

Theology on the Web.org.uk

Making Biblical Scholarship Accessible

This document was supplied for free educational purposes. Unless it is in the public domain, it may not be sold for profit or hosted on a webserver without the permission of the copyright holder.

If you find it of help to you and would like to support the ministry of Theology on the Web, please consider using the links below:



Buy me a coffee

<https://www.buymeacoffee.com/theology>



PATREON

<https://patreon.com/theologyontheweb>

[PayPal](#)

<https://paypal.me/robbradshaw>

A table of contents for *Journal of Biblical Literature* can be found here:

https://biblicalstudies.org.uk/articles_jbl-01.php

EINIGE KEILSCHRIFTLICHE PARALLELEN ZU JES. 40—66

FRIEDRICH STUMMER
WÜRZBURG

ES ist schon längst aufgefallen, daß zwischen Jes. 40—66 und der keilschriftlichen Literatur Beziehungen bestehen. Rudolf Kittel hat in seinem Aufsatz „Cyrus und Deuterodesaja“ in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1898, S. 149—162 auf die stilistische Ähnlichkeit zwischen Jes. 45 1 ff. und dem Cyruszylinder V R 35 hingewiesen, und Friedrich Delitzsch hat in seinem Buche „Die große Täuschung“, zweiter Teil¹, S. 78 diesen Hinweis wiederholt. Auch H. Zimmern und H. Winckler haben in der 3. Auflage von E. Schraders Buch „Die Keilschriften und das Alte Testament“² den zweiten Teil des Jesajas herangezogen, und ebenso haben Alfred Jeremias³, Anton Jirku⁴ und neuestens Lorenz Dürr⁵ zu einer Reihe von Stellen Parallelen aus der Keilschriftliteratur angemerkt. Allein eine erschöpfende Behandlung der Frage nach dem Verhältnis des zweiten Teils des Jesajabuches zum sumerisch-akkadischen Schrifttum steht noch aus. Auch die folgenden Seiten wollen das Thema noch

¹ Stuttgart-Berlin 1921.

² Berlin 1903.

³ Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 3. Aufl. (Leipzig 1915), S. 606 ff.

⁴ Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament (Leipzig 1923), S. 202 ff.

⁵ Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (Berlin 1925), wo insbesondere § 6 (der leidende „Gottesknecht“) S. 125 ff. zu beachten ist.

nicht abschließen, sondern begnügen sich damit weiteres Material beizubringen und zu besprechen. Auf die schon von den genannten Forschern aufgezeigten Parallelen soll dabei nur im Ausnahmefall eingegangen werden.

1) JES. 40 3-5

Die geheimnisvolle Stimme befiehlt, in der Wüste Jahwe „einen Weg zu bahnen“, in der Steppe „eine Straße für unsern Gott zu ebnen“ (V. 3). Von einer solchen Straße durch die Wüste spricht auch Jes. 35 8. Namentlich aber gehört Ps. 68 5 hieher. An allen diesen Stellen schwebt den alttestamentlichen Schriftstellern das Bild eines Prozessionsweges vor, auf dem Jahwe (bezw. sein erlöstes Volk Jes. 35 9) festlich einherzieht. Eine ganz ähnliche Szene schildert der Hymnus IV R 20 Nr. 1, der von der Rückkehr Marduks aus Elam berichtet.⁶ In diesem zweisprachigen Text heißt es nun Vs. 12-16:

„. . . aus dem feindlichen Elam schlug er eine Straße des Jubels,
einen Pfad des Frohlockens
[. . .] der Erhörung nach Sü-an-na (= Babel) ein.
Es sahen die Leute des Landes seine hohe Gestalt, den Herrscher in (seinem) Schmucke.“

Wie hier Marduk aus Elam nach Babylon zurückkehrt, weil er sich seiner Stadt erbarmt (ebd. Vs. 9-11), so wendet sich auch Jes. 40 1 ff. Jahwe dem verlassenen Jerusalem zu und kommt aus Babylon wieder heim. Auf diesem Zug schaut „alles Fleisch“ die sich enthüllende „Herrlichkeit Jahwes“ (V. 5).

