

Rahab.

Von Dr. Eduard Hertlein in Heilbronn.

Was ist das an sechs oder sieben Stellen des AT vorkommende und viel besprochene Rahab? Seitdem der hebräische Kanon Gegenstand gelehrter Betrachtung ist, hat diese Frage viele Köpfe und Federn in Bewegung gesetzt und verschiedene Beantwortung gefunden. Sie hat eine ganze Geschichte hinter sich. Aber diese Geschichte bringt an ihrem Ende so wenig Sicherheit und allgemeine Übereinstimmung, als ihr Anfang aufwies. Was sie lehrt, ist hauptsächlich, daß eine unzweideutige Überlieferung aus dem hebräischen Altertum in diesem Punkt nicht besteht oder wenigstens als solche nie allgemein anerkannt worden ist. So schwankt die Auslegung zwischen der Deutung als appellative Bezeichnung für ein Land, Ägypten, und der als Namen eines Wesens aus dem Fabelreich hin und her. Neuerdings hat sich freilich weitaus die Mehrzahl der Forscher dieser zweiten Auffassung zugeneigt. Insbesondere erklärt die „religionsgeschichtliche“ Schule die Stellen über R. aus mythologischem Gedankenkreis. Seitdem GUNKEL die Überzeugung ausgesprochen und näher zu begründen versucht hat, daß das fragliche Wesen uns im babylonischen Schöpfungsmythus wiederbegegne (in „Schöpfung und Chaos“¹ 30—40) und die Aussagen, die das AT mit R. in Verbindung bringt, nur als eine besondere Wendung der Sage von der Tiamat anzusehen seien, gilt R. fast allgemein als eine der stärksten Stützen für die Ansicht, daß die israelitische Vorstellungswelt durch altorientalische Mythologie in tiefgehender Weise beeinflußt worden sei. Aber auch Forscher, die man keineswegs als unbedingte Anhänger dieser Auffassung bezeichnen darf, ja sogar als deren Gegner betrachten muß, wollen nicht völlig in Abrede stellen, daß der Hebräer unter R. ein Wesen mythischen Charakters verstanden habe (so E. KÖNIG, STADE, MARTI). So darf GUNKEL — heute sogar wie im Erscheinungsjahr von „Schöpfung und Chaos“ (1895) — wenigstens zu einer der einschlägigen Stellen

¹ Dieses Buch ist gemeint, wo in den folgenden Blättern nur GUNKEL nebst einer Seitenzahl genannt wird.

(Hi 26₁₂) feststellen, daß in ihr von allen Exegeten die Anspielung auf einen Mythos angenommen wird (aO. 36).

Aber wenn doch Bedenken vorliegen, die manche von einer vollen Zustimmung zu GUNKELs Annahme über R. überhaupt abhalten und die sogar dazu führten, daß ein Vertreter dieser Schule in Beziehung auf eine der Grundstellen von seinen Meinungsgenossen abweicht (SCHMIDT, Jona 87^r zu Jes 51₉), so wird schon dadurch die Frage von neuem laut, ob man nicht diese Bedenken auf die wenigen übrigen Grundstellen ausdehnen muß. Die Frage wird um so dringender, als das Wort R. offenbar für die ursprünglichen Leser nichts Mehrdeutiges besessen haben kann, wie ja auch GUNKEL (32. 37 f.) wiederholt darauf verweist, daß überall, wo es gebraucht wird, es sich auf eine allgemein bekannte Sache zu beziehen scheint. So kann denn das Verlangen nicht unterdrückt werden, an diesen Stellen mit der Deutung auf eine einzige Sache, einen Begriff auszukommen. Es soll im folgenden die Probe gemacht werden, ob dieser Forderung Genüge geleistet werden kann.

I. Die Grundstellen über Rahab.

In Betracht kommen dabei die Stellen: Jes 30₇, 51₉ f. Ps 89₁₀ f. 87₄ Hi 26₁₂ f. 9₁₃, in denen R. in der Einzahl auftritt. Ihnen reiht sich eine siebente an, Ps 40₅, wo möglicherweise dasselbe Wort in der Mehrzahl vorkommt.

Eine dieser Stellen ermöglicht eine unmittelbar sichere Wahrnehmung, nämlich Ps 87₄:

Ich nenne Rahab und Babel unter meinen Bekennern,
Ja, Philisterland und Tyrus samt Kusch . . .

Hier bezeichnet R. unzweifelhaft ein Volk oder Land, genau so wie das folgende Babel und je die nachfolgenden Namen. Es erscheint also hier als Eigenname eines Landes. Darum haben die LXX und ihr folgend die Vulgata das Wort hier nicht übersetzt, sondern in Transkription wiedergegeben. Das ist aber auch das einzigmal, daß sie mit R. so verfahren sind.

Aus Jes 30₇ — wörtlich übersetzt nach dem MT:

Und Ägypten — einen Wind und eine Null werden sie helfen;
darum habe ich dem gerufen (oder: habe ich dazu den Ausruf geäußert): Rahab, die sind (eigentlich) Stillsitzen . . .

— geht soviel hervor, daß mit R. Ägypten gemeint ist. Es könnte nun scheinen, die einfache Verbindung dieser beiden Stellen ergebe eine feste

Grundlinie, auf der die weitere Untersuchung unserer Frage sich aufbauen müsse. Aber die Lesart der zweiten Stelle wird beanstandet, und die LXX helfen hier nicht sofort aus der Not. Indessen liegt auch abgesehen hievon die Sache keineswegs so einfach. Denn vorausgesetzt, daß R. nicht bloß an den beiden Stellen für Ägypten gebraucht ist, sondern auch sonst gäng und gäbe Bezeichnung für dieses Land gewesen wäre, so könnte dies seinen Grund darin haben, daß ursprünglich eine andere Wesenheit als Ägypten, überhaupt als ein Land oder Reich, nämlich ein Tier oder ein Fabelwesen, das mit Ägypten verglichen wurde, den Namen R. trug und ihn infolge der Häufigkeit dieses Vergleichs dem Nilland leihen mußte. Man weiß ja, daß das „Tier des Schilfs“, das Jahwe nach Ps 68₃₁ bedrohen soll, ein Volk oder Reich bedeutet, und daß Hesekei (29₃₂) den Beherrscher Ägyptens (als Vertreter seines Landes) mit einem Tannin (hier tannim), d. h. einem Wasserungetüm verglichen und darum geradezu so benannt hat. Auch stellen namhafte Verfechter der mythologischen Bedeutung von R. nicht in Abrede, daß an Stellen, wo eben diese Bedeutung klar hervortrete, dennoch auch die Beziehung auf Ägypten vorliegt. Vielmehr gibt gerade GUNKEL zu, daß mindestens der Dichter von Jes 51 bei v. 9 f. an Ägypten gedacht hat. GUNKEL sucht nur nach dem Grund dafür, daß hier nicht der gewöhnliche Name dieses Landes genannt ist, und findet ihn darin, daß das ägyptische Reich den Hebräer nach Charakter und Schicksal an ein vorweltliches Wesen erinnert habe, von dem unter dem Namen R. gefabelt worden sei (31). Wir müssen ebenso, wie es GUNKEL unternommen hat, den eigentlichen und ursprünglichen Gegenstand dieser Bezeichnung und den Grund für ihre Anwendung auf Ägypten suchen und dürfen erst, wenn wir beides gefunden haben, uns imstande fühlen, den Gebrauch des Wortes an den verschiedenen Stellen zu verstehen. So müssen wir uns zunächst von Jes 30₇ und Ps 87₄ ab- und den übrigen der angeführten Grundstellen zuwenden.

Wir betrachten sie wohl am besten in der Anordnung, die ihnen GUNKEL gegeben hat, nehmen somit diejenigen unter ihnen zuerst vor, die am meisten Bestimmtes über R. auszusagen scheinen. Unter ihnen steht obenan Jes 51, f.:

9 Auf, auf, wappne dich mit Kraft, Jahwes Arm,
 Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, unter Geschlechtern grauer Zeiten.
 Bist du es nicht, der Rahab niederhieb (oder zerhieb), der den
 Tannin schändete?

- 10 Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Flut,
Der die Tiefen des Meeres in gangbaren Weg verwandelte,
Damit die Erlösten hindurchschritten?

Über Text und Sinn von v. 10 kann keinerlei Meinungsverschiedenheit bestehen. Zu v. 9 ist der Übersetzung von דּוֹרוֹת עוֹלָמִים durch RYSEL (bei KAUTZSCH, D. h. Schr. A. T. s²) der Vorzug zu geben und die GUNKELs: „Geschlechter der Urzeit“ nur unter Vorbehalt gutzuheißen, weil durch sie von vornherein die Vorstellung erweckt wird, als handle es sich um einen vorweltlichen Vorgang, und sich so die Vorvermutung bilden kann, daß sich hier gewisse Bestandteile eines Schöpfungs- oder Tiamatmythus erhalten haben. Diese Vorstellung läge ja in dem einfachen עוֹלָם nicht begründet (wie schon allein Jes 58₁₂ beweist; vgl. 61₄, 63₉; zu יְמֵי קֶדֶם s. B. DUHM zu Hi 15₁₉ und PROCKSCH, Geschichtsbetrachtung . . . bei den vorexilischen Propheten 1902, 13¹). Dagegen ist GUNKEL (30³; vgl. auch RYSEL, aO. Beil. 39) wohl darin beizupflichten, daß in v. 9^a מְחַצֵּצָה, nicht מְחַצֵּבֶת, zu lesen ist, wodurch freilich an Sinn und Übersetzung des Textes nichts Wesentliches geändert wird. Endlich muß man GUNKEL (30⁴) wohl auch zugestehen, daß in v. 9^b übertragen werden muß: „(Jahwe) schändete (den Tannin)“, sei es, daß מְחַוֵּלָה beibehalten oder dafür das von GUNKEL allein für möglich gehaltene מְחַלְלָה gelesen wird. Die Bedeutung: „durchbohren“ oder „verwunden“ für חוֹלֵל, Po. von חָלַל (nur hier, in Hi 26₁₃ und — im Passiv, Poal — Jes 53₅), kann trotz den alten Übersetzungen im alten Hebräischen nicht nachgewiesen werden. Es ist auch kaum wahrscheinlich, daß חוֹלֵל etwas wesentlich anderes bedeute als חָלַל, nämlich: „entweihen, preisgeben, schimpflich behandeln“ (vgl. SELLIN, Stud. z. Entstehung der jüd. Gemeinde I. 258 f.). Es ist sogar der Gedanke nicht abzuweisen, daß es als Denominativ von חָלַל gebildet worden sei.¹ Der Gedanke an eine „Durchbohrung“ eines Drachen ist also durch den Text nicht geboten.

¹ Ein Qal חָלַל = durchbohren ist nicht vorhanden. חוֹלֵל, חָלַל (Flöte) und מְחַוֵּלָה bezeichnen Kulturerzeugnisse, die samt diesen Ausdrücken dafür den israelitischen Nomaden nicht notwendig von Haus aus bekannt gewesen sein müssen. Sie können daher für das ursprüngliche Idiom nichts beweisen. Es konnte gegen GUNKELs Ansicht, daß חָלַל wie חָלַל von חָלַל (= preisgeben) abzuleiten sei (33³), nichts Stichhaltiges vorgebracht werden. Sie wird hingegen begünstigt durch die Erwägung, daß man das häufige חָלַל am besten von dem häufigen חָלַל = preisgeben, entweihen, nicht von dem niemals vorkommenden חוֹלֵל = durchbohren herleiten dürfte, daß man eine Grundbedeutung sowohl für die חוֹלֵלָה (Lev 21, sicher abzuleiten von חָלַל 19₂₉) wie für חוֹלֵלֵי הָרֶבֶב finden sollte, und weiter durch die Tatsache, daß bei Hesekiel חוֹלֵלֵי הָרֶבֶב mit חוֹלֵלֵי הָרֶבֶב wechseln kann

Aber was meint Deuterocesaja mit R. und dessen Tötung, die in v. 9 unter allen Umständen ausgedrückt werden soll? Wenn wir, wie schon als rätlich erkannt, von Ps 87 und Jes 30 vorerst keinen bindenden Hinweis erwarten wollen, so müssen wir die nötige Auskunft allein aus dem Zusammenhang der vorliegenden Verse zu gewinnen suchen. Gewährt sie v. 9 nicht, so haben wir uns an den folgenden Vers zu wenden. Die Tat Jahwes, durch die das Meer trocken gelegt wurde, so daß „Losgekaufte“ (dasselbe Wort wie in Ex 15, 1) einen Weg hindurchfanden, kann selbstverständlich bloß diejenige sein, mit der dieser Gott seinem Volk den Durchzug durchs Schilfmeer ermöglichte. Dies gibt auch GUNKEL zu. Er macht selbst darauf aufmerksam, daß auch in Jes 43, 16, also von demselben Verfasser, auf diese Begebenheit deutlich hingewiesen wird. Und zwar als auf ein „Vorbild der kommenden Rettung“. Denn die beiden in Rede stehenden Verse gehören auch nach GUNKEL zum Zusammenhang eines „heißen Gebetes, das die Machttaten Jahwes, die er einst . . . getan hat, wiederum zu Israels Befreiung herbeiwünscht“ (31). Der Prophet hatte auch, wie nie ein anderer vor ihm, alle Veranlassung, an die einstige Befreiung seines Volkes vom Joch Ägyptens zu erinnern. Denn er sah sich mit seinen Stammesgenossen in ähnlicher Lage wie ihre Urväter in Ägypten: in einem fremden Lande, aus dem sie sich lebhaft wegsehnten. Darum gedenkt er auch in 46, f. des Wunders am Roten Meere (vgl. MARTI zu 43, 18 Kurz. Hand-Comm. 297) und sind überhaupt die Beziehungen auf den Exodus im Deuterocesaja ziemlich zahlreich (44₂₇ 48₂₁ 50₂ 52₁₂; vgl. HÖLSCHER, Die Propheten, 322).

Ist also in v. 10 des Zuges durchs Schilfmeer gedacht, so kann wohl das Geschehnis, auf das v. 9 anspielt, zu derselben gesamten geschichtlichen Erinnerung gehören. Somit könnte v. 9 wohl den Untergang der ägyptischen Streitmacht andeuten, von dem in Ex 14 f. die Rede ist. Das trifft aufs genaueste damit zusammen, daß in Jes 30, und demzufolge

(32₂₆), einer Form, die für Leser und Hörer kaum eine andere Bedeutung haben konnte als לִּפְתָּח in 36₂₃ (hier = entweicht). Anderer Ansicht sind freilich F. BUHL, Gesenius Wörterb.; E. KÖNIG, Wörterb.; BÜDDE, z. Hi 26₁₃; GIESEBRECHT, Gött. G. A. (1895) 593; STÄRK, Zeitschr. f. w. Th. (1896) 324. Ubrigens hat man schon früher in לִּפְתָּח nicht bloß den Begriff des im Kriege Gefallenen, sondern des Ohnmächtigen, ohne Mühe Bewaltigten gefunden (KIMCHI, GEIGER, HENGSTENBERG; s. HUFFELD z. Ps 89₁₁). — Leider zieht GUNKEL aus seiner Feststellung, daß לִּפְתָּח und dgl. nicht „durchbohren“, also auch nicht „töten“ bedeutet, bei der Auslegung von Jes 53, nicht die entsprechende Folgerung; er wurde sonst nicht so leicht von einem „gestorbenen“ Knecht Jahwes reden können (R. G. G. III. 1540 ff.).

in Ps 87₄ R. als Name für Ägypten angewendet ist. Eine weitere Bedeutung, die mit dem Wort verbunden worden wäre und die man etwa als die ursprünglichere ansprechen könnte, würde sich aus Jes 51₉ f. nicht ergeben. Damit stünde nicht in Widerspruch, daß in v. 9 b₂ Ägypten (oder dessen Vertreter, der Pharao) nach dem Beispiel Hesekiels (29₃ ff., 32₂ ff.) auch Tannin genannt wird. So ergäbe sich aus unserer Stelle keinerlei Nachweis, daß mit R. in letzter Linie ein Tier oder ein dämonischer Unhold gemeint wäre.

