden Verständnis des genuinen Sinnes von 'el gelangen, so darf man diese Bildung aus der Betrachtung nicht ausschließen.

Ich fasse sowohl אֱלֹהִים wie אֱלֹהִים als Variationen eines einfachen, ursprünglich biliteralen Stammes auf. Die Geschichte der Wortbildungen zeigt solche Erscheinungen in großer Zahl. Mit Absicht verwende ich aber für diese Erscheinung nicht den Ausdruck Metaplasmus, sondern ich ziehe demselben das in der Biologie für ähnliche Erscheinungen bewährte

¹ J. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, S. 210.

² HEHN, S. 211.

Wort Variation vor. Denn es handelt sich hier keineswegs um Umbildung, sondern um die Wirkung jenes Sprachtriebes, der, ganz wie die Natur bei Herausbildung neuer Lebensformen, auf mancherlei Weise seine Energie erprobend, das von ihm ins Auge gefaßte Ziel nicht auf die eine oder die andere, sondern auf die eine und die andere Weise zu erreichen strebt.

Auf semitischem Sprachgebiet ist der Sprachtrieb, der hier in Rede steht, der auf möglichst einheitliche Herausbildung dreikonsonantiger Stämme tendierende und sich mittels Variationen an den ursprünglichen Stämmen auswirkende. In den semitischen Sprachen sind, wie AHRENS nachgewiesen hat¹, die schwachen Verba aus biliteralen Stämmen hervorgegangen, deren Spuren bis in die jüngste Zeit erhalten geblieben sind. Dieses Ergebnis hat der Sprachtrieb dadurch zustande gebracht, daß er die biliteralen Stämme nach und nach zu triliteralen erweiterte, und zwar durch Produktion von untereinander ebenso wie vom Urstamm verschiedenen (variierenden), aber sinnesgleichen bzw. -ähnlichen Bildungen. So steht בּוּץ neben בּנֵץ, נוּר, (נר) גּוּר neben נוּר, גּוּשׁ (= جَسَّ) neben גּוּשׁ, גּוּשׁ neben גּוּר; aus der von NÖLDEKE gegebenen Liste wären hier zu zitieren כּוּף neben כּוּף, כּוּף, כּוּף, כּוּף neben כּוּן und כּוּן; cf. ferner die semitischen Stämme: *hâm, hamm, hamah, nahm* für aufgeregt sein oder in Erregung versetzen, *dâm, damm, damah* für schweigen, *dâh, dahh, dahah, nadh* für zerstoßen. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Deutlich ist, daß man solchen Wechselbildungen nicht dadurch beikommen kann, daß man sie, wie bei אַל und אַלְהָ immer wieder versucht wird, aus einander herleitet. גּוּשׁ ist nicht aus גּוּשׁ entstanden und جَسَّ nicht aus גּוּשׁ, ebensowenig כּוּף aus כּוּף oder umgekehrt. Hier liegt jener Variationstrieb der Sprache vor, der im Interesse der Vereinheitlichung der Sprache an die Stelle des alten Biliteralismus den Triliteralismus durchzuführen strebt; ganz so wie ihn AD. ERMAN für die ägyptische Sprache nachgewiesen hat und wie er dort z. B. in den Parallelbildungen *tsj* und *wts* („erheben“) sich zeigt².

In Analogie zu diesen Variationen der biliteralen Verbalstämme sind auch die eigenartigen Erscheinungen bei der Flexion der zum ältesten

¹ K. AHRENS, Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen. In: ZDMG 1910, S. 163 ff.

² ERMAN, Ägyptische Grammatik. 3. Aufl. (1911) § 261—263. Im besonderen verweise ich noch auf die Anm. zu § 250, wo ERMAN als Vermutung ausspricht, daß im Ägyptischen die Dreiradikaligkeit der Sprache „ebenso wie jede andere Einheitlichkeit in der Sprache, erst sekundär durchgeführt ist; die schwachen Verba (II. w, III. inf. usw.) und die reduplizierten (4- u. 5-rad.) werden aus älteren zweikonsonantigen Verben entstanden sein.“

Sprachgut gehörenden biliteralen Nomina zu betrachten. Die meisten von diesen sind Verwandtschaftsbezeichnungen. Während sie in der Nennform des Singulars durchweg ihren biliteralen Charakter bewahrt haben, zeigt sich doch in der Flexion das Streben, durch Variation unter Zuhilfenahme eines schwachen Konsonanten einen triliteralen Stamm zu gewinnen, in ähnlicher Weise wie die Verba. Im Syrischen bilden diese Substantiva den Plural durch Einschlebung eines h, z. B. ܫܘܚܪܐ Schwiegervater bildet den Plural ܫܘܚܪܐܗ wie von III. h. Das Arabische flektiert die Worte أَب Vater, أَخ Bruder, حَم Schwiegervater im Singular so, als ob sie am Ende einen langen Vokal hätten, unbestimmt welchen; st. cs.: *abû, abî, abâ; ahû, ahî, ahâ; hamû, hamî, hamâ*. Diese Erscheinung zeigt, daß zur Zeit, als die arabische Flexion fixiert wurde, die Variation dieser Worte noch nicht abgeschlossen war und die drei in Betracht kommenden schwachen Radikale nebeneinander zur Wahl standen. Die Flexion des Nomens geht vom Stamm III. infirmae aus. Dieses eigentümliche Schwanken zwischen der Wahl von *û, î* und *â* erinnert aber an die assyrische Parallelbildung *ilu, ili, ila*. Das arabische أُم Mutter zeigt aber eine Erweiterung des Stammes sowohl durch Verdoppelung des 2. rad. wie auch durch Anfügung von h; während es bereits im Sing. das m verdoppelt, bildet es den Plur. durch noch hinzutretende Einschlebung von h: أُمَّهَات. Dieselbe Hinneigung zur Verdoppelung des 2. rad. zeigen auch ܐܢܢ und ܐܢܢܗ. Texte der Hammurabizeit haben die Pluralformen *abbû* und *ahhû* neben den regelmäßigen *abû* und *ahû* erhalten.

Die angeführten Beispiele zeigen zur Genüge, daß sich der Variationstrieb für gewöhnlich mit einer doppelten Bildungsrichtung an den biliteralen Nominativwurzeln beteiligt hat. Er hat zu Wörtern II. gem. und III. j oder öfter noch III. h geführt. Seine gleichartige Einwirkung auf ܐܢܢ müßte also zu ܐܢܢܗ und ܐܢܢܗ führen, und das tatsächliche Vorhandensein dieser beiden Stämme legt es durchaus nahe, sie mit derselben besprochenen Tendenz des Sprachtriebes zu erklären.

Schwierigkeit macht in diesem Zusammenhange nur die Wurzel *'ul*. Denn ein Beispiel dafür, daß die biliteralen Wurzeln in triliterale II. w und II. j übergehen, bieten gerade die analysierten Verwandtschaftsbezeichnungen nicht. Es kann sich demgemäß fragen, ob nicht infolge der hier vertretenen Erklärung der mit ܐܢܢ, assyrisch *ilu*, arabisch *ilâh* zusammenhängenden Wurzeln und deren Derivata die *'ul* samt ihren Ableitungen ܐܢܢ und ܐܢܢܗ (Widder, Hirsch, Vorhof) aus der unmittel-

baren Vergleichung auszuschneiden sei. Denn die nächsten Analogien zu dem seinem Wesen nach als Beziehungswort einzureihenden אֵל sind nun einmal in den Bezeichnungen der Verwandtschaftsbeziehungen zu suchen. Ich will indessen keineswegs ausschließen, daß auch der Stamm אֵל unmittelbar mit אֵל zusammenhängt, etwa nach Analogie der Bildungen נָר und נֹר aus der gleichfalls eine Beziehung ausdrückenden נָר. Nur muß man sich gegenwärtig halten, daß bei der Weiterbildung von אֵל zu אֵל eine andere Richtung vom Sprachtriebe befolgt wurde als bei der Erweiterung zu II. gem. und III. h. Diese andere Richtung hing selbstverständlich mit einer Nuancierung des Bedeutungssinnes zusammen, der in den neuen Stamm gelegt wurde. Hierfür kommt die von NÖLDEKE angegebene Bedeutung in Betracht: es ist die Spezialisierung der אֵל zur Bedeutung „vorn sein, überlegen sein“, die zur Bildung der Stämme II. w und II. j geführt hat, und so entstanden die Worte für „Kraft, Widder, Hirsch, Vorraum“. Hingegen jene Bildungen, die in Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung der אֵל die Gottesbezeichnung zum Ausdruck bringen wollen, lassen sich sowohl in dem zweiradikalig gebliebenen Stamme wie auch in den durch Anfügung eines dritten schwachen Radikals oder durch Geminatio des zweiten Radikals entstandenen Weiterbildungen erkennen. Und hierher gehören demzufolge auch die Baumbezeichnungen, die (s. o.) in der Tat auch beide in der Form mit אֵל auftreten.

Das hiermit gewonnene Ergebnis ist nun entscheidend für das Verständnis der Gottesbezeichnung. Der Fehler der bisherigen Auffassung war der, daß man אֵל, eventuell auch אֵל als die Wurzeln ansah, von denen die Gottesbezeichnungen abgeleitet seien, während es sich unzweifelhaft umgekehrt verhalten hat, so nämlich, daß das substantivische, das „Sein“ in irgendeiner näher zu bestimmenden Form ausdrückende Beziehungswort אֵל als Bezeichnung für Gott die ganz primäre Bildung war und die entsprechenden Verba von diesem Substantiv abgeleitet wurden. Demgemäß besagt der Grundbegriff von אֵל „göttlich sein, göttliche Eigenschaften haben“ — allerdings NB. „göttlich“ in dem erst im nächsten Abschnitt zu fixierenden Sinn! — und dadurch: „vorn sein“ usw.; desgleichen אֵל nicht etwa „seine Worte bekräftigen“ sondern: sich in die „göttliche“ Sphäre hineinstellen, in der der „Ungöttliche“, Meineidige nicht besteht — „göttlich“ wieder in dem erst zu erhebenden Sinn! — und somit „schwören“. Man sieht aber wohl schon jetzt, daß die Grundwurzel sämtlicher in Rede stehender Bildungen, אֵל, ein spezifisches Sein ausdrückt, das sich meist um die Pole „stark oder schwach, geltend

oder nichtig sein“ bewegt. Wie jedoch in dem auf diese Grundwurzel zurückzuführenden Substantiv 'el diese Bedeutung ursprünglich spezialisiert war, dieser Frage soll der folgende Abschnitt nachgehen.

II.

Welche Grundbedeutung für die Gottesbezeichnung אל und ihre im allgemeinen in gleichem Sinne gebrauchten Stammverwandten anzusetzen ist, das muß ein Blick auf die Anwendungsarten von אל dartun. Diese Gottesbezeichnung wird angewandt

- a) für Jahwe bzw. die Hauptgottheit des Sprechenden oder Angesprochenen,
- b) für kleinere Götter und Dämonen,
- c) für einen König,
- d) für Menschen von hervorragender Stellung oder Bedeutung,
- e) für mancherlei Naturphänomene und -gegenstände, wenn sie sich durch eine außerordentliche Qualität vor ihresgleichen auszeichnen.

Eine Durchmusterung der in Betracht kommenden Stellen zeigt auch, daß in diesen Anwendungsweisen das sing. 'el und das plur. 'elohim völlig wechselweise gebraucht werden — was andererseits natürlich nicht ausschließt, daß 'elohim nicht selten seine Pluralbedeutung festhält wie z. B. Dtn 10 17 (Jahwe 'elohe 'elohim), wo sowohl der st. cs. wie auch der st. abs., jeder aber in sehr verschiedenem Grade, für den Deuteronomisten die Pluralbedeutung mitschwingen läßt. Im allgemeinen aber hat, wie HEHN richtig erkannt und aus einer Fülle von Material für das Gesamtgebiet der semitischen Sprachen bewiesen hat, 'el allezeit eine auch den Plural umfassende Bedeutung gehabt und nicht minder auf der anderen Seite 'elim, der grammatische Plur., und sein assyrisches Äquivalent *ilâni* eine so starke singul. Bedeutung, daß schon in den Amarnabriefen *ilâni* zur Anrede an eine einzelne Person, den König, gebraucht wird. Beides geht aber nicht nur nebeneinander her, sondern ist inhaltlich in dem durch 'elohim ausgedrückten Begriff wirklich miteinander verbunden gewesen. Das heißt: indem der Terminus 'elohim im AT zur Bezeichnung der Gottheit gebraucht wird, ist sowohl eine singul. wie eine plural. Anschauung zugleich im Spiele. Das beweist schon die so viel verhandelte und so viel mißdeutete und vergewaltigte Doppelkonstruktion dieses Wortes. HEHN, der diesen Sachverhalt erkannt und gewürdigt hat, schlägt deshalb für *ilâni-'elohim* die Übersetzung „Pantheon“ vor. Ich finde diesen Vorschlag sehr unglücklich. Abgesehen davon, daß der monotheistische Gedanke des Jahweglaubens auf diese

Weise nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern geradezu in eine ganz schiefe historische Beleuchtung gerückt wird, genügt der Begriff Pantheon auch nicht einmal, um die erhabenste Idee, die auf dem Boden des Polytheismus mit *ilâni* bezeichnet werden sollte, festzulegen. Außerdem könnte der Begriff Pantheon, wenn er denn der Sinn jener Pluralbildungen war, schwerlich so abgeschliffen worden sein, daß er im AT zur Bezeichnung eines Totengeistes (I Sam 28 13) angewandt wurde. Und wenn der Begriff von *ilâni* wenigstens teilweise und annähernd durch „Pantheon“ erreicht werden kann (genau jedoch nicht), so wird diese Übersetzung, sobald sie auf *'elohim* angewandt wird, direkt falsch. Was im hebräischen Sprachgebiet anfänglich mit *'elohim* bezeichnet werden sollte, wird vor allem deshalb durch HEHNS Fassung nicht erreicht, weil der Begriffsumfang von *'elohim*, soweit wir ihn zurückverfolgen können, derselbe gewesen ist wie derjenige von *'el* und *ilâh*. Da, wie HEHN richtig angibt, auch לֵאלֹהִים pluralische Bedeutung hat, sich also durch nichts von *'elohim* unterscheidet, so müßte also auch לֵאלֹהִים durch „Pantheon“ übersetzt werden. Gerade in den von HEHN ins Auge gefaßten Zusammenhängen wird *'elohim* gewöhnlich am besten mit „Allgott“ oder „Allgottheit“ wiedergegeben, je nachdem an der betreffenden Stelle die Gottheit mehr oder weniger persönlich gefaßt ist. Es ist jedoch von vornherein im Auge zu behalten, daß, wie sich zeigen wird, eben dieser Begriff auch dem Worte *'el* eignete.

Um den hiermit schon angedeuteten Grundbegriff, der in der sing. wie plur. Form von *'el* liegt, zu erkennen, muß freilich ein ganzer Komplex von landläufigen Vorstellungen beiseite gestellt werden. HEHN versperrt sich den Blick auf den ursprünglichen Sinn des Stammes *'el*, weil er seinen Wert von einem postulierten, Ur-Polytheismus aus bestimmen will. Unter dem Druck dieser Voraussetzung sagt er: „durch den Namen אֱלֹהִים wird Jahwe als Vielheit und als Einheit gekennzeichnet. Er ist die Zusammenfassung der sämtlichen göttlichen Mächte in einer höheren Einheit. . . . Es ist dies für die Ausbildung der alttestamentlichen Gottesidee von nicht geringer Wichtigkeit: der alttestamentliche Monotheismus geht von der Vielheit der Götter aus, weiß dieselbe aber in einer höheren Einheit zu überwinden¹.“ Zutreffend ist in dieser Bemerkung, daß die Vielheit und Einheit zugleich in dem Begriff *'elohim* enthalten ist. Aber HEHN macht zu einem Produkt späterer Gedankenbildung, was der Religionshistoriker bereits auf einem weit früheren

¹ a. a. O., S. 181.

Entwicklungsstadium zu finden gewohnt ist. Die hier vorliegende Kombination von Vielheit und Einheit ist nicht erst das Ergebnis eines Abstraktionsverfahrens, das sich bei einer polytheistischen Betrachtung wie ein Ansatz zu deren Überwindung einstellt. Abgesehen davon, daß HEHN gar kein Argument für den von ihm postulierten polytheistischen Ausgangspunkt der Bildung der alttestamentlichen Gottesidee beibringt, hätte ihn auch seine eigene Beobachtung, daß manche hebräische Plurale wie *ḵədošim*, *'osim* etc. „eine gewisse Amplifikation des Begriffs, die Erhebung der betreffenden Person zum generellen Repräsentanten“ nach Art unserer Abstrakta ausdrücken¹, vor seinem Trugschlusse bewahren können. Er hätte daraus mindestens den Analogieschluß ziehen können, daß *'elohim* mit einer Begriffswendung ins Abstrakte — die er gleichfalls gelegentlich darin findet — die Allgottheit an sich bedeuten kann. Um diesen Schluß durchzuführen, hätte er allerdings auch den eigentlichen und genuinen Begriff von *'el* kennen müssen, und der ist ihm freilich verborgen geblieben.

Bei den Babyloniern wie bei den Israeliten werden *ilu*, *'el* und *'elohim* gar nicht selten unpersönlich gebraucht im Sinne von segens- und hilfreicher Macht, übergewaltiger Größe, sagen wir, göttlicher Macht an sich, und KARGE trifft das Richtige, wenn er sagt, *ilu* und *'el* sei bei den Semiten ursprünglich ein Ausdruck für die göttliche Einheit gewesen und erst in einem allmählichen Differenzierungsprozeß zu einem Gattungsnamen geworden (ähnlich BAETHGEN). Man erkennt beispielsweise jene Verwendung bei den Babyloniern in dem Eigennamen *Šamaš-šar-ili*, der nicht „Schasmasch ist ein Fürst Gottes“ bedeuten kann, sondern „Schasmasch ist ein Fürst von oder an Gottesmacht“.

Die nähere Untersuchung des alttestamentlichen Begriffes *el* wird den genauen Sinn aufhellen, in dem die soeben vorläufig angesetzte Bedeutung „übergewaltige (Gottes-) Macht“ zu verstehen ist. Mit ihr ist für *'el* ein abstrakt klingender, jedoch nicht ausschließlich abstrakt gemeinter Begriff angenommen. Eben der abstrakte Gehalt des Begriffes ermöglichte es, daß man selbst in den Zeiten unbezweifelbarer Herrschaft der monotheistischen Idee ganz unbefangen sowohl für Jahwe *'el* und *'elohim* sagte, als auch neben Jahwe von *'el* und *'elohim* sprach. Es ist derselbe abstrakte Ton in der Bedeutung, der zugrunde liegt, wenn die toten Könige in der Scheol *'elim* genannt werden oder die fremden Götter Astarte, Milkom und Kemoš (I Kön 11 8) *'elohim* (in plur. Sinn)

¹ S. 180.

oder Dagon der *'elohim* der Philister (in sing. Sinn) heißen. Dem Jahwe kommt dieses Prädikat freilich in besonderem Sinn und einzigem Ausmaße zu, er ist *'el* schlechthin: *הַיְהוָה הוּא הָאֵל* Dtn 10 17, „du bist *הַיְהוָה* Ps 77 15 vgl mit v. 14: „wer ist ein großer *'el* wie *Elohim*“. „Ich bin *הַיְהוָה* *אֱלֹהֵי אֲבִיךָ*“ Gen 16 3. Heißt es in diesen Fällen, daß Jahwe der einzige wirkliche *'el* oder der einzige wahre *'elohim* ist gegenüber anderen, von anderen Menschen angenommenen *'el* oder *'elohim*, denen man nicht opfern darf (vgl. Ex 22 19), so will selbst hier unser Wort Gott nicht als die ganz entsprechende Übersetzung erscheinen. Es soll doch wohl noch etwas anderes gesagt sein, als was wir in unseren Worten „er ist der Gott“ auszudrücken vermögen.