Wenn im Babylonischen von einem Aufenthalt Marduks in Elam, wie hier, oder im Lande Ḫatti, wie K 3353⁷, die Rede ist, haben wir an eine feindliche Verschleppung des Götterbildes, und demgemäß bei der Heimkehr des Gottes an dessen Zurückführung zu denken. Es handelt sich also in unserem

⁶ Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk (BA V 279-400) Nr. X (339-344).

⁷ Fr. Martin, *Mélanges assyriologiques*, in: *Rec. d. trav. rel. à la philol. et archéol. égypt. et assyriennes* XXIV (1902) 96-108.

Texte um ein feierliches Geleit einer Mardukstatue, worauf auch der Ausdruck „seine hohe Gestalt“ deutlich hinweist. Solche Götterprozessionen waren in Babylonien nichts Seltenes.⁸ Dagegen haben wir in Israel zwar auch festliche Züge mit der Bundeslade. Aber sie beschränken sich auf ganz bestimmte, durch Notwendigkeiten bedingte Anlässe, wie z. B. der Zug durch die Wüste oder die Überführung der Lade auf den Zion solche sind. Merkwürdigerweise wird aber die Zurückkunft der Lade aus dem Philisterlande (1 Sam. 6) nicht als Siegeszug geschildert. Sie kehrt nicht, wie Marduk aus Elam, unter dem Jubel der Volksmenge im festlichen Gepränge zurück.

Das Bild des im Triumph zu seinem Heiligtum heimkehrenden Gottes ist also den Israeliten offenbar von Haus aus nicht geläufig. Hier wie in Ps. 47 und 68 werden wohl fremde, also zunächst babylonische Vorbilder eingewirkt haben. Freilich ist gerade an unserer Stelle zu bemerken, wie der Schriftsteller das aus der Fremde ihm zugekommene Bild in seinem Sinne umgestaltet hat. Echt alttestamentlich ist, daß alles vermieden wird, was den Leser veranlassen könnte sich eine *Gestalt* Jahwes vorzustellen. Nur von der יְהוָה ist die Rede, während der babylonische Dichter von der „hohen Gestalt“ Marduks spricht. Das Ganze ist eben für den Propheten, den Vertreter einer grundsätzlich bildlosen Religion, nur Einkleidung für einen Gedanken, fast möchte man sagen Formel, während der akkadische Sänger, der das Götterbild als selbstverständliches Mittel des Kultus betrachtet, oft geschauter Wirklichkeit schildert.

2) JES. 40 12-16

Der Abschnitt schildert die Herrlichkeit Jahwes. Schon die Frage, mit der er beginnt, zielt darauf hin. Der Prophet erwartet als Antwort: „Jahwe“. Er ist es, der mit der hohlen Hand die Wasser maß, mit der Spanne die Himmel bestimmte,

⁸ Man denke an die Prozessionsstraße, die von Esagila durch das Ištartor zum Palaste Nebukadnezars führte. Andere hieher gehörige Texte siehe bei Dürr a. a. O. S. 146.