Aber GUNKEL und B. DUHM lassen diese Schlüsse nicht gelten. Beide sind darin miteinander einverstanden, daß wenigstens v. 10 a nicht die Austrocknung des Schilfmeers, sondern nur der Wasser des „großen Ozeans“ bedeuten könne (31 f.; B. DUHM, Handkomm.² z. Jes 51₉ f. S. 347). GUNKEL meint (32): „תהום רבה ist das Urmeer unter der Erde“, unter Berufung auf Gen 7₁₁ Ps 37₇ und Am 7₄. Also müsse von einer kosmischen Tat Jahwes, wie sie im Schöpfungsmythus erzählt wurde, die Rede sein. DUHM (aO.) sagt: „In v. 10 a kann ר' ת' doch nicht das seichte Schilfmeer sein; es ist vielmehr dasselbe תהום, das in Gen 1 erwähnt wurde, das also nach unserer Stelle der Besieger des Meerungeheuers“ — Rahabs — „von der Erde aufrocknen ließ.“ So gewinnt GUNKEL aus Jes 51₉ f. eine Grundlage für eine „Variante zum Schöpfungsmythus“ und DUHM einen „interessanten Beitrag zur Vorgeschichte“ von Gen 1.

B. DUHM setzt allerdings seine Ausführungen folgendermaßen fort: „Erst im letzten Langvers 10 b wird an die Austrocknung des Urmeers diejenige des Schilfmeers angeschlossen.“ „Nicht gerade unpassend“, fügt er noch hinzu. Aber es wäre, vorausgesetzt, daß v. 10 a und b zusammengehören, doch höchst merkwürdig, wenn in v. 10 a von kosmischer Tätigkeit Gottes am Welt- oder Urmeer die Rede wäre und dann im zweiten Halbvers, 10 b, rasch auf einen späteren, geschichtlichen Vorgang abgesprungen würde, nachdem vorher in v. 9 mindestens zwei Distichen einem Akt aus der Schöpfung gewidmet waren. Die inhaltliche Schwierigkeit weiß MARTI zu einem Teil damit zu heben, daß sie um so geringer erscheine, als ja R. — auch nach ihm ein Chaosungeheuer — das Emblem für Ägypten gewesen sei (z. Jes 51₉₋₁₁, Kurz. Hand-Comm. 338 f.). Aber B. DUHM will hier auch nicht einmal diesem Gedanken, überhaupt keiner Beziehung unserer Stelle auf Ägypten, Raum geben. So bleibt für ihn die formale Härte bestehen, daß der Parallelismus zwischen v. 9 (jedenfalls dessen zwei letzten Distichen) und v. 10 (nach herkömmlichem Text und dessen Einteilung ebenfalls zwei Distichen) gestört

erschiene, indem erst v. 10^b, nicht schon 10^a einen neuen Gedanken brächte oder wenigstens anregte oder vorbereitete. Darum neigt B. DUHM dazu, v. 10^b als späteren Zusatz zu streichen. „Wahrscheinlich“ stamme dieses Glied „nicht von dem Verfasser selber, sondern von derselben Hand, die auch sonst dieses Kapitel mit Zusätzen beschenkte.“ So verfielen dieser Vers demselben Urteil wie v. 11, den DUHM „weder metrisch noch inhaltlich unterzubringen“ weiß und den auch GUNKEL (31¹), übrigens auch schon DILLMANN (Komm. z. Jes⁵ 445) als bloße Verdoppelung von 35₁₀ erklärt. Auch MARTI gewinnt „immerhin den Eindruck“, es möchte v. 10^b nicht von Deuterjesaja selber herrühren.

Es scheint also in der Tat die Deutung, die R. auch in diesem Zusammenhang bloß als ein überweltliches Wesen verstehen will, zu einem Eingriff in den Text zu nötigen. Dieser Eingriff müßte an einer Stelle erfolgen, wo er eine spürbare Lücke hinterließe: hinter einem Distichon, das nach einem zweiten zu rufen scheint, um sich dadurch zur Strophe zu ergänzen. Ein solches Ergebnis wird denjenigen wenig befriedigen, der bei der Textkritik das schärfste Messer ganz für die äußersten Notfälle zurücklegen möchte. Ehe man sich zu seiner Anwendung entschließt, sollte man lieber die Voraussetzungen nochmals prüfen, die zu solchen Schritten führen. GUNKEL verzichtet hier auf die Annahme eines Einschubs und will nur v. 11 — mit DILLMANN u. a. — entfernen. Er kann so verfahren, weil er, wie schon gesagt, eine innere, inhaltliche Verbindung zwischen v. 10^b und 9 annimmt, weshalb auch MARTI ohne DUHMs Kritik an v. 10^b auszukommen vermag. Man bedenke noch, daß — im Gegensatz zu DUHM — BUDDE (Jahrg. 1891 dieser Zeitschr. 238) die (zwei) „Verse“ von 10^a und ^b für metrisch „tadellos“ erklärt.

Billigt man nun GUNKELS Zurückhaltung, hält also mit ihm und vielen anderen Erklärern daran fest, daß in v. 10^b der Prophet vom Durchzug durchs Schilfmeer sprechen will, so ergibt sich als Sinn von 10^a wohl im wesentlichen ein gleicher oder ähnlicher Inhalt wie für 10^b: nur daß nach 10^a der Meeresgrund trockengelegt, nach 10^b aber wie ein Weg begangen wurde. So würde sich eine schöne Parallelität zwischen 10^a und 10^b herausstellen. Der parallelismus membrorum ist ja keinesfalls bloß „synonymer“ oder gar „identischer“ Art (s. KÖNIG, Rhythmik 12). Die beiden Distichen von v. 10 schlossen sich so zu einer Strophe zusammen.

Aber die „Wasser der großen Flut“ (מַיִ תְּהוֹם רַבָּה) sollen ja kosmische Bedeutung haben (GUNKEL, DUHM, MARTI u. a.). — Es ist aber

nicht unbestreitbar und auch tatsächlich nicht unbestritten, daß mit תהום nur derjenige Sinn zu verbinden sei, der jetzt hinter dieser Bezeichnung gewöhnlich gesucht wird (vgl. HOLZINGER, z. Gen 1, Kurz. Hand-Comm. 4): des großen „Ozeans“ oder des „Urmeers unter der Erde“. Diese Bedeutung kann das Wort, abgesehen von Gen 1₂, gewiß in Gen 7₁₁ besitzen, wo die Vorstellung zum Ausdruck kommt, daß tief unten im Erdreich sich Wasser befindet, wohl weil die Erde auf dem Meere ruht. Zweifelhaft ist es aber in Am 7₄, soweit man dort auf sicherem Text fußen kann; ja es ist sogar unwahrscheinlich. Denn daß der „Anteil“ Jahwes, d. h. das Volk Israel, in Gegensatz treten sollte zu dem „Urmeer“ oder dem ganzen Ozean, ist schwerlich anzunehmen. In Ps 36, genügt vollkommen die Bedeutung: Meer. Übrigens kann vom hebräischen wohl sogar wie vom modernen Denken jeder Meeresteil, sofern er mit dem großen Weltmeer zusammenhängt, als ein Stück hievon betrachtet und demgemäß als „die See“ bezeichnet werden. DUHM'S Einwand, daß das Schilfmeer hiezu zu seicht sei, hätte nur dann seine Berechtigung, wenn man von dem Judäer Deuterocesaja eine zutreffende Vorstellung von der tatsächlichen Tiefe dieses Gewässers verlangen und ihm die Anwendung jeglicher poetischen Hyperbel verbieten dürfte. Schon BUDDE hat übrigens gegen DUHM mit Recht betont, daß man bei dem „unschuldigen“ תהום nicht jedesmal an das „Urmeer“ u. dgl. denken sollte (z. Hi 40, Handkomm. 243 f.). Aber weshalb nimmt GUNKEL nur auf die drei angeführten Stellen Bezug? Das Wort kommt als Plural in Poesie häufig genug vor (Ps 33₇, 71₂₆, 77₁₇, 78₁₅, 106₉, 107₂₆, 135₆, 148₇, Jes 63₁₃) und bedeutet hier einfach Wasser(fluten). Indessen wollen diese Hinweise wenig besagen gegenüber einer Tatsache, die GUNKEL'S Ansicht über die Bedeutung von תהום auch an der vorliegenden Stelle völlig entkräftet. Da nämlich, wo der glückliche Übergang über das nördliche Ende des Roten Meeres am ausführlichsten besungen wird, in Ex 15, heißen diese Gewässer תהמות. Sogar zweimal: in v. 5, wo sie die Ägypter zudecken, und in v. 8, wo sie auf dem Meeresboden wie ein fester Stoff aufgehäuft stehen und gleichsam einen Wall zur Seite der Durchziehenden bilden (vgl. Ex 14₂₉ b). Konnte der Plural für das Wasser des kleinen Meeresteils gebraucht werden, so auch תהום רבה. Diese Ausdrucksweise kommt ja dem Plural begrifflich vollkommen gleich (GESEN.-KAUTZSCH, Gramm.²⁸ § 124_{1 a b}). HOLZINGER (z. Ex 15₅, Kurz. Hand-Comm. 49), der ebenfalls jenen engen Begriff von תהום als den ursprünglichen ansieht, weist wiederholt auf die späte Entstehungs-

zeit des „Liedes Moses“ hin (zu v. 2 a 4₅ b usf.), an der allerdings schon angesichts der geschichtlichen Anspielungen in v. 13 nicht zu zweifeln ist, und versucht so, die „gründliche Verflüchtigung der ursprünglichen Bedeutung“ von תְּהוֹם erklärlich zu machen. Aber die Dichtung des Deuterjesaja ist doch ebenfalls erst dem Ende des Exils zuzuweisen. Wir haben also kein Recht, für מֵי תְּהוֹם רַבָּה in Jes 51 eine andere Bedeutung anzunehmen als für תְּהוֹמוֹת in Ex 15.

Hingegen ist aus dem Vorkommen dieses תְּהוֹמוֹת sowohl in Ex 15 als auch an anderen Stellen hebräischer Dichtungen, die unzweifelhaft Jahwes Tat am Roten Meer feiern (Ps 106, 78₁₅ [135₆] Jes 63₁₃), der Schluß zu ziehen, daß, wo sich hebräisches Singen und Sagen mit diesem Wunder beschäftigte, es gerne jenes gewichtige Wort wählte, wie es auch leicht einen anderen starken Ausdruck für die von Jahwe bewegten Wassermassen (מֵי עַיִים Neh 9₁₁) verwendete.

Folglich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß Jes 51₁₀ nur an das Ereignis vom Schilfmeer mahnen will.

So wäre also die Vernichtung Rahabs in v. 9 b die der Ägypter. Sollte der Einwand erhoben werden, daß dann von einer „Zerschmetterung“ (בְּחַיִּי) dieses Volkes nicht die Rede sein könnte, weil es ja nach israelitischer Erinnerung in die Meeresfluten gejagt und ertränkt worden sei, so wäre dagegen auf Ex 15_{6b} zu verweisen, wo jenes Gottesgericht ebenfalls mit den Worten geschildert wird: „Deine Rechte zerschmetterte (תִּרְעֶיז) den Feind.“ Auf dasselbe Ereignis, wenn auch auf einen anderen Akt der Tragödie als die Tötung Pharaos samt seinem Heer, würde sich dann beziehen, was nach v. 9 b_β an dem „Tannin“ getan worden ist, ein Ausdruck, mit dem ja ebenfalls Ägypten bezeichnet werden kann (s. ob.).

Es findet sich also zum mindesten kein Hindernis für die Annahme, zu der wir uns nach der bisherigen Betrachtung von Jes 51, f. gedrängt sehen, daß nämlich auch hier Rahab = Ägypten.

Indessen setzt auch GUNKEL v. 9 in enge Verbindung mit v. 10, in noch engere sogar, als von uns im Vorstehenden geschehen ist. Er folgt dabei nur anderen Voraussetzungen. Er erklärt: „Was dieses Ungeheuer — Rahab — „sei, ist aus den Parallelen deutlich. Rahabs Zerschmetterung ist¹ die Austrocknung der Wasser des großen Ozeans“ (32). Hiernach würden v. 10 und 9 b eines und dasselbe meinen und verhielte sich v. 10 zum vorangehenden völlig wie die Deutung eines Mythos zu diesem selber: es wäre, was vorher in mythischem Gewande dargestellt

¹ Vom Verfasser dieses Aufsatzes unterstrichen.

war, kurz darauf in seinem eigentlichen Sinn, also unmythisch wiederholt. Ist das denkbar, insbesondere bei einem Dichter? Es wäre ein Beispiel für Behandlung des Mythos, wie sie sonst nur gelehrter Bildung zugetraut werden dürfte. Wenn wirklich, wie die Anhänger GUNKELS und die Panbabylonisten glauben, im hebräischen Altertum echte Naturmythen im Schwang waren, so war das kaum anders möglich als unter naivem Verhalten zum Mythos, d. h.: man hätte wohl den Mythos für Wahrheit genommen, nicht für Dichtung, hinter der sich ein geheimer Sinn verberge. GUNKEL selber besteht darauf, daß „das Bild von Rahabs Zerschmetterung nicht als eine deutliche, vom Dichter erfundene Allegorie begriffen werden kann“. Man muß ihm darin durchaus beistimmen und diesen seinen Satz nur noch dahin ergänzen, daß der Dichter in dem Mythos kein der Deutung fähiges oder bedürftiges Bild gesehen haben könne. Der gedeutete Mythos ist ja schon Allegorie. So ist es denn recht unwahrscheinlich, daß Deuterijosaja in der Erlægung Rahabs ein Sinnbild für die Zurückdrängung des Wassers in der Schöpfungszeit gefunden habe. Allerdings müßte zugegeben werden, daß ein Dichter die Austrocknung des Urmeers als Folge des Untergangs des „Chaos-tiers“ ansehen konnte, etwa weil ihm dies von dem Mythos, den er nach GUNKEL hier zitiert hätte, so vorgezeichnet war. Dann handelte v. 9 b von der Ursache, v. 10 von der Wirkung einer und derselben Handlung. So würden beide Verse dieselbe (mythische) Erzählung, aber je verschiedene Zeitpunkte daraus vorführen, und man hätte es hier (nach LOWTHs bekanntem Ausdruck) nicht mit synonymem, sondern mit synthetischem Parallelismus zu tun.

Aber damit wäre die Meinung, daß v. 10 a genau dasselbe besage wie v. 9, aufgegeben. Das bedeutet eine starke Annäherung an die Auffassung, daß die beiden kleinen Abschnitte nicht in tautologischem Verhältnis zueinander stehen, auf Grund deren wir das oben aufgestellte Ergebnis über R. in Jes 51 gewannen.

Sollte es nun damit seine Richtigkeit haben, also zunächst auch in dieser Stelle der — volkstümliche oder prophetische — Name für Ägypten in Jes 30, wiedergefunden sein, so sehen wir uns doch jetzt der Behauptung gegenüber, daß dieses Land so hieß nach einem Ungetüm, das als Symbol oder Emblem Ägyptens galt. Sie soll gerade aus unserer Stelle deutlich hervorgehen. (R. stehe ja hier in sichtlicher Parallele zu dem Tannin, der nach v. 9 b geschändet wurde und der jedenfalls zunächst und im eigentlichen Sinn ein Tier ist.)

Der Bau des v. 9 scheint sie zu begünstigen. Denn hier heben sich zunächst zwei Glieder als dem Sinn nach einander entsprechend heraus: (1.) Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, (2.) unter den Geschlechtern grauer Zeiten! Sie bilden für sich ein Ganzes neben den beiden folgenden: (1.) Bist du es nicht, der R. niederhieb, (2.) der den Tannin schändete? Das erste Gliederpaar (Distichon) erinnert an die alte Zeit, das zweite an ein Geschehnis daraus. So scheidet GUNKEL, so auch BUDDE (Jahrg. 1891 d. Zeitschr. 238), der den ganzen v. 9 in drei „Verse“ (im metrischen Sinn) teilt, so daß 9a zwei, 9b einen Vers bildet. V. 9b enthält also wahrscheinlich im wesentlichen einen Gedanken, und seine beiden Glieder sind einander parallel wie die des vorhergehenden Distichons. Hienach können wohl die Worte *מהחוללת ת' והמחצצ(ב)ת ר'* einander Ähnliches oder Gleiches bedeuten.

Daraus könnte man nun schließen, daß R. und Tannin, beide in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinn genommen, ähnliche oder gleiche Wesen bezeichneten. Aber das wäre ein Fehlschluß. Denn wiederum darf man nicht erwarten, daß die beiden Glieder von v. 9b genau eine und dieselbe Vorstellung ausdrücken. Sie müssen vor allem nicht notwendig einem und demselben Augenblick der gesamten Handlung gelten, die der Dichter hier ins Auge gefaßt haben mag.

Dies ist freilich auch nicht die Meinung GUNKELS, der sogar für möglich hält, unter R. und unter dem Tannin in v. 9b verschiedene Wesen zu verstehen. Für diesen Fall müßten ja auch die Vornahmen Jahwes an ihnen als zwei besondere auseinandergehalten werden (32).