Deutlicher noch tritt dies hervor, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung *'el*, wiewohl es keine Götter neben Jahwe gibt, auch sonst zur Verwendung kommt. Denn daß Jahwe *'el* ist und selbst daß es neben ihm keinen Gott gibt, schließt nicht aus, daß es andere *'el* gibt. Würde dem Begriff *'el* an sich die Vorstellung der persönlichen Gottheit eignen, etwa wie dem Begriff *θεός*, so würde die Erwähnung anderer *'el* den Polytheismus bedeuten inmitten streng monotheistischer Gedankengänge. Das ist aber nicht der Fall. Die *'elim* sind keine *θεοί*. Man wird sich vielmehr gegenwärtig zu halten haben, daß die Begriffe *'el* und *'elohim*, wiewohl sie regelmäßig auf Jahwe angewandt werden und dieser von vornherein als der persönliche Herr der Geschichte aufgefaßt wird, den abstrakten Gehalt ihrer Bedeutung nicht verleugnen. Und das ist eine Eigentümlichkeit, welche die alttestamentliche Religionsanschauung und Sprache mit derjenigen Babylons teilt. Denn wer den religiösen Motiven in Babylon nachgeht, wird in ihnen allenthalben nicht etwa, wie man neuerdings mehrfach hervorheben zu sollen meinte, die Ansätze zu einem sich herausgestaltenden und durchringenden, erst keimhaft werdenden Monotheismus finden, sondern vielmehr die Spuren dieser abstrakten Auffassung von der allgötterlichen Macht, die sich auch dort unter der Herrschaft der polytheistischen Denkweise nicht gänzlich hat unterdrücken lassen. In den drei alten Göttern Anu, Enlil und Ea wird die göttliche Macht in drei Typen repräsentiert, und gerade derjenige von ihnen, welcher das Prototyp der Göttlichkeit war und dessen Ideogrammn *ilu* (AN) ist, verschwindet aus dem Kult. Ist doch er, ¹¹Anum, das siegreiche Wort des Marduk (im Epos *Enuma eliš*), was nichts anderes bedeutet, als daß Marduks Wort von der unwiderstehlichen Gewalt des wahrhaft Göttlichen ist oder daß es *'el* ist. Denn Anu selbst ist geradezu *anātu*, die Gottschaft, das *ilu*-Sein an sich. Auch daß die „Sieben“,

die Bezeichnung der „Fülle“, so ohne weiteres auf diesem Boden zur Bezeichnung für die Gottheit werden konnte, zeigt den abstrakten Gehalt der hier heimischen Gottesidee.

Der abstrakte Gehalt des 'el-Begriffes schlägt im AT in verschiedenem Grade vor, je nachdem das Wort auf Gott oder einen Gott, einen Menschen, einen Naturgegenstand oder ein Ding angewandt wird. Was es aber bei allen diesen Präzisierungen besagen will, ist nicht etwa, daß wir es in ihnen mit göttlichen Wesen in unserm Sinn des Wortes zu tun haben. Vielmehr bezeichnet es die Zugehörigkeit zu einer Sphäre, deren Repräsentanten in allen Kreisen von Wesenheiten anzutreffen sind und sich durch den Besitz einer außergewöhnlichen Kraft vor ihresgleichen auszeichnen. Sagt somit das Prädikat 'el von seinem Subjekt auch nicht dessen „Gottheit“ aus, so doch seine irgendwie erkennbare Zugehörigkeit zur Sphäre des „Göttlichen“ oder besser der übersinnlichen und unsinnlichen Macht.

Indessen muß man sich wohl hüten, die El-heit als eine Eigenschaft anzusehen, die eine Person, ein Tier oder eine Sache besitze. Der Begriff umschließt von Hause aus etwas real in Eigenexistenz Vorhandenes, das unter Umständen an die Grenze der Persönlichkeit streift. Suchen wir in unserem Sprachschatz nach einem Worte hierfür, so scheint sich in erster Linie das Wort „Energie“ anzubieten. Als Energie betrachtet ist 'el die weltdurchwirkende, vor allem Leben und Einfluß bedingende, irgendwie zentralisierte und ausstrahlende Macht; es ist ein sich diesen und jenen Wesenheiten in hervorragendem Maße mitteilendes Fluidum, das jedoch, wiewohl es häufig in der Tat in dieser rein unpersönlichen Weise gedacht ist, gleichzeitig insoweit Persönlichkeit annehmen kann, daß es, in höchster Potenz genommen, die Allgottheit zu bezeichnen vermag. Es ist, in seiner konkreteren Fassung, das Allgöttliche, das der Welt als ganzer überlegen ist. Bei aller begrifflichen Not, die es uns bereitet, ist es eben eine durchaus reale Existenz, so wenig blaß und so bestimmt, so ungesucht die Abstraktheit und die Konkretheit in sich verbindend, daß die Völker, die sich seiner bedienten, auch den individuell und persönlich vorgestellten Gott mit ihm benennen konnten — wie denn die Aramäer in späterer Zeit einen kultisch verehrten Gott El hatten (Hadadinschrift Z. 2 etc. Anfang 8. Jahrh.). Die stark empfundene Realität des Begriffs beleuchtet auch der häufige Personennamen *Ibašši-ilu* d. i. es ist *ilu*, *ilu* (nicht als persönlicher Gott zu fassen) existiert, ich weiß es.

Da aber dieses Wort bereits in der ältesten literarischen Zeit im

Sinne von Gott gebraucht oder auch, wie im Assyrischen, als Gottesdeterminativ verwendet wurde, so liegt der Schluß nahe, daß der mit ihm verbundene Sinn von Anfang an der der allgemeinen übersinnlichen Macht(-sphäre), der außerordentlichen, allem menschlichen Vermögen völlig überlegenen Macht(-sphäre) war. Als solche ward sie vielleicht empfunden und mit diesem Wort bezeichnet zu einer Zeit, da man der Personifizierung im eigentlichen Sinne noch nicht fähig war und erst allmählich zu ihr fortschritt. Von der abstrakten Bedeutung des Wortes, deren Inbegriff die allem unmittelbar Menschlichen überlegene Gewalt und Mächtigkeit umfaßte, ging dieser Begriff später, in der Periode der Personifizierung, auf die persönlich gefaßte Gottheit (in der Einzahl oder Mehrzahl) über. Denn das Vorurteil, daß gerade in jener für die Ausbildung des Grundbegriffs hier ins Auge gefaßten Frühperiode der Mensch nur konkret empfunden, nur konkrete Vorstellungen gebildet und sich lediglich konkreter Ausdrücke bedient habe, muß endlich einmal von Grund aus aufgegeben werden. Dieses Vorurteil entsprang dem einseitigen Intellektualismus, der den Menschen nur als Verstandeswesen zu verstehen suchte. Bei diesem Bestreben mußte man notgedrungen eine sehr niedrige Beschaffenheit des Verstandes zum Ausgangspunkt wählen. Indes sowohl die prähistorischen wie auch die ethnologischen Forschungen haben das denkbar reichhaltigste Material dafür geliefert, daß der Mensch seinem Wesen nach, und das heißt von seinen ersten Zeiten an, weit mehr von der Seite des Gefühls bestimmt wird als von der des Verstandes, und daß wir demzufolge keineswegs berechtigt sind, das spezifisch Menschliche allein in den Rubriken des Intellekts zu suchen. Jener Intellektualismus hat folgerecht auch den primitiven Menschen für unfähig erklärt, abstrakte Begriffe zu bilden. Heute wissen wir, dank dem Zusammenarbeiten von Anthropologie, Ethnologie und Religionsgeschichte, einmal daß die Kapazitäten des Diluvialmenschen nicht auf eine prinzipiell tiefere Stufe gestellt werden dürfen als diejenigen vieler heutiger sogenannter Naturvölker; und wir wissen zum anderen, daß die primitiven Völker die abstrakten Begriffe haben und zwar, was besonders hervorgehoben werden und worauf ich noch zu sprechen kommen muß, auch jenen Begriff der allgemeinen, dem Menschen überlegenen, allgewaltigen (göttlichen) Kraft als eines sich mitteilenden, seinem Begriffe nach zwischen persönlichem und unpersönlichem Charakter hin und her schwankenden Agens. Auf alttestamentlichem Boden wird sich dieses historische Verhältnis der betreffenden Anschauung noch durch einige der im folgenden zu besprechenden Zusammenhänge be-

stätigen, indem ich jetzt zunächst zu der Feststellung übergehe, daß auch der König im AT El genannt wird.

Der israelitische König heißt nicht nur „Sohn Gottes“ sondern auch „Gott“, wie umgekehrt Jahwe „König“ heißt. Für letzteres hat man zu beachten, daß in semitischen Sprachen die \sqrt{mlk} geradezu als Gottesbezeichnung auftritt. Das Geez hat die Pluralbildung *amlāk* als Ausdruck für Gott und gebraucht sie so singularisch, daß es einen eigenen Plural dazu bildet. Der amoritische Gottesname Milkom ist von derselben Wurzel gebildet und desgleichen der von Israel im Tale Hinnom verehrte Moloch. Wenn Ps 93 beginnt *Jahwe mlk*, so klingt das wie eine Doppelbezeichnung. Der Begriff König und der Begriff Gott stehen einander also sehr nahe.

Demgemäß werden auf den König göttliche Prädikate übertragen, bei denen man sich an die Grundbedeutung von 'el zu erinnern hat, die natürlich in dieser Anwendung leicht eine Art göttlicher Verehrung zur Folge hatte oder mindestens ein Aufrücken in die göttliche Sphäre bedeutet. Dies muß man in Anschlag bringen, wenn es gilt, die vielfachen und vielseitigen Formen des Cäsarenkultes im Orient zu beurteilen. Da 'el und *ilu* nicht „Gott“ bedeuteten, so konnte eine Art göttlicher Verehrung der Herrscher sehr wohl neben der Volksreligion bestehen, ohne diese selbst in ihrem Wesen und Charakter zu beeinträchtigen und ohne die Gottheit in den Kreis euhemeristischen Niedergangs herabzuziehen. Dies nach seinen Konsequenzen zu würdigen, ist vor allem für das Verständnis der hellenistischen Periode wichtig, und ich behalte mir vor, den Einfluß der hier erörterten Anschauungen auf die Religionslage des Hellenismus an anderem Orte zu behandeln.

In der Jahwerede von Ps 89 erhält David das spezifische Gottesprädikat 'eljon zuerkannt. Jahwe will ihn zum $\text{עֲלִיּוֹן לְמַלְכֵי-אֶרֶץ}$ machen, was natürlich nicht heißen kann „zum Höchsten unter den Königen“, da ל nicht den gen. part. vertritt, sondern heißen muß „zum Höchsten (i. e. 'el) für die Könige“, die in ihm den Träger des übermenschlich-übersinnlichen $\text{לֵא} \text{ל}$ erkennen und verehren müssen. Zum Ausdruck kommen soll nämlich sein 'eljon-Prädikat in seinen staunenerregenden Siegen, in seiner Unüberwindlichkeit — ein Attribut, das dem El-Charakter einer menschlichen Person ebenso spezifisch ist wie demjenigen Gottes seine Wundermacht.

Dieselbe Anschauung findet sich in Deuterocesaja, wo der Perserkönig Cyrus von Gott selbst zum El gleichsam ernannt wird, in dem die Menschen die wirksame übersinnliche Energie erkennen sollen. Die

crux interpretorum Jes 45 14 hebt sich unter Verwendung der rechten Bedeutung von 'el. Da durch nichts im Text angedeutet ist, daß die Person des Angeredeten wechselt, so sind die Worte Gottes, worin auch fast alle Ausleger übereinstimmen, als an Cyrus gerichtet zu verstehen. Und was sagt ihm Gott? Von Kusch und Ägypten wirst du Ertrag haben und „die Sabaiten werden auf dich übergehen, in Fesseln dir folgen, vor dir niederfallen und dich anbeten: nur in dir ist 'el und es ist keiner weiter, jedoch noch Elohim“. Man wird den Zusatz אַפְסֵי אֱלֹהִים aus dem Gewissen des Propheten zu verstehen haben, das sich durch den vorangegangenen Ausspruch etwas beschwert oder doch jedenfalls nicht voll befriedigt fühlte. Niemand würde allerdings seine persönliche Korrektheit in Zweifel ziehen, da das ganze Kapitel 45 das überschwängliche Bekenntnis zu Jahwe als dem einzigen Gott der ganzen Welt enthält, weshalb sich die zwei Worte doch wohl leichter als Glosse eines Lesers verstehen. Die Wendung אֵל בְּךָ יָחִיד נִשְׂאָה nur in dir ist el-Energie sind dadurch veranlaßt gedacht, daß die Sprecher, die dem Cyrus als Besiegte folgen, in ihm die höchste und unwiderstehliche, weil der Sphäre des Übersinnlichen angehörige Gewalt inkorporiert erkennen. Sind die Worte אַפְסֵי אֱלֹהִים inkl. oder exkl. von וְאִין עֵדֶךָ ursprünglicher Bestandteil des Textes, so besagen sie, daß Gott allein für die Sprecher noch als eine zweite El-Zentrale und freilich als das El-Zentrum an sich in Betracht kommt, und das entspricht durchaus, wie sich noch zeigen wird, dem alten hebräischen Begriff von 'elohim. In demselben Maße wie Cyrus neben Gott als der persönliche El-Inhaber angesehen werden soll, müssen, wie das יָחִיד anzeigt, andere bisher als El-Träger verehrte Persönlichkeiten nunmehr auf dieses Prädikat verzichten, da sie sich dem Cyrus gegenüber ohnmächtig erwiesen haben.

In der Anwendung auf menschliche Persönlichkeiten gelangt aber 'el zu einer weiteren, selbst personhaften Bedeutung. Es wird kurzweg für einen El-Inhaber gebraucht, für einen Menschen, der kraft seines Amtes oder seiner Würde über 'el verfügt, und insbesondere wird in dieser Begrifflichkeit gern die Pluralbildung 'elohim gebraucht. So wird es zweimal in einer ganz bestimmten Verbindung von Mose ausgesagt: Ex 4 16 und 7 1. Das erstemal heißt es in bezug auf Aaron, der für Mose das Wort führen soll, er wird für dich לְפָנָי sein, und analog soll Mose für seinen Bruder לְאֵלֵיהֶם sein. Wie Aaron der redende Mund für Mose sein wird, so dieser für ihn zum „Energiequell“ der Rede; natürlich nicht „zum Gott“, welchen Worten KAUTZSCH ein „gleichsam“ vorzusetzen sich genötigt sieht. Die zweite der angeführten Stellen bekräftigt

2. 10. 16.

meine Auffassung. Wieder soll Aaron, diesmal vor dem Phrao, das Wort für Mose führen. Von Mose aber wird gesagt: *נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעָה*. Die Wiedergabe mit *Gott* wäre auch hier mißverständlich und entspräche durchaus nicht dem Sinn des Satzes. Es heißt vielmehr: ich will dich für den Phrao zu einem *Elohim*, zu einem großen *El* d. h. zu einem selbst für den ägyptischen König unwiderstehlichen, ihm Achtung und vielleicht sogar Furcht abnötigenden Manne machen. Zu beachten ist in diesen beiden Wendungen die Angabe der Beziehung, die dem Begriff *ʾel* an sich anhaftet: nicht ein *'el* an und für sich wird Mose, sondern er wird es in beiden Fällen mit Beziehung auf eine Person, die in ihm die zu achtende und zu scheuende übersinnliche Energie erkennt¹. Ebenso wird in der Anwendung von *'el* auf Cyrus dieser Charakter des Beziehungswortes deutlich; vgl. auch Gen 17 7, und dieser Charakter erscheint überall dort gewahrt, wo Jahwe als der *Elohim* des Vaters oder der Väter jemandes genannt wird.

In diesem Zusammenhang möge auch die vielfach mißverständene Redensart *יְדִי לְאֵל* erwähnt werden. Hier drückt *'el* gewiß etwas Abstraktes aus, aber nicht, wie HEHN meint, den Bereich, oder, wie LAGARDE meinte, Reichweite, sondern Macht. Der einzelne Mensch hat *'el* in sich bzw. in seiner Hand, er vermag etwas, wenn es „dem *'el* seiner Hand, eig. der verborgenen, geheimnisvollen Macht seiner Hand entspricht“ (ל).

In ähnlicher Weise wie Mose in einem bestimmten Falle *Elohim* wird, kommt dieses Prädikat einer bestimmten Klasse von Menschen dauernd zu, wobei *'elohim* geradezu in die Bedeutung *Richter*, ev. *Rats-herr* (meist als numerischer Plural genommen) übergeht². Sicher hat es diese Bedeutung im Bundesbuch Ex 21 6 (den Sklaven, der nicht frei werden will, soll sein Herr zum Richter, *אֵלֹהֵי הַיּוֹדֵעַ* bringen) und Ex 22

¹ Zu der ganzen Redewendung ist die Art zu vergleichen, wie die Israeliten und ihr Land in dem Siegesgesang des Merneptah erwähnt werden. Palästina wird dort im Wortspiel eine „Witwe für (*ḥzrt n*) Ägypten“ genannt, was heißen soll, es steht Ägypten schutzlos, hilflos und schwach gegenüber (vgl. in SPIEGELBERGS Textdruck des Merneptah-Hymnus, Zeitschrift f. ägypt. Sprache 1896, S. 97, Z. 27 Schluß u. erste Gruppe von Z. 28; ferner W. MAX MÜLLER in Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéologie égyptienne 1898, p. 32). Damit vgl. man wieder die alttestamentliche Betrachtung des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Volk unter dem Gesichtspunkt der Ehe. Wie die Witwe die hilflose Schwache bezeichnet, so ist Jahwe als der große El und Inbegriff der Gewalt der Ehemann *k. é.* und ihm gegenüber die anderen *bealim* die falschen Ehemänner.

² Ich stelle zur Erwägung, ob auch das *maḥar ilim* oder *ina maḥar ilim* und *niš ilim* in Cod. Hammurabi (passim) „vor dem Richter“ bedeutet. Die Übersetzung „vor Gott“ bereitet jedenfalls in einigen Fällen Schwierigkeit.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 36. 1916.

7–8 (der, in dessen Hause anvertrautes Gut abhanden kam, soll, falls kein Dieb nachweisbar ist, אֶל־הַאֱלֹהִים treten). Es handelt sich an diesen Stellen nicht um irgendeine priesterliche Funktion, so daß etwa der Priester als Stellvertreter oder Mund Gottes gemeint sein könnte; sondern gemeint ist die richterliche Person als Inhaberin einer besonderen Fülle von 'el. Daß Ex 18 19 הַאֱלֹהִים mit „Richter“ zu übersetzen ist, hat schon EHRlich erkannt; die benachbarten Verse machen hier allerdings einige Schwierigkeit, und fraglich kann sein, ob *ha-'elohim* nur in der Jethrorede die Bedeutung „Richter“ habe. Sicher ist diese Bedeutung wieder I Sam 2 25: sündigt ein Mensch wider einen Menschen, so entscheidet ein Richter. Dasselbe ist Ps 82 der Fall, wo zudem die Grundbedeutung noch scharf mitklingt. Am Anfang (v. 1 a) und am Schluß (v. 8) ist von Elohim im Sinne von „Gott“ gesprochen, der mit Bewußtsein den wegen ihrer Bestechlichkeit und Parteilichkeit getadelten Richtern als der alleinige wahre El und unbestechliche Richter entgegengesetzt wird. „Elohim stehend in der El-Versammlung“ אֶת־אֱלֹהִים d. h. inmitten des Richterkollegiums als der über das 'el verfügenden Korporation — „inmitten von El-Männern ('elohim) hält er Gericht“. v. 6: „Ich dachte, El-Männer ('elohim) wäret ihr und Söhne des Höchsten allzumal; nun aber werdet ihr wie gewöhnliche Menschen, d. i. wie andres namen- und 'el-loses Volk hinsterben und wie einer der weltlichen Fürsten¹ umfallen“. Ebenso heißt 'el „Richter“ Ps 58. Denn im Eingang dieses Ps ist gewiß, wie vielfach angenommen wird, statt אֱלֹהִים zu lesen אֱלִים, aber nicht „Götter“ zu übersetzen, sondern, wie schon die derjenigen von Ps 82 ähnliche Veranlassung zeigt, „Richter“.

Die spezielle Bedeutung Richter ist indessen nur durch den jeweiligen Zusammenhang an die Hand gegeben, ist auch höchst wahrscheinlich in der Umgangssprache gebräuchlich gewesen, während wir in anderen Fällen von neuem auf die Grundbedeutung zurückgehen müssen. Wenn es I Sam 17 46 heißt, das ganze Land soll erkennen, daß Israel einen 'elohim hat, so ist hiermit schwerlich der im folgenden Satz genannte Jahwe gemeint, sondern die alte Quelle läßt den David sagen, daß Israel in ihm einen Mann von überwältigender Kraft, einen heldenhaften Befreier, hat. (Vgl. auch Jdc 13 22 „wir haben einen 'elohim gesehen“.)