ins Drittelmaß (שליש) den Staub der Erde faßte und mit der Wage die Berge wog. Nun wird Marduk in dem Hymnus DT 109, der bestimmt war bei einer der Kulthandlungen rezitiert zu werden, die im Nisan zu Ehren des Gottes vorgenommen wurden, „Durchschreiter des Himmels, Aufschütter der Erde, Abmesser der Wasser des Meeres (*ébir samê šâpiku iršitim mâdidi mē tamtim*)“ genannt.⁹ Hier fällt die Parallele zwischen den Ausdrücken מִן קֶדֶן בְּשַׁעַל כִּסִּים und *mâdidi mē tamtim* ohne weiteres auf. Aber es ist zu beachten, daß Jes. 40 12 ebenso wie im babylonischen Hymnus neben den Wassern des Meeres der Himmel und die Erde genannt ist. Freilich finden sich gerade hier charakteristische Unterschiede. Aber schon im ersten Gliede des V. 12 findet sich eine Besonderheit: Jahwe mißt die Wasser „in seiner hohlen Hand (בְּשַׁעַל)“. Das kann nun aus dem Bestreben hervorgegangen sein, das Bild deutlicher, greifbarer zu gestalten. Es kann aber auch noch eine andere Absicht dahinter stehen: nämlich die, Jahwes Größe recht stark, selbst um den Preis eines handgreiflichen Anthropomorphismus, in die Erscheinung treten zu lassen: Israels Gott ist so riesenhaft gewaltig, daß er das Weltmeer in seiner hohlen Hand wie in einem Gefäß unterbringen kann. Der Eindruck, daß eine solche Herausstellung der überragenden Größe Jahwes angestrebt wird, verstärkt sich, wenn wir die beiden andern Glieder miteinander in Vergleich stellen. Marduk ist der *ébir samê*, „der, welcher den Himmel durchschreitet“. Es ist hier offensichtlich an seine Eigenschaft als Gestirngottheit gedacht. Dagegen „bestimmte (קֶדֶן)“ Jahwe „mit der Spanne die Himmel“, d. h. wie ein Mensch mit der Spanne seiner Hand das Maß irgendeines Gegenstandes festsetzt, so machte es Jahwe mit dem Himmel. Wie das Wasser des Weltmeeres mit seiner hohlen Hand, so wird dieser mit der Spanne gemessen. Jahwe wird hier also Marduk gegenüber als der viel Größere, Gewaltigere dargestellt. Weniger auffallend, aber doch deutlich genug ist

⁹ Vs. 1 f. (Hehn a. a. O. Nr. XXIV, S. 375 ff.). Vgl. dazu Enûma eliš IV, 141 (er durchschritt den Himmel) und 143 (es maß der Herr des *apsû* Gestalt).

dieses Bestreben beim dritten Glied; aber wenn Jahwe den „Staub der Erde“ im *šālīs* faßt und die Berge auf der Wage wägt, so ist er doch wieder mehr als Marduk, der die „Erde aufschüttet (*šāpiku iršitim*). Offenbar will der alttestamentliche Schriftsteller das, was der Hymnus von Marduk sagt, überbieten und Jahwe dem babylonischen Gotte gegenüber zur Geltung bringen.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei V. 13 und 14. Ihr Sinn ist: niemand hat Jahwe seine wunderbare Einsicht gegeben: er hat alles aus sich und braucht es nicht von andern zu empfangen.¹⁰ Dagegen ist Marduk jener, „der wohl gebildet ist (*ša ṭabiš ibbanū*)“¹¹, „dessen Herrschaft gewaltig gemacht hat . . . A[nu] (*ušašriḫu belussu . . . ilA[num]*)“¹², von dem es heißt: „unter den Göttern hat dich glänzend gemacht Nudimmud . . . der die Geschicke der großen Götter in deine Hand gegeben hat (. . . *ina ilāni bunni ubannika ilNudimmud . . . ša šimāti ilāni rabūti ušatmeḫu ritukka*)“¹³. Das stimmt zur Darstellung, die im babylonischen Welterschöpfungsepos gegeben wird. Hier wird ja auf Tafel 4 V. 1 ff. geschildert, wie die zum Rate versammelten Götter Marduk „das Geschick bestimmen“.