Will man sie aber, wenn auch nur im wesentlichen, als eine einzige ansehen, dann wäre mit R. in Jes 51, dasselbe gemeint wie mit Tannin. Dann wäre sowohl in 9b α als auch in β die Katastrophe des Heeres des Pharao angedeutet. Dies wäre zu folgern. Aber nicht mehr.

Es folgt nicht, daß R. und Tannin auch sonst — d. h. außer Jes 51, — immer und von Haus aus gleiche oder ähnliche Wesen bedeuten. Was unsere Stelle bezeugen kann, ist nur dies, daß Ägypten sowohl R. genannt als auch mit einem Tannin verglichen und demgemäß als Tannin bezeichnet werden konnte. Es wäre viel zu weit gegangen, wenn man glauben wollte, daß R. und Tannin jederzeit miteinander vertauscht werden konnten, auch wo beides nicht auf Ägypten angewendet wurde, oder daß das eine den Oberbegriff des anderen darstellte. Ein Beispiel für viele möge dies verdeutlichen. Die Türkei heißt bald die Hohe Pforte, bald der Halbmond. Daraus folgt nicht,

daß der halbe Mond jemals Pforte oder eine Pforte ein halber Mond genannt wurde. So kann auch in Jes 51, Ägypten im einen Sticho die eine, im zweiten eine andere Bezeichnung führen, ohne daß daraus die Gleichheit oder Ähnlichkeit der Sachen folgt, denen diese Bezeichnungen ursprünglich eignen. Es ist überdies möglich, daß der Prophet bei R. an das Volk von Ägypten, bei Tannin aber an dessen König, der nach hebräischer Überlieferung (im PC) im Schilfmeer umgekommen ist (Ex 14₁₀ 17, f.), gedacht hat, wie ja in Hes 29 und 32 vorzugsweise der Pharao mit dem Tannin verglichen ist. Damit wäre auch die Frage, die sich GUNKEL aufdrängte, „wie denn hier der Untergang Pharaos als die Vertilgung eines großen Ungeheuers geschildert werden könne“ (31), beantwortet, ohne daß man zu seiner Annahme greifen müßte, daß hier an einen babylonisch-hebräischen Mythos gedacht sei. Dagegen darf man mit ihm völlig darin übereinstimmen, daß, wie er in demselben Zusammenhang bemerkt (32), solche Bilder auf Tradition beruhen. Freilich ist damit noch nicht ausgemacht, ob diese Überlieferung auf einen älteren Urheber als Hesekiel zurückreiche, geschweige denn, inwieweit dies der Fall sei. R. und Tannin können also ursprünglich zwei wesensverschiedene Begriffe zur Anschauung bringen und doch beide nebeneinander eine und dieselbe Sache bezeichnen. Sie können in die Beziehung zueinander gesetzt werden, daß man untersucht, ob nicht aus dem Vergleich Ägyptens mit einem böartigen Tier seine Bezeichnung mit dem hebräischen Wort R. begrifflich gemacht werden könnte.

So scheint von neuem jeder Grund zu verschwinden, R. aus der Mythologie herzuleiten.

Nun meint aber B. DUHM, es müßte in Jes 51, f. eine kosmogonische Sage verwendet sein, darum, weil der Dichter „unerträglich gekünstelt gesprochen“ hätte, falls ihm Ägyptens Untergang im Schilfmeer vorschwebte. „Viel Größeres“ als diese Wundertat müsse er vor Augen gehabt haben: er stelle „die Besiegung des Chaos und die Ordnung der physischen Welt in Parallele zu der bevorstehenden Ordnung der sittlichen Welt, die durch Assur und Chaldäa in Trümmer geschlagen ist“.

Allerdings hat Deuterocesaja — darin muß man DUHM beistimmen — etwas ganz Großartiges im Auge, etwas viel Größeres, als der Durchzug durchs Schilfmeer bedeutete. Es ist dies der Gegenstand und das Ziel seiner Verkündigung: der Fall Babels und die völlige Wiederherstellung des Volkes Israel. Dieses Neue stellt ihm alles Alte in den

Schatten. Es scheint ihm selbst jenes glänzende Wunder aus den Anfängen der Geschichte seines Volkes noch an Glanz zu übertreffen. Der Prophet spricht das in 43₁₆₋₁₉ in klaren Worten aus. Er fordert geradezu dazu auf, jenes Alte neben dem bevorstehenden Neuen nicht mehr in einem Atem zu nennen. Aber das schließt nicht aus, daß der Prophet ebenso wie andere Fromme keinen bedeutenderen früheren Machterweis Jahwes an Israel kennt als jenen, wodurch die Wegführung aus Ägypten zu einer vollendeten Tatsache wurde. Das kann schon allein Ps 106₈₋₁₁ lehren. Die Rettungstat am Schilfmeer dient dazu, daß man Jahwes Macht erkennt (v. 8); sie allein genügt, daß die Israeliten „glauben an seine Worte“ (v. 11). Vgl. außerdem Jos 2₁₀ und Neh 9, ff. Eine wesentlich andere Auffassung darf man auch dem Deuterjesaja nicht zutrauen. Es steht ja auch mit seiner Aufforderung in 43₁₈ nicht in unlösbarem Widerspruch, daß er bald darauf (46₉) ermahnt, „an das Frühere von Urzeiten her“ zu denken (s. MARTI z. d. St., Kurz. Hand-Comm. 297). Dieses Frühere ist ja deutlich dasselbe wie das in 43₁₆ Berührte¹. Im Gegenteil tritt dadurch eben das Neue, das der Prophet weissagt, in das herrlichste Licht, daß er sich alles früher Dagewesene, auch jenes große Wunder, von ihm überboten denkt. Der Forderung, die B. DUHM an den Text stellt, wonach hier nur auf etwas unermesslich Hohes hingewiesen werden durfte, geschieht also gerade bei unserer Auslegung völlig Genüge.

Was lag übrigens dem Propheten der babylonischen Diaspora und deren Gedankenkreis näher: die Berufung auf eine außerordentliche Tat Jahwes in der Geschichte Israels oder auf eine solche, die vor dem Beginn der Welt läge? Die Erinnerung an die Bedrängnis Israels bei seinem Auszug aus Ägypten und die ganz unerwartete Erlösung daraus oder die an ein vor- oder überweltliches Ungeheuer, das — man weiß nicht, wem — mit irgendwelchem Unheil gedroht hätte und nach hebräischer Vorstellung in seiner Auflehnung gegen Jahwe selbstverständlich rasch hätte unterliegen müssen?

„Die Verbindung Jahwes und Israels hat den Charakter einer geschichtlichen Religion, nicht den einer Naturreligion“, sagt auch HOLZINGER zu Ex 15₂₁ (Kurz. Hand-Comm. 52). Für die beteiligten Stämme wurde das Ereignis am Schilfmeer „von grundlegender Bedeutung: sie haben darin eine Probe der Macht Jahwes, des Sinaigottes,

¹ Man beachte auch, daß in 46, die einzigartige Macht Jahwes gerühmt wird, die in Ex 15₁₁ auf seine Großtat gegründet ist.

gesehen, in dessen Macht sie sich gestellt hatten“ (ebd. 51). Diese „grundlegende Bedeutung“ hat es in Israels Erinnerung stets gehabt. „Die engere Verbindung von Jahwe und Israel und der historische Charakter der Religion Israels ruht darauf“ (ebd.)¹. So äußert sich ein Exeget, der gegen die mythologische Erklärung von R. nichts einzuwenden hat. Jenes Urteil sollte freilich wenigstens an unserer Stelle von dieser Auffassung abhalten (vgl. auch E. KÖNIG, *Gesch. der alt. Rel.* Kap. 6_{4,7} u. a. m.).

Welche Bedeutung das Geschichtswunder vom Schilfmeer im hebräischen Denken besaß, beweist der Umstand, daß sich die alttestamentlichen Schriftsteller nicht gar selten darauf berufen (Ps 78₁₂ f. 106₇₋₁₁ Jes 2₁₀ Neh 9₉₋₁₁ Jes 10₂₆ 63₁₃).

Daß der (tote) Tannin von Jahwe der Schändung preisgegeben worden sei, kann bei unserer Deutung recht gut erklärt werden. Denn wie wir aus Ex 14₃₀ erfahren, erzählte man sich, die ertrunkenen Ägypter seien am Rande des Meeres entlang dagelegen. Man male sich das Bild solcher unbestatteten Leichen und ihres notwendigen Schicksals nur ein wenig näher aus, und man wird kaum finden, daß der Prophet übertrieben habe, wenn er seinem Gott die schrecklichste Bestrafung der Ägypter auch noch im Tode nachsagte (vgl. Jer 25₃₃). Möglicherweise aber hat man, wie oben schon bemerkt, bei dem Tannin an den Pharaon allein zu denken. Wir haben auch schon GUNKEL darin beigepflichtet, daß Deutorojesaja unter R. und dem „Drähen“ zwei „Wesen“ gemeint haben könnte (32). Sie wären: Ägypten und sein Herrscher. Dagegen kann ein „eigentümliches Schillern“ dieser Stelle, das GUNKEL vom mythologistischen Standort aus sieht, wobei „R. zuerst R. und dann ein Bild für Ägypten“ wäre, bei unserer Betrachtungsweise nicht wahrgenommen werden.

Wir kommen so in der Auslegung dieser Stelle in der Hauptsache überein mit dem Prophetentargum, der ebenfalls v. 9_b auf den Untergang des Pharaon und seiner Diener, „die mächtig waren wie der Tannin“, deutet. Wir können zugleich auch begreifen, weshalb sich H. SCHMIDT bei Jes 51₉ f. der GUNKELschen Erklärung nicht anschließt (s. ob. S. 114).

Die zweite Stelle, die nach GUNKEL über die mythische Natur des R. genannten Wesens Aufschluß geben würde, ist Ps 89₁₀ ff. Sie lautet übersetzt:

¹ Der Sperrdruck rührt auch hier von mir her. D. Verf.

- (10) Du herrschest über den Übermut des Meeres;
Wenn sich seine Wellen erheben, du stillst sie.
- (11) Du hast Rahab geschändet wie eine (preisgegebene) Feindesleiche.
Mit deinem starken Arm hast du deine Feinde zerstreut.
- (12) Dein ist der Himmel, dein auch die Erde.
Den Erdkreis und was darin ist, du hast sie gegründet . . .

Es ist überflüssig, eine Entscheidung darüber herbeizuführen, wie **בְּשׂוֹן** übersetzt, ob ihm **שָׂנָה** oder **שָׂנָה** zu Grund gelegt werden müsse (33²). Sie würde am Sinn nichts ändern. Dagegen wird man auch hier wieder nicht umhin können, GUNKEL Recht zu geben mit seiner Übertragung von **דְּבַחַת כְּהַלֵּל** oder wenigstens seiner Begründung dafür. Er übersetzt: „du hast geschändet wie ein Aas R.“, sachlich gewiß richtig. Auf BÄTHGENS Verdeutschung (z. d. St. Komm. 277): „Du hast R. wie einen Durchbohrten zermalmt“ stellt GUNKEL an ihn die Frage: „Wie zermalmt man einen Durchbohrten?“, und diese Frage ist wahrhaftig ganz am Platze. Das Verbum **דָּבַח** muß hier wie auch sonst die schmachvolle Behandlung, insbesondere die Mißhandlung des gefallenen Feindes bedeuten (Klagel. 3₃₄ Ps 143₃; GUNKEL 31 + 33³). Der **הַלֵּל** ist die preisgegebene Feindesleiche, also zum Vergleich (**בְּדָבַחַת**) mit einem noch im Tod schrecklich zugerichteten Gegner durchaus geeignet. Jahwe tut also nach dieser Stelle an R. etwas Ähnliches wie in Jes 51₉, an dem als Tannin bezeichneten Widersacher, etwas, was dort mit **מְחוּלָּלִית** ausgedrückt ist.

Wollen wir benützen, was sich aus den beiden zu allererst ins Auge gefaßten Stellen ergibt und auch durch die nähere Betrachtung von Jes 51₉ f. nicht erschüttert, sondern vielmehr bestätigt worden ist, so denken wir auch bei Ps 89₁₀ f. zunächst an Ägypten und seine Niederlage am Roten Meer. Denn v. 10 erinnert an das Meer, das sich damals Jahwe und seiner Absicht mit dem Volke entgegenzustellen schien, dessen Widerstand aber von dem Gott alsbald gebrochen wurde. Der Vers gibt also das in Ex 15₈ Dargestellte wieder und unterscheidet sich davon nur durch Personifizierung des Meeres. Ps 89₁₁ a gedenkt wie Jes 51₉ b des grausen Geschicks der toten Ägypter mit synonymem und sogar stammverwandtem Ausdruck und hat ebenso wie jene Stelle seine Parallele in Ex 14₃₀. Nach v. 11 b zerstreut Jahwe die Feinde Israels, die zugleich seine Feinde sind (ganz wie in Ex 15₆); so bringt auch nach Ex 14₂₄ f. der Gott das ägyptische Heer in Verwirrung (**וַיִּהְיֶה**), so daß es an Flucht

denkt. In Ex 15₁₁ wird die unvergleichliche Gottmacht Jahwes vor allen anderen Göttern auf die dort gepriesene Tat gegründet. Nicht in unmittelbarer Berührung, aber doch in naher Nachbarschaft steht beides zusammen in Ps 89 (v. 7 u. 10f.). In Ex 15 wird (am Schluß) die Herrschaft Jahwes aus jenem Erweis seiner Kraft gefolgert, in Ps 89 an das Andenken daran (v. 10f.) der Gedanke an seine Gewalt über Himmel und Erde angeschlossen (v. 11ff.). Mit dem Zusammenhang dieses Gedichtes scheint also die Erinnerung an den wunderreichen Auszug wohl übereinzukommen. Der Psalm besingt ja auch, laut v. 1, die Gnaden-erweise Jahwes an Israel.

Aber GUNKEL bestreitet ja gerade, daß dies der Fall sei, und hält es deswegen für unerlaubt, hier an das Rote Meer und die Ägypter zu denken. „Da in diesem Psalm der Zusammenhang mit der Schöpfung (v. 12f.) deutlich angezeigt ist, so ist hier die Beziehung auf Ägypten gänzlich unmöglich“ (34).

Aber weshalb sollte sich nicht die Gewalt des Schöpfers in einer einzelnen Handlung wie eben der Lenkung der Naturkräfte, die das Meer bewegen, besonders bekunden dürfen? Von der beispiellosen Tat am Roten Meer konnte man ebensogut auf die einzigartige Macht Jahwes schließen (vgl. nochmals Ex 15₁₁), wie man von der Schöpfermacht aus jene Tat begreiflich finden muß. Man kann also nicht einsehen, wodurch diese beiden Gedanken jemals von gegenseitiger Verbindung ausgeschlossen sein sollten, mag der übrige Zusammenhang sein, welcher er wolle. Handelt der Psalm wirklich von dem, was er selbst als seinen Gegenstand angibt, so ist auch hier die Wundertat an den Ägyptern am richtigen Platz erwähnt.

Nun aber meint GUNKEL (33¹), es seien aus dem gesamten Psalm gewisse Verse herauszuheben, die nur ein Lob auf Jahwe als den Schöpfer enthalten. Diese seien v. 2f. und 6—18 a. Zu diesem Lobpreis der Schöpfung als Handlung würden v. 10f. gehören. GUNKEL glaubt ferner, der Abschnitt v. 47—52 bilde dazu einen „Anhang“: die Bitte an Jahwe, „in der Gegenwart seiner Geschöpfe, d. h. konkret Israels, sich zu erbarmen.“ Dieses Stück stamme „wohl von zweiter Hand“. Eine dritte habe das Ganze bearbeitet, wobei „Jahwes ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade, sondern auf den Bund mit David gedeutet“ worden sei. „Um dieses Verständnis auszudrücken,“ seien „v. 4f. und 18 b—46 eingesetzt und 47—54 umgearbeitet“ worden. Es wäre mithin ein ziemlich verwickelter Hergang, dem dieser Psalm sein Dasein verdankte.