¹ Der Gegensatz kommt nicht gut heraus und das durch den Parallelismus geforderte Analogon zu אֱלִים ist verschwommen. Der von KAUTZSCH durch seine Einschlebung postulierte Gegensatz „irdischer Oberer“ gegen himmlische ist unmöglich, da von letzteren nicht die Rede war. Ich vermute, אֱלִים ist aus אֱלִים verschrieben: wie eines der Götzen(bilder) werden sie umfallen, vgl. I Sam 5 4.

Häufiger jedoch als diese unmittelbare Verwendung von 'el und 'elohim zur Charakteristik und Benennung einer Person ist die Umschreibung mittels eines Substantivs im stat. constr. Hierher gehört in erster Linie die Umschreibung mit בן, zu dem das von ו'ל gebildete Wort im Genetiv der Beschaffenheit tritt, so daß der Begriff בן אל tatsächlich denselben Sinnwert hat wie das bloße אל in den zuvor besprochenen Fällen. Charakteristisch ist Ps 89 7 8: „Wer ist wie Jahwe in den Wolken, wer gleicht unter den בני אלים ihm, dem אל, der überaus schrecklich ist im Rate der Heiligen und furchtbar in seinem ganzen Umkreis!“ Jahwe, sagt der Psalmist, ist der einzige wahre El, der sich übermächtig erweist im Unterschiede von allen „Inhabern von 'el“. Diese sind also Wesen, die infolge ihres El-Besitzes Gott näher stehen als gewöhnliche Menschen, mögen sie nun im Himmel oder auf Erden vorgestellt sein. Hier mag ersteres vielleicht vorgezogen werden, während die בני־האלהים Gen 6 gewiß irdische Wesen sind, die der übersinnlichen El-Sphäre zugehören. Als solche werden die Großen auf Erden, die Aristokraten bezeichnet, deren frevelhaftes Gebahren, sich an den Mädchen geringen Standes zu vergreifen, geißelt wird und doch gleichzeitig, wie aus einer schonenden Rücksichtnahme auf konkrete Fälle, in die ferne Vergangenheit datiert wird. Man soll aber nicht etwa auf die Meinung kommen, jene Frevler seien die Riesen gewesen (v. 4); diese sind vielmehr in gutem Andenken (אֲנָשׁי הַשָּׁמַיִם). Jene aber mißbrauchten ihre außerordentliche Naturlausstattung, der zufolge sie בני־האלהים hießen, und erwiesen sich, was allerdings nicht ausgesprochen wird, als בְּנֵי־בַלְיַעַל. Dem Sinne nach würde dieser Ausdruck den Gegensatz zu dem von Gen 6 bezeichnen: Leute, die zu nichts nütze sind, das sind die Leute ohne jegliches 'el.

In ähnlichem Sinne wie jemand ein בן־אל sein kann, ist für die Hebräer Gen 23 6 der bei ihnen um einen Begräbnisplatz für Sara ansuchende Abraham נָשִׂיא אֱלֹהִים in ihrer Mitte d. h. ein großer, ein Gewaltiger an El-Besitz (zu beachten das Beziehungswort בְּתוֹכָנוּ). Das ehrende Prädikat wird hier einem Manne beigelegt, der durch den Gesamteinfluß seiner Persönlichkeit und seines gedeihlichen Wirtschaftslebens Ehrfurcht erweckt. Hierher gehört auch die bekannte Verbindung אִישׁ אֱלֹהִים, die noch fast durchweg den ursprünglichen Sinn von ו'ל bewahrt hat: ein Mann, der sich vor den anderen durch seine größere Macht, bes. Klugheit und Einblick in die göttlichen Ratschlüsse auszeichnet (z. B. I Reg 13 1, I Sam 2 27 9 6, u. vgl. Jdc 13 6 8). In demselben Sinn ist auch das bloße Wort El in der Pluralform im Phönizischen gebraucht. אֵלִים bedeutet dort, wie GRIMME einwandfrei fest-

gestellt hat, einen Astrologen, d. h. einen Mann, der über die geheimnisvolle Weisheit verfügt, das Geschick aus den Himmelserscheinungen zu lesen, in die Zukunft zu sehen (ἐλύμας = μάγος Apostelg 13 6)¹. Wenn der verheißene Friedensfürst der Zukunft Jes 9 5 אל נבר נא genannt wird, so heißt das „ein gewaltiger El“ i. e. der Inbegriff der allem Menschlichen überlegenen übersinnlichen Energie, der als solcher Wunder verrichten wird und über den die Menschen, in Ehrfurcht zitternd, staunen werden (analog Cyrus). Gerade auf dieses Moment von אל scheint das erste Glied des vorangehenden Namenpaares schon hinzuweisen (אלא). Denn אל ist im AT häufig in Verbindung mit der Wundermacht gesetzt, vor allem wenn es den einzigen Gott Jahwe bedeutet; z. B. Ps 77 14 *du bist der El, der Wunder tut, der du unter den Völkern deine Macht kund gibst*; Dtn 3 24 *wo ist ein El im Himmel und auf Erden, der deine Werke und deine gewaltigen Taten ausführen könnte!* Daher heißt Jahwe der El κατ' ἐξοχήν als derjenige, der sich durch seine allen sonst auffindbaren und selbst allen unerklärlichen und übersinnlich gearteten Kräften absolut überlegenen Machtwerke als den unvergleichlich Starken erweist. Plerophorisch Dtn 10 17: *Jahwe euer Elohim, er ist der Elohim der Elohim* d. i. die Summe oder besser die Quelle, ja der Urquell aller übersinnlichen, verehrungswürdigen El-Gewalt, *der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare El* האל הגדל הנבר והגורא. Und der folgende Satz zeigt, daß er — was uns auf den zuvor besprochenen persönlichen El-Begriff zurückführt, — als der große El erkannt wird in seiner Eigenschaft des unbestechlichen Richters.

Das bisher erreichte Verständnis der Grundbedeutung von אל erhardt sich, wenn die Anwendung des Wortes auf Naturobjekte ins Auge gefaßt wird. Bäume, deren Name nicht von אל gebildet ist, können doch dieses Prädikat erhalten. In der poetischen Darstellung der Übersiedelung des Weinstocks Israel von Ägypten nach Palästina Ps 80 11 heißt es von diesem Weinstock: *selbst die Berge wurden von seinem Schatten bedeckt und von seinen Zweigen die ארץ-אלא*. Das sind nicht „von Jahwe gepflanzte“ Zedern wie die Ps 104 16 erwähnten Bäume. Dies entspräche nicht einmal dem Zusammenhange, in dem es einzig auf die Höhe ihres Wuchses (und eventuell ihrer Gegend) ankommt: Daß sie das Größte und Gewaltigste repräsentieren, das auf Erden in der Natur anzutreffen ist, das bietet den Vergleichspunkt dar. Selbst diese Kolosse wurden von dem Weinstock überragt. In dieser Umschreibung

¹ HUBERT GRIMME, Elym der Astrolog. Orientalist. Lit.ztg. 1909, Sp. 207—211.



der gewaltigen Naturgröße der Baumriesen mittels des Begriffes 'el liegt auch der Grund für die Qualitätsbezeichnung gewisser Baumarten, indem ihr Name von √' aus gebildet wurde; auch da sollte das gewaltige und durch die normale Physis unerklärlich erscheinende, daher als übersinnlich empfundene Wesen dieser Bäume bezeichnet werden — eine Anschauung, die sich gerade im Gebiet der Semiten, in dem der Baumkult bis heute weiter lebt, zähe behauptet hat.

Dieselbe Grundauffassung bieten die הַרְרֵי־אֵל von Ps 36 7 dar. Daß dieselben nicht als „Berge Gottes“ gemeint sind, ergibt sich schon aus dem Zusammenhang, in dem diese Deutung ganz unmöglich ist. Den הַרְרֵי־הָאֵלִים des Exodusbuches kann man gewiß infolge der im Erzählungsstoff angegebenen Motive mit „Berg Gottes“ übersetzen, vorbehaltlich der Erwägung, ob das auch wirklich die ursprüngliche Meinung gewesen sei. In diesem Psalm jedoch ist die Gerechtigkeit des vom Dichter angeredeten Jahwe mit den Bergen, sein richterliches Regiment mit der großen Wasserflut (des Ozeans) verglichen. Man kann doch nicht zu Jahwe sagen: „deine Gerechtigkeit ist wie die Berge Gottes, dein richterliches Regiment ist die große Thehom“. Was nach dem Kontext geriesen wird, das sind die unerschöpflichen Gnadenspenden Gottes. Zur Veranschaulichung ihrer Unerschöpflichkeit wird die Unergründlichkeit des Weltmeeres und die Unermeßlichkeit der Berge herangezogen. Die El-Berge sind also die in ihrer gebieterischen Majestät die übermenschliche Hoheit und übersinnliche Kraftfülle repräsentierenden Berge. Wie diese El-Berge ein bekannter generischer Begriff zu sein scheinen, so dürfte auch der bei *Gibea Sauls* gelegene *El-Hügel* הַאֵלִים נִבְעַת diesen seinen Namen irgendeinem Hervortreten der übersinnlichen Macht verdanken (I Sam 10 5), wenn wir auch den Anlaß dieser Namengebung (vielleicht in Beziehung zu dem Philisterdenkstein?) nicht kennen. Auch der von W. MAX MÜLLER aus einem Petersburger hieratischen Papyrus festgestellte Ortsname *Rosch-'el*¹ wird ähnlich zu verstehen sein. Ferner seien die כּוֹכְבֵי אֵל erwähnt, für die im Zusammenhange Jes 14 13 die Übersetzung „Sterne Gottes“ nicht paßt². Ich möchte auch die Verwendung des Determinativs *ilu* vor dem „Fluß“ im Cod. Hammur. Col. V, 39—54 nicht unerwähnt lassen. Das Gesetz des babylonischen Königs befiehlt, daß der einer schwarzen Zauberei Angeklagte sich in den Fluß stürzen soll. Reißt ihn der Fluß weg, so darf der Ankläger sein Haus

¹ Orientalist. Literaturztg. 1914, Sp. 104.

² Hingegen ist der הַרְרֵי־מִצְרַיִם lediglich eine Wiedergabe des assyrischen Arallu, des Geburts- und Wohnorts der großen Götter.

in Besitz nehmen; geht er aus dem Fluß gereinigt hervor, so wird sein Ankläger getötet und hinterläßt seinen Besitz dem andern. Der Fluß — mag nun an einen bestimmten gedacht sein oder nicht — wird durch die Schreibung ^{iu} *nâru* weder personifiziert noch zu einer Gottheit erhoben. Das Determinativ zeigt aber an, daß diesem Flusse eine übersinnliche Kraft innewohnt, durch die er imstande ist, das Gottesurteil zu vollstrecken.

Das führt uns weiter zu dem מטה האלהים, dem Stabe, mit dem Mose seine Zeichen tun soll und tut (Ex 4 20 17 9 u. sonst). Die Wortverbindung bedeutet nicht einen von Gott dem Mose gegebenen Stab, sondern den die übersinnlichen El-Kräfte enthaltenden Stab, dessen virtuelle Energie je nach dem Wunsche seines Besitzers aktuell wird. Es wird auch nicht gesagt, daß Gott den Stab geschenkt habe, wohl aber, daß Gott dem Mose befiehlt, den Stab in seine Hand zu nehmen, weil er mit ihm Wunder verrichten werde (4 17). Gleich hier muß ich darauf hinweisen, daß wir zu diesem El-Stabe auffallende Analogien in Ägypten kennen. Einmal sehen wir dort den Stab als das Attribut und einen Teil des Namens einer niederen Priesterklasse, die speziell im Amonsdienste heißt *hm ntr n p3 mdw šp3jn* 'Imn = „Priester des ehrwürdigen Stabes des Amon“; der kurze Titel des „Stabpriesters“, des durch einen Stab charakterisierten Priesters ist noch bei den heutigen Kopten bewahrt¹. Die alten Ägypter setzten dem Stabe in dieser Verbindung selbst das Gottesdeterminativ bei, z. B. Pap. v. Bologna 1086, II, 5  n Dḥuti², was hebr. eben *mṯh 'el* oder *'elohim* geschrieben würde. Für die Analogie fällt nun ins Gewicht eine Beobachtung SPIEGELBERGS, der mit Bezug auf NÖLDEKES Bedenken gegen die übliche Ableitung des מטה von נטה die sehr beachtenswerte Vermutung äußert, daß מטה selbst ein ägyptisches Lehnwort (eben aus *mdw*) sei³. Nicht minder wichtig ist, daß der Sem-Priester bei der Zeremonie der „Mundöffnung“ an der vor dem Grabe aufrecht hingestellten Mumie bzw. bei den spätern Wiederholungen dieser Zeremonie in der Vorkammer des Grabes sich zweier Instrumente in Form eines Hakens oder gebogenen Stabes bediente, die gewöhnlich mit gemeinsamem Namen als die *neterti*  d. i. die beiden göttlichen oder die beiden göttlich machenden bezeichnet

¹ Über die Stellung dieser Stab- oder Bettelpriester habe ich in „Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer“ 1902, S. 423 gesprochen und das heute übliche Verständnis des Titels angeführt, das keine Erinnerung an den ursprünglichen Sinn enthält.

² SPIEGELBERG in *Récueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. XXVIII* (1903), p. 185 f. ³ SPIEGELBERG, ebenda p. 188.

wurden, und diese Bezeichnung entspricht durchaus, wie im nächsten Abschnitt darzutun ist, dem hebräischen Begriff eines 'el-haltigen oder 'el-verleihenden Gegenstandes. Weiter scheint mir beachtenswert, daß ein solches Instrument auf den Abbildungen auch in Form eines Schlangenstabes erscheint¹, was damit zusammenhangen wird, daß die Schlange sowohl ein besonders 'el-haltiges Tier als auch speziell ein Sinnbild und Garant der Unsterblichkeit war wie bei vielen primitiven Völkern. Auch der Stab des Mose war ein Schlangenstab, eine Qualität, die sich in der Fähigkeit, sich in eine Schlange zu verwandeln, bekundet, und er tritt dadurch in Parallele zu den von ägyptischen Göttern gehaltenen Schlangenstäben oder Schlangen. Für den El-Charakter des Stabes erinnern wir uns aber auch des Mana-Schwertes usw. bei polynesischen Stämmen d. h. der Verteidigungs- oder Angriffswerkzeuge, die ihrem Besitzer sicheres Glück im Kampfe bringen und sich dadurch als in besonders hohem Grade mit Mana ausgerüstet erweisen. Auch der El-Stab in der Hand des Mose bringt den Israeliten den Sieg über die Amalekiter Ex 17 9. — Zur Anwendung von 'elohim als Genetiv der Beschaffenheit, wie in diesem Falle, verweise ich noch kurz auf die von „Jahwe“ ausgehende רַעַה רוּחַ אֱלֹהִים I Sam 16 14 sowie auf das Heer Davids, das nach I Chr 12 22 infolge der vielen Anmeldungen zu einem מְתַנְהָה אֱלֹהִים, einem mit unbezwinglicher Kraft ausgestatteten, absolut siegesgewissen Heerlager wurde; ferner auf die חֲרֹדֶת אֱלֹהִים I Sam 14 15, in denen das Übersinnlich-Übergewaltige, an letzter Stelle das Katastrophale bezeichnet werden soll. Dsgl. חַתַּת אֱלֹהִים Gen 35 5.

Interessant in vieler Hinsicht ist die ätiologische Erzählung der Jakobsgeschichte, die den Ortsnamen Bethel mit dem ausgebildeten Jahweglauben in Einklang bringt Gen 28 10 ff. Der Bethelstein wird als das Objekt beschrieben, durch das dem Jakob die Gewißheit des göttlichen Beistandes verliehen wird. Für Jakob bedeutet dieser Stein die Vermittelung des ihm zu Gebote stehenden El, jener teils ihm persönlich zugewiesenen, teils in der übersinnlichen Sphäre für ihn bereitstehenden übersinnlichen Kraft, deren Wirksamkeit mit seinem guten Geschick identisch wird. Diese alte Vorstellung ist durch die Zeilen der Erzählung hindurch sichtbar. Zu der alten Vorstellung gehört auch, daß das 'el in der übersinnlichen Sphäre zentralisiert (ev. quasi-personifiziert) ist als die El-Fülle 'elohim. Nach der Einkleidung der Erzählung

¹ Z. B. im Papyrus des Ani. Vgl. in dem von WALLIS BUDGE veröffentlichten Faksimile dieses Papyrus im I. Bd. seines Werkes *The Book of the Dead, Pap. of Ani*, 1913 PL XV.

ist diese übersinnliche Sphäre in Jahwe zentralisiert („Jahwe ist an dieser Stelle“), der aber ausdrücklich, nicht ohne Anklingen der ursprünglichen Bedeutung, der Elohim von Jakobs Vätern genannt wird. Jakob legt sein Haupt auf ein Baitylion, auf einen 'el-haltigen Stein. Wer mit einem solchen in Berührung kommt, der wird selbst mit 'el begabt und erhält dadurch einerseits einen Einblick in die übersinnliche Welt, wie er gewöhnlichen Sterblichen nicht möglich ist, andererseits wird er durch den empfangenen 'el-Besitz mit ausgezeichneter Energie und Glück bei seinen Unternehmungen ausgestattet. Bethel bedeutet also keineswegs *Haus Gottes* oder *eines Gottes*, in dem Steine wohnt nicht Gott oder eine Gottheit oder ein Dämon. Bethel heißt vielmehr ein *Behälter* oder ein *Gefäß von 'el*. Diese strikte Bedeutung des Ausdruckes wird auch dadurch belegt, daß die griechische Form βαίτυλος in demselben Sinne gebraucht wird. Wenn HESYCH den delphischen Omphalos einen βαίτυλος nennt, so ist der Sinn des Wortes derselbe, wie wenn man von „lebendigen Steinen“ (λίθοι ἐμψυχοί bei EUSEB, praepar. evg. I, 10, 18, vivi lapides im Tempel der Artemis zu Laodicea) spricht¹: es sind Steine, in denen ein Teil der übersinnlichen Energie anwesend und wirksam ist. Ist doch gewiß der von der Vita Efraemi (bei ASSEMANI I, 27²) erwähnte Götze in Nisibis, der im 4. Jahrh. n. Chr. vorhanden war und אֱלִיָּהוּ hieß, ein solches Bethel oder βαίτύλιον gewesen.

BAETHGEN hat in der richtigen Erkenntnis des unpersönlichen Charakters von 'el seine Grundbedeutung als „das noch ungeteilte und unpersönliche Göttliche“ bezeichnet³. Weil es aber das „noch ungeteilte Göttliche“ ist, eben darum kann es auch ohne Bedeutungsänderung sowohl durch den Sing. wie durch den Plur. ausgedrückt werden. Ferner hat sich ergeben, daß der Semit mit 'el nicht eine an und für sich außerweltliche und auch nicht eine durchaus außernatürliche Energieart bezeichnet, sondern eine in ihrer Konkretheit jeweils ganz nahe und greifbare, an sich jedoch der übersinnlichen Sphäre zugehörige oder diese übersinnliche Sphäre selbst konstituierende Wesenheit von Energie, deren Vorhandensein und Wirkungsweise innerhalb der natürlichen und persönlichen Erscheinungen zutage treten kann. Wo er außerordentliche Erscheinungen wahrnimmt, wo ihm eine den gewöhnlichen Durchschnitt völlig überragende und aus ihm nicht verständliche Größe entgegentritt,

¹ Vgl. O. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, S. 775, 777.

² Erwähnt von NÖLDEKE in Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, S. 772.

³ F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 287.

sei es bei kosmologischen und geologischen Bildungen wie bei Bergen, Wolken, Oasen, in der Vegetation wie bei Bäumen und aus ihnen gefertigten Gegenständen, am Menschen wie bei Königen, Richtern, Sehern, oder wo sonst: da erkennt er die Wirksamkeit dieser übersinnlichen Energie.