Nun könnte man freilich sagen, in Enūma eliš handle es sich um Marduks Macht, um seine physische Kraft sozusagen, während beim Propheten von der „Einsicht“ Jahwes, vom „Pfade des Rechts“ die Rede sei. Allein der Zusammenhang, ganz besonders aber V. 15c zeigt doch, daß der Prophet keineswegs bloß an intellektuelle Eigenschaften denkt, und ferner kann bei einem geistigen Führer Israels es nicht überraschen, wenn ethische Prädikate Jahwes — und **דַעַת, רַבָּקָה** enthalten ebensogut sittliche Elemente wie **אֵרֶן מִשְׁפָּט** — im Vordergrund des Interesses stehen. Nun gehörte aber das

¹⁰ Die Fragen sind „Herrlichkeitsschilderung“, nicht „Klage“, wie die von A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* 2, S. 606 aus IV R 60* angeführten Fragen. Sie sind deshalb in Wirklichkeit keine Parallelen zu unserer Stelle.

¹¹ K 7592 + K 8717 + D T 363 (Hehn a. a. O. Nr. I, S. 309 ff.), Vs. 2.

¹² ebda. 6.

¹³ ebda. 9 f.

Epos Enûma eliš ebenso zu der im Nisan gefeierten Mardukliturgie — es war ja die Festlektion der Zagmuk-(Neujahrs)-feier — wie der Text D T 109. Wie V. 12 Jahwe weit über den Lobpreis erhebt, der Marduk in dem letztgenannten Hymnus gespendet wird, so behauptet V. 13 f. die Überlegenheit Jahwes gegenüber dem Stadtgott von Babel in einer andern Richtung: Jahwe hat nicht „die Götter, seine Väter“ gebraucht um zu sein, was er ist, wie das babylonische Weltschöpfungsepos und im Anschluß daran andere Texte von Marduk erzählen. Der Verfasser von Jes. 40 12 ff. wendet sich also hier offensichtlich gegen die Liturgie Esagilas, des glänzenden Heiligtums des Marduk. Er stellt — und das ist wesentlich — Jahwe unter den Gesichtspunkten als einzigartig überlegen dar, unter welchen der Götterkönig von Babylon von seinen Verehrern verherrlicht wird.

V. 16 führt den Lobpreis Jahwes nach einer andern Richtung durch: so groß ist der Gott Israels, daß selbst der ganze Libanon nicht zu einem seiner würdigen Opfer hinreicht. Wichtig ist hier besonders die zweite Vershälfte, die besagt, daß „sein Getier“ d. h. sein Wild nicht zum Brandopfer genüge. Das ist im Munde eines Juden auffällig, da ja nach israelitischer Sitte nur Haustiere geopfert werden konnten. Aber in Babylon wurde auch Wild dargebracht. In dem schon einmal herangezogenen Mardukhymnus IV R 20 Nr. 1 heißt es V. 27: *azlu tubbulu* „Wild“ wurde (in Masse) geschlachtet“. Dann hätte also unsere Stelle eine Spitze gegen die im Mardukkult übliche Opferpraxis. Ps. 50 8–10 spräche nicht gegen diese Auffassung. Denn hier ist der Gedankengang ein anderer und zwar folgender: Jahwe erklärt, daß er das Opfer von Stieren und Böcken (beides gesetzliche Opfertiere) nicht annehme und begründet das damit, daß 1) überhaupt alles Getier des Feldes sein sei, 2) er für seine Bedürfnisse den Menschen nicht nötig habe, da der Erdkreis ihm gehöre und 3) daß er sich überhaupt nicht von Fleisch und Blut nähre. Der Gedanke, daß das Wild des Waldes ein Opfer sei, liegt hier gänzlich außer dem Bereich des Gesichtsfeldes.

¹⁴ Dies wenigstens die immer noch wahrscheinlichste Übersetzung.

3) JES. 41 9 f.