Es fragt sich aber, ob die Gründe, die GUNKEL geltend macht, hinreichen, um die Einheit des Psalms in Zweifel zu ziehen. GUNKEL selber gibt zu, daß in dem „Ganzen“ des Psalms, das allerdings nach ihm von einer dritten Hand hergestellt worden ist, Jahwes ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade verstanden worden sei, sondern auf den Bund mit David gehe. Mit diesem Ganzen steht höchstens v. 47—49 nicht im Einklang, sofern dort ein einzelner sein Unglück beklagt und Jahwes Erbarmen wachzurufen sucht. Dabei wird indessen, eben auch von GUNKEL, vorausgesetzt, daß dieser einzelne eine beliebige Person sei, d. h. jemand, der sich von Israels Wohl und Wehe nicht aufs innigste mitbetroffen zu fühlen brauchte. Aber diese Voraussetzung kann irrig sein. Man kann sich ja als Verfasser eine Persönlichkeit vorstellen, die an hervorragender Stelle der „Theokratie“ steht und darum auch das Recht hat, sich und das Volk Jahwes in enger Verknüpfung miteinander zu sehen, also einen König, der in seines Volkes und damit seinem eigenen Unglück bessere Tage ersehnt. Dann erscheinen die fraglichen Verse als natürliche Fortsetzung der Erinnerungen an die besseren Zeiten Israels und des Hauses David. Dasselbe bleibt der Fall, wenn man nur annimmt, der Psalm sei im Sinn einer solchen Stütze des Volksheils geschrieben.

In der Tat findet sich die Annahme, daß der Psalm im Namen eines geschichtlichen Beherrschers von Juda verfaßt sei, bei B. DUHM, der in diesem den Alexander Jannäus (z. Ps 89, 224), und bei SELLIN, der in ihm Serubbabel sieht (Serubbabel 1898, 194 ff. und Stud. z. Entstehung der jüd. Gemeinde III 1901, 189 ff.). Die Trennung des ganzen Liedes in zwei verschiedene Hälften bedeutet unter dieser Voraussetzung keinen unheilbaren Riß und erscheint nur als Folge davon, daß beide in verschiedenen Lebenstagen des Dichters und zugleich während verschiedener Lebenslagen des fraglichen Fürsten zu Stande gekommen seien. Ja, DUHM hebt sogar jene Trennung bis zu einem gewissen Grad wieder auf, sofern er ausdrücklich einräumt, der erste Abschnitt (v. 2—19) werde „nicht so sehr viel früher“ sein als der zweite, und keinen Zweifel darüber äußert, daß beide „möglicherweise“ einen und denselben Priester zum Verfasser haben.

Es ist kein großer Schritt von dieser Auffassung zu der, daß man den Psalm als Einheit betrachten soll. Die verschiedene Stimmung, die auch SELLIN feststellen zu sollen glaubt (Serubb. 194), kann auch begreiflich erscheinen, wenn man nur einen Verfasser und eine Abfassungszeit annimmt. Wollte der Dichter den Gegensatz zwischen der

einstigen gnadenreichen Zeit und der traurigen Gegenwart sich anschaulich machen, so mußte er sich lebhaft und völlig in die schöne Vergangenheit versenken (v. 16 f.).

Er wäre ein schlechter Dichter, wenn es ihm nicht gelänge, auch den Hörer und Leser mitzuziehen. So gar grundverschieden kann indessen die „Stimmung“ in v. 2 ff. und in 20 ff. nicht sein: man müßte denn glauben, der Dichter verzweifle im Ernst an der Wiederkehr der alten Gnadenerweise, die er in v. 50 noch einmal herbeiwünscht. Aber das ist von einem jüdischen Frommen selbstverständlich nicht anzunehmen.¹

Aus dem Zusammenhange des Psalms als Ganzen kann sonach kein Beweis dafür geschöpft werden, daß die Erwähnung einer geschichtlichen Großtat wie der am Schilfmeer nicht hineingehöre. DUHM sucht ihn denn auch nur aus der unmittelbaren Nähe des in Rede stehenden Verses zu erheben. Er meint, dessen Fortsetzung (v. 12 ff.) beschäftige sich „noch“ mit der „Anfangszeit der Erde“, ist also hier mit GUNKEL darin einig, daß v. 6—18a nur ein Loblied auf Jahwes Schöpfungstat und Schöpfungsmacht, sonst auf keine andere Eigenschaft Gottes enthalten (aO. z. Ps 89₁₀ f., Kurz. Hand-Comm. 221).

Aber eben dies ist doch sehr fraglich. Schon v. 15 fällt aus diesem engen Rahmen heraus. Denn da wird Jahwes Gerechtigkeit, Gnade und Treue gerühmt. Ebenso in v. 16 f., wo das Volk glücklich gepriesen wird, das Jahwe zum Gott hat und durch dessen Gerechtigkeit groß dasteht — gibt schon drei Verse, in denen nur von Beziehungen Jahwes zur gegenwärtigen Menschenwelt d. h. zu seinem Volk gehandelt wird. Diese Gedanken werden in v. 18 fortgeführt. Innerhalb dieses Verses kann man keine Trennung in Bezug auf Sinn und Inhalt vornehmen; v. 18 b bildet ja eine synonyme Parallele zu 18 a. Aber auch v. 3 darf nicht einseitig auf die „Schöpfermacht“ in dem Sinn bezogen werden, als ob er die Schöpfung nur als vergangene Handlung zur Sprache brächte. Was in v. 3 hauptsächlich zum Ausdruck gelangen soll, ist die Unverbrüchlichkeit der Verheißungen Jahwes und der Aussicht auf seine Gnade. Es ist

¹ Was Entstehungszeit und Verfasser des Ps 89 betrifft, so steht die Wahrscheinlichkeit entschieden mehr auf SELLINS Seite als auf der DUHMS; v. 46 könnte auch sehr wohl auf Jojachin passen (II Reg 24₈), in dem SELLIN mit bestem Recht den persönlichen „Knecht Jahwes“ (von Jes 52₁₃ ff. usf.) vermutet (Stud. z. Entstehung usf. I. 1901). So würden Ps 89 und Jes 51 nicht bloß in zeitliche Nahe voneinander gerückt, sondern auch ihr Ursprung in demselben Personenkreis gefunden. Die Wiederkehr derselben Erinnerung aus der Geschichte an beiden Stellen mit denselben Ausdrücken wäre dann doppelt begreiflich.

Gegenwärtiges und Zukünftiges, das versichert, nicht Vergangenes, von dem berichtet werden soll. „Auf den Himmel gründest du deine Treue“ — so ist wohl v. 3 zu übersetzen, nicht: . . . „gründetest“ wie KAUTZSCH, AT². Man darf nicht behaupten, daß es sich hier vorwiegend um die einst von Gott vollzogene Schöpfung handle. Ebenso enthalten aber die vv. 6–9 nicht eine Erzählung hievon oder von einem einzelnen Vorgang daraus, sondern schildern die tatsächliche Gewalt Jahwes über seine Geschöpfe (v. 6 a) und seine dauernde, mächtige Stellung in der überirdischen Welt (7–9). Wenn v. 10 f. auf eine einzelne Handlung aus der Vergangenheit eingehen, so kehrt v. 12 wieder darauf zurück, daß Himmel und Erde in Besitz und Gewalt Gottes stehen. Wenn dabei auch unter Gebrauch des Perfekts daran erinnert wird, daß Jahwe sie „gegründet hat“, so weist das zwar auf Jahwe als Schöpfer, aber damit zugleich als fortwährenden Herrn des Geschaffenen (vgl. Jer 27₅ und Hes 29₃). Es muß, um einen hier gewiß statthaften Begriff aus indogermanischer Grammatik anzuwenden, יִסְדָּתָם gefaßt werden als eigentliches, nicht als erzählendes Perfekt. Dasselbe gilt von בְּרֵאתָם in v. 13 a; v. 13 b schildert ja wieder etwas Gegenwärtiges: den Preis, den Hermon und Tabor Jahwe darbringen; v. 14 aber ebenfalls das Walten der göttlichen Macht zu allen Zeiten. Es ist also nicht gerechtfertigt, zu behaupten, v. 12 ff. beschäftigen sich „noch mit der Anfangszeit der Erde“. Denn in keinem dieser Verse wird von Vergangenem überhaupt, geschweige denn von einem früheren Stadium der Welt gesprochen. Dagegen muß man sich auf DUHMs eigene, in seiner allgemeinen Inhaltsangabe zu Ps 89 (a. O. 220) enthaltene Bemerkung berufen: „In v. 2–19 wird Jahwes Gnade und Treue gepriesen, der das Königtum begründet hat und das Volk stark macht.“ Mit dem Vorstehenden ist auch GUNKELS Schluß für hinfällig erklärt, wonach der Vorgang, den v. 11 betreffe, zeitlich vor die Schöpfung fallen müsse, weil „v. 11 vor v. 12 steht“ (34/35), d. i. weil die Schändung des R. (v. 11) vor Jahwes Walten in Himmel und Erde (12 a) auf Grund seines Schöpferrechts (12 b) behandelt sei. Bei der chronologischen Strenge, die GUNKEL in dem Gedicht sucht, dürfte ja nicht einmal v. 12 b nach 12 a stehen.

Man darf überhaupt nicht behaupten, daß es sich in dem gesamten Psalm vorwiegend um die einstige Schöpfung oder sie begleitende Taten Gottes handle. Der Psalm wird auch von den meisten Erklärern nicht in diesem Sinn überschrieben. So darf also aus den von GUNKEL herausgehobenen Versen nicht die Vorvermutung geschöpft werden, daß

in v. 10 f. die Erschaffung der Welt ins Auge gefaßt sei. Dagegen gehört zu den „Gnadenerweisen Jahwes“ (v. 2) sicher die Wundertat an Roß und Reitern Ägyptens, die offenbar v. 10 f. in Erinnerung bringen sollen.

So wenig wie bei Jes 51 kann hier der poetische Parallelismus dazu benützt werden, um R. (v. 11) und Meer (v. 10) als einander gleichbedeutend erscheinen zu lassen. Erst wenn man sicher wüßte, daß hier synonyme Parallelismus, und zwar im strengsten Sinne, vorliege, könnte GUNKEL feststellen: „Auch hier ist die Parallele das Meer“ (34). Daß aber hier keine so ganz genauen Parallelen gezogen sind, ergibt sich aus der Verschiedenheit des Verbums in v. 10 und 11: in v. 10 Partizip (מוֹשִׁיל) und Imperfekt (תִּשְׁבְּחֶם), in v. 11 Perfekt (zweimal). Das Imperfekt wie jenes Partizip drückt eine Dauer, nicht eine einmalige, abgeschlossene Handlung aus. Daher die Übersetzung, die auch GUNKEL zu der seinigen macht. Dann aber darf man sich den Inhalt von v. 10 nicht einseitig in die Vergangenheit gerückt denken. So schwindet auch der letzte Grund dahin, in v. 10 und 11 je genau dasselbe ausgedrückt zu finden.

Die Bezeichnung R. gehört auch nach der hiemit behandelten Stelle Ägypten und nichts anderem zu.

Es folgen die Belegstellen aus Hiob. Zunächst 26₁₂ f.:

- (12) Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt (?),
mit seiner Einsicht Rahab zerschmettert.
- (13) Durch seinen Hauch (oder Geist) ist (?) Himmel (?) Schönheit (?);
seine Hand schändet(e) die flüchtige Schlange.

Nach Text und Inhalt ist in diesen Zeilen nur v. 12 b sicher. Auch mag v. 13 b wenigstens den Konsonanten nach richtig überliefert sein. Als Bedeutung von הִלְלָה dürfte wiederum nach GUNKELs Vorschlag (31⁴) die des Schändens anzunehmen und demgemäß so, wie oben bei Jes 51 geschah, auch hier zu übersetzen sein. Vielleicht darf punktiert werden: הִלְלָה . Ebenso ist wohl GUNKEL (36²) darin Recht zu geben, daß רָגַע in v. 12 a nicht zu deuten ist; „er beunruhigt“, sondern im Gegenteil: „er beruhigt“. Denn רָגַע , im Hiphil: Ruhe schaffen, Niph.: sich beruhigen, mit Partizip: רָגַע ruhig usf. kann nicht zugleich das Gegenteil: „aufschrecken“ bezeichnen. v. 13 a nach MT ist aber keinesfalls zweifellos. Ebenso wenig die Lesart der LXX, die GUNKEL als alleinige Grundlage zur Wiederherstellung des zerrütteten Halbverses verwendet, um dann zu übersetzen: „die Riegel des Himmels fürchten ihn“ ($\text{בְּרִיחֵי שָׁמַיִם שְׁעָרָה}$).

Es wäre bedenklich, die Lesart der Massora hier ganz aufzugeben. Dazu ist die Lockung viel zu stark, den Anfang des Verses nach diesem Text beizubehalten: nachdem nacheinander בְּבוֹחוֹ und בְּתַבְּוִינָתוֹ vorangegangen sind, also verschiedene Eigenschaften oder Kräfte Gottes angegeben sind, mit denen er wirkt, wird man schwer darauf verzichten, daß er auch mit seiner רִיחַ etwas getan habe, wie der MT nun einmal anzeigt. Der Dichter läßt ja auch das Wirken Jahwes sich fortsetzen durch seine Macht („Hand“), nur daß er nicht gerade in strengstem Parallelismus fortfährt: בְּיָדוֹ הוֹלִיל , vielmehr: הִלְלָה יָדוֹ (הִלְלָה). Durch בְּרִיחֵי usf. würde dagegen die Konzinnität der Sätze, die beabsichtigt sein dürfte, völlig durchbrochen. Es ist jedenfalls, auch wenn man auf בְּרוּחוֹ nicht allzuviel Gewicht legen will, daran festzuhalten, daß v. 12 a und b und 13 b Vornahmen Jahwes (mit Meer und R.) nennen, daß folglich auch der dazwischenliegende Halbvers (13 a) ein Gleiches zum Gegenstand habe. So ist hier wohl der Beihilfe der LXX zu entsagen. בְּרִיחֵי ist als Fehler hier nicht unerklärlich: es könnte aus dem folgenden בְּרִיחַ hieher gelangen. Auch dem שָׁמַיִם שִׁפְרָה ist kaum ein befriedigender Sinn abzugewinnen. Aber vielleicht ist statt שָׁמַיִם bloß מַיִם zu lesen, wie auch EHRlich (Randglossen VI, S. 286) vorschlägt. Das ש konnte aus dem folgenden Wort durch Dittographie vorgetreten sein. Von dem Wasser, das man somit als Satzgegenstand anzusehen hätte, sollte nun wohl etwas Ähnliches gesagt werden wie vom Meer in v. 12 a. Vielleicht: שִׁפְלוֹ . Wenn v. 12 b, wie allgemein angenommen, dem v. 13 b als Parallele entspricht, dann dürfte dasselbe mit 12 a und 13 a der Fall sein. Das von Jahwes Macht beruhigte Meer würde nachher wieder erscheinen als das durch seinen Anhauch sich senkende, weichende Wasser. Auch B. DUHM hält die Lesart der LXX in v. 13 a für „sprachlich anstößig und inhaltlich unverständlich“ (z. d. St. Kurz. Hand-Comm. 130). Es ist ihm auch darin beizustimmen, daß man „die Ausdrücke unseres Dichters dem bekannten Mythos von Marduk“ nicht „gewaltsam annähern“ soll. Man darf also nicht die „Riegel des Himmels“ um deswillen auch in der Hiobstelle finden wollen, weil sie in der Tiamatsage genannt werden.

Würde man das bisher über R. Gewonnene auch an dieser Stelle verwerten, so müßte man annehmen, daß auch der Dichter des Hiob an jene große Heilstat Jahwes dachte. Der gesamte Zusammenhang, nach dem jetzigen Text beurteilt, bildet einen Lobpreis Hiobs auf das allmächtige göttliche Walten, genau so wie die vorangehende Rede

Bildads (Kap. 26). Ein Beispiel aus der Geschichte stört auch diesen Zusammenhang nicht im geringsten. Insonderheit nicht jene Rettung der Israeliten durch Jahwe. Zwischen Geschichts- und Naturwundern haben die alten Dichter gewiß keinen Unterschied gemacht. Übrigens ist der merkwürdige Vorfall am Roten Meere das eine so gut wie das andere. Man könnte es höchstens für auffallend erklären, daß Hiob und seine Freunde, die ja keine Israeliten sind, eine Wundertat rühmen, die eigentlich bloß dieses Volk angeht. Aber das wäre nicht aus hebräischem Empfinden heraus gedacht. Für dieses ist es selbstverständlich, daß auch beim Ausländer die Furcht Jahwes der Anfang der Weisheit sei (vgl. die Worte Naamans in II Reg 5₁₅)¹. Der Dichter von Ex 15 weiß ja aber (v. 14–16) den Eindruck zu rühmen, den gerade die von ihm besungene Tat seines Gottes unter den fremden Völkern hervorgerufen habe (vgl. Jos 2₁₀). Eben in der Zeit, in der das Buch Hiob geschrieben worden ist, wird, was der einige Gott tut, längst nicht mehr bloß als Sache des auserwählten Volkes betrachtet (vgl. II Reg 5₁, Am 9₇). Aber selbst wenn wir hievon nichts wüßten, so dürften wir doch von dem hebräischen Dichter nicht erwarten, daß er, wenn er Ausländer reden läßt, sich ganz in deren Seelen versenke und ihnen nur solche Worte leihe, die ihrer nationalen Eigenart, insbesondere auch in religiöser Hinsicht, entquellen. Es ist schon lange anerkannt, daß aus seinem Buche Erfahrungen sprechen, „wie sie nur ein nach dem Exil lebender Hebräer machen konnte“ (VATKE, Einl. ins AT, S. 542, 547 f.; vgl. DUHM, Kurz. Hand-Comm. z. Hi 70). B. DUHM glaubt darum zu Hi 12₁₈ f., es liege die Annahme nahe, daß dort auf die nationale Katastrophe Judas — die babylonische Gefangenschaft und den Sturz der Davididen — angespielt sei. Dem Verfasser des Hiob stand also auch kein Hindernis im Wege, seine Personen derselben „heilsgeschichtlichen“ Tatsachen alter Zeit gedenken zu lassen, auf die exilische und nachexilische Dichter so häufig hinweisen.