Diese Anschauungsweise ist keineswegs prämonotheistischer Pantheismus. Denn nicht das All und alles, sondern nur das Ungewöhnliche ist in diesem Sinne göttlich, 'el. Zwar durchwaltet 'el die ganze Naturwelt, und stets und allenthalben muß man darauf gefaßt sein es anzutreffen; aber bei dieser Anschauung ist nicht darauf reflektiert, daß alles gleicherweise von 'el bedingt sei; vielmehr erscheint das ausgeschlossen. Der Stein, auf dem Jakob ruht, ist nach dessen Meinung zunächst ein ganz gewöhnlicher Stein; erst durch den Traum wird Jakob gewahr, daß 'el in dem Steine ist, und nun behandelt er ihn mit Ehrfurcht. Indessen gehört doch zum Begriff 'el gerade ursprünglich die Vorstellung der Einen übersinnlichen Energie, die als waltendes „All-Göttliches“ der Ausgangspunkt aller einzelnen El-Wirkungen ist und daher mit den von ihm ausgehenden Wirkungen das All umspannt. Alle diese Anschauungsformen gehören zur allgemeinen Signatur dieses (El-)Begriffes, die dieser in seinen verwandten Gestaltungen bei vielen Völkern aufweist. Das *Wakonda* der Sioux-Indianer ist ebenso wie das El der Semiten der Begriff für die ungeteilte, einige, übersinnliche Energie, die sowohl in allem staunenerregenden Großen, Gewaltigen, Erhabenen ausdrücklich wahrgenommen wird als auch das allenthalben waltende und wirksame Lebensprinzip ist. Es ist die hinter den Ereignissen zu suchende verborgene Kraftquelle, jene Urseinsenergie, die, ohne schon auf die Entstehung der Welt als ganzer bezogen zu werden, sich in besonderen einzelnen Manifestationen dem Einzelnen wie der Gemeinschaft erschließt. Dem Indianer gibt sie, schon bei der Pubertäts-Initiation, ihre Gegenwart in einem bestimmten lebenden oder leblosen Naturobjekte zu erkennen, das für das betreffende menschliche Individuum allzeit der sichtbare Repräsentant des „*Wakonda* für ihn“ ist. In der Natureinsamkeit, nächtlicher Weile auf der Bergspitze vorzugsweise, offenbart sich dem Indianer in einem Naturobjekt seine ihm individuell zukommende, ihm zur Verfügung stehende übersinnliche Kraftquelle, ähnlich wie sich dem Jakob in nächtlicher Einsamkeit durch Berührung mit dem Stein die übersinnliche Urkraft als seine persönliche Helferin und Begleiterin erschloß, die jedoch als keine andere in ihrem Wesen aufgefaßt werden sollte denn als eben jene Energiefülle ('*elohim*), die auch schon seinen

Ahnen sich bekundet und mitteilend erschlossen hatte¹. Der El seiner Väter, seiner Familie und seiner eigenen Person ist identisch, aber die Manifestation desselben ist individuell verschieden. Das spezielle Hineintreten des *wakonda* in den Bereich eines Individuums hat ebenso wie sein Hervortreten an einem besonderen Orte die Bedeutung einer teilweisen Kundgebung der übersinnlichen All-Energie. Ganz ebenso verhält es sich mit El. Die Erinnerung an diese Allheit und Ungeteiltheit des El ist gerade auf israelitischem Boden um so eher wach geblieben, als in dem Prozeß der Durchsetzung des reinen Monotheismus El mit dem Einen persönlichen Gott identifiziert wurde. Viele der mit *'el-ilu* zusammengesetzten, namentlich babylonische und himjarische Eigennamen legen dafür Zeugnis ab, daß das Wort ganz überwiegend in dieser Bedeutung der allheitlichen übersinnlichen Energie resp. der allgottheitlichen Majestät gebraucht worden ist und daß wir mit dieser Bedeutung der eigentlichen Grundbedeutung des Wortes am nächsten kommen. Vgl. *Nabû-nûr-ilâni* „Nebo ist das Licht (nicht: der Götter, sondern), welches der übersinnlichen Energiesphäre zugehört“, wobei *ilâni* wie *'elohim* in obigen Beispielen als Gen. der Beschaffenheit steht; die beiden Parallelformen *Linûh-libbi-ilâni* und *Linûh-libbi-ilî* „das Herz der (All-)gottheit möge ruhen“, wobei *ilu* und *ilâni* wie *'el* und *'elohim* als gleichbedeutend, und zwar im Sinne der persönlich gefaßten und einheitlich vorgestellten Gottheit an sich abwechseln.

In den Kult konnte freilich vor der Fixierung des Monotheismus El nur in Ansehung seiner Teilerweise, durch die es hier und da lokal und meist individuell zu den Menschen in Beziehung zu treten schien, aufgenommen werden, d. h. also in soweit es sich als „El für jemanden“ bewährte. An diesen Prozeß erinnert der Verfasser von Gen 35 7 nach der masoretischen Version: „er nannte den Ort *El von Bethel*“ — eine Unmöglichkeit, wofür LXX sinngemäß: ἐκάλεσε τὸν τόπον Βαιθὴλ; vielleicht auch Gen 31 13 לַיְהוָה בַּיְת־אֵל, wogegen LXX „ich bin der Gott, der dir in Bethel erschienen ist“. Der zum Monotheismus führende Prozeß macht aus dem Stein einen persönlichen Gott². Wir sehen hier die eine Möglichkeit, wie der alte El-Begriff für den Kultus verwendbar wurde. Seiner rein religiösen Stellung war das nicht von hervorragendem Vor-

¹ Für die weiteren zahlreichen Parallelanschauungen in dem Wakondabegriff und den ihm ähnlichen Begriffen der Primitiven muß ich auf mein Buch „Religion und Magie bei den Naturvölkern“ S. 123—201 verweisen.

² Vgl. E. SCHRADER, H. ZIMMERN, H. WINCKLER, Die Keilinschriften und das AT³ S. 437.

teil. Innerhalb der religiösen Anschauung und Funktion konnte er seinen ursprünglichen Platz nur in dem Maße bewahren, als er vor dem Eindringen niederer Vorstellungs- und Verhaltensweisen, die ihn zurück-schoben oder ganz umbildeten, verschont blieb. Verdeutlichen mag man sich das an der Art, wie Wakonda sowohl in neutrischer wie in halb personifizierter Fassung in der Religion die höchste Stelle einnimmt, während der Kultus ihm nur einen bescheidenen Raum beläßt und sich auf anderen Linien der Anschauung ausgestaltet.

Auf der anderen Seite stand ein Weg zur Mythologie offen, sofern auf dem Boden der El-Anschauung die lokalen Erweisungen von 'el als Sonderexistenzen abspalteten und als Sondergottheiten gefaßt wurden. Das war aber wiederum nur in dem Maße möglich, als eine der El-Religion ursprünglich fremde Vorstellung dazu führte, die Idee der all-gottheitlichen Energie hinter die sinnenfälligen Manifestationen des El zurückzuschieben und diese letzteren von der Ur-Seinsenergie loszulösen. Denn dieses erhabene El, die ungeteilte übersinnliche Energie konnte als solche nicht Gegenstand der mythologisierenden Phantasie werden. Das muß in erster Linie berücksichtigt werden, wenn man verstehen will, daß auf dem Boden der israelitischen Religionsgeschichte die Mythologie eine ganz verschwindende Rolle spielt. Der bedeutsame Schritt zum Monotheismus ist nur in Israel vollzogen worden: Jahwe ist der El oder der Elohim. Man kann vielleicht sagen, hier wurde dieser Schritt möglich, indem die Idee des El von einer prophetischen Persönlichkeit in der Idee des אל שׂוּי lebensvoll erfaßt und zur Vorstellung des persönlichen Trägers alles „Seins“ in Jahwe ausgestaltet wurde.

Im übrigen standen aber einer solchen Ausgestaltung die größten Schwierigkeiten im Wege, die dort nicht mehr gänzlich zu überwinden waren, wo Dämonologie, Mythologie und gar Magie sich als selbst-mächtige Faktoren zwischeneingeschoben hatten. Denn wo das geschah, da wurde wohl zuzeiten einem jeweils im Vordergrund stehenden Gott ein Anteil an der Gesamtfülle des 'el zugeschrieben und auch er selbst zum Inhaber der Gesamtfülle gestempelt und dadurch über die anderen El-Wesen erhoben; aber es bleibt das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung. Prozesse dieser Art, wie sie in polytheistischen Religionen sich abgespielt haben, verdeutlichen dies. Wir haben einen solchen Prozeß im Assyrisch-Babylonischen vor uns, wo das Ideogramm *kiššatu* = Allheit mit vorgesetztem Gottesdeterminativ den Gott Marduk bezeichnet¹. Marduk ist als *kiššatu* „die Fülle“, „die Gesamtheit“

¹ Vgl. DELITZSCH, Assyrische Lesestücke. Assyriolog. Biblioth. Bd. XVI⁵ S. 38, Nr. 302.

der göttlichen Kraft und *mummu bân kala*, die alles erschaffende Form. Eben über diese Hinaufrückung des Marduk in die Stelle des die gottheitliche Kraftfülle in sich vereinigenden Gottes besitzen wir noch ein anderes sehr wichtiges Dokument, in dem die Einzelgötter des Pantheons als verschiedene Wirkungsformen oder Hypostasen Marduks genannt werden¹. Was hierbei zugrunde liegt, ist die alte Anschauung von der Einheitlichkeit des *el (ilu, wakonda)*, die sich von bestimmten Seiten aus zeigt in den einzelnen Manifestationen, deren jede ihren persönlich-individuellen Existenzwert hat, ohne daß darob die Anschauung von der ursprünglichen Einheit verloren ginge. Diese alte *ilu*-Auffassung wirkt nach, wenn hier Ninib heißt Marduk der Kraft (? *al-li*), Nergal Marduk des Kampfes, Zamana Marduk der Schlacht, Enlil Marduk der Herrschaft, Nebo Marduk des Besitzes, Sin Marduk als Erleuchter der Nacht, Šamaš Marduk des Rechts, Adad Marduk des Regens (usw. im erhaltenen und wahrscheinlich auch im nicht erhaltenen Teil des Textes). Dieselbe Erscheinung tritt auf dem Boden der ägyptischen Spekulation hervor, wenn z. B. im 17. Kap. des Totenbuches (m. R.) Re' die Götter als „seine Namen“ oder als „die Namen seiner Glieder“ erschafft oder wenn in der memphitischen Schöpfungslehre alle Götter der Enneade bloße Manifestationen (Emanationen) des Ptaḥ sind und Glieder von dessen Leibe. Die Vorstellung ist im Grunde überall dieselbe: daß nämlich der Inbegriff der gesamten (vorwiegend unpersönlich gedachten) El-Energie jetzt in den hervorragendsten persönlichen Repräsentanten des 'el hineingeschaut wird — was auch eine Analogie zur Stellung Jahwes ist. Das letztere natürlich *mutatis mutandis*. Denn die Analogie beschränkt sich auf einen kleinen Teil des Wesens der beiden Götter. Für den Gedankengang der alttestamentlichen Propheten wäre es unmöglich gewesen, einen Teil oder die Teile der Wirkungsweise Jahwes als selbständige Persönlichkeiten zu betrachten; der Monotheismus verhinderte das. Und daraus erhellt, was in der korrespondierenden assyrisch-babylonischen Auffassung in erster Linie hervorzuheben ist, damit ihr keine unwirklichen Motive untergelegt werden. Dies nämlich ist festzuhalten, daß es sich in ihr keineswegs um eine Überwindung des Polytheismus oder um einen Ansatz zum Monotheismus handelt, sondern um eine spezifische Weiterbildung des primären El-Glaubens, in welcher das, was ursprünglich vom neutrischen 'el in seiner vollen Bedeutung der übersinnlichen Energiefülle oder -quelle galt, nunmehr auf den zur Zeit

¹ Cuneiform Texts, T. XXIV, 50. Brit. Mus. Nr. 47406.

obersten Gott übertragen wird, indem er dadurch als der El-Träger κατ' ἐξοχήν erklärt wird.

III.

Die großen Fortschritte in der Aufhellung des Geisteslebens der Semiten waren nur dadurch möglich geworden, daß man nicht bei der Untersuchung der Geisteskultur eines einzelnen Volkes stehenblieb, sondern alle Äußerungen des semitischen Geistes in Betracht zog, um dadurch ergänzende und erklärende Gesichtspunkte für das Verständnis der einzelnen Völker und ihrer Literaturen zu gewinnen. Die Erforschung der assyrisch-babylonischen Kultur hatte hieran den denkbar größten Anteil, und der kühne Versuch einer umfassenden Darstellung der „alt-orientalischen Geisteskultur“, wie ihn A. JEREMIAS gemacht hat, war mit Recht von der Überzeugung getragen, daß auf den einzelnen Gebieten Arbeit auf Gegenseitigkeit geleistet ist und fernerhin geleistet werden muß. Demgemäß wurde auch in den beiden vorangegangenen Abschnitten, wiewohl in erster Linie der atl. Gottesbegriff eine historisch-genetische Aufhellung erfahren sollte, durchgehends auf die Literatur anderer semitischer Sprachgruppen Bezug genommen. Bei derartigen Zusammenstellungen muß selbstverständlich mit größter Vorsicht zu Werke gegangen werden, damit nicht die Eigentümlichkeiten der einen Volkspsyche und ihrer religiösen Anschauungen durch Eintragung aus anderen Gebieten verwischt wird. Aber es ist nicht minder wichtig, die gemeinsamen Grundlagen, aus denen im Laufe der Entwicklung die Besonderheiten erwachsen sind, möglichst vollständig herauszuarbeiten. Soweit das in Ansehung des beschränkten Raumes geschehen konnte, hoffe ich die in dieser Hinsicht maßgebenden Richtlinien für das Verständnis der Entwicklung des Gottesbegriffes auf semitischem, speziell atl. Boden aufgezeigt zu haben.

Es ist aber außerdem bereits deutlich geworden, daß auch die weitere Religionsgeschichte zur Erhaltung der religiösen Begriffe der einzelnen Völker ihren sehr gewichtigen Beitrag zu stellen hat. Die bisherige Untersuchung war vor allem genötigt, an die primitiven Völker zu appellieren, auf die ich noch einmal zurückkommen muß. Im Folgenden soll ein dem semitischen historisch wie geographisch und ethnographisch näher liegender Kulturzweig in die engere Betrachtung einbezogen werden. Ebenso wenig wie die Religion Babylons übergangen werden konnte, darf heute Ägyptens reiches Material, auf das schon ein paarmal hinübergeblickt wurde, vernachlässigt werden. Schon BAENTSCH

hat darauf aufmerksam gemacht, daß Ägypten in denselben „Kulturkreis“ gehört¹. Hätte er sich nicht mit einigen Seitenblicken auf die Kultur des Nillandes begnügt, und hätte er außerdem, was ja unerläßlich ist, das einschlägige Material aus der allgemeinen Religionsgeschichte herbeigezogen, so hätte er die fehlerhafte Konstruktion vermeiden können, in der die primären Anschauungen zum Produkt einer Entwicklung aus den späteren gemacht werden und umgekehrt². Daß aber Ägypten in die engere Betrachtungssphäre gehört, ergibt sich schon aus der historischen Situation. Sind doch die Ägypter nicht nur die nächsten Nachbarn der Semiten, mit ihnen im Laufe der Jahrtausende in andauerndem Verkehr und zeitweise in so enger Berührung gestanden, daß eine tiefgreifende gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat. Die ägyptischen Einflüsse auf das asiatische Reich der Hetiter liegen für jeden, der die beiderseitigen Kulturdenkmäler studiert hat, auf der Hand und sind heute wohl allgemein anerkannt³. Assur-Babylon und Ägypten bildeten durch Jahrhunderte geradezu ein Kulturgebiet. Die Ägypter sind zudem die nächsten Stammverwandten der Semiten. Ihre Sprachgestaltung erhebt es zur Wahrscheinlichkeit, daß sie bereits in prähistorischer Zeit einen bestimmenden und unausrottbaren Einschlag des Semitischen erhalten haben, dem jedoch starke Einflüsse von anderen Faktoren zur Seite getreten sind. Die hierdurch uns auferlegte Zurückhaltung ist eine ähnliche wie die in der Verwertung des assyrisch-babylonischen Materials gebotene, wo die sumerischen Grundlagen der Kultur in Anrechnung zu bringen sind. Bei einem auf welchem Lebensgebiet auch immer vorgenommenen direkten Vergleich der Semiten und Ägypter muß man sich daher ganz besonders hüten, die Analogieen, die sich zwischen den beiderseitigen Anschauungen in Einzelzügen darbieten, vorschnell in Abhängigkeitsverhältnisse umzusetzen. Davon wird auch im folgenden Abstand genommen, zumal der gegenwärtige Stand der Ägyptologie für derartige Erwägungen noch keinen Raum läßt. Der Gottesbegriff der Ägypter soll hier für sich untersucht werden. Dabei werden sich so weitgehende Ähnlichkeiten bei aller grundlegenden Differenz zeigen, daß sich eine dem bisher Besprochenen in großen Zügen kongruente Allgemeinsphäre der Grundanschauung konstatieren läßt, die für das nähere Verständnis einer jeden von beiden bedeutsam ist.

Das ägyptische Wort für Gott ist *neter*. Die philologische Diskussion

¹ B. BAENTSCH, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*. S. 35.



² Ebenda S. 30 ff. 36 f.

³ Vgl. ED. MEYER, *Reich und Kultur der Chetiter*.

der \sqrt{nt} ist aussichtslos. Das weite Anwendungsgebiet der als Substantiv, Adjektiv und Verb in Gebrauch stehenden Derivate dieser Wurzel ermöglicht es aber trotzdem, den Gedankengehalt, den sie ausdrückt, zu erkennen. \sqrt{nt} gehört ebenso wie \sqrt{l} zu den ältesten Bestandteilen der Sprache. Was sie bedeutet hat, als sie in den Urzeiten der Ägypter das von ihr ausgebildete erste Wortbild hervorrief, läßt sich natürlich nie zweifellos feststellen, weil ein etwa anzunehmendes ältestes und einfachstes Wort, das sie enthielt, selbst als ein letztes sprachliches Axiom angesehen werden kann, hinter das ein sprachgeschichtlicher Rückgang nicht möglich ist. Allein in der Weiterbildung der Stämme von solchen Wurzeln aus pflegt trotz aller Veränderung ein gewisses Maß des ursprünglich mit ihnen verbundenen Gedankengehalts lebendig zu bleiben. Daher ist die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, durch die mit *nt* vorgenommenen Wortbildungen und Denominationen hindurch auf den zugrundeliegenden Kerngehalt zurückzukommen und somit approximativ jenen Begriff zu erreichen, den wir als den Wurzelbegriff zu bezeichnen pflegen. Denn so mannigfach auch die Variationen des Sinns bei den Wortbildungen sein mögen, sie sind doch nur pendelartige Ausschwingungen nach beiden Seiten des Wurzelbegriffs. Diese Ausschwingungen wären also ins Auge zu fassen, indem den ältesten in der Geschichte erreichbaren Anwendungsformen nachgegangen wird. Daß eine derartige Untersuchung überhaupt möglich ist, verdankt die Wissenschaft der peinlichen Forscherarbeit von ADOLF ERMAN, der sowohl durch seine einzelnen philologischen Untersuchungen wie vor allem durch seine „Grammatik der ägyptischen Sprache“ und sein Glossar sichere Grundlagen geschaffen hat, die uns in den Stand setzen, die ägyptischen Texte in weitgehendem Maße nicht nur für weltgeschichtliche, sondern auch für religionsgeschichtliche Ermittlungen heranzuziehen. Ich bemerke nur noch, daß das hier beigebrachte Beispielmateriale kein erschöpfendes sein soll. Im Rahmen dieser Erörterung muß ich mich begnügen, solche Beispiele auszuwählen, die einerseits kurz und deutlich sind, andererseits keiner ausgedehnten philologischen Besprechung bedürfen. Wo eine solche nicht gänzlich zu umgehen ist oder wenigstens philologische Andeutungen beigelegt werden müssen, werde ich, schon um die Nachprüfung zu erleichtern, dieses Verfahren durch Hinweise auf ERMANS Grammatik (3. Aufl. 1911) vereinfachen.

Neter bezeichnet 1. als Nomen appellativum a) den höchsten Gott, b) die einzelnen Götter des Pantheons, die wir im folgenden als Kultgötter bezeichnen wollen, c) den König, d) die Toten und, wie einige

Spuren vermuten lassen, diesen oder jenen hervorragenden Menschen bei Lebzeiten, e) Naturphänomene, gewisse Tiere, Bäume, Substanzen u. ä.; 2. als Nomen proprium die nicht streng persönlich gefaßte, sowohl singularisch wie pluralisch empfundene, auch mit ethischen Prädikaten versehene Allgottheit.