Der Ausdruck 𐤀𐤃𐤏𐤍𐤏 𐤏𐤃 hat seine genaue Parallele in den Orakeln an Asarhaddon¹⁵ IV R 61, wo die Ištar von Arbela zum König sagt: *la as li/ka* „ich habe [dich] nicht verworfen“. (col. III Z. 40). Auch die Formel, mit der in V. 10 das eigentliche Jahwewort eingeleitet wird, 𐤏𐤃𐤏𐤃 𐤏𐤃 findet sich in diesen Orakeln. Da heißt es col. I Z. 6. 25; col. II Z. 16. 33; col. III, Z. 38: *la tapalah* — „fürchte dich nicht“. Aber die Jesajasstelle steht schon stilistisch höher als die Orakel. Sie nimmt den Gedanken im zweiten Gliede auf: 𐤏𐤃𐤏𐤃 𐤏𐤃 „sieh' dich nicht um“ (nämlich nach Hilfe). So stellt sie einen schönen parallelismus membrorum her, und die jedem der beiden Glieder angefügte Begründung trägt noch weiter dazu bei dem Verse Fülle und Ebenmaß in der Form und Lebendigkeit im Ausdruck zu geben. Inhaltlich steht der ganze Abschnitt der äußeren Anklänge ungeachtet über den Orakeln an Asarhaddon. Der Gedanke des ethischen Verhältnisses der Liebe und Treue, der bei dem alttestamentlichen Schriftsteller deutlich im Hintergrund steht, fehlt in den Aussprüchen der Ištar von Arbela und ihrer Mitgötter.

4) JES. 41 13 — 42 6 — 51 16

Anton Jirku hat zu Jes. 42 6 auf den Vertrag zwischen Subiluliuma und Mattiuaza verwiesen, wo der Ausdruck „bei der Hand fassen“ zweimal (K Bo I Nr. 1 Vs. 58 u. 59) belegt ist, und vermutet, daß es sich um eine dem höfischen Leben entnommene Formel handelt¹⁶. Eine ähnliche Redeweise wie hier im Buche Jesajas findet sich aber auch Ps. 73 23. Ebenso kennen sie die babylonischen Hymnen, insbesondere die Marduktexte. So heißt es IV R 57 (Hehn a. a. O. Nr. XIV), 43: *[tašab] bat katsu ša [. . . .] — du [fas]sest die Hand des [. . . .]*. Nach K 9595 [Hehn a. a. O. Nr. XX), 6 ist Marduk *šabit*

¹⁵ Neu bearbeitet von F. Schmidtke, Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien (AOTU I 2, Leiden 1916), S. 115—123.

¹⁶ Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, S. 202 f. Der Vertrag auch bei E. F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien, Leipzig 1923 (= Bogh. Stud. VIII) S. 2—37.

kâtâ ulali „der die Hände des Schwachen faßt“, nach IV R 40 Nr. 1 (Hehn a. a. O. Nr. XXV) Vs. col. I 29 *šabit kâtâ nasku* „der die Hände des Elenden faßt“. Der Ausdruck findet sich ferner in dem Istarhymnus K 101¹⁷ Vs. 16: „*tašabati katsu*“ — „du fassest seine Hand“; ebenso in dem Bußpsalm IV R 10, 59¹⁸: „*aštani'ema manman kati ul išabat*“ — „ich schaute umher; (aber) niemand faßte meine Hand“. Auch Šurpu IV 18 gehört hierher: „*kât ensi šabâ[tu ittikama]*“ — „den Elenden bei der Hand zu fas[sen, steht bei dir]“. Es wird also nicht nötig sein an eine Entlehnung aus dem *höfischen* Stil zu denken. Der Ausdruck findet sich in der Sprache der Religion oder sogar der des täglichen Lebens und wird aus diesen Quellen stammen. Da aber dem Verfasser von Jes. 40—55 nach dem, was oben gesagt wurde, die Mardukliturgie nicht unbekannt gewesen sein kann, so wird man am besten annehmen, daß er in der Wahl dieses Ausdrucks durch den Blick auf sie bestimmt war.

5) Jes. 41 22 ff.