Deutet man demgemäß v. 12 auf die siegreiche Führung durchs Rote Meer, so steht das wieder in bestem Einklang mit der Darstellung jener Begebenheit, wie sie in Ex 14 geboten wird. „Durch seine Kraft hat Jahwe dem Meer Ruhe geboten“, wie nach Ex 14₂₁ Gott mittels eines starken Ostwindes das Wasser sich verlaufen (וַיִּזְרַח) und nach beiden Seiten auseinandertreten läßt (וַיִּבְקַעַי). Hi 26_{13a} (nach dem mut-

¹ Gälte der Einwand, so wäre es auch schwer erklärlich, daß Hiob den Namen Jahwes gebraucht (1₂₁).

maßlichen ursprünglichen Text) wiederholt das in v. 12 a Gesagte und nennt den Wind als Mittel jener Wirkung auf das Meer wie die eben genannte Stelle des Exodus.

Auch hier ist wenigstens kein Zweifel geboten, daß mit dem geschändeten נְהַשׁ בְּרִיָּה dasselbe gemeint sei wie mit R. in v. 12 b. Aber auch hier wäre damit über Natur und Wesen von R. für sich allein nichts ausgesagt. Wir können auch aus dieser Stelle nur schließen, daß Ägypten sowohl als R. wie auch als נְהַשׁ בְּרִיָּה bezeichnet werden konnte. In der Tat wird ja auch in Jes 27₁ eine geschichtliche Großmacht, vielleicht gerade Ägypten, so genannt.

Dagegen ist wiederum kein Beweis dafür zu finden, daß „offenbar“ an unserer Stelle von zwei Wesen die Rede sei, „die Jahwe besiegt hat“ (37). Aus dem Text ergibt sich gerade das nicht. Hiernach ist R. vom tödlichen Schlag getroffen, der נְהַשׁ בְּרִיָּה geschändet worden. Beides kann an einem und demselben Wesen oder derselben Gesamtheit von Wesen geschehen und diese nur mit verschiedenen Benennungen belegt sein. GUNKELs Gedanke legt sich ihm wiederum durch den Vergleich mit dem babylonischen Mythos nahe, weil dort „Tiamat und Kingu nebeneinander stehen“, nämlich als Feinde des Marduk. Von der Berechtigung zu einem solchen Vergleich soll weiter unten gehandelt werden, während hier vor allem alttestamentliche Stellen aus sich selbst und aus dem Kreis von Anschauungen und Schriften, dem sie zunächst angehören, verstanden werden sollen.

Auch hier will GUNKEL aus dem poetischen Parallelismus die Einerleiheit von Meer und R. folgern (36/37). Hiegegen muß man geltend machen, daß, wie schon festgestellt, v. 12 b dem 13 b und v. 12 a dem 13 a (nach dessen vermutlichem Inhalt) dem Sinne nach entsprechen. Aus dieser anaphorischen Form der Parallelität folgt nur, daß hier R. und die „gewundene Schlange“ eines und dasselbe ist.

Es ist also ein vergebliches Unterfangen, aus dieser Hiobstelle einen bei den Hebräern beliebten Mythos von einem Drachen, namens R., erheben zu wollen. Es kann namentlich auch dann nicht gelingen, wenn man dabei von Voraussetzungen ausgeht, wie sie folgendes Urteil GUNKELs verrät: „Ein neuer Zug“ — der für R. aus dieser Stelle gewonnen werden soll — „ist, daß die Erlegung Rahabs nicht nur die Kraft Gottes, sondern auch seinen Verstand beweist“ (37; mit Bezug auf בְּתִבְנִיתוֹ). Soweit der Held dieser Sage Jahwe gewesen wäre, so war es für den Hebräer wohl von je und allzeit selbstverständlich, daß sein

Gott seine sämtlichen Eigenschaften zur stetigen unbeschränkten Verfügung hatte.

Wenn nun in Hi 26 von der berühmten Niederlage der Ägypter gesprochen werden konnte, so auch in 9₁₃:

Gott nimmt seinen Zorn nicht zurück,
unter ihm krümmten sich (selbst) Rahabs Helfer.

Gewiß muß man mit GUNKEL und anderen dem Sinn nach dieses „selbst“ einfügen: es ist an etwas Stärkeres zu denken als das schwache Individuum, das sich um so mehr unter Gott beugen muß, als auch jenes überwunden wurde. Aber damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß jene Stärkeren und damit auch das Wesen, das sie unterstützten, dämonischer Art seien. Der Schluß, daß R. etwas Übermenschliches sein müsse, wäre nicht einmal dann erlaubt, wenn unter seinen „Helfern“ überirdische Größen zu verstehen wären. Das kann das Beispiel VATKES beweisen, der in ihnen „Engel“ sehen möchte oder dieselben Wesen, die nach Ex 12₁₂ die Götter Ägyptens heißen (Einl. i. AT 546). VATKE hält nämlich nicht für unmöglich, daß hier die Lehre des späteren Judentums zutage trete, wornach „die Engel nach ihrer Differenz Leiter der einzelnen Völker sind“. Die Annahme, daß R. Bezeichnung eines Seeungeheuers sei, wie VATKE sie besonders von EWALD und SCHLOTTMANN vertreten fand, und daß nach dem Hiob Jahwe „mit Seeschlangen und Meeresdrachen kämpfen sollte“, kam ihm, dem ausgezeichneten Kenner alttestamentlicher Vorstellungswelt, noch „höchst merkwürdig“ vor. Auch der eben erwähnte Vorschlag VATKES zur Auslegung unserer Stelle ist immer noch einer ernstlichen Prüfung wert, wenn er auch nicht den einzigen Weg bedeutet, diese Frage zu lösen.

Jene „Helfer“ Ägyptens können nämlich auch menschlicher Herkunft sein. Die Ägypter waren seit alters ein wenig kriegerisches Volk. „Ägypten ist von Anfang an meist friedlich gewesen“, sagt STRABON (XVII, 1, 53 in.). „Wo immer ein Heer des ägyptischen Staates etwas im Kampfe geleistet hat, da hat es auch zum besten Teil aus fremden Söldnern bestanden“ — so zeichnet einer der hervorragendsten Kenner des ägyptischen Altertums dessen Verhalten zu seinen kriegerischen Aufgaben (ERMAN, Ägypten 1885, S. 687). „Nur einmal, im neuen Reich, ist Ägypten eine militärische Macht gewesen, aber dieses Aufflammen des kriegerischen Geistes ist nur von kurzer Dauer gewesen und hat charakteristischerweise damit geendet, daß die barbarischen Soldtruppen

des Staates zu seinen Herren wurden“ (ebd. 688). „Die großen Kriege des neuen Reichs sind jedenfalls mit einem staatlichen Heere geführt worden, das indes nur zum kleineren Teil in Ägypten ausgehoben ward, zum größeren aber sich aus fremden Söldnern rekrutierte. So war es wenigstens schon unter der neunzehnten Dynastie; beispielsweise bestand ein kleines Heer dieser Zeit aus 3100 barbarischen Söldnern und 1900 regulären Soldaten. Und auch von diesen Regulären hatte eigentlich nur ein Teil Anspruch darauf, eine ägyptische Truppe im alten Sinne zu sein“ (ebd. 714). Solche Hilfstruppen („Bogentruppen“) „saßen in den Grenzfestungen des östlichen Deltas und in den Brunnenstationen des südlichen Palästinas“ (ebd. 715; vgl. noch 716 719 und GUTHE, Bibelwörterb. u. „Ägypten“). Bekannt ist ja auch, daß König Psammetich Soldtruppen aus verschiedenen Ländern, namentlich auch jonischen Stammes, nach Ägypten gezogen hat (HEROD. II 152 ff.). Der Dichter des Hiob, der sich auch sonst mit ägyptischen Verhältnissen vertraut zeigt (vgl. DUHM, Kurz. Hand-Comm., S. 21 48 55), konnte von der hohen Bedeutung der fremden Hilfstruppen für Ägypten wohl unterrichtet sein.

Sollte er aber keine Kunde davon erhalten haben, so konnte er von Bundesgenossen, die Ägyptens außerordentliche Macht bilden halfen, allein durch Nah 3₈ f. wissen. Schon GESENIUS hat in seinem Thesaurus (unter רַחֵב) auf diese Stelle als Stütze für die Erklärung der unsrigen hingewiesen, mit um so besserem Recht, als dort ebenfalls der Stamm עֹר mit Bezug auf die ägyptischen Hilfsvölker gebraucht ist (בְּעֹרֵתָךְ). Es kommt aber noch die Wahrnehmung hinzu, daß Hesekiel, wo er von Ägypten redet, nicht weniger als dreimal von „Helfern“ dieses Reiches spricht (30₆: סִבְיָי מְצֻרִים; 30₈: כָּל-עֹרֵיָהּ; 32₂₁: עֹרָיו). Man darf daraus wiederum entnehmen, daß auch der Israelit gewohnt war, diese Verbündeten als die unentbehrliche Grundlage ägyptischer Macht anzusehen. Dies wird noch besonders bestätigt durch II Chron 12₃ 16₈ Jer 46₉ Dan 11₄₃, wo die Namen der Bundesgenossen Ägyptens (Kusch, Put, Lud) ausdrücklich genannt sind (vgl. auch Hes 30₅). Mit Ausnahme Phönikiens (Hes 27₁₀), des Handelsvolks, bei dem ähnliche Verhältnisse vorlagen, sehen wir im AT bei keinem anderen Volk so nachdrücklich den Umstand betont, daß es sich auf Hilfsvölker verlassen mußte. Wo die beiden anderen Großmächte, Assyrien und Babylonien, erwähnt werden, da hören wir von dergleichen nicht. So konnte ein Dichter statt der Ägypter bloß ihre Helfer erwähnen. Es geschieht in der

Hiobstelle dasselbe, als wenn man etwa vom Sieg der nordamerikanischen Kolonisten über Albions Söldnerscharen spricht statt von dem über England selber.

Aber auch für den Fall, daß nicht gerade die besonderen geschichtlichen Umstände Ägyptens auf die Wahl des Ausdrucks in Hi 9₁₃ bestimmend gewirkt hätten, so dürfte eine derartige Metonymie bei einem Dichter nicht allzu sehr befremden. Man könnte den Tropus auch als Synekdoche (pars pro toto) bezeichnen, sofern die „Helfer“ als Teil der ägyptischen Macht verstanden werden dürfen: dann wäre hiemit zu vergleichen, daß in Jer 49₂₁ Teman, ein Teil Edoms, mit dem gesamten Land in Parallele tritt (vgl. KÖNIG, Stilistik, S. 57 ff.).

Bedarf es nach allem dem noch Analogien aus der Mythologie?

Dagegen hat GUNDEL sicher volles Recht, zu sagen: „Die Parallele“ (v. 13a) „beschreibt, bei welcher Gelegenheit die ‚Helfer‘ unterlagen: als Jahwe ein unerbittliches Gericht über sie hielt“ (38). Das war ja auch die Vertilgung der Ägypter und solcher, die mit ihnen im Bunde standen.

Wieder hat sich uns kein Grund ergeben, in R. einen „Chaosdrachen“ zu erkennen.

Noch ist aber Jes 30₇ auf mythologischen Gehalt zu untersuchen (s. unsere Übersetzung oben S. 114).

Daß diese Stelle so gar unverständlich sei, kann man nicht behaupten. Sie wird durch ihren unmittelbaren Zusammenhang erläutert, der seinerseits wieder mit dem vorhergehenden Abschnitt des Kapitels (v. 1–5) übereinstimmt. Der Prophet — es besteht kein Grund, zu leugnen, daß dieser Jesaja selber sei — erklärt sich gegen ein von Juda geplantes Bündnis mit Ägypten. Er sagt wiederholt, diese Macht könne anderen nicht helfen (v. 6 5). So ist v. 7 a deutlich genug und könnte damit, auch was seinen Text anbelangt, wohl als gesichert erscheinen. Aber auch הֵם שָׁבְתָה dürfte wohl begreiflich werden, wenn man darin eine Aussage über Ägypten sieht, das in dieser Stelle den alleinigen Gegenstand des prophetischen Eifers bildet. Das „Stillsitzen“, das den Ägyptern dem vorliegenden Text zufolge nachgesagt wird, wenn שָׁבְתָה als infin. constr. Qal von יָשַׁב zu fassen ist, läßt sich sehr wohl auf Tatenlosigkeit deuten; vgl. Jer 8₁₄ und Jdc 5₁₇, wo das Wort ganz in diesem Sinn gebraucht ist. Nicht ganz ausgeschlossen ist übrigens die Ableitung von שָׁבְתָה = ruhen; es wäre dann Ex 21₁₉ zu vergleichen. Aber konnte der inf. constr. von יָשַׁב oder das nomen abstractum von שָׁבְתָה als Prä-

dikat mit einem Subjekt verbunden werden? Gewöhnliche Redeweise ist das gewiß nicht. Aber sie könnte in unserem Fall vielleicht durch einen besonderen Umstand veranlaßt worden sein.

Ein solcher Umstand scheint in der Tat hier vorzuliegen. Ägypten ist hier **רָהַב** genannt. Das kann —, es muß vielmehr für das hebräische Ohr gelten als ein Substantiv, abgeleitet vom Verbum **רָהַב**. Dieser Sprachstamm ist in der gesamten Periode alten hebräischen Schrifttums, die wir kennen, noch lebendig gewesen (s. die Wörterbücher). Er bedeutet: „sich erheben“, und zwar offenbar mit einer gewissen Lebhaftigkeit oder Heftigkeit, also etwa: „aufbrausen, auffahren, aufbegehren“. So in Jes 3₃ (s. MARTI z. d. St.: *ὄβριζεν*). In Prv 6₃: „bestürme deinen Freund“. Das Hiph. in Cnt 6₅: „in Unruhe bringen“ und in Ps 138₃: „stolz machen“. So dürfte die Bedeutung des Stammes ziemlich feststehen. Dem entspricht, daß er im Syrischen gebraucht wird im Sinn von: *conturbatus est*. So erweist sich als durchaus berechtigt, was GUNKEL — freilich nur in einer Fußnote — sagt: „Hebräisches Sprachgefühl scheint den Namen **רָהַב** als ‚freches Losfahren‘ aufgefaßt zu haben“ (35²). Er will es dahingestellt sein lassen, „ob das der Name wirklich ursprünglich bedeute“. Wir können ebenfalls diese Frage noch offen lassen und doch schon feststellen, daß, wenn eine derartige Auffassung möglich war, sie auch ein Wortspiel hervorrufen konnte wie dasjenige, das nach Jes 30₇ der alte Prophet versucht hätte.