Im Ägyptischen erleichtert die Eigentümlichkeit der Schrift, die Bedeutung einzelner Worte durch Determinative, die im Unterschied von den assyrischen nachgestellt werden, zu kennzeichnen, die Beobachtung, in welchem Falle irgendein lebendes oder lebloses Etwas als „göttlich“, als *neter* angesehen wurde, auch dann, wenn eine andere in diese Richtung weisende Charakterisierung fehlt. Beim Rückgang in die älteste Zeit verliert jedoch diese Eigentümlichkeit ihre Zuverlässigkeit. War man nämlich am Anfange mit Determinativen überhaupt nicht sehr freigebig — entstanden sie doch größtenteils erst allmählich aus älteren Wortzeichen — so wurde auch das Gottesdeterminativ, wo kein Zweifel über die *neter*-Natur eines Wesens zu bestehen schien, nicht gesetzt. So werden auch in den Pyramidentexten z. B. Horus und Anubis fast immer ohne Determinativ, einfach als Falke bzw. Schakal, geschrieben; desgleichen gewöhnlich Re^c und Osiris durch ihre Silbenzeichen ohne Det., usw., während weniger häufig auftretende Gottheiten, selbst schon Thot, meist irgendwie als *ntr* determiniert werden. Zu dieser Determinierung dient vorzugsweise das Ideogramm für *neter* . Neben diesem Wortzeichen verwenden die Mastaba- und Pyramidentexte am häufigsten für männliche Götter den auf der Tragstange (Standarte) sitzenden Horusvogel (Falken), für weibliche Gottheiten die Uräusschlange über dem heiligen Korb oder ohne denselben; der Korb ist das Ideogramm für „Herr“ oder „Herrin“. Der Horusvogel tritt, ebenso wie der nach und nach erst in Gebrauch kommende sitzende Gott in Menschengestalt, gern noch als Determinativ hinter das Ideogramm . Zahlreiche Schreibungen führen auf die Vermutung, die Standarte habe einst die Form des *neter*-Symbols, horizontal auf einer vertikalen Stange ruhend, gehabt. Ich unterlasse hier eine umständliche Erörterung dieses Ideogramms, das in uralter Zeit auch an ein Fähnlein erinnern möchte¹, und hebe nur hervor, daß die in Form der Standarte ausgeführte Determinierung außerordentlich verschieden stilisiert ist. Unter diesen Variationen verdient

¹ H. SCHÄFER, *Neue Altertümer der new rare aus Negadeh* (Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIV, 1896, S. 159). Dazu vgl. die Abydos-Tafel aus der 1. Dynastie bei CAPART, *Primitive Art in Egypt*, (mir ist nur die englische Ausgabe dieses Werkes zugänglich) p. 253.
2. 10. 16.

die bei Anubis-Wepwawet angewandte erwähnt zu werden, der schon in sehr alten Texten statt auf der U— (*neter*-?) -stange auf dem *w3st*-zeichen, dem Symbol der Macht und Herrschaft steht, und bei dem die vertikale Stange außerdem oft durch ein anderes Machtsymbol, die Keule, gekreuzt ist (z. B. Pyr. 455 a. 1009 Méréne u. Neferkare. 1090 a. 1245 c Merenre¹; ferner Siegel des Neterhet²). Sodann wird häufig ein Weihrauchgefäß zur Determinierung eines Gottes benützt oder dieses Gefäß der Standarte noch hinzugefügt, indem auf deren Endstück eine oder zwei Feuerzungen aufgesetzt werden³.

Ich habe hiermit nur eine sehr unvollständige und lückenhafte Übersicht über einige der gebräuchlichsten Neter-Determinierungen gegeben. Unter allen aber besitzt das Zeichen *neter* [] schon in ältester Zeit den Vorzug der Allgemeinheit. Dieses Schriftzeichen, ob es nun als Axt oder als Fahne oder als Machtsymbol zu deuten sein mag, erscheint als das in ältester Zeit allgemein gebrauchte Gottesdeterminativ, dem nach und nach zum Zwecke der Differenzierung andere an die Seite gestellt wurden. Das ist ein ähnlicher Prozeß wie im Assyrischen. Als es dort nötig erschien, neben dem die El-Natur eines Wesens bezeichnenden Determinativ =V eine geschlechtlich differenzierende Bezeichnung zu schreiben, nahm man das Ideogramm der großen Göttin Ištar als Determinativ und Appellativ für weibliche Gottheiten, während das nunmehr maskulin gefaßte *ilu* mehr und mehr zum Determinativ für männliche Gottheiten wurde. Wie ferner im Ägyptischen das Ideogramm des Sonnengottes Horus in gewisser Stilisierung (mit Tragstange o. ä.) gleichfalls den Neter-Begriff ausdrückte (und auch *ntr* gesprochen wurde), so trat entsprechend bei Semiten das Zeichen der Sonnenscheibe und das Wortbild שמש als Appellativ für männliche Gottheiten auf⁴. Auch in den Amarnabriefen wird die „Sonne“ appellativisch gebraucht, was als eine Übertragung und Übersetzung des appellativischen Gebrauchs des Horusfalken ins Semitische verstanden werden kann. In jüngeren


¹ Die Pyramidentexte zitiere ich nach K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte* und setze den von SETHE eingeführten Spruchnummern, wo es auf eine Variante ankommt, die ältere Zeilenzahl nach MASPERO der betreffenden Pyramide bei.


² J. GARSTANG und K. SETHE, *Mahâsna und Bêt Khallâf*. Pl. VIII, I.

³ Besonders instruktiv ein Mastabatekt mit dem so determinierten Stier und Ibis (Thot) in derselben Zeile, A. MARIETTE, *Les Mastabas de l'Ancien Égypte*, publié par G. Maspero, p. 183.

⁴ Vgl. hierzu HEHN a. a. O., S. 145 (שמש bei den Sabäern); auch ED. MEYER, *Reich und Kultur der Chetiter* S. 29 ff.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 36. Jahrg. 1916.

Texten erscheint der fünfstrahlige Stern in ähnlichem Sinne¹. Wenn nun auch die angegebenen Zeichen wechselweise gebraucht wurden, so ist doch, wo von der Allgottheit gesprochen wird, gewöhnlich *ntr*  geschrieben, und dieses *ntr* ist für alle Zeiten insofern das eigentliche und fundamentale Zeichen und Wort für „Gott“ gewesen, als von ihm die adjektivischen und verbalen Formen gebildet worden sind.


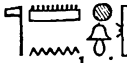
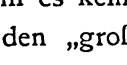

Daß der jeweilige Kultgott kurzweg als „der Neter“ (*ntr*, *ntr p3*) oder „großer Gott“, *neter aa*, (*ntr '3*) bezeichnet wird, ist ganz gewöhnlich. Als Beispiel möge ein Satz aus dem Amonritual dienen: *ljn pr '3 ntr hrk ntr p3*  *k3 ntrw p3wtjw t3wj*² d. h. „der Pharao ist zu dir gekommen, o Gott, Kraft der Götter, Doppel-Göttergemeinschaft der beiden Lande“. Wie schon aus der plerophorischen Angabe seiner Würde hervorgeht, wird dieser große Kultgott Amon ohne Schwierigkeit auch zum „großen Neter“ erklärt. Dasselbe geschieht im Totenritual mit einem genannten oder ungenannten Gott. In den Pyramidentexten ist in der Regel deutlich, welcher Gott gemeint sei (zumeist Re' oder Osiris).

Außer den Kultgöttern kommt das Neter-Prädikat vor allem dem Könige zu, und zwar nicht nur dem verstorbenen — als solcher würde er es mit den Toten überhaupt teilen — sondern auch dem auf Erden lebenden, dem regierenden Könige. Daß der tote König Neter ist, ist zu bekannt, als daß dafür Belege beigebracht werden müßten. Nur ein paar Beispiele mögen zeigen, welche Anschauung über Zustand und Machtbereich des ins Jenseits hingegangenen Herrschers bestand. Er geht ins Reich des Re' und betritt dessen Schiff, um mit ihm über die Erde hinzufahren — ähnlich wie es einigen germanischen Einheris beschieden war, mit Wotan über den Himmel zu fahren. Er nimmt den Thron des Re' (Horus, Osiris) ein, er wird diesen Göttern gleich, speziell auch dem Re' und Tum hinsichtlich ihrer Ungezeugtheit oder Selbstgezeugtheit. In dieser Eigenschaft ist er nun allen seinen Feinden absolut überlegen (Pyr. 765), und die Götter rufen dem bei ihnen weilenden König Unis zu: „In Ewigkeit ist Unis neter“ (Pyr. 484). Ja er steht über allen Göttern, so daß deren Existenz von ihm abhängt. Hierfür ist besonders charakteristisch Pyr. 153 c: *mrwf mwttn mwttn, mrwf nhtn*

¹ Vgl. z. B. H. JUNKER, Das Götterdekret über das Abaton. Denkschriften der Akademie der Wiss. zu Wien XVI, 4. S. 38.


² AL. MORET, Le rituel du culte divin journalier (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T. XL) p. 67. — In der Übersetzung weiche ich von MORET in einem Punkte ab.

'*n/tn* d. h. „wenn er (Unis) will, daß ihr sterbt, so sterbt ihr, und wenn er will, daß ihr lebt, so lebt ihr“. Auf dieser Linie wird sogar dazu fortgeschritten, die Götter als das vom Könige zu erlegende Jagdwild zu betrachten, und in breiter Ausführlichkeit wird (Spruch 397—414 = Unis 505 ff., Teti ||) geschildert, wie Unis „das Fleisch der Götter ißt“, von den Menschen und Göttern sich nährt, welche die ihm untergebenen Wesen für ihn erlegen, schlachten und braten, wie er die Herzen und Lungen der Götter an sich reißt und verzehrt, ja sogar ihre Knochen, so daß alle ihre Leibeskräfte in ihn übergehen.

Aber schon bei Lebzeiten galt der König den Ägyptern als Gott. Eine ganz geläufige Bezeichnung für den König ist *ntr nfr* „guter Gott“ d. h. wohltuender Gott. Aber darüber hinaus heißt der König auch wie der bestimmte, im lokalen wie im Reichskult in den Vordergrund getretene Hauptkultgott „der große Gott“. Dafür haben wir eine große Anzahl beredter Zeugnisse; zunächst einige offizielle, die zeigen, daß gerade die älteren Könige ihrem Namen selbst *ntr* ʾ  gern beifügen. So auf zwei Siegesdenkmälern im Wadi Maghara, deren eines der König Senofru und deren anderes sein Nachfolger Hwfw (Cheops) hatte errichten lassen¹. Ebenso findet sich auf drei späteren Siegesinschriften des Sahure², des User-n-re² und des Pepi die nur wenig variierte Wendung „der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der zwei Lande, der große Neter NN. schlägt nieder Menetu und alle Länder“². Allein wir sind nicht nur auf diese Kundgebungen amtlichen Stils angewiesen, sondern wir können auch die Erzählungsliteratur, welche die populäre Auffassung widerspiegelt, zu Rate ziehen. Sie zeigt uns, wie die „Gotttheit“ des Königs in den breiten Schichten des Volkes gemeint war. In der Geschichte von den abenteuerlichen Schicksalen des Sinuhe, deren Existenz bis in den Anfang des 2. Jahrtausends zurückzuverfolgen ist, erzählt der Flüchtling im fernen Land über den kürzlich inthronisierten König, den er nicht nur „vortrefflichen Gott“  und „einen Gott, der nicht seinesgleichen hat“ oder „von dem es keinen zweiten gibt“  nennt, sondern auch den „großen Gott“ . Seine Neter-Beschaffenheit zeigt sich darin, daß er treffliche Pläne faßt, sichere Befehle gibt, daß alles ihm gehorcht und die Fremdländer sich ihm beugen, daß er unermüdlich im Verfolgen ist, ein „Vorwärtsdränger“ gegen die Feinde, daß er niemand verschont und daß

¹ SETHE, Urkunden des äg. Altertums, I, 1. S. 8.

² RAYM. WEILL, Recueil des inscript. égypt. du Sinai, p. 106. 107. 121.

niemand seinen Bogen zu spannen vermag¹. Als *ntr* '3 aber ist er das „Ebenbild des Re“ , das irdische Abbild also des Gottes, der der große, der höchste und als solcher der allwissende Gott ist. Dementsprechend gibt auch der Kontext an, daß diese Gleichstellung mit Re' sich in seiner Weisheit und seinem Wissen bekundet, sowohl in dem Wissen, über das er selbst verfügt, wie zuvor gesagt wird, als auch in dem Wissen, das er seinem Knechte mitteilt, wie danach gesagt wird².

Dieser Glaube, daß der König Neter ist, ist nicht etwa eine Umbildung oder Konsequenz des Dogmas, daß er der Sohn des Re' ist. Die Gottheit des Königs ist nicht daraus abgeleitet, daß er für einen Sohn des Sonnengottes galt. Vielmehr umgekehrt: daß die Könige Söhne des Re' heißen, ist nur eine spezielle, vorstellungsmäßige Form des Glaubens, daß sie ihrem Wesen nach *neter* sind. Söhne des Re' heißen sie seit der V. Dynastie, während wir soeben den Beinamen „großer Gott“ (*ntr* '3) bei den Königen der IV. Dynastie fanden. In dem Prädikat „Sohn des Re“ prägt sich gemäß seiner mythologischen Form ein ganz real-theokratischer Sinn aus. Der König ist als Sohn der Erbe des großen Gottes bezüglich seiner Herrschaft über das Land, das einst der Gott regiert hatte. Diese ägyptische Anschauung erinnert an die entsprechende Anschauung in China. Wenn dort Gott der obere Herr, Schang-ti, genannt wird und der Kaiser „Sohn des Himmels“ und „Sohn des Schang-ti“, so deckt sich das freilich nicht mit der Vorstellung der alten Ägypter von der Würde und Wesenheit ihres Königs. Wird doch in China nicht, wie in Ägypten, das Gottesprädikat selbst unmittelbar auf den König übertragen. Gleichwohl ist, worauf hier kurz verwiesen sei, der Grundzug der chinesischen Anschauung immerhin ein sehr ähnlicher, sofern auch in ihr der Kaiser als der Repräsentant des himmlischen Herrn auf Erden gilt und hier wie dort vom irdischen Herrscher der physische Wohlstand des Landes abhängig gedacht wird. Auch der ägyptische König gibt oder versagt der Natur des Landes die Fruchtbarkeit, er ist — wie es z. B. in einem Hymnus an Echnaton heißt, — der Osiris-Nil, der die Überschwemmung bringt.

Die Anschauung von der göttlichen Würde des Königs ist von dem mythologischen Apparat unabhängig. Weil dies für die ganze Auf-

¹ Hierat. Papyri aus den Königl. Museen zu Berlin. V: Literarische Texte des mittleren Reichs, herausgeg. von A. ERMAN, 2: Die Erzählung des Sinuhe und die Hirten-geschichte, bearbeitet von A. GARDINER. Z. 40—75.

² Z. 213 f.

fassung des ägyptischen Neter-Begriffes von Bedeutung ist, betone ich diesen Sachverhalt bereits an dieser Stelle und füge noch ein weiteres Argument hinzu, das die Anschauung beleuchtet. Der alte Grundgedanke, der zur Vorstellung von der Neter-Beschaffenheit des Königs führte, war nicht der, daß der König die Inkorporation (oder der Sohn) eines bestimmten Einzelgottes sei. Noch im Neuen Reich bedeutet die Re'-Sohnschaft nicht, daß der König das Wesen gerade dieses einen Gottes in sich trage. Der Sinn ist vielmehr auch da noch deutlich so empfunden, daß der König seinem Wesen nach das Göttliche an sich, das Neter, repräsentiert. Deshalb kann Ramses II. zugleich Sohn des Re', des Tum, des Ptah, des Keb, des Osiris heißen, d. h. aller der Götter, die bereits, jeder für sich, als der Inbegriff der Gottheit überhaupt anerkannt worden waren. Dieser Umstand weist eben darauf zurück, daß das Sohnschaftsverhältnis zu einem einzelnen Gott nicht das Motiv ist, weshalb der König mit dem Neter in eine unmittelbare Wesensverbindung gebracht wurde. Das Motiv hierfür liegt viel weiter zurück, in jener weit älteren Vorstellung, der zufolge die in den großen Weltbegebenheiten erschaute übersinnliche Ur-Seinskraft auch innerhalb der Menschheit dort empfunden und verehrt wurde, wo das Höchste an Menschenleistung vereinigt schien, das gewöhnliches Menschenmaß übersteigt, und das war für das dynastische Ägypten, der König.

Auf andere Menschen wurde, soweit wir sehen, in Ägypten das Neter-Prädikat nur in bescheidensten Grenzen angewendet. Die Verstorbenen freilich, an denen die Totenzeremonien rituell vollzogen sind, erleben eine Deifizierung. Die aus ihnen hervorgehenden Lichtwesen, die Chus, haben Neternatur. Und weiter erzählen uns die Totentexte viel von den Umwandlungen des Verstorbenen in die verschiedenen gewaltigen Tiere des Jenseits (Phönix, Schlangen usw.) und auch in die verschiedenen Götter. Das 17. Kap. des Totenbuches, sicher eines der ältesten Bestandteile desselben, läßt den Toten schon in seiner ältesten Version¹ sagen: „Ich bin Atum, der ich allein war. Ich bin Re' bei seinem ersten Erglänzen. Ich bin der große Gott, der von selber entstand, der seine Namen schuf, der Herr der Neunheit“. — Der Tote ist ein Wesen geworden, das zugunsten seiner Angehörigen wie zu ihrem Schaden Macht übt und sich dadurch über das Alltägliche hinausgehoben erweist. Das ist eine Vorstellung von weltweiter Verbreitung, die sich in Ägypten gewiß in die prähistorische Zeit zurückschreibt. Auch mit

¹ Angabe von HERM. GRAPOW (Urkunden des ägypt. Altertums V, 1: Religiöse Urkunden), Abschnitt 1—3.

der entsprechenden Vorstellung bei heutigen Primitiven reicht die Analogie bis dahin, daß die Macht eines solchen Neter nach einer anderen Seite hin sehr begrenzt ist, so daß er Angst vor Entbehrungen empfindet, falls die Opferspenden ausbleiben. Indessen selbst die Kultgötter nehmen keine wesentlich andere Höhenlage ein. Der bestimmte Ausdruck aber, den diese Idee in der Angleichung des Toten an die höchsten Götter erfährt, ist spezifisch ägyptisch.

Auf Erden jedoch duldete ein Pharao, „der große Gott, der nicht seinesgleichen hat“, nichts irgendwie Gleichgeartetes neben sich, und so finden wir keine ausdrückliche Erwähnung, daß auf irgendeinen derer, die nicht wert waren seinen Fuß zu küssen, das Neterprädikat angewandt wurde — wenigstens nicht in vorgeschrittener dynastischer Zeit. Aus ältester dynastischer Zeit liegt allerdings ein Beispiel vor. Ein von GARSTANG publizierter Siegelzylinder aus dem Grabe des Königs Neterhet (III. Dyn.), das einem Beamten namens Ned-neterw gehört hat, nennt seinen Besitzer *nfr* 'nh *ntr wd* d. h. „schön an Leben, ein neter an Befehl“¹. Diese Phrase kehrt auch sonst wieder, z. B. bei einem gewissen 'Inpw-hotep². Allerdings haben derartige adjektivische Verwendungen von *ntr*, wie sie an dieser Stelle vielleicht vorliegt, MASPERO zu der Meinung veranlaßt; *ntr* sei in solchen Fällen in abgeschwächtem Sinne gebraucht wie das populäre *divin* oder das entwertete „göttlich, gottvoll“³. Das ist jedoch gerade im vorliegenden Fall ausgeschlossen, da, auch wo solche abgeschliffene Bedeutung im Sprachgebrauch vorkommt, doch niemand dieselbe auf seinem Siegel anwenden würde. Ebenso wenig paßt die von BRUGSCH vorgeschlagene Grundbedeutung für *ntr* als die lebenerneuernde Kraft, die „neues Leben verleiht und Jugendfrische zurückgibt“⁴. BRUGSCH war zu dieser — wie hernach zu zeigen, überhaupt nicht haltbaren — Meinung gekommen, indem er von den Totentexten ausging, wo der Tote als *ntr* gedacht ist. Der vorliegende Text beweist, daß man zu einer sehr frühen Zeit, wo man der Grundbedeutung des Wortes jedenfalls näher war als in der XVIII. Dyn., durch deren Texte BRUGSCH sich bestimmen ließ, mit dem Begriff *neter* nicht die Vorstellung von Verjüngung und Erneuerung des Lebens verband. In unserem Texte hätte \square , wenn es diese Bedeutung haben sollte, mit


¹ GARSTANG and SETHE, *Mahâsna*. Pl. VIII, 3a. Dazu SETHES Erläuterung p. 20.

² R. WEILL, *Les origines de l'Égypte pharaonique*. I, p. 173. 178.

³ MASPERO, *Études de Mythologie* II, p. 215.

⁴ BRUGSCH, *Religion und Mythologie*, S. 93. Vgl. auch BRUGSCH, *Ägyptologie* S. 166, wo *neter* mit „Wesen von jugendlicher Frische“ übersetzt wird.

♀ (Leben) verbunden sein müssen — eine Verbindung, die bei der Wortstellung des vorliegenden Textes überhaupt ausgeschlossen ist. Die Wortzeichen können überhaupt nur in der von SETHE genommenen Reihenfolge gelesen werden: ♂ ♀ ♀ ♂. Demgemäß kann *ntr* nicht den Begriff von *nh* (Leben) wieder aufnehmen, als ob gesagt sein sollte: herrlich an Leben d. h. lebensfrisch. Vielmehr ist *ntr* durch *wꜥ* (Befehl) näher bestimmt, also durch einen Begriff, der uns schon oben unter den Konstituenten des dem lebenden König eignenden Neter-Wesens begegnete.

Auch in dem Titel der Angehörigen einer niederen Priesterklasse ist die Anwendung von *neter* als Prädikat einer menschlichen Person erhalten. Dieser Titel *ttf ntr* heißt natürlich nicht „Vater des Gottes“. Diese Übersetzung ist in Ansehung des ägyptischen Götterglaubens, dem zufolge Götter wohl selbsterzeugt oder Götterkinder, nie aber Menschenkinder sind, eine Unmöglichkeit. Eine Analogie hat der Titel augenscheinlich im griech. πνευματικὸς πατήρ, so jedoch, daß der ursprüngliche *ntr*-Begriff noch durchschlägt. Die im Orient verbreitete Anrede „Vater“ wird in diesem besonderen Falle durch *ntr* ergänzt, um anzuzeigen, daß der betreffenden Person eine besondere (*neter*-) Kraft eignet. Der entsprechende Titel einer Priesterin  *mwt ntr* enthält dieselbe Bedeutung: mit göttlicher Kraft ausgestattete Mutter.

In weit größerem Umfange als Menschen werden Naturwesen aller Art *neter* genannt. Den Griechen fiel in später Zeit die Tierverehrung der Ägypter als eine Absonderlichkeit auf. Die Frage, ob das, was die Griechen beschrieben, richtig beobachtet war und ob, was sie sahen, schon in alter Zeit üblich gewesen, übergehe ich hier. Ich beschränke mich auf den seit den ältesten historischen Zeiten als ganz sicher bewiesenen Kult gewisser einzelner, durch äußere Merkmale ihrer Erscheinung ausgezeichnete Tiere, die in Tempeln gehalten wurden und königlich-göttliche Behandlung und Verehrung genossen. Die meisten der uns bekannten heiligen Tierindividuen, der Apis und der weiße Stier, der heilige Widder von Mendes, das Krokodil des Sobek hatten schon in den ersten dynastischen Zeiten ihren Kult, ihren Tempelraum und ihre Priester. Aus prähistorischer Zeit stammt die Abbildung eines in seiner Ummauerung stehenden heiligen Widders¹; aus der II. und III. Dynastie sind mir folgende Beispiele bekannt: ein Priester *šꜥꜥ* des weißen Stiers (Louvre A 37)², ein Bennuvogel oder Pelikan (?) in seinem heiligen

¹ A. MORET, *Les mystères égyptiens*, p. 155.

² R. WEILL, *Les origines de l'Égypte*, p. 258.

Bezirk und zwei Widder auf dem *hed*-Szepter des Königs Nar-ker¹; aus der IV. Dyn. erwähne ich die Sarkophaginschrift des *Hwfw-nh*, „Priester des Apisstiers und des weißen Stiers“ (Kairo, Saal IX, No. 95). Wenn uns diese Tiere in späterer Zeit als Inkorporationen einer Einzelgottheit entgegentreten, so ist doch dies sicherlich nicht die ursprüngliche Meinung gewesen. Ursprünglich galten sie, wie wir das ähnlich bei heutigen Primitiven beobachten, als Inhaber und Repräsentanten von *neter*, und diese ursprüngliche Bedeutung blickt selbst noch durch die spätere Anschauung unverkennbar hindurch.

Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der heilige Widder auf der großen *Mendesstele*. Er wird in den Titelüberschriften über seiner eigenen großen Mittelfigur genannt: *König von Ober- und Unterägypten, Widder des Lebens* („lebendige Seele“ = Manifestation) *des Re*, *Widder des Lebens des Šu*, *Widder des Lebens des Keb*, *Widder des Lebens des Osiris*, und auf Z. 23 des Textes wird er von den Schriftgelehrten ebenso genannt². Der Umstand, daß hier der Widder zugleich als der Lebensträger oder das Lebensprinzip von vier Göttern angesehen wird, zeigt zur Genüge, daß es dem Ägypter nicht grundsätzlich darauf ankam, ihn als Inkorporation einer einzelnen Gottheit zu denken. Nun ist freilich die *Mendesstele* jungen Datums, und man könnte auf die Vermutung verfallen, hier habe bereits ein hellenistischer Synkretismus zur Vereinigung mehrerer Kultgötter geführt. Darauf ließe sich mit dem Hinweis auf ältere Arten des spezifisch ägyptischen Synkretismus erwidern. Viel wichtiger ist indes, daß durch ein um Jahrtausende älteres Monument die auf der *Mendesstele* bezeugte Anschauung vollauf bestätigt wird. Auf dem einem Zeremonienmeister (*mr-pr*) eines heiligen Widders gehörigen Mastabastein³ ist der Widder mit drei Lebenszeichen (Plural von Leben) versehen und dadurch als der Inbegriff alles Lebens überhaupt bezeichnet. Da der Zeremonienmeister zugleich Gefolgsmann (*mschw*) des Widders und des Ptaḥ ist, so ist der Widder, der in der Inschrift in der Tat die Hauptrolle spielt, als *neter* ³, als „großer Gott“ gedacht. Er ist als Repräsentant des *neter* an sich die Quelle des Lebens für Götter und Menschen. Eben diese Auffassung ist auch die in einem fernen historischen Hintergrund deutlich vertreten gewesene Idee, die in der *Mendesinschrift* durchschimmert. Auch in dieser heißt es sogar, nachdem der Widder zuvor als das Leben der vier Kultgötter

¹ J. CAPART, *Primitive Art*, p. 249.

² BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum* IV, S. 629. 631.

³ MARIETTE, *Mastabas* p. 438.

bezeichnet war, Z. 28: *das ist der Widder* — bzw., wie der Widder auch übersetzt werden kann, *die Seele — jedes Gottes* — eine Wendung des Ausdrucks, die dem Sinn der Mastabastelle zu entsprechen scheint.

Auf jeden Fall ist also klar, daß die ursprüngliche religiöse Anschauung ein solches Tier nicht als die Inkorporation eines Kultgottes auffaßte, sondern als Erscheinungsform der Gottheit, des *neter* an sich. Dies wird auch bei der Reform Echnatons (Chuenatons) bestätigt. Denn während dieselbe sich die Beseitigung der mythologischen Vorstellungen zum Ziel setzte und das polytheistische Empfinden wirklich entscheidend treffen wollte, wurde der Mnevisstier, wie das Dekret über sein Begräbnis beweist, in Ehren gehalten. Diese Stellungnahme des Königs nur mit einer Rücksichtnahme auf die heliopolitanische Priesterschaft zu erklären¹, würde heißen, hier eine Inkonsequenz annehmen, die durch das übrige rigorose Vorgehen des Königs ausgeschlossen erscheint. Vielmehr wird diese Verhaltensweise Echnatons nur verständlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der heilige Stier nicht als polytheistisch empfunden wurde, weil er als eine Erscheinungsform der Allgottheit galt.

Auch gewisse Bäume von ausgezeichneter Gestalt wurden als *neter* betrachtet und, ähnlich wie die Tiere, häufig mit einem Einzelgott kombiniert, z. B. die Sykomore. Gleichwohl war nach der Grundanschauung der Baum nicht Wohnsitz einer Einzelgottheit, sondern ein Behältnis von *neter*-Wesenheit. In diesem Sinne dürfte es auch zu verstehen sein, wenn die einen Gau bezeichnenden Baumzeichen teils durch die Standardform, teils außerdem, wie auch Tiere, durch ein Weihrauchgefäß determiniert sind². Deutlich erkennbar ist die Grundanschauung in den Perseabäumen des Märchens von den zwei Brüdern. Während in den griechischen Dryaden die Vorstellung ausgeprägt war, daß die betreffende Gottheit an den Baum gebunden ist, beobachten wir im ägyptischen Glauben die Vorstellung, daß die unzerstörbare und immer neu sich auswirkende Gotteskraft dem Baume einwohnt. Das Schicksal des Baum-*neter* ist daher ein anderes als dasjenige einer Nymphe. *Neter* kann gleichzeitig in verschiedenen Wesen, virtuell wie aktuell, sein. Wie es gleichzeitig vier Chnumwidder gab, so haben die beiden aus zwei Blutstropfen des freventlich getöteten Apis, der seinerseits wieder eine Existenzform des osirianischen Helden ist, emporgesproßten Perseabäume *neter*, das nicht zugrunde gehen kann, wenn die Bäume um-

¹ I. H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 321.

² PERCY NEWBERRY, *The Tree of the Herakleopolite Nome*, in *Ztschr. f. ägypt. Sprache* Bd. 50, S. 79.

gehauen werden. Die Unzerstörbarkeit dieses *neter* zeigt sich darin, daß ein Splitter des Perseaholzes, in den Leib der Königin dringend, zum Keim des Thronfolgers wird.

Unwillkürlich erinnert diese unversiegbare Selbstbehauptung des *neter* an die *Altjiringamitjina*, die weltbildenden Ahnherren der Urzeit, die nach dem Glauben der Australier, als sie die Erde verließen, ihre übersinnliche Kraft für die Erdenwesen zurückließen. Die Bäume und Steine, in die sich ihre Leiber verwandelten, oder die kleineren Steine, die von ihnen abfielen, sind Substanzen, die ihr übersinnliches Wesen in sich tragen und bei passender Gelegenheit Menschenseelen werden usw.¹

Ein Beispiel für einen *Neter*-Stein ist der *Benben* von Heliopolis. Wie sich auch bezüglich der festen Materie die alte Neteridee unter dem Einfluß des Polytheismus wandelte, dafür ist ein schönes Beispiel in der Schöpfungslegende auf dem Stein des Äthiopienkönigs Schabaka enthalten². Dieser Entwurf einer Schöpfungslehre ruht selbst auf der Neteridee, wie denn auch ERMAN sehr treffend hervorgehoben hat, daß ihr Kernstück „den Charakter höchsten Alters trägt“ und älter als die Pyramidentexte sein dürfte. In einem jüngeren Stück wird dagegen (Z. 59ff.) erzählt, daß Ptaḥ nach Beendigung der übrigen Schöpfung die Leiber der Kultgötter aus Holz, Stein und Metall bildete und daß darauf die Götter in diese Bildnisse eingingen. Man sieht hieraus — auch andere Belege dafür gibt es — daß nicht die Gottesbilder selbst die Götter darstellen und Verehrung genießen. Davor bewahrte die alte Neteridee.

Auch Himmel und Luft, Erde und Gestirne wurden von dem „göttlichen“ Wesen erfüllt gedacht und demgemäß als *neter* determiniert. So die Erde in dem vom Nil an den Gott von Edfu gerichteten Worte: „Es libieren dir die Länder mit dem was sie besitzen, es schüttet dir die Erde jegliches Ding aus“ oder „die Erde schüttet vor dir ihre Erzeugnisse aus, es grünen für dich die Kräuter auf dem Rücken der Erde“ oder „es gedeihen die Kräuter auf der Erde“³. Die mythologische Vorstellung, daß die Erde der liegende Gott Keb ist, oder die andere, daß der Rücken des Osiris die Erde ist, reicht offenbar zum Verständnis

¹ Das Nähere in meinem Buche „Religion und Magie bei den Naturvölkern“ S. 191 ff.

² A. ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Sitzungsberichte der Berliner Akademie, phil.-hist. Kl. 1911, S. 915—950.

³ Die Beispiele sind genommen aus I. DÜMICHEN, Bauurkunden der Tempelanlagen von Edfu. (Ztschr. f. äg. Sprache IX, 1871, S. 91 f.). Weitere Belege in DÜMICHEN, Kalender- und Tempelinschriften Taf. 35. 78. 80 u. a.

dieser Sätze mit ihrer Schreibung $\text{O} \int \int$ für „Erde“ nicht aus. Bezeichnend für die angesichts der bloß mythologisch orientierten Betrachtung in diesen Sätzen liegende Schwierigkeit ist, daß LEPSIUS an eine Verschreibung dachte, weil es „überkühn sei zu sagen: Keb gibt dir alle Früchte auf ihm“. LEPSIUS wollte deshalb *hr-f* („auf ihm“) beanstanden¹. Aber gerade dieses Wort *hr-f* zeigt, daß hier keineswegs an einen „Gott“ im individuellen Sinne gedacht ist, sondern an die Erde, die wegen ihrer *netet*-Kraft selbst als *netet* bezeichnet ist.

Ebenso handelt es sich in den Wendungen *ššd(t) (ššt) n šw^{nr}* für „Luftöffnung, Fenster“² nicht um eine Personifizierung der Luft. Gemeint ist mit *šw* der kühle, von Norden bzw. Westen her wehende Wind, der, als „doppelt angenehm“ (*ndm ndm*) gewertet, für den Ägypter den Inbegriff des angenehm Belebenden bedeutet, als Lebensagens ersten Ranges empfunden und deshalb mit *ntr* determiniert ist.

Um mich kurz zu fassen, gehe ich zu den dinglichen Gegenständen über, die teils durch Beifügung des *ntr*-Determinativs teils durch Bildung vom Stamm *ntr* als von „göttlicher“ Art bezeichnet werden. Es handelt sich da durchweg um Substanzen und Dinge, die im Totenzeremoniell eine bedeutsame Rolle einnehmen, und daraus ergibt sich die hier obwaltende Bedeutung von *netet*. Erwähnt wurden bereits in II. die bei der Zeremonie des Mundöffnens benutzten *netertj*. Dazu gesellen sich in erster Linie das Natron (*ntrj*) und der Weihrauch (*šntr*). Beide Substanzen wurden sowohl bei der Einbalsamierung wie auch beim Begräbnisritus und bei den wiederholten Riten in den Grabvorkammern verwendet. In letzteren wurde, wie die Texte sagen, hauptsächlich eine „Reinigung“ beabsichtigt, speziell im Hinblick auf die vom Toten einzunehmende Mahlzeit. Die Behandlung des Leichnams mit Natron und Myrrhenharz bedeutete die Gewähr von Konsistenz der äußeren Gestalt des Leibes, eine Formkonservierung, die in der Meinung der Ägypter die Vorbedingung dafür war, daß der Ka des Verstorbenen seine Existenz fortsetzte, aber auch dafür, daß der immaterielle Teil des Menschen als Chu in die Region der himmlischen Wesen, der „Götter“, (*netetw*) im weitesten Sinne des Wortes, erhoben wurde. Die konservierende Wirkung selbst und die Befähigung zur Existenz als Chu mag auch den Namen dieses Salzes \int bedingt haben. In seinen zwei Arten als südliches Natron von El Kab und als nördliches vom Wadi Natrûn

¹ Ztschr. f. äg. Spr. VI, 1868, S. 127.

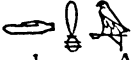
² DÜMICHEM, Bauarkunden S. 93. 94.

wurde es bei den Libationen in den Vorkammern der Gräber benutzt, indem man entweder eine Salzkugel oder deren je fünf in jede der beiden Vasen warf, mit denen die Sprengung vorgenommen wurde. Auf diese Reinigung und Neterisierung mittels des Natrons anspielend sagt Pyr. Spr. 765^b: *mukwꜛj* (ERMAN § 326) *ntrꜛk ntrꜛk* d. h. *ich bringe dein Natron dar, auf daß du neter seiest*.

Noch deutlicher ist die neterisierende Bedeutung des Weihrauchs. Das für ihn gebräuchliche Wort *sntr*, mittels des Kausativzeichens gebildet, erklärt ihn geradezu zur neterisierenden Substanz κατ' ἐξ. Diese Eigentümlichkeit wird gewiß nicht nur in der Konsistenz verleihenden Wirkung des zur Mumifizierung verwendeten Harzes erblickt worden sein, sondern auch in der die Sinne berückenden, somit übersinnlich erscheinenden Wirkung des brennenden Harzes. Es scheint auch, daß der Weihrauchduft als das Ambrosia der göttlichen Wesen angesehen wurde. Ein vorzügliches Bild bieten Pyr. Spr. 376—8 (Unis- und Pepitext). Die leuchtende Flamme des Weihrauchs wird entzündet, und nun heißt es: *ij sꜛjk lr Wniꜛ sntr tw stꜛj Wniꜛ lrk sntr. ij stꜛjtn r Wniꜛ ntrw lij stꜛj Wniꜛ lrtn ntrw* d. h. „dein Duft kommt zu Unis, o Weihrauch, und der Duft der Unis kommt zu dir, o Weihrauch. Euer Duft, o Götter, kommt zu Unis, und der Duft des Unis kommt zu euch, o Götter“¹. Und wenn es unmittelbar weiter heißt, daß Unis und die Götter gemeinschaftlich genießen (*wmm*), so scheint eben hier der Weihrauchduft als die spezielle göttliche Lieblingsnahrung gedacht zu sein. (Vgl. Gilgameš-Epos Taf. XI, Z. 159f. UNGNAD-GRESSMANN S. 58.) Das Genießen des Weihrauchduftes bedeutet dann die Aufnahme einer Substanz, welche übersinnliche Kräfte und übersinnliche Seinsweise verleiht; und die Götter bedürfen solches übersinnlichen Lebenselixirs ebenso wie der zu ihnen erst emporgestiegene tote König.

Eine ähnliche Vorstellung dürfen wir nach alledem vermuten, wenn

¹ Der Weihrauch wird also schon in den Pyramidentexten wie ein lebendes Wesen angedredet und steht gleichsam auf einer Linie mit den *ntrw*. Da ihm die spezifische *ntr*-Qualität eignet, so lag es für die ägyptische Anschauung nicht fern, ihn als Gottheit anzusprechen. Es bedurfte keiner großen Wegstrecke ritueller Formgebung mehr, um solche Hymnen an den Weihrauch zu dichten und zu rezitieren, wie ERMAN ihrer drei (aus Abydos und Dendera) erwähnt („Hymnen an das Diadem der Pharaonen“, Abhandl. d. Berl. Akademie 1911, S. 17). So berührt es auch nicht seltsam, wenn auf das Entflammen des Weihrauchs die uralte rituelle Formel „du erwachst in Frieden“ angewandt wird. Das scheint sogar sehr beliebt gewesen zu sein. Ich füge den Beispielen ERMANS hinzu, daß es auch in den osirianischen Stundenwachen heißt „der Weihrauch erwacht in Frieden“ (10. Tages- und 3. Nachtstunde). Vgl. H. JUNKER, Die Stundenwachen in den Osirismysterien Denkschriften der Wiener Akademie Bd. LIV, 1. S. 63. 87.

im Totenkult verwendete Stoffe, Linnen insbes., als *neter* determiniert werden; z. B. Äg. Inschr. aus d. Königl. Museen zu Berlin, S. 90  [dmj] oder MARIETTE Mastabas p. 110 in der Tafel der Opfergaben. Auch dem Leintuch, das dem Zusammenwickeln der Leiche diente, wurde eben eine neterisierende Wirkung zugeschrieben. Später sprach man von dem Wickelzeug der Göttin Tait, der „Stofferin“, und legte für den Toten aufs neue solche Stoffe bereit. Vgl. die beiden *wnhw* genannten Stücke Pyr. Spr. 57 e.