So erscheint es nicht als notwendig, am Text dieser Stelle etwas zu ändern. Vorausgesetzt aber, sie sei verdorben, so ist es nicht geraten, einen Text, der möglicherweise ein Lebensalter von 2600 Jahren aufzuweisen hat, allzu bestimmten Änderungen zu unterwerfen. Sie müßten viel zu zweifelhaft bleiben. Allerdings läßt CHR. G. HENSLERS Konjekture (Jesajas usf. [1788] 26. 281), die GUNKEL gutheißt, den Konsonantenbestand unberührt, indem vorgeschlagen wird: **רַהַבְשָׁבֵרַת**. Aber eine glücklichere Deutung würde damit nicht erreicht. Denn das „geschweigte Rahab“ läge nicht in der Linie des Gedankens, dem hier der Prophet, wie es doch allen Anschein hat, Ausdruck verleihen möchte. Wenn Jesaja wiederholt betont, daß Ägypten keine Hilfe bringt, und wenn er diesem Vorwurf eine scharfe Form geben will, so ist wahrscheinlich, daß er den Mangel dieses Reichs an Tatkraft, die auch Jeremia noch brandmarkt (37₇), als eine ihm seinem Wesen nach zugehörnde, ihm anhaftende Eigenschaft darstellen möchte. Diesem Zweck hätte eine passive Form wie **רַהַבְשָׁבֵרַת** nicht dienen können. Denn in einer solchen läge, daß

jene Kraftlosigkeit an ihren Träger von außen herangebracht, ihm aufgezwungen worden wäre. Darum ist W. STÄRK Beifall zu geben, der diese Konjektur sogar für eine „sehr unglückliche“ erklärt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, S. 324). Es ginge überhaupt durch jegliche Änderung von שָׁבַת die Wirkung verloren, die eben durch die gleichartige Wortbildung von רָהַב und שָׁבַת hervorgebracht wird und wahrscheinlich auch vom Propheten beabsichtigt worden ist. So darf man wohl auch übertragen: „Begehrauf sollte eigentlich heißen Duckedich“. Wir hätten hier eine ähnliche Wirkung wie bei ABRAHAM A S. CLARA (in „Auf, auf ihr Christen“): „Vor vielen Jahren ist das römische Reich schier römisch Arm geworden.“ Wir könnten auch sonst einen Jesaja in seiner elementaren Art sich zu äußern (s. besonders 8₁) mit dem kernigen Bußprediger von Wien vergleichen. Indessen liegt allerdings ein anderer Vergleich näher. Solche Umnennungen gehören ja zu den Ausdrucksmitteln der prophetischen Verkündigung, wenn sie uns auch gerade nicht in großer Anzahl bekannt geworden sind (Jer 7₃₂ 19₆ 20₃). Diejenige unter ihnen, die sich mit Jes 30₇ am innigsten berührt, betrifft ebenfalls Ägypten (Jer 46₁₇). Hier wird auf den Pharao der Satz als Bezeichnung gemünzt: שָׁאוֹן הַשְּׁבִיחַ הַמְּוֹעֵד (oder הַשְּׁבִיחַ הַנּוֹ; s. GIESEBRECHT z. d. St., Handkomm. S. 229)¹. Hier bildet der in die Augen springende Gegensatz zwischen שָׁ = „Getümmel, Lärm“ und הַשְּׁבִיחַ = „beruhigen“ den Hauptpunkt der Wendung, derselbe Gegensatz, wie er auch in Jes 30₇ hervortritt. Höchst wahrscheinlich ist dabei, daß das Abstraktum שָׁאוֹן als die dem Pharao, d. h. der ägyptischen Politik zunächst zugehörige Bezeichnung gedacht ist. Sie ist mit רָהַב synonym und die neue Bezeichnung, die Jeremia aussprechen will, würde lauten: Den Lärm, d. h. den ungestümen Prahler hat eine bestimmte Abmachung (oder bestimmte, ausgemachte Zeit) verstummen lassen. Keinesfalls ermutigt diese Parallele zur Textänderung an Jes 30₇.

GUNKEL gibt der Konjektur HENSLERS den Vorzug vor der massoretischen Lesart aus dem Grunde, weil sie über R. dasselbe ergäbe, „was Ps 89₁₀ und Hi 26₁₂ vom Meer und seinen Wellen sagen“ (39). Aber gerade das sollte gegen die neue Lesart noch besonders vorsichtig stimmen. Wir müssen zunächst jede einzelne Stelle, die R. nennt, für sich ergründen und daraufhin betrachten, was sie für sich allein zur Lösung der gesamten Frage beisteuert. So werden wir am ehesten ver-

¹ Wenigstens ist mit dieser Lesart, die die LXX in Transkription bieten, als der ursprünglichen zu rechnen trotz CORNILL z. d. St. (Das B. Jeremia . . . 1905, S. 453).

hüten, daß die ohnehin spärliche Gesamtzahl dieser Stellen an Inhalt noch mehr verarmt, indem eine von ihnen durch Angleichung an die anderen — sei es infolge der Exegese und Übersetzung oder gar durch textkritischen Eingriff — ihres eigentümlichen Vollgehalts entleert wird.

Aber selbst wenn R. wirklich ebenso „beruhigt“ worden wäre wie ein andermal das Meer, so genügte auch das wieder nicht, um beides als eines und dasselbe oder das erste als mythische Personifikation für das zweite erscheinen zu lassen. Noch weniger kann man aus unserer Stelle schließen, daß der Prophet in diesem Wesen ein Ungetüm gesehen habe. Der Schluß, daß er es für noch existierend gehalten habe (39), erweist sich dann vollends als hinfällig.

Damit wären die Stellen mit R. in der Einzahl gehört. Es bleibt noch eine mit einem Plural רְהָבִים: Ps 40₅:

Heil dem, der Jahwe zu seiner Zuversicht macht
und sich nicht den רְהָבִים zuwendet und (den) שְׂמִי כֹזֵב.

Sind unter diesen *r^ehābīm* menschliche oder höhere Wesen zu verstehen? Man könnte das letztere annehmen, weil פְּנֵה אֱלֹ- (einige Male von dem Abfall zum Götzendienst gebraucht wird, worauf sich auch GUNKEL (40) beruft. Aber diese Wortverbindung ist ja nicht ausschließlich an die kultische Bedeutung gebunden. Daß indessen hier nicht an Götzen als Gegenstand des Suchens gedacht werden muß, dafür spricht der Umstand, daß die Parallele zu den *r^ehābīm* die שְׂמִי כֹזֵב darstellen, d. i. die „Irrenden der Lüge“, mit anderen Worten: diejenigen, die Götzendienst treiben. GUNKEL allerdings sagt, die gesuchte Parallele sei כֹּזֵב und ändert שְׂמִי in יִשְׁמָה; er übersetzt dann: „Heil dem . . ., der sich nicht den Rehabim ergibt, zur Lüge abfällt.“ Aber dies ergäbe eine unhebräische Konstruktion (s. STÄRK, aO. 324). Die Annahme eines שֹׁמֵם statt יִשְׁמָה, das dieselbe Bedeutung hätte wie dieses, erklärt GUNKEL für unnötig (40³). Aber er müßte, um es aus dieser Stelle zu entfernen, nachweisen, daß es unzulässig sei, dieses, wenn auch seltene Verbum unter dem klassischen, insbesondere poetischen Wortschatz zu verzeichnen. Man müßte mit שְׂמִי auch שְׂמִים Ps 101₃ (dort allerdings סְמִים, aber doch vom selben Stamm) streichen. Sind nun aber jene „Irrenden“ menschliche Personen, so wohl auch die parallelen רְהָבִים. Die schon von altersher geübte Ableitung von רָהַב hätte somit nichts gegen sich. Wir fänden in diesem Adjektiv, gebildet wie יִשָּׁר von יִשָּׁר denselben Begriff ausgedrückt, den das Verbum רָהַב, d. i. „auffahren, sich über-

heben“ bezeichnet. Wir dürfen also wohl erklären: Heil dem, der sich nicht den Übermütigen zuwendet (vgl. Ps 11).

Aber man ist allerdings nicht auf diese Erklärung allein angewiesen. Es steht auch der Weg der LXX und Vulgata offen, die das fragliche Wort als Abstraktum fassen. Jéne übersetzen: *καὶ οὐκ ἐπέβλεψεν εἰς ματαιότητας καὶ μαριὰς ψευδεῖς*. In der Vulgata ist daran mit: *et non respexit vanitates et insanias falsas* nichts geändert. Beiden Übersetzungen lag derselbe Text vor wie uns. Nur sahen sie hinter dem Plural einen Singular mit abstrakter Bedeutung, der wohl auch für sie רַהַב lautete.

So kann man auch an dieser Stelle mit GUNKEL in der Hauptsache nicht übereinstimmen. Zwar erklärt er mit Recht die רַהַבִּים für „böse, feindliche Wesen“. Aber sie sind darum noch keine Götzen, noch weniger „Drachen“ oder gar „Wesen des Chaos“, wenigstens nicht, wenn man vor allem anderen dieser Stelle sein Augenmerk schenkt und ihren Zusammenhang beachtet. Dagegen ist GUNKEL wieder darin völlig Recht zu geben, daß die Bezeichnung רַהַבִּים „hier als ganz selbstverständlich auftritt“. Sie ist also „damals nicht ungebräuchlich“ gewesen (40). Dies kommt damit überein, daß der ganze Wortstamm in der schon wiederholt berührten Bedeutung dem Hebräer früherer und späterer Zeit geläufig war. GUNKELs Bemerkung trifft also durchaus zusammen mit dem, was wir aus Jes 30 „gefolgert haben.“

Ps 40, gehört jedenfalls, wo es sich um die Frage nach R. handelt, nicht zu den unmittelbar einschlägigen Stellen.

Sonst aber hat sich R. durchweg als Bezeichnung für Ägypten erwiesen. Und zwar keineswegs als „Rätselname“, sondern als eine wohlbekannt und verständliche Bezeichnung¹. Ferner hat sich die Annahme als unbegründet herausgestellt, daß man jene sechs Stellen bloß dann verstehen könne, wenn man in ihnen Anspielungen auf einen Mythos erblicke, dessen Gegenstand allerdings mit Ägypten verglichen worden sei. Als die Erzählung, auf die wir Deuterocesaja wie die Dichter des 89. Psalms und des Hiob hindeuten sahen, ist allein die vom Untergang des ägyptischen Heeres nach dem Auszug Israels erkennbar. In allen sechs Grundstellen ist R. wie eine Bezeichnung, die unmittelbar für das Nilreich geschöpft ist, gebraucht. Aus keiner von ihnen geht hervor, daß sie ursprünglich als Name eines der Phantasie oder der Wirklichkeit angehörenden individualen Wesens gedient habe.

¹ HUPFELD sagte weit treffender: „Spitzname“ (z. Ps 87,4).

Aber dies könnte sich ja aus anderen Umständen ergeben. Wie wir schon ausgeführt haben, kann es hiezu nicht gehören, wenn tatsächlich Ägypten wiederholt mit Tieren verglichen wird (mit einem **תַּיִן** [Hes 29₃ usf.] oder vielleicht einem **לְוִיָּתָן** [Jes 27₁]), denn woraus sollte erhellen, daß jede andere Benennung dieses Landes als die mit **מִצְרַיִם** auf einem solchen Vergleich beruhen müsse? Ägypten wird auch **מִצְרַיִם** genannt (II Reg 19₂₄ Jes 19₆ 37₂₅ Mich 7₁₂), d. h. Bedrängnis (vgl. Dtn 28₅₃). Neben dem volksetymologischen Spiel hat ohne Zweifel die Erinnerung an die einstige Bedrückung Israels durch die tyrannischen Ägypter wie auch an weitere Unbilden, die namentlich Juda von dieser Seite erfuhr (vgl. I Reg 14₂₅ f. 11₄₀ 18₂₁ Jo 4₁₉), diesen nicht allzu seltenen Gebrauch veranlaßt. Das herrische Auftreten der Ägypter wird auch in Neh 9₁₀ hervorgehoben (**הַיִּזְרִי**). Dasselbe tun wiederholt Jeremia und Hesekiel in ihren Orakeln auf Ägypten (Jer 46₇₋₉ 18 Hes 29_{3,9} 31₁₀ 32₃₂, vgl. 30₆ 18₁₀ 32₁₂). Das hochfahrende, rücksichtslose Wesen Ägyptens scheint bei Hesekiel hauptsächlich den Vergleichspunkt mit dem Tannin oder Krokodil zu bilden, das sich unbekümmert im Wasser tummelt und es trübt (32₃₂), als ob es ihm ganz allein gehöre (vgl. 29_{3,9}).

Vielleicht hilft die Stimmung gegen Ägypten, die sich in diesen Aussagen und Vergleichen spiegelt, auch dazu, die Bezeichnung **רָהַב** zu erklären. Dieser Wortstamm kann ja, wie schon gesagt, übermütiges und hochfahrendes Gebahren zum Ausdruck bringen. Vielleicht führte auch gerade die Verwendung von **מִצְרַיִם** für Ägypten dazu, das Wesen dieser Macht, wie es den Israeliten vorwiegend erschien, noch durch einen Verbalstamm zu veranschaulichen, der in Jes 3₅ mit **נָגַשׁ**, dem Synonym zu **צָרַר**, in Parallele gebracht worden ist. Dieser Stamm ist eben **רָהַב**. Er bedeutet an dieser Stelle drängendes oder zudringliches, unverschämtes Benehmen. So wäre **רָהַב** soviel als bedrängendes, zudringliches, unverschämtes Treiben.

Damit stimmen die Übersetzungen aus dem Altertum wenigstens zum Teil aufs trefflichste überein. Sie nehmen **רָהַב** — wie sie auch immer das Wort ausgesprochen haben mögen — vorwiegend als Appellativum. So sicher LXX in Ps 89₁₁ (*ὁ ἐταπεινώσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον*); ihnen folgt die Vulgata (*humiliasti . . . superbum*). Gewiß hat, wie Vulg. vermuten läßt, LXX zu Jes 51₉ ‚nicht anders gelautet. Möglich ist dabei, daß der Alexandriner **רָהַב** (also das Adjektivum), aber auch, daß er wie die Massora las, jedoch durch die Wahl der Wortart, mit der er **רָהַב** übersetzte, seiner Auffassung Geltung verschaffen

wollte, daß es sich hier um ein persönliches Wesen, den Pharao, handle. LXX zu Jes 30, (δτι ματαία ἢ παράκλησις ὑμῶν ἀβτη) liest anders als MT, will aber gewiß mit *ματαία* *הַבְּלִי* wiedergeben. Denn dasselbe geschieht auch in Ps 40,5, wo *הַבְּלִי* übersetzt wird durch *ματαιότητας*. (Daher hat GIESEBRECHT, Gött. G. A. 1895. S. 593, kaum recht, wenn er glaubt, die LXX hätten *הַבְּלִי* gelesen. Es müßte dann auch in ihrer Vorlage zu Jes 30, *הַבְּלִי* gestanden haben). *μάταιος* hat auch schon im klassischen Griechisch die Bedeutung des Unbesonnenen, Betörten, Frechen und Frevelnden (s. d. Wörterbücher, insbesondere Konstantinides und Thesaurus l. Gr.), und in I Reg 16,2 wird *הַבְּלִי* im Plural geradezu mit *μάταια* wiedergegeben. In den beiden Hiobstellen übersetzt Symmachus je mit *ἀλαζονεία* d. i. großsprecherisches, prahlendes Wesen (9₁₃: ἐπειροδόμενοι ἀλαζονεία, indem er in *עוֹרִי* einen passiven Ausdruck suchte; 26₁₂: συγλαῖ ἀλαζονείαν). Vulgata bleibt auch in Hi 26₁₂ ihrer Auffassung von *הַבְּלִי* in Ps 89₁₁ und Jes 51,9 (et prudentia ejus percussit superbum) treu. Nur der alexandrinische Übersetzer des Hiob sucht *הַבְּלִי* mit *κῆτος* und dem Plural davon zu erklären (er setzt für *עוֹרִי*: *κῆτη τὰ ὑπ' οὐρανόν* 9₁₂ und überträgt *הַבְּלִי* in 26₁₂ mit *τὸ κῆτος*). Dagegen faßt auch der Targum zum Hiob das fragliche Wort als: „Gewalthaber“ und gibt es mit dem griechischen Lehnwort dafür (*αὐθέντης*, *אוֹתוֹנְטִי*) wieder. LXX zu Hiob stünden also mit ihrer Auffassung von *הַבְּלִי* ziemlich vereinzelt da. Der Übersetzer könnte geradeso wie vielleicht die Späteren durch die Kombination mit dem sonst beobachteten Vergleich Ägyptens mit einem Ungetüm dazu veranlaßt worden sein. Auch ist nicht undenkbar, daß ihm seine auch sonst bemerkbare Belesenheit in griechischen Dichtern (VATKE aO. 133) einen Streich gespielt hätte. Noch gilt das Urteil, daß auch bei anderen wirklich schwierigen Stellen seine Arbeit uns im Stich läßt (s. oben z. Hi 12₁₃). Man bedenke noch besonders, daß er in 4₁₀ und 38₃₉ aus „jungen Löwen“ des hebräischen Textes „Drachen“ macht, also eine ziemlich unberechtigte Vorliebe für reptilienartige Ungeheuer verrät. Das kann uns wenig Vertrauen zu der Gründlichkeit seiner Kenntnis des Hebräischen einflößen. So werden wir auch kaum annehmen, daß ihn bei der Deutung von R. eine alte und echte Tradition bestimmt habe, die den anderen Alexandrinern vielleicht ganz unbekannt geblieben wäre. Die Zweifel, die sich hier einstellen und sich nicht so leicht beschwichtigen lassen, richten sich auch darauf, ob er hier überhaupt ein Wort vom Stamm *הַבְּלִי* und nicht vielmehr ein anderes gelesen habe. Derselbe Zweifel gilt auch in Bezug auf die

Vulgata zu Hi 9₁₃: sub quo curvantur qui portant orbem, gerade als ob עֲנִי תִבֵּל od. dgl. dagestanden hätte.