Die Ähnlichkeit mit primitiven Anschauungen legt die Annahme nahe, daß der Weihrauch nicht erst und nicht allein durch seine Verwendung im Totenritus jene religiöse Bedeutung erlangt hat. Im Grunde haben die Ägypter dieselbe Einschätzung des Weihrauchs vollzogen wie zahlreiche andere Völker, Inder z. B. und Indianer, bei welch letzteren auch der Tabak (brennende Tabakspfeife) ähnlich gewertet wird. Man mag des weiteren auch an den Somatrank mit seinen Wirkungen auf die Gottheit und den Menschen denken. Hitze und Dampf sind nicht nur Symbol der übersinnlichen Kraft, sondern Hitze oder Licht und Dampf dieser Substanzen bedeuten das Übersinnliche selbst. Ähnlich übermittelt der mit heißem Wasser übergossene und erhitzte Stein durch den Dampf dem Algonkin-Indianer *manitu*; ähnlich ist auch, wie der Inder das magische Kasteiungsfluidum „Hitze“, *tapas*, zu gewinnen trachtet. Und wie die Ägypter Götter und Menschen des im brennenden Weihrauch frei werdenden *neter* bedürftig und fähig hielten, so nahmen auch die Brahmanen an; daß schon der Weltenschöpfer Prajapati sich das Tapas erworben habe; und zwar mit einer solchen nur ihm eignenden Energie in tausendjähriger Anstrengung, daß er von da an vollkommen über dieses übersinnliche Kraftfluidum verfügte und eben in ihm den Inbegriff der Schöpferkraft besaß. Es beruht durchaus auf dieser primären Anschauung, wenn in der mythologischen Vorstellung die neterisierenden Substanzen von dem toten Osiris-König selbst ausgehen und gleichsam aus seinem Körper ausgeschwitzt werden. Diese Vorstellung entstand anscheinend, indem zunächst nur das Wasser der Libationen als die „Flüssigkeit des Osiris“, nämlich als sein „neues Wasser“ d. i. eigentlich das Wasser der Überschwemmung des Osiris-Nil aufgefaßt und die hier auf das Sprengwasser angewandte Vorstellung hernach auf Natron und Weihrauch übertragen wurde¹ (Pyr. Spr. 23. 788. 1360. 2031).

¹ Vgl. DÜMICHEN, Der Grabpalast des Patüamenemap, I, Taf. VI, 7—9. Ferner A. M. BLACKMAN, The Significance of Incense and Libations. Zschr. f. äg. Spr. 1912, S. 71 f.

Vergleichsweise erinnere ich noch an die Weiterführung der entsprechenden indischen Vorstellung, daß Prajâpati infolge des Tapasbesitzes seine schöpferische Kraft ausschwitzt und aus seinen Schweißtropfen die Sterne entstehen.

IV.

Aus der vorausgegangenen Untersuchung ergibt sich, daß *Vntr* ebenso wenig wie *V'l* unserem Begriff Gott entspricht. Wir fanden *neter* nicht nur als Ausdruck für Einzelgötter und den Gott, sondern auch für hervorragende Menschen (*neter 'wd* || *'el gibbor*), insonderheit für den König, der sogar schon als irdischer Herrscher dem höchsten Gott gleichgesetzt wird, ferner für Tiere, Pflanzen und Sachen, um die ihnen einwohnende übersinnliche Kraft zu kennzeichnen, die ihr eigentliches Wesen ausmacht und sie über das Maß des Alltäglichen hinaushebt.

Das Verständnis dieser reichen Verwendung von *neter* könnte durch zwei Annahmen vermittelt werden. Entweder kann von der Ansicht ausgegangen werden, daß *neter* ursprünglich „Gott“ bedeutet habe und daß die anderen Verwendungen des Begriffes durch den Gedanken irgendwelcher Einwohnung oder Inkorporation einer Gottheit oder der einen Allgottheit entstanden seien; oder es wird von der Ansicht ausgegangen, daß der Begriff *neter* ursprünglich die allgemeine allwaltende und aus irgendwelcher Veranlassung hier und da sich besonders bekundende und mitteilende „göttliche“ Energie bedeutete, so daß auch der Begriff des Einzelgottes erst durch Vermittelung dieser Vorstellung der Distribution des ursprünglich einheitlichen Göttlichen entstanden ist.

Die erste dieser beiden Möglichkeiten ist deshalb sorgfältig zu erwägen, weil sowohl der König als auch die heiligen Tiere in späterer Zeit als Inkorporationen oder Objektivationen bestimmter einzelner Gottheiten erscheinen und daher mit den Kultgöttern grundsätzlich auf eine Linie zu stehen kommen und weil ferner diese Kultgötter, abgesehen davon, daß sie Inkarnationen bestimmter Naturkräfte sein können, als individuelle Göttergestalten den Gedanken von Einzelgöttern als Fundamentalbegriff voraussetzen scheinen. Bei näherer Untersuchung ergibt sich jedoch, daß die Zuordnung des Königs oder Tieres zu einer Einzelgottheit ein Produkt theologisierender Reflexion ist. Wir sahen schon, daß der König nicht von Anfang an und auch später nicht ausschließlich Sohn des Re' hieß und ebenso wenig das heilige Tier die Inkorporation eines Kultgottes war. Schon in den Pyramidentexten wird der tote König als Sohn bald dieses bald jenes Gottes und bald als dieser und dann als jener Gott selbst gefeiert. Die derartigen Identifikationen zu-

grunde liegende Anschauungsweise möge durch die Betrachtung einiger Sprüche aufgehehlt werden.



Spr. 1087 c: „Er geht heraus aus dem Leibe der 18 Götter“ oder der zwei Göttergemeinschaften. Spr. 482 f: „Heliopolis ist Neter-Uniś, dein Heliopolis ist Neter-Uniś, Heliopolis ist Uniś-Re', dein Heliopolis ist Uniś-Re', die Mutter des Uniś ist Heliopolis, der Vater des Uniś ist Heliopolis, Uniś ist Heliopolis, geboren in Heliopolis, indem er ist Re' an der Spitze der 18 Götter, an der Spitze des Volkes, Nefertum, ohne seinesgleichen, Fleisch seines Vaters Keb“.

Auch in der griechischen Mythologie kann ein Held wie Herakles nach seinem Tode zu einem Gott ersten Ranges werden; er gilt aber für den Sohn eines bestimmten Gottes, der Name seines Vaters ist fixiert und kann höchstens in einer anderen Lokalsage anders lauten; unmöglich aber ist, daß ihm zugleich mehrere Väter oder Mütter gehören. Im Ägyptischen macht letzteres keine Schwierigkeit. Derselbe König wird in einem einzigen Pyr. Spr. Sohn mehrerer Götter genannt. Von Pepi und Nefer-ka-re' heißt es „seine Väter sind nicht Menschen und seine Mütter sind nicht Menschen, sein Vater ist Gott Šema-ur (der große Wildstier) und seine Mutter (so!) ist die vier Jungfrauen (Nef.: die Jungfrau)“.¹ (Spr. 809). „Sohn von Heliopolis“ ist ein anderer Ausdruck für „Sohn der *pw*“, der ganzen Göttergemeinschaft, deren Macht er in sich vereinigt. Und dann ist es wieder nur eine Exemplifizierung aufs Einzelne, wenn derselbe Uniś dem einen und anderen Gott gleichgesetzt wird oder wenn seine Glieder den einzelnen Göttern gleichgesetzt werden: „dein Haupt ist der Horus der Unterwelt, ein (vor allen Sternen erhabener, weil nicht untergehender) Circumpolarstern, deine Stirn ist Hent = mertj (das ist Horus), ein Circumpolarstern, deine Ohren sind die Töchter des Tum, Circumpolarsterne, deine Augen sind die Töchter des Tum, Circumpolarsterne, deine Nase ist Anubis, Circumpolarstern“ usw. (148); oder „das Fleisch des Uniś ist Keb“ (301 a). Damit zu vgl. 484: *hr dt Wniś ntr, hr sndf ntr* — wobei ich *hr* nach ERMAN Gr. § 447 a im Sinne der ungenauen Ortsangabe fasse — „an seinem Leibe ist Uniś *neter*, an seiner Nase ist Uniś *neter*“ d. h. an seinem Leibe im allgemeinen ist er *neter* oder alles an seinem Leibe ist *neter*, und seine Nase mit dem, was zu ihr gehört, sein Atem, sein Hauch ist *neter*“. Oder Totenbuch Kap. 165 (LEPSIUS): *wf ntr m htf*

¹ Oder „junge Frau“?; jedenfalls ist hier auf eine Sage angespielt, wie in ähnlicher Weise so häufig. Auf welche, weiß ich nicht.

mtw d. h. „er ist *neter* an seinem ganzen Leibe“ (hier also nicht von einem Könige gesagt).

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beispielen. Sie lassen uns in die eigenartige Ideenbildung der alten Ägypter hineinblicken. Der griechische Heros untersteht in der uns bekannten Zeit einer ganz andersartigen Betrachtung: er hat Göttlichkeit an sich kraft seiner physischen Abstammung. Dieses Moment hat in den eben betrachteten Stellen der Totentexte gar keine Stelle, und dadurch bestätigen sie erst in vollem Umfange, was sich zuvor über die Göttlichkeit des Königs bei seinen Lebzeiten ergeben hatte. Das Moment der göttlichen Zeugung, das in der griechischen und römischen Mythologie für die Göttlichkeit einer Person in der Regel den Ausschlag gibt, ist in der ägyptischen Anschauung entbehrlich und, wo es auftritt, eine Beigabe aus anderen Motiven. Die *Neter*-Beschaffenheit ist an sich unabhängig von jeder mythologischen Verknüpfung. Einen *Neter* erkennt man, wie in III gezeigt, an den Wirkungen seiner persönlichen Energie. So beim König auf Erden. Der ins Jenseits übergesiedelte König ist nunmehr, wie die letzten Zitate lehrten, *neter* durch und durch; jedes Glied an ihm ist *neter*, er ist gänzlich *neterisiert*, und selbst von anderen verstorbenen Persönlichkeiten wird dasselbe erwartet. Und um diese Wahrheit auf die Folie der Vorstellung zu projizieren, greift man zu jenen Bildern, welche die einzelnen Körperteile mit den einzelnen Göttern identifizieren.

Daraus ergibt sich das eine zuverlässig, daß *neter* in der Tat zunächst nicht „Gott“ bedeutet, sondern eine bestimmte Wesenheit, die sich in allem, was *neter* genannt wird, vorfindet. Diese spezifische *neter*-Energie läßt sich an einigen Stellen als die von und durch sich selbst bestehende schöpferische Kraft und Wesenheit bestimmen. In diesem Sinne wird sie vom „großen Gott“ prädiert. Wie nämlich den irdischen Wesen *neter* in verschiedenem Grade eignen kann, so haben auch die Götter einen größeren oder geringeren Anteil daran. Es gibt unter den Göttern solche, die *neter* im eminenten Sinne sind. Das zeigt z. B. die häufige Wendung . Man kann *ntj* für ein Adjektiv halten, und die auch bezugte Schreibung mit ¹ führt auf ein Part. perf. pass. Die Wendung kann daher in einigen Fällen übersetzt werden: ein *neter*, der sich (wirklich) als *neter* erweist, oder einfach: der ein (wirklicher, echter) *neter* ist; in anderen: ein vollständig *neterisierter neter*.

¹ G. DARESSY, Le décret d'Amon etc. (etwa XXI. Dyn.) Recueil de trav. rel. à la phil. et à l'arch. XXXII, p. 176.

Die nähere Bestimmung zeigt, unter welcher Voraussetzung ein Gott *neter neterj* ist: „der sich selbst gebildet hat und der danach den Himmel und die Erde gemacht hat nach seinem Willen, Herr der Herrschaften, Fürst der Götter“ (Amon-Dekret¹) oder „der *ntr*, welcher sich als *ntr* erweist darin, daß er sich selbst erzeugt und danach alle Schöpfungswerke vollbracht hat“. Wenn ROUGÉ, sich der Meinung von BRUGSCH anschließend, bei einer gar dürftigen Besprechung der Wendung² meint, der Grundbegriff vom verbalen *ntr* sei „werden“ oder „sich erneuern“, so beachtet er offenbar den Kontext nicht. Derselbe spricht von jener Urseinskraft, durch welche der Gott sich selbst und die Welt erschafft, also tut, was schlechterdings kein anderer tun kann, weil er im Vollbesitz der Urseinskraft und dadurch allen anderen Wesen überlegen ist.

Dasselbe zeigen Stellen aus dem Totenbuch. In einem Re'hymnus heißt es dort: *hwn ntrj hpr dšf* . . . „du dich wahrhaft göttlich erweisender Jüngling, der sich selbst erschafft . . . du hast Himmel und Erde gemacht“³. In einem anderen Re'hymnus des Totenb.: *hwn ntrj tw' h' h' zwtj šmsj šw dšf* d. i. göttlicher Jüngling, Erbe der Ewigkeit, der der Erzeugende und Entbindende seiner selbst ist“⁴ d. h. der weder eines Vaters noch einer Mutter bzw. Hebamme bedurfte, als er vermöge seiner Urkraft sich selbst ins Dasein setzte.

Eine andere Stelle des Totenb. möge zeigen, wie weiterhin derselbe Begriff *ntrj*, allerdings ohne vorangehendes *neter*, auf einen Verstorbenen (nicht König) angewandt wird. Der Tote sagt: „ich bin ein Chu, ein Lichtgeist, und mit allen mir gehörigen Eigenschaften will ich zum Gericht hintreten „in der wahrhaftigen Gestalt einer wohlausgerüsteten und neterisierten Seele“ (*m lrw mš' n bz 'pr ntrjj*)⁵. Hier ist *ntrjj* ebenso wie das parallele *'pr* Part. perf. pass. (ERMAN § 391) und eine nähere Bestimmung zu *'pr*: eine mit *neter*-Energie ausgerüstete Seele. Wir haben demnach auch das Verb *ntrj* im Akt. zu erwarten, und dafür bietet Kap. 164 Totenb. ein Beispiel. In diesem Hymnus an die Göttin Sechet-Bast heißt es: „du machst einen Ruheplatz für die Seelen in der verborgenen Unterwelt, machst ihre Knochen gesund, behütest sie vor Schrecknissen, machst sie zu *neter* (*ntrt*) an dem Sitz der Ewigkeit“. Hier haben wir das Neter-Sein (*wmn ntr m' ntrw m hrt-ntr* „neter-sein

¹ S. Note I Seite 176.

² DE ROUGÉ, Chrestomathie Égyptienne III, p. 25 note 4.

³ W. BUDGE, The Book of the Dead. The Chapters of Coming forth by Day. p. 8 (from Pap. of Qenna, Z. 12).

⁴ BUDGE, l. c. p. 9 (from Pap. of Hunefer, Z. 12).

⁵ BUDGE, l. c. p. 491 (from Pap. of Nu, Z. 4).

Zeitschr. f. d. ägypt. Wiss. Jahrg. 36. 1916.

unter den *neter* im Totenland“) natürlich in einem Sinne zu verstehen, der von demjenigen sehr abweicht, in dem es vom großen Gott ausgesagt war. Ein junger Zusatz zu Kap. 164, der die Anweisung zu dessen magischer Verwendung gibt, sagt auch, was zu der Zuständigkeit dieses Neterseins gehört: Fleisch und Bein sind frisch wie das eines Lebenden, frisches Wasser wird der Tote zu trinken bekommen, einen Acker im Gefilde der Seligen haben, ein Stern am Himmel wird er sein und die Obmacht haben über seine Feinde, auch über die Drachen der Unterwelt¹.

Abstrahieren wir von den Momenten des rein elysischen Bildes dieser Zuständigkeit, so bleibt die unüberwindliche Kraft als das Hauptmerkmal des neterisierten Menschen übrig, d. h. dasselbe Merkmal, das das Hauptcharakteristikum des irdischen Königs als *Neter* ist. In eben diesem Merkmal wird auch in einer Pyramidenstelle (765 c) die Neter-Eigentümlichkeit des Königs im Jenseits zusammengefaßt: „Deine Mutter Nut hat gemacht, daß du *neter* bist für deine Feinde in deinem Namen *neter*“ (*wnk m ntr n hftk m rnk n ntr*). Man könnte vielleicht versuchen, das Gewicht dieses Wortes durch den Hinweis auf das in ihm enthaltene Wortspiel abzuschwächen. Allein das Wortspiel selbst ist doch nur dadurch möglich, daß die religiöse Anschauung sich in dieser sprachlichen Form ausdrücken konnte. Zudem liegt die Veranlassung des Wortspiels im zweiten *neter*, während das erste gerade hier den *neter*-Begriff so schlicht anwendet, daß man seine gewöhnliche und eigentümliche Bedeutung dahinter vermuten darf: man ist *neter* für seinen Feind oder in bezug auf seinen Feind, indem man für ihn gewaltig, überlegen, unüberwindlich ist. Nach allem, was zuvor beigebracht wurde, ist klar, daß in dieser Verwendung des Wortes sein Grundbegriff — zwar nicht ausgesprochen ist, aber doch — zum Ausdruck kommt. Das aber ist dieselbe Bedeutung, die sich für *'el*, *'elohim* in der ganz analogen Verbindung „*'elohim* für Pharao“ ergeben hat. Der Gedanke ist beidemal, daß die betreffende Person sich vor dem Gegner als unwiderstehliche Macht oder Autorität erweist. Die Übereinstimmung zwischen beiden bedeutungsgleichen Wendungen läßt sich aber weiter dahin ausdehnen, daß sie auch in der Tat anschauungsgleich sind. Denn wie *'elohim* in dieser Wendung zu seiner Bedeutung kam von dem neutrischen *'el*-Begriff aus, so auch *neter*. Denn auch dieses ist, wie schon zu erkennen war, von Hause aus die noch nicht personifizierte und nicht geteilte übersinnliche

¹ LEPSIUS, Totenbuch, Taf. LXXVIII f. Kap. 164, Z. 7. 8. 14—16.

Macht, die den Wesen, Menschen wie Kultgöttern wie Dingen einwohnt bzw. sich in ihnen manifestiert und sie dadurch über ihresgleichen erhebt, unter Umständen so sehr erhebt, daß sie nicht mehr ihresgleichen haben.

Die besprochene Anschauung der Pyramidentexte verlangte schon behufs ihres Verständnisses die Annahme des neutrischen Begriffes von *neter* nach der Weise von 'el. Ich will noch zwei Pyr.-Sätze anführen, welche diesen neutrischen Gebrauch des Wortes in der Pyramidenzeit direkt außer Zweifel stellen. Spr. 759: *'l'k Ppj pn ndtj htmtj m ntr 'prtj m irw 'Isir hr nst hut imntjw lrk wntf lrf m m izhw ihmwsk* d. h. „da wirst du geschützt, o Pepi, mit *neter* versehen, ausgerüstet mit der Gestalt des Osiris auf dem Thron des Totenherrschers; du tust nun, was er bisher zu tun pflegte, unter den (als) Circumpolarsternen (leuchtenden) Verklärten“. Eine andere Beziehung des *ntr* als die in der rein unpersönlichen Fassung liegende ist hier gänzlich ausgeschlossen. Abgesehen davon, daß es in diesem Zusammenhang sinnlos wäre zu sagen „du wirst versehen als Gott“, wobei sich erst fragen würde, womit: heißt das Verb *htm*, das in etwas anderer Schreibung im Totenbuch in eben dieser Bedeutung einmal mit direktem Obj. konstruiert ist (Kap. 177 ed. BUDGE nach d. Pap. des Nebseni, Z. 3) laut ERMAN (Glossar s. v.), mit *m* konstruiert wie in unserem Texte „jmd. mit etwas versehen“. Zudem erfordert der Parallelismus mit *'pr m* die von mir befürwortete Interpretation. Von hier aus wird auch deutlich, daß der bereits erörterte Spr. 484 die neutrische Fassung von *ntr* enthält: an seinem ganzen Leibe und an seiner Nase ist Unis *neter*. Auf derselben Linie der Anschauung steht Spr. 752: *hz Ppj pw smnk izhwk shm m ntr lttj is 'Isir* d. h. „heil, o Pepi, (daß) du gekommen bist, du bist verklärt (leuchtest), du bemächtigst dich des *neter* und (ERMAN § 458) der beiden Throne des Osiris“. Was bedeutet hier *ntr*? Die substantivische Fassung von *shm* würde diese Frage nicht ändern („deine Macht ist in *neter*“). Jedoch an der verbalen Geltung von *shm* ist nicht zu zweifeln; sowohl der Parallelismus der Glieder verlangt sie, als auch ist die Verbindung *shm m* = „sich einer Sache bemächtigen“ gesichert. Demgemäß ist mit *neter* das Obj. angegeben, dessen sich Pepi bemächtigt, und das kann entweder „Gott“ sein, die Gottheit an sich, oder Gott als virtueller Plur., was entschieden schwierig ist — oder, wie im vorhergehenden Beispiele, das unpersönliche *neter*-Fluidum, das dem Pepi in seinem jetzigen Zustand als dem eines Chu in vollem Umfange zu Gebote steht. Diese Auffassung empfiehlt sich schon deshalb, weil *neter* in Parallele mit einem Ding, dem Thron des Osiris, steht. Vgl. Spr. 422.