Sollte sich einmal mit Sicherheit herausstellen, daß LXX in Jes 51 und Ps 89 רָהַב statt רָהַב gelesen haben, so würden wir ihnen dennoch nicht den Vorzug vor MT zuerkennen. Denn dessen Lesart (entsprechend der Grundform *kaḥl*) wäre in der trotz allem anerkennenswerten Zuverlässigkeit der massoretischen Rezension und im hebräischen Sprachgeist allzu fest verankert. Wir sehen hier den ohne Zweifel alten Gebrauch des Abstraktum statt des Konkretum, der, um mit E. KÖNIG zu sprechen, aus dem Trieb abgeleitet werden darf, „einen Ausdruck zu verwenden, der durch seine Allgemeinheit volltönend und eindrucksvoll ist, aber doch zugleich nicht direkt die einzelne Person trifft.“ Ein solches Abstraktum ist besonders geeignet, eine Gesamtheit zu bezeichnen (Stilistik 65; vgl. auch Syntax § 242 a, 'b). Als nächste Parallele für רָהַב begegnet wohl תְּעִלּוּלִים (Mutwilligkeiten), das in Jes 3₄ „mutwillige Menschen“ bedeutet (KÖNIG, Stilistik, ebd.).

Es ist also durchaus möglich, daß der Hebräer einem Volk nach der ihm zugemessenen Haupteigenschaft einen Namen wie „Hoffahrt“ od. dgl. gab, ohne daß ein anderes Wesen dieselbe Bezeichnung neben oder vor ihm führte. In dem anderen Beispiel für Nebennamen für ein Volk, das das AT bietet, „Jeschurun“, haben wir wohl ebenfalls eine dem eigenen Volk unmittelbar, vielleicht ausschließlich gewidmete Benennung zu sehen.

Die Voraussetzung, daß außer Ägypten auch noch etwas anderes R. genannt worden sei, ist also zur befriedigenden Deutung dieses Ausdrucks völlig entbehrlich. Dagegen scheinen nicht alle, die ihr huldigen, auch auf die Kenntnis der tatsächlichen Bedeutung des Wortes R. nach dessen natürlicher hebräischer Ableitung verzichten zu können. Wenigstens hat RIEHM (Handwörterb. d. bibl. Altert. II. unter R.), wie er die „Übertragung“ von Ausdrücken für ein ägyptisches Ungeheuer und dessen Vernichtung auf Ägypten begreiflich machen wollte, nicht versäumt, auf die Bedeutung des Wortes R., nämlich „Toben“, ausdrücklich aufmerksam zu machen. Es ist nur folgerichtig, wenn GUNKEL, der die mythologische Auffassung in durchaus grundsätzlicher Weise vertritt, die hebräische Bedeutung dieses Wortes sogar wie ganz außer Betracht läßt (35²). Aber damit geht er an einer ehernen Tatsache allzu sorglos vorüber. Er ist dafür genötigt, sich an unerweisliche Thesen zu halten.

Denn es läßt sich, wie wir gesehen haben, weder in der Exegese der sieben Stellen noch in der hebräischen Sprache im allgemeinen oder in der echten Tradition über sie ein Anhaltspunkt dafür entdecken, daß R. ein Tier gewesen sei. Daß es im israelitischen Glauben und Meinen kein Ungetüm R. gegeben habe, das vor oder bei der Schöpfung der Welt eine Rolle spielte, dafür ist auch die Tatsache ein nicht ganz leicht wiegender Beweis, die E. KÖNIG (Altor. Weltanschauung u. AT 41) hervorhebt: „Wo sicher im AT von der Erschaffung der Welt gesprochen wird wie in Ps 33₆ f. 65₈ 102₂₆ 104, da hört man von R. nichts.“

II. Sonstige vermeintliche Belegstellen aus dem AT für mythische Deutung.

GUNKEL gründet seine Aufstellungen auf einen „altisraelitischen Mythos“ von einem drachenartigen Wesen und Vertreter des Chaos. Dieser Mythos liege zutage in Ps 74₁₂₋₁₅ (16), einer Jes 51 und Ps 89 ähnlichen Stelle, nach GUNKEL Rest eines Schöpfungsmythus. Die maßgebenden Verse (13-15) lauten: „Du hast gespalten durch deine Stärke das Meer, zerbrochen die Häupter der Meerungetüme auf dem Wasser. Du hast zerschlagen die Leviathanhäupter, gabst ihn zum Fraß dem Volk der Wüstentiere (oder den Wüstentieren). Du hast gespalten Quelle und Bach, hast immerwährende Wasserläufe vertrocknen lassen.“ An GUNKELS Übersetzung (41) ist nur „uralte Ströme“ zu ändern. אֵיתָן = Dauer, übertragen: das Bett eines Flusses (Meeres) Ex 14₂₇; s. STARK aaO. 324. Am MT (= LXX!) ändert GUNKEL zu viel; mit לָעַם צִיִּים — Wegfall eines Konsonanten — wird ein guter Text gewonnen; auch könnte לָעַם sekundär sein (E. KÖNIG, Wörtb. unter צִיִּים und Lehrgeb. II, 2. 246¹) — Jahwes Eingreifen (v. 14 f.) ist auch nach GUNKEL (44) eine „Heilstat“ wie das Ereignis von Ex 15 (v. 2: יִשׁוּעָה). Solche Taten begründen seine Königsherrschaft über Israel (Ps 74₁₂ Ex 15₁₈). Jahwes Tat in Ps 74₁₂ ff.: Spaltung des Meers (wie Ex 14₁₆ 21 f. 29 15₁₈); „Zerbrechen“ und „Zerschlagen“ der Häupter seiner Feinde (= „Meerungetüme auf dem Wasser“, GUNKEL 41⁴), wie er nach Ex 15₆ f. die Ägypter „zerschmettert“ und „niederreißt“; Überlassung der Leichen an die Tiere zum Fraß, wie Ex 14₃₀ erwarten läßt. Alles dies „vor den Augen aller Welt“ (בְּקִרְבֵּי הָאָרֶץ, GUNKEL 44), ganz wie in Ex 15₁₄₋₁₆ das Wunder Aufsehen bei den Völkern erregte. Ps 74₁₂ ff. hat genaue Parallelen in Ex 14 15.

Als Sinnbild für Ägypten und den Pharao erscheint in Ps 74₁₃ der תַּנִּין wie bei Hesekiel, bei dem sich aber keine mythische Grundlage dafür verrät. Denn in Hes 32_{2b} erscheint ein wirkliches Tier, das sich im Wasser bewegt, kein mythisches Wesen. Sollte Hesekiels Bild einer Tradition entstammen (vgl. Jer 51₅₀), so braucht diese nicht mythisch zu sein, sowenig wie wenn der Pharao mit einem Junglevu verglichen wird (32₂), sowenig wie die Fliegen und Bienen in Jes 7₁₈. Daß übrigens Hesekiel für die Bezeichnung der Ägypter als תַּנִּינים das Vorbild gegeben, hat nichts gegen sich. GUNKEL selber macht es wahrscheinlich durch Hinweis darauf, daß nach Cäsur und Sinn „auf dem Wasser“ zu תַּנִּינים gehöre wie Jes 27₁ und Hes 32₃ (41⁴). Der Ursprung in Hesekiel würde den Plural (statt Personifikation als ein Tannin) erklären. Hesekiel' 29₂ weissagt ja gegen Pharao und Ägypten, wendet also auf König und Volk das Bild eines solchen Tieres an.

Ps 74₁₄ fügt den Vergleich mit „Leviathan“ hinzu — leicht verständlich, wenn damit eine besondere Art von Tannin, besonders das Nilkrokodil, gemeint ist. Vorbild dazu wäre Jes 27₁, wo sicher ein orientalisches Reich ebenso bezeichnet ist. Die „Leviathanhäupter“, die am Schilfmeer zerschlagen wurden, ergeben keinen mehrköpfigen, also keinen mythischen Leviathan (GUNKEL 42). Denn hier ist zunächst an einen kollektiven Singular zu denken, wie er gebräuchlich ist bei Tieren (Gen 32₆), überhaupt Gegenständen aus dem Naturleben und bei Gattungsbzeichnungen GES.-KAUTZSCH § 123 b. (So beurteile man auch — gegen GUNKEL (81) — die Schlange in Am 9₂, einem Gegenstück zu Hos 2₂₀). Es ist nach dem Plural תַּנִּינים sogar sehr wahrscheinlich. Es ist nicht anders denkbar, wenn, wie leicht möglich, es keinen Plural von לַיִתָּן gab. (Aufnahme eines kollektiven Singulars durch Suffix im Singul. in תַּנִּינִי wie Ps 8₅₋₇; vgl. den Singular am Verbum in Ps 90₄ nach בִּנְיִ אֲדָם!). Ist aber לַיִתָּן individualer Singular, so ist er doch immerhin Bild für Ägypten, seine Häupter die Köpfe der Ägypter im natürlichen Sinn des Worts. Dieses Volk „zerschlägt“ Jahwe (Ex 15₆ f.). Es hätte genügt: „das Haupt Leviathans“ unter Festhalten am Bilde. Aber man beachte die häufigen Abweichungen des Hebräers von der bildlichen Redeweise zur sachlichen! (Hes 31₆ 16 16₇ 16 f. Ps-80₉). Er verweilt selten bei einem Bild (Jes 8₈ 10 10₁₆ ff. 28₁₅ u. a.) und pflegt es nicht genauer auszuführen (vgl. ZILLESSEN, ZAW 1904, S. 254 282 f.). Er denkt immer gerne an den Gegenstand zurück, von dem er tatsächlich zu sprechen hat (vgl. GUNKEL, Internat. Monatsschr. 1917, S. 453:

„impressionistisches Denken“ der Propheten). So schwebt auch dem Psalm-dichter, trotzdem daß er ein Bild für die Ägypter gebraucht hat, dieses Volk selber vor (KÖNIG, Lehrgeb. II 2, S. 246^r), das sich ihm in v. 13 als Mehrzahl darstellte. Man braucht also bei den „Häuptern“ nicht an die Fürsten Ägyptens oder die Feldherren des Pharaos zu denken wie der Targum, um so die unmythische Erklärung unserer Stelle als unannehmbar erscheinen zu lassen. Bei den ראשי ההלוי in I Chr 12₂₃ läßt wohl auch GUNKEL den Singular als kollektiv gelten. Warum nicht auch bei לוייתן? (Ganz zu verwerfen ist übrigens die Erklärung des Targum nicht; HITZIG folgte ihr unter Berufung auf Hi 12₂₄). Auch Ps 74₁₃ f. ist also ohne Zuhilfenahme eines Mythos deutbar.

Aber GUNKEL meint wiederum, vv. 13–15 sei „vor der Schöpfung der Welt“ geschehen (42). Denn erst in v. 16 sei von dieser Schöpfung die Rede. Darin läge eine gewisse Beweiskraft, wenn der Psalm von Erschaffung der Welt und dem, was voranging und folgte, handelte. Das ist so wenig der Fall wie bei Ps 89 und Jes 51. — Ps 74 ist eine „Klage über Feindesnot und Gebet um Hilfe“ (KAUTZSCH, H. Schr. d. AT²), eine Bitte um Rücksicht Gottes auf den Bund mit seinem Volk, nicht auf seine „Schöpfung“ (so GUNKEL (44) trotz בְּרִית in v. 20; in בְּרִית ist keine Bezeichnung für „Schöpfungen“ zu suchen). Gelegentliche Berufung auf Gottes Schöpfermacht schließt die Erinnerungen an die geschichtlichen Heilstatsachen nicht aus (vgl. ob. S. 133 f.).

GUNKEL meint nun, der Leviathan sei nach anderen Stellen mythisch. Hiegegen s. BUDDE (zu Hi 3, Handkomm. 13) und GIESEBRECHT (Gött. G. A. 1895, S. 593). Sogar BERTHOLET räumt ein, daß Hi 40₄₁ „nichts als eine Beschreibung von Nilpferd und Krokodil beabsichtigt“ war (Art. „Drache“ in R. G. G. II, S. 141); desgl. B. DUHM, was besonders schwer ins Gewicht fällt (zu Hi 40₁₅ ff. Kurz. Hand-Comm. S. 196). GUNKEL gibt übrigens selber zu, daß Hi 41 ein „Ungeheuer der Gegenwart“ mit „einzelnen Zügen vom Krokodil“ schildert; fraglich sei bloß, ob der Abschnitt „nur eine poetische Beschreibung des Krokodils sein will“ oder „ein Fabelwesen im Auge hat, dem mit dem ägyptischen Tier gewisse Züge gemeinsam sind“ (48). Was hätte jedoch den Dichter gehindert, das Krokodil zu schildern, wenn er die Absicht dazu hatte? Es konnte in Palästina beobachtet werden (BREHM's Tierleben⁴ 1912. IV, S. 522; KINZLER, Bibl. Naturgesch. S. 121). Der Verfasser des Hiob, der auch sonst in Ägypten Bescheid wußte (s. ob. S. 137), konnte vollends einiges von diesem Tier erfahren. Indessen bezeugen ihm Kenner, daß

seine Schilderung vom Leviathan mit den neueren Beobachtungen über den *Crocodilus niloticus* (Laur.) übereinstimmt (BREHM, aaO. 519; MARSHALL, Die Tiere der Erde III, S. 136, hier mit Bezug auf Hi 41²²). Die Zähne (41⁵ f.), der Panzer von Schilden (v. 7 f.) u. a. passen zum Krokodil. GUNKEL sieht freilich darin etwas Mythisches, daß Hi 41 ein „feuerspeiendes“ (v. 11–13) und zugleich Wasserungeheuer darstelle — „Buchstabenexegese“, wie sie auch BUDDE (aaO. 252) rügt. BREHM (aaO. 507 ff.) berichtet von dem Fauchen des Krokodils in erregtem Zustande (vgl. KINZLER, aaO. 116). Der Dichter darf zu dem so erzeugten Dampf auch das Feuer sehen (vgl. SCHLOTTMANN, Buch Hi S. 500). Das lichtsprühende, irisierende Niesen des Leviathan (41¹⁰) kommt eben beim Krokodil vor (BÄTHGEN, Hi Deutsch 95; B. DUHM, aaO. 199).

Hauptfrage ist jedoch auch hier: passen in dem Zusammenhang besser mythische oder natürliche Tiere? So ist zu fragen auch für den Fall, daß Behemoth und Leviathan nicht von Anfang an in dem Buch herangezogen waren. Voran ging ein Gespräch Gottes mit Hiob, wonach der Mensch wider seine Allmacht nicht aufkommt, also nicht mit ihm hadern darf (Hi 38 39). Jahwe fährt fort: Hiobs Ohnmacht zeigt sich auch darin, daß er nicht jedes stolze Lebewesen demütigen kann. Seien hierunter Tiere oder Menschen zu verstehen, so schließt sich doch ganz passend der Gedanke an: es gibt Wesen, denen überhaupt kein Sterblicher etwas anhaben kann: Tiere aus Fleisch und Blut, wie jederzeit zu beobachten ist. Nilpferd und Krokodil konnten in der Tat dem antiken Menschen seine Schwachheit besonders eindringlich zum Bewußtsein bringen. Auch heute noch stehen die nur primitiv bewaffneten Sudan-neger dem Krokodil hilflos gegenüber (BREHM, aaO. 523). In den Zusammenhang passen gewaltige natürliche Tiere. Welchen Zweck hätte der Hinweis, daß gegen Fabelwesen, also Tiere von überirdischer Gewalt, die üblichen Waffen und Fangmittel nicht ausreichen? Das braucht nicht behauptet, noch weniger durch eingehende Schilderung veranschaulicht zu werden. Und wenn auch Hiob sich zu einer solchen Binsenwahrheit bekennen würde, so wäre damit für Jahwe nichts gewonnen. Jahwe müßte noch das Geständnis einfordern, daß der Mensch sich auch weniger gewaltigen Wesen als dem Übernilpferd und Überkrokodil nicht gewachsen fühlt. Es fehlt also dem Text etwas sehr Wichtiges, wenn Hi 40 f. von dämonischen Wesen redet.

Die für Hi 40 f. feststehende Bedeutung des „Leviathan“ findet sich auch in den anderen Stellen, wo diese Bezeichnung erscheint. So

in Hi 3₈. Wer Tag und Nacht mit Erfolg verwünschen kann, ist ein Zauberer. Ebenso, wer den Leviathan, das Krokodil, „aufzuhetzen“ (MT) vermag. Denn auf das Tier, dem so schwer beizukommen ist wie nach Hi 40₂₅ ff. 41₂ (כִּי יַעֲרִינוּ Qeré יַעֲרִינוּ Keth. vgl. עוֹרֵר in 3₈), kann bloß durch Zauber gewirkt werden. Wer den Zauber aufs Krokodil versteht, besitzt auch die Macht, einen Tag zum Unglückstag zu machen. Schon zur Beschwörung gewöhnlicher Schlangen braucht man kundige Leute (Ps 58₅ f. Koh 10₁₁ Jer 8₁₇). Man wirkt im Altertum überhaupt auf die Tiere auf magischem Wege wegen ihrer dämonischen Natur. (Darauf verweist auch HANS DUHM, Die bösen Geister im AT 11, obwohl er das Tier von Hi 3₈ zu den kosmischen Unholden rechnet, aaO. 37.42). Der Versuch, Krokodile zu bezaubern, ist aus Ägypten mehrfach bezeugt (ERMAN, Äg. 472. 475; WIEDEMANN, Magie und Zauberei im alten Ä. S. 29). Freilich handelt es sich dabei um die Bemühung, sie unschädlich zu machen, indessen ist Hi 3₈ MT nicht außer Zweifel (עָרַר st. לָעַר). LXX (χειρώσασθαι) lassen an Zauber denken, der das Krokodil ungefährlich macht. Keinesfalls ist es zu verwundern, daß der Zauber am Krokodil dem an Tag und Nacht ebenbürtig sei. Auch der ägyptische Zauberkünstler scheint sich bei dieser Bestie nicht mit den gewöhnlichen magischen Mitteln begnügt zu haben: er gibt sich für Amon selber aus u. dgl. (ERMAN, aaO. 472 f.). Schärfere Mittel wendete auch der Tageverflucher kaum an. Dessen Kunst beruhte auf der Tagewählerei (ebd. 470 f.). Die Deutung des Leviathan in Hi 3₈ wird dem überlieferten Text gerecht. Nicht so die Deutung: „Wenn die Zauberer dies Ungeheuer aufstören, droht über den Tag, an dem es geschieht, das Tohuwabohu hereinzubrechen“ (B. DUHM z. d. St. Kurz. Hand-Comm. 20). Der Parallelismus wird hier als streng synonym angesehen, ohne Beweis. So bedarf es vollends nicht der Erklärung GUNKELS, der er noch durch Textänderung (von יִר in יִרָ) nachhelfen muß (damit gewinnt er einen Leviathan als mythischen Vertreter des Meeres (59 f.), läßt aber die Beziehung zwischen der Verwünschung des Geburtstags und dem Zauber zu eben diesem Zweck verloren gehen).

Dagegen verdient GUNKEL Beifall, wenn er Ps 104₂₆ (Leviathan als Gottes Spielzeug) nur aus Hi 40₂₅ versteht (58). Mit dem Krokodil kann der Mensch nicht spielen, sondern nur Gott. Daß auch hier es sich um das Krokodil handelt, wäre vollends unverkennbar, wenn יִר, wie sonst hie und da, den Nil bedeutete (GRESSMANN, Protéstantenbl. 1916, S. 328).

In Jes 27₁ dient der Leviathan zum Vergleich mit einer staatlichen Macht. GUNKEL bringt keine Beweise dafür bei, daß dieses Bild „mythologischen Anschauungskreisen“ entlehnt sei. In Spekulationen über den Leviathan im 4. Esra oder im Henoch oder bei jüdischen Rabbinen oder gar in einem Vocabularium Aethiopicum (47¹) liegt nichts Beweisendes.

Endlich gilt Hi 7₁₂: „Bin ich ein Meer (oder: der Nil) oder ein Tannin (oder: eine Schlange), daß du eine Hut über mich (gegen mich) setztest (setzen müßtest)?“ als Fundstelle für einen israelitischen Drachensmythus. GUNKELs Übersetzung: Der (statt: ein) Tannin („Drache“) ist nicht zu rechtfertigen. Unrichtig ist auch seine Behauptung: „Die Parallele macht deutlich, daß der Drache das Meerungetüm ist“ (70). Dann müßten die beiden in v. 12^a genannten Dinge miteinander identisch sein. Aber v. 12^a ist eine disjunktive Frage, die nach Verschiedenem, nicht Gleichem fragt. B. DUHM meint jedoch, das Ziel der göttlichen Maßnahme könne nur ein ganz gewaltiger Gegner Gottes selbst, also ein dämonisches Wesen sein; Gott selber stelle die „Wache“ auf. Allerdings beklagt sich Hiob, daß er von Gott als ein viel zu bedeutendes Wesen angesehen werde, vor dem Gott auf besonderer Hut sein müsse, obwohl Hiob doch für Gott ganz unschädlich sei (v. 17²⁰). Hiobs Leiden hätte bloß dann einen Sinn, wenn Gott damit eine Abwehr gegen Unheil, das von Hiob drohte, beabsichtigte. Es ist nun wohl begreiflich, wenn Hiob fragt, ob er eine Naturkraft wie das Meer verkörpere, die man an gewissen Stellen daraufhin beobachten muß, daß sie nicht kostbares Besitztum und Anlagen des Menschen zerstöre. Sollte aber נִינְיָ wieder = der Nil sein, dann wäre der Text leicht verständlich aus ägyptischen Verhältnissen (s. ob. S. 137. 148). Der Nil bei Memphis wurde bewacht, um einer Überschwemmung der Stadt vorbeugen zu können (Herod. II, 99). Eine besonders gefährlich erscheinende Person oder Sache konnte somit wohl mit dem großen Strom verglichen werden. Aber es gab in Ägypten und Palästina noch anderes, wovon man sich in besonderem Maße in Acht nahm. Ist תַּנִּינִי ein großes Wassertier (Gen 1₂₁), insbesondere das Krokodil, so ist es ganz leicht verständlich, wie Hiob seine von Gott scheinbar gefürchtete Gefährlichkeit durch den Vergleich mit einem solchen Tier ausdrücken kann. Ist aber תַּנִּינִי nur eine (giftige) Schlange oder bestimmte (giftige) Schlangenart, so ist daran zu erinnern, als welcher böser Feind des Menschen die Schlange gilt (Gen 3₁₅), als das Schlimmste, was ihm begegnen kann (Sir 2₁₂; für Ägypten s. ERMAN, aaO. 485. 365). Hiob würde also ein Beispiel aus der täglichen Erfahrung wählen. Das

כִּי תִשִּׁים מִשְׁמֶרֶת, das dann scheinbar nicht zum תַּנִּין, sondern bloß zu dem nächststehenden יָם paßte, wäre als Zeugma wohl zu begreifen. — Aber man wird einwenden: vor Meer oder Schlange müßte doch Gott nicht bange sein. Dasselbe ist aber auch mit einem mythischen Unhold der Fall. Indessen beachte man Folgendes: der Leidende hat hier Gott nicht in dessen unverletzlicher Erhabenheit gefaßt, sondern in eine niedrigere Sphäre herabgedacht. Darum wird er auch nachher zurechtgewiesen (8₂). Hiob selber gesteht, daß er im Unmut das richtige Maß verloren habe (6₃), und bereut, nicht nach Gebühr von Gott geredet zu haben (42₅ f.). Er scheint sogar, wenn der Text in Ordnung ist (B. DUHM bezweifelt es, Kurz. Hand-Comm. 36), zuzugeben, daß er damit vom Pfad der Gottesfurcht abweiche (6₁₄). Hiob vergleicht Gott mit einem Menschen, der ihn in kleinlicher Weise befiehlt und quält (6₄ 7₁₃). Gott kommt ihm vor wie jemand, der sich um allerhand schrecken-erregende Dinge Sorgen macht, dem aber doch ein armseliger Hiob nicht furchtbar werden kann wie etwa ein mit Überschwemmung drohender Fluß oder ein böses Tier. Auch in 6₁₂ wird Gott nur im Licht eines Menschen gesehen, dem Fels und Erz unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt, wird also Gott auf die menschliche Stufe gewiesen. (Das ist freilich nicht Hiobs eigentliche Meinung. Jenes weniger erhabene Bild von Gott ist vielmehr in seinen Augen dasjenige, das soeben (Cap. 4 5) Eliphaz ungewollt gezeichnet hat und das Hiob später ein Bild „nach Hörensagen“ nennt (42₅). Es erscheint dem Hiob — und dem Dichter — als widersinnig und lächerlich. Ein Gott, der ein schwaches Menschenkind zwecklos plagt!). Hi 7₁₂ ist so aus dem Buch selbst erklärt. Aber ohne „Mythen“.

„Nirgends in der uns erhaltenen Literatur wird der Mythos von Jahwes Drachenkampf erzählt“ — dieses Zugeständnis GUNKELS (88) sollte immer wieder von neuem unterstrichen werden. Eine andere Einschränkung, die er ebenfalls an der Beweiskraft des von ihm beigebrachten „mythischen“ Materials selber anbringen muß, liegt im folgenden: „An den ursprünglichen Sinn des Mythos erinnert im Psalm „fast nichts mehr“ (81). Nämlich in Ps Sal 2₂₈ ff. „Nur wenn der ‚Frevler‘ Herr von Land und Meer werden will (v. 38), so ließe (!) sich das als eine Reminiszenz“ an ein mythisches Wesen betrachten, fährt GUNKEL fört. „Fast nichts“ ist also = gar nichts. Der „Frevler“ gehört der Gegenwart des Psalmisten an, der also, um ihn zu schildern, keinen Mythos brauchte. GUNKELS Chaossage besteht aus verschiedenartigen

„Zügen“, die aus ihrer ursprünglichen literarischen Umgebung herausgenommen und in einen ihnen fremden Rahmen, ein Erzeugnis bloßer Vermutung, gespannt sind. Aber eine solche Vermutung reicht nicht aus, unsere exegetischen Ergebnisse über R. zu erschüttern.

III. Scheinbare Parallelen aus außerisraelitischer Mythologie.

1. Sprachliche Parallelen. Eine solche findet GUNKEL (417; vgl. GRESSMANN, *Altor. Texte* I, 31) in assyr. ribbu. Aber man kann ebenso kalbu und — wahrscheinlicher — labbu (= Löwe) lesen (vgl. WINCKLER, *Ausgew. Keilschriftzeichen* 10. DELITZSCH, *Assyr. Gramm.* 2, 36 nr. 164). — Die Vermutung A. JEREMIAS' (A. T. im Licht des alt. Or. 469), der R. mit der רַחֵב von Jos 2 kombiniert und in dieser etwas Mythisches sieht, scheidet namentlich an der Verschiedenheit von רַחֵב und רַחֵב (im übrigen s. KÖNIG, *Wörterb. zu רַחֵב*).

2. Sachliche Anhaltspunkte soll ein vermeintlicher palästinischer Mythos von „dem (!) Meerungeheuer“ bieten (B. DUHM zu Jes 51₉), der in Joppe lokalisiert gewesen sei. Das beruht auf späten griechischen Kombinationen (TÜMPEL, *Jahrb. f. Philol. Suppl.* 16 (1888) 129 ff. 144 f. und bei Roscher, *Lex.* II, 1, 293 f. gegen GRUPPE, *Philol. N. F.* 1, 92 ff. E. KUHNERT bei Roscher, *Lex.* III, 2 2021 f.). Der Fisch des Jona ist kein Beweis für einen an Japho haftenden Mythos (gegen GRUPPE aaO. und *Griech. Mythol.* 185 u. A 2). Das B. Jona enthält Legende, nicht Mythos (MARTI, *Kurz. Hand-Comm.* 244 f. vgl. VATKE, *Einl.* 687 s. auch ORELLI z. d. St., *Kurzgef. Komm. v. Strack* usw. A V 288). Der Fisch steht nicht in Beziehung zu Japho. Jona ist keine mythische Figur (gegen H. SCHMIDT's „Jona“ vgl. P. VOLZ im *Theol. Jahresber.* 1907, 105; gegen mythologische Versuche wegen des Namens s. NÖLDEKE, *Beitr. z. semit. Sprachwissensch.* I, 73 ff. u. II Reg. 14₂).

Noch weniger beweisen einzelne Ähnlichkeiten zwischen den „Varianten“ des vermeintlichen israelitischen Chaosmythos mit dem babylonischen. Gegen sie gilt, was GUNKEL selber gegen derartige und ähnliche Kombinationen P. JENSEN's einwendet (*D. L. Z.* 1909, S. 905 = *Reden und Aufsätze* 152 f.).

Übrigens hat GUNKEL und seine Anhänger die zahlreichen Ähnlichkeiten zwischen den Stellen mit R. und Ps 74₁₂ ff. einerseits und Ex 14 15 andererseits nicht in gebührender Weise ins Auge gefaßt. Es sei hier nachgeholt. Dabei muß teilweise schon Bemerktes wiederum angeführt werden.

- Jes 51_{9 b α} || Ex 15_{6 b 7} (Vernichtung als Zerschmetterung u. dgl.).
 β (Schändung) || Ex 14₃₀.
 10 a α (Austrocknung des Meeres) || Ex 14_{16 21} f.
 β (Das Meer als מַי תְּהוֹם רַי || Ex 15_{5 8 b} (תְּהוֹמוֹת; vgl. 10 b)).
 b α || Ex 15₁₃ (der Meeresboden betretbar).
 β (עַם זֶה נִאֲלָתָה) || Ex 15₁₃ (נְאֻלִים).
 Ps 89₁₀ (Jahwe und das Meer) || Ex 15₈.
 11 a (Schändung) || Ex 14₃₀.
 b (Zerstreuung der Feinde) || Ex 14₂₄ f. (Verwirrung der Ägypter
 und Gedanke an Flucht).
 10 11 7 9 (Jahwes Tat u. Gottmacht) || Ex 15_{11 a} (wer ist wie du unter
 den Göttern? אֱלֹהִים wie Ps 89,7).
 Hi 26_{12 a} || Ex 15₈ 14₂₁ (Wirkung aufs Meer).
 b || Ex 15_{6 b 7} (Zerschmetterung).
 13 a בְּרוּחוֹ usf. || Ex 15₈ בְּרוּחַ אֲפִיךָ.
 b (Schändung) || Ex 14₃₀.
 9_{13 a} (אֱלֹהֵי לֹא יִשִּׁיב אִפּוֹ), darauf Niederwerfung der Feinde ||
 Ex 15₁₀ יִם כִּפְמוֹ יִם usf.
 b חֲרֹנֶךָ יִאֲכַלְמוּ כִּקֶּשׁ || Ex 15₈ שָׁחַחוּ עֵינֵי רַי
 Daraus Beweis der Allmacht Gottes || Ex 15_{11 a}.
 Ps 74_{12 a} Jahwe König || Ex 15₁₈.
 b tut יִשְׁעוֹת || Ex 15₂.
 בְּקִרְבַּ הָאָרֶץ || Ex 15_{14-16 a} (שָׁמְעוּ עַמִּים usf.).
 13 a (15) Spaltung des Wassers || Ex 14_{16 21} (29; auch 15₈).
 Das Wasser als מַעְיָן וְנַחַל || Ex 15₈ נְזֻלִים.
 b und 14 a Zerschmetterung u. dgl. || Ex 15₆ f.

Es kommt hinzu, daß der Hebräer, soweit er überhaupt von einem „Kampf“ zwischen Jahwe und menschlichen Gegnern sprechen kann, sich dies ebenfalls gestattet (Ex 15_{3 6} 14₂₅), dem „mythischen“ Feind GUNKELS also der rein menschliche die Wage hält. Die Analogien aus der Mythologie werden damit völlig entwertet.

Der Gedanke an mythische Nebenbedeutung von R., dieser Benennung Ägyptens, ist ganz aufzugeben. Ebenso natürlich auch die Folgerungen, die die „religionsgeschichtliche Schule“ daraus gezogen hat.

[Abgeschlossen den 3. Juni 1917.]