Der Begriff *neter* zeigt somit dieselben Abwandlungen seiner Bedeutung wie der Begriff *'el* samt seinen Derivaten. Beide stehen in einer sachlichen Analogie zum *wakonda*-Begriff. Diese Analogie, welche Bedeutungsschwankungen zwischen dem ganz unpersönlich gefaßten neutrischen Fluidum übersinnlicher Kraft und der Vorstellung des einen persönlichen Gottes bei den Semiten ebenso wie bei den in Betracht kommenden Primitiven umfaßt, liegt auch bei den Ägyptern vor. Wie אל, אלים, אלהים (mit oder ohne regierendes Nomen im stat. cs.) kurzweg als Ausdruck für eine Person angewendet wird, die durch eine mittels Begabung mit geheimnisvoller Kraft zu erklärende Qualitätsenergie ausgezeichnet ist, ebenso *wakonda* zur Bezeichnung einer mit dem *wakonda*-Fluidum hervorragend begabten Person (eines Häuptlings oder Jägers), die dadurch als überlegen, erfolg- und siegreich wie ein אלהים charakterisiert wird, und so auch *neter* als der (abgekürzte) Ausdruck für eine mit *neter*-Fluidum erfüllte Person. Die Begriffe *'el*, *neter* und *wakonda* erscheinen demnach auf einer und derselben Anschauungslinie. Dieselbe vervollständigt sich noch dadurch, daß auch *neter* wie *'el* und *wakonda* für den einen Gott, für den Gott an sich gebraucht wird. In der Benennung des Re' als *neter* '3 oder als *neter neterjj* zeigte sich das bereits; in diesen Wendungen jedoch so, wie es durch die Hervorhebung des einen oder auch „einigen“ (*w*) Gottes auf der Stufe des vulgären Polytheismus geschehen konnte. Das könnte für sich genommen auch als monarchische Betrachtung des Pantheons angesehen werden, und in der Tat wurde bei den Ägyptern vielfach in dieser Weise das Haupt des Pantheons aus den übrigen Göttern herausgehoben. Daß indes auch die ägyptische Literatur wirklich den Glauben an das eine göttliche Wesen, an die Allgottheit uns aufbehalten hat, welche, halb oder beinahe ganz personifiziert, kurzweg *neter* heißt, ist zum Schlusse noch nachzutragen.

Die Hauptquelle für diesen Gebrauch von *neter* ist die Weisheitsliteratur, die den ältesten Schatz von volkstümlicher Lebenserkenntnis und Lebensbeurteilung überliefert. Ich erwähne hier die „Lebensregeln des Iani“ und diejenigen im großen Pap. Prisse. Die letzteren sind datiert und geben sich als uralte Weisheit. Der erste kürzere Teil dieses Pap. will von einem gewissen Kaqimna zur Zeit des Königs Snofru geschrieben sein, der zweite längere Teil unter dem König Isesi von einem „Prinzen“ Ptaḥhotep. Wenn sich auch gegen diese Altersangabe Bedenken geltend machen lassen, so wurden diese Schriftstücke doch sicherlich schon zu Beginn des m. R. als ein Erbe aus ältester Vergangen-


heit angesehen. Ich entnehme ihnen einige der unter sich im allgemeinen nicht verbundenen Aussprüche. In der 35. Maxime des Iani¹ ist vom frevelhaften Verräter gesprochen, den die Strafe der Vernichtung ereilen wird. Denn „der Gott — die Enthüllung der Wahrheit ist sein“ (*p3 ntr wptw p3 m3'tw lw p3j*). Gott ist ganz absolut gebraucht. Er ist nicht etwa der Stadtgott oder der Kultgott des Individuums. Wo jener gemeint ist, sagt es Iani ausdrücklich; diesen bezeichnet er durch *ntrkw*. Es ist aber für Iani charakteristisch, daß ihm der vom Individuum (von seinem in den Sprüchen angeredeten Sohn) verehrte Gott (*ntrkw*) mit dem Einen Gott bisweilen zusammenfließt. So in der 25. und 26. Maxime. Das erklärt sich so, daß *ntrkw* = „dein Gott“ wie atl. אלהיך gemeint ist im Sinne von: der Gott, der für dich sorgt, Gott sofern er zu dir in Beziehung steht. Gewöhnlich aber ist *p3 neter* = אלהים Gott als die absolute Macht. Er wird mit Epitheta versehen, die durchaus abweichen von dem, was uns die Texte sonst zeigen. Er ist allwissend, allnährend, allgerecht. Von irgendwelcher Abhängigkeit dem Menschen gegenüber findet sich keine Spur. Vor allem ist zu beachten, daß in diesen Aussprüchen nirgends die Verdienstlichkeit kultischer Frömmigkeit hervorgehoben wird; es wird vielmehr nur davor gewarnt, einen übernommenen oder begonnenen Kult zu unterlassen oder auch, ihn in ungesetzlicher Weise auszuüben².

Ausführlicher Besprechung bedarf die 11. Maxime: „Das innere Heiligtum Gottes sein Abscheu ist lauter Jubel. Wenn du demütig gebetet hast mit einem liebenden Herzen, dessen sämtliche Worte verborgen sind, so wird er deine Angelegenheiten besorgen, deine Worte hören und deine Opfer annehmen“. Das ist sichtlich eine allgemeingültige Anweisung über die Art des rechten Gebets. Gleichwohl darf die Frage aufgeworfen werden, ob das hier einbegriffene Verbot, im Heiligtum laut zu sein, nicht mit den Vorschriften des Götterdekrets von Philä oder eines nach diesem Typus gebildeten Dekrets zusammenhänge³ d. h. ob nicht vielleicht der Gott, von dem Iani spricht, doch ein Kult-

¹ Benutzt habe ich hier die Veröffentlichungen von BRUGSCH („Altägypt. Lebensregeln“, Ztschr. f. äg. Sprache X, 1872, S. 49 ff.) und CHABAS (Les maximes du scribe Ani. L'Égyptologie I u. II). Der Zählung des letzteren folge ich, vermag jedoch seiner Übersetzung und Interpretation oft nicht zuzustimmen.

² Die merkwürdige 2. Maxime „Feiere das Fest deines Gottes; erneuere seine Wiederkehr; hast du ihm zum ersten Male die religiöse Pflicht erwiesen, so unterwirft dich das dem Gericht“ hat eine auffallende Parallele in der Stellung des Jahwismus zum Gelübde, cf. Dtn 23 22—24.

³ H. JUNKER, Das Götterdenkmal über das Abaton, S. 23. DI, § 8.

gott, also etwa der zu Philä genannte Osiris sei. Diese Frage muß aus dem Geist dieser Lebensregeln heraus beantwortet werden, und der ist polytheistisch. Iani war keineswegs Monotheist. Er hält an der Verehrung der Kultgötter fest, will nur den Kult von unreligiöser Haltung gereinigt wissen und warnt deshalb mehrfach vor Hochmut. Er mahnt daher auch, die den Toten geschuldeten Riten nicht zu vernachlässigen und legt Gewicht auf die rite erfolgende öffentliche Kultübung, Prozessionen usw. Spricht er dabei häufig von „Gott“ schlechthin, so tut er es, weil die uralte Sprichwortweisheit so redete. Würde man dem Schreiber der 11. Max. die Frage, die seine Zeitgenossen nicht stellten, vorlegen, welchen Gott er denn meine, so würde er gewiß nicht geantwortet haben, den Allgott, sondern er würde einen Kultgott genannt haben, vielleicht den Osiris. Trotzdem hat diese Max. mit § 8 des Abatondekrets nichts zu schaffen, sondern führt auf eine andere Geistesspur. Das Dekret bezieht sich auf den offiziellen Kult und stellt für diesen die Vorschrift auf, daß während der Zeremonien an jedem zehnten Tage nicht laut geredet, desgleichen (§ 5) überhaupt nicht musiziert und zur Harfe oder Flöte gesungen werden durfte — Vorschriften, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach nur auf die Priester bezogen, die ja allein Zutritt zum Abaton hatten. Die Vorschrift des Iani dagegen bezieht sich auf den privaten Kult und die rein individuelle Frömmigkeit. Für diese empfiehlt er demütiges stilles Gebet. „Gott wird dann schon selbst sorgen“. Wenn Iani in diesem Zusammenhang, ohne monotheistisch zu empfinden, kurzweg *neter* sagt wie dort, wo er von dem allwissenden und gerechten Gott spricht, der sich die Rache vorbehalten hat: dann verwendet er hier einen Terminus, der zwar nicht zu seiner polytheistischen Kulturlage paßt und nicht aus ihr stammt, der aber gleichwohl Eigentum der Volksseele und -sprache war und folglich in ihr aus weit älterer Zeit her haften geblieben sein muß. Dieses Rudiment, mit dem Iani hier schaltet, erweist sich somit als Rest einer älteren *neter*-Anschauung, in welcher *neter* die ungeteilte übersinnlich-göttliche Kraft bedeutete. Diesem großen All-Neter gegenüber hat auch das stille demütige Gebet seinen Platz — wie denn auch der Indianer in die Bergeseinsamkeit geht, dem Wakonda sich anzuvertrauen. Denn dieser Allneter ist der überall Gegenwärtige, alles Durchwaltende, der die „im Herzen verborgenen Worte vernimmt“, der Herzenskündiger. In diese Vorzeit, in der dieser *neter*-Begriff lebendig war, weist auch das Ideogramm für die Begriffe „verborgen, heimlich“ hin, der im Gebäudewinkel in der typischen Anbetungsstellung 'knieende Mann' . Wir werden durch diese Be-

obachtung auf einen Riß zwischen offiziellem Kult und persönlicher Beziehung zur Gottheit aufmerksam, der auch bei Primitiven vorhanden ist. Von diesem Gesichtspunkte aus muß auch die vieldiskutierte Stelle Jes 1 10 ff. beurteilt werden.

Im Pap. Prisse ist der absolute Gebrauch von *neter* durchaus maßgebend. „Man kennt nicht die Arten (Schöpfungen, Entwicklungen) des Tuns Gottes“ (*nn rhtw hprw lrt ntr*, Pl. II, Z. 2); „wahrlich ein wohlgeratener Sohn gehört zu den Geschenken Gottes“ oder vielleicht: . . . „ist ein doppeltes Geschenk Gottes“ (Pl. XIX, 5); „was von Gott geliebt wird, das ist Gehorsam, Ungehorsam gehört zu dem, was von Gott gehaßt wird“ (Pl. XVI, 7).

Monotheismus oder Polytheismus — das war die große Streitfrage der Ägyptologie seit Entdeckung der ersten ägyptischen Texte. Der hier gegebene Durchblick zeigt, daß beide Antworten ihr gutes Recht haben, und er zeigt ebenso, daß jede der beiden Antworten diese Begriffe wie Schlagworte verwendet und die wirkliche Eigenart der Religion der alten Ägypter nicht auszudrücken vermag. Gewiß, die Ägypter waren Polytheisten, aber im Hintergrunde dieses im Kultus fixierten Glaubens findet sich ein anderer Gedanke, der nie ganz geschwunden ist, der Glaube an eine einheitliche göttliche Führung, und zwar von seiten eines sich je und je manifestierenden, transzendenten und immanenten Göttlichen. Beides erscheint oft wie zwei Strömungen, die durch alle Zeiten nebeneinander herlaufen, aber nicht unverbunden, sondern als die Züge eines interessanten Entwicklungsprozesses. Im Laufe dieses Prozesses suchen sie zuweilen eine lebensvolle Verschmelzung miteinander, bei welcher der Grundton der uralten Neter-Anschauung zur Geltung kommt. Ein Beispiel dessen zeigt das bekannte 17. Kap. des Totenb., einer der ältesten und wichtigsten dieser Gattung von Totentexten, dem zufolge der Urgott als das personifizierte All-Neter die einzelnen Götter als seine Glieder oder Namen erschafft. Älter noch dürfte die memphitische Schöpfungslehre auf dem Schabakosteine (letzte Niederschrift 720 v. Chr.) sein¹. Hier ist Ptaḥ der Urgott, aus dem zunächst acht Formen von Ur-Ptaḥ emanieren, von denen dann wieder die Götter des Pantheons ausgingen. Sie alle sind nichts als Manifestationen des einen Neter. Zwei der ursprünglichen Ptaḥ-Manifestationen, Ptaḥ-Nun und Ptaḥ-Nunet, haben als Vater und Mutter den Atum (Tum) erzeugt; ein

¹ ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie. Vom Text kommen hier in Betracht Z. 48 ff. 53 ff.

dritter, Ptaḥ der Große, ist „Herz und Zunge der Neunheit“, nämlich der Ur-Ptaḥ-Neunheit, und das Herz wird, wie der Kommentar hinzufügt, ebenso wie die Zunge zum Teil in Atum; aber doch blieb in Herz und Zunge Ptaḥ bestehen. Was der Text sagen will, ist, daß sämtliche acht Ptaḥformen nicht außerhalb von Ptaḥ existieren, auch Tum nicht. Alle Götter, ja alle Wesen bis herab zu den Würmern sind in abgestufter Weise Manifestationen von Ur-Ptaḥ, der also hier ganz nach der Art des alten Netergedankens angeschaut wird. Ähnlich sagt Iani, 36. Max.: „der Gott dieser Welt ist im Licht am Horizont, seine Ebenbilder sind auf Erden“. Man wandte sich also immer wieder zu dem Gedanken, daß die Einzelgötter Erscheinungsformen oder Manifestationen (*irw*, *ḥprw*) der Allgottheit sind.


Gegenüber diesem Tatbestand versagen die Einteilungsklassen Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus. Es handelt sich um eine spezifische Gottesanschauung, die, von ihrer polytheistischen Umprägung jetzt ganz abgesehen, vom Monotheismus schon ursprünglich dadurch geschieden gewesen sein wird, daß ihr Gott zu wenig in Form einer Persönlichkeit vorgestellt, nicht voll einheitlich gefaßt ist und daher nicht in einer einheitlichen Gesamtanschauung ergriffen wird. *Neter* ist wie *'el* die übersinnliche unbegreifliche Energie, die vorwiegend in ihren Manifestationen als in Teilerscheinungen geschaut wird. Auf ägyptischem Boden gewann die Anschauung dieser Teilerscheinungen mit der Zeit so sehr das Übergewicht, daß man, um sich ein Gesamtbild dieser Urseinsenergie zu vergegenwärtigen, genötigt war, einen zugleich pluralischen und singularischen Begriff zu bilden, einen Begriff, der, entsprechend dem hebr. Elohim, die Allgottheit als den wesenhaften Ausgangsort und den Inbegriff aller Netererweisungen ausdrückte. Diesem Zweck diente ein singularischer Plural *pawt* (bezw. *psdt*)¹, aber daneben findet sich auch der gramm. Plur. *neterw* in einer nicht numerisch gefaßten, sondern die Abstraktheit der Allgottheit ausdrückenden Bedeutung (also „abstrakter Plur.“) ganz ähnlich wie Elohim. In der Liste des Turiner Königspapyrus folgt innerhalb der Götterdynastien auf Set Horus, dessen Name im Königsringe geschrieben ist *Ḥrw ntrw* d. i. Horus der Inbegriff oder die Summe der Neterenergien. Dieselbe Verbindung findet sich Pyr. 1086a, wo in vier Textvarianten der König „Horus die *neterw*“ genannt wird. Der von SETHE als ältester Text bezeichnete lautet: „Ich bin *Ḥrw ntrw*“ — sagen wir einmal getrost:

¹ Diese beiden Begriffe heischen eine besondere Untersuchung.

„Ich bin Horus, der Elohim“. In der osirianischen Religion ist Osiris der Neterw genannt¹.

Es ist kaum notwendig, in einer nochmaligen Zusammenfassung der Einzelheiten darzutun, wie nahe verwandt die Gottesanschauungen auf semitischem und ägyptischem Boden sind. Wohl aber möchte ich noch einmal davor warnen, in dieser Materie mit einfachen Gleichsetzungen zu operieren. Bei einem immerhin grundähnlichen Ausgangspunkte hat die verschiedenartige Kulturentwicklung neben der beharrenden Gleichheit große Verschiedenheiten in der Auffassung des Göttlichen mit sich gebracht. In beiden Gebieten ist z. B. der außerordentliche oder wunderbare Mensch als Teilhaber an der göttlichen, übersinnlichen Energie oder Ur-Seinskraft angesehen; aber auf dem Boden Ägyptens hat diese Anschauungsweise unter dem besonderen Einfluß seiner politischen Verhältnisse eine derartige monarchische Zuspitzung erfahren, daß der König einerseits unter allen lebenden Menschen als der einzige Neter angesehen wurde, der nicht seinesgleichen hat; andererseits mit einem solchen Maße übersinnlicher Energiefülle begabt erschien, wie sie auf rein semitischem Boden, soweit wir sehen, ein 'is' 'elohim nicht besessen hat. Und noch an ein anderes Beispiel sei erinnert. Auch in Babylonien kann durch besondere göttliche Gunst der gottwohlgefällige Mensch „gottgleich“ werden, wie in den Worten Eas gesagt ist: „In früherer Zeit war Utnapištim nur ein Mensch, jetzt sollen Utnapištim und sein Weib uns Göttern gleich sein! Wohnen soll Utnapištim in der Ferne an der Mündung der Ströme“². Auch die Hexe von Endor nennt den aufsteigenden Samuel 'elohim. Und doch — welcher fundamentaler Unterschied zwischen der semitischen und der ägyptischen Anschauung vom Leben nach dem Tode! An diese Tatsache sowie an die meisten zuvor besprochenen Erscheinungen ließen sich noch wichtige Betrachtungen anknüpfen, worauf ich jedoch im Rahmen dieser Abhandlung verzichte.

Nur im Rückblick auf den Anfang möchte ich, obwohl alle etymologischen Erklärungen unsicher bleiben, eine Ergänzung hinzufügen, die durch das vorgebrachte Material nunmehr gerechtfertigt sein dürfte. Von den Derivaten der \sqrt{l} kamen vor allem 'ul „stark sein“ und (Ggs.) „dumm sein“ sowie der Stamm 'alal „sein“ und „nicht sein“ in Betracht.

¹ MARIETTE, Mastabas, p. 448 auf einer Osirisstatue, die über den Königstiteln und dem Königsring  zeigt. Desgl. in NAVILLES Ausgabe des Totenbuchs, II, p. 23.

² Gilgameš-Epos Taf. XI, Z. 202—204. UNGNAD-GRESSMANN, S. 59.

אלל und אלל zeigen als gemeinsame Bedeutungsart den Begriff des *Seins*, der ja nach Umständen eine besondere Prägung erhält. Damit stimmte überein, daß der Begriff der mit dieser Wurzel verwandten Gottesbezeichnungen das Sein in der bestimmten Prägung der Ur-Seinskraft zum Ausdruck bringen will, also jedenfalls ein besonders qualifiziertes Sein. Das ist auch bei *neter* der Fall, wenn auch hier jede etymologische Anlehnung fehlt. Wohl aber ist es eine interessante religionsgeschichtliche Parallele, daß im Ägyptischen \sqrt{tm} , unter deren Wortbildungen der Name des heliopolitanischen Schöpfer- und Urgottes Tum erscheint, ebenfalls ein nicht genau determiniertes Sein bezeichnet und das zweiradik. Verb *tm* [תמם] sowohl *vollständig, ganz, fertig sein* wie auch *nicht sein* und *vergehen* umfaßt und derselbe Stamm *tm* (auch *tmt, tmm*) zur Umschreibung der Negation gebraucht wird.

Nachschrift nach der Korrektur. Als mein Manuskript bereits der Redaktion dieser Zeitschrift vorlag, kam mir NATHAN SÖDERBLOMS Buch über „das Werden des Gottesglaubens“ in die Hand. Ich möchte nicht unterlassen, nachträglich darauf hinzuweisen, daß SÖDERBLUM, wie aus einigen Andeutungen (S. 299 f.) hervorgeht, beinahe den Weg zu der Erkenntnis betreten hat, daß El und Elohim in der Anwendung auf einen Menschen oder ein Ding die übersinnliche Kraft — er sagt, das Außerordentliche — ausdrücken kann. Er verstellt sich indessen die Möglichkeit einer quellenmäßigen Auswertung dieser Einsicht, indem er die Elohim-Vorstellung dem Urhebertypus und nicht dem Typus der übersinnlichen Macht einreicht, was auf den Grundfehler seines Buches, nämlich die strenge Trennung zwischen diesen beiden „Typen“ zurückzuführen ist. Ausführlicher hierüber zu sprechen, nehme ich in der „Deutschen Literaturzeitung“ Gelegenheit.

[Abgeschlossen den 11. März 1916.]