In Kap. 41 22 ff. wird ein Gedanke eingeführt, der öfter wiederkehrt: die Götter der Heiden haben weder das Vergangene gewußt, noch kennen sie die Zukunft; also sind sie keine Götter. „Das Frühere, — was ist's damit? Verkündet's, daß wir darauf achtgeben und seinen Ausgang erfahren! Oder das Künftige laßt uns hören! Verkündet, was nachher kommen wird, damit wir erkennen, daß ihr Götter seid!“ (V. 22 f.) Es handelt sich um das Heranrücken des Kyros, wie V. 25 andeutet, und sofort schließt sich V. 26 an: „Wer verkündete es von Anfang an, daß wir es erkennen, und von vornherein, daß wir sagen können: Es ist richtig?“ Kap. 42 9 beruft sich Jahwe darauf, daß „das Frühere“ eingetroffen sei, und daß er „das Neue“ ankündigt, „bevor es sproßt“. 43 9 heißt es: „Wer unter ‚euch‘¹⁹ kündigte dies an, ließ¹⁹ uns das Frühere hören?“ Ebenso stellt Jahwe

¹⁷ Veröffentlicht bei Haupt, Akkadische u. sum. Keilschrifttexte S. 115; Zimmern, Babylonische Bußpsalmen Nr. 1; Bab. Hymnen und Gebete (D. Alte Orient VII, 3) S. 26.

¹⁸ Zimmern, Bab. Bußps. Nr. 4.

¹⁹ Lies 𐎧𐎢𐎥 (so 2 Hss. bei Ginsburg) und 𐎧𐎢𐎥𐎢 .

43 3 fest: „Das Frühere habe ich seit langem verkündigt, aus meinem Munde kam es und ich habe es kund getan“. Zu diesen Stellen bieten uns nun wieder die Orakel an Asarhaddon einige Parallelen. Die wichtigste steht IV R 61 col. II 36 f.: *anāku k̄alākūni urkiūte lū kī pāniūte* — „ich, ich rede²⁰ das Künftige wie das Vergangene“ (der Sprecher ist, wie aus Z. 39 hervorgeht, Nebo). Da behauptet der orakelgebende Gott von sich genau das, was Jes. 41 22 ff. von den Göttern der Heiden verlangt wird. Bedeutsam sind aber außerdem noch zwei Stellen: zunächst col. I 16—19: *aīūte dibbiā ša aḳḳabakanni ina muḫḫi la tazizūni* — „auf welche meiner Worte, die ich zu dir gesprochen habe, konntest du dich nicht verlassen?“ Ähnlichen Inhalts ist col. VI 7—12: *dabābu pāniū ša aḳabakanni ina muḫḫi la tazizi umā ina muḫḫi urki tazazma* — „Konntest du dich auf ein früheres Wort, das ich zu dir sprach, (etwa) nicht verlassen? Also wirst du auch auf das spätere dich verlassen können“. Das erinnert an Jes. 42 9. Der Fall liegt offensichtlich ganz ähnlich wie bei Jes. 40 12. Nur wird hier Jahwe als der einzige Gott dargestellt, der wirklich die Zukunft kennt, im Gegensatz zu den Orakelgöttern, die nichts wissen. Man wird auch hier direkte Polemik des alttestamentlichen Schriftstellers gegen seine Umgebung annehmen dürfen. Wir haben zwar außer IV R 61 wenige Texte, die solche politische Orakel enthalten; dafür aber haben wir eine Reihe von Texten, welche Anfragen assyrischer Könige an Šamaš (und Adad)²¹ in politischen Angelegenheiten darstellen. Es ist wohl nur ein Zufall, daß uns aus der Zeit des Nebukadnezar nichts Ähnliches erhalten ist. Wenn man übrigens die Orakel an Asarhaddon und Asurbanipal oder die Anfragen dieser Könige an die Götter liest, kann man die Gefühle des Propheten verstehen: Ankündigungen von Ereignissen von so weltgeschichtlicher Tragweite, wie der Zug des Kyros gegen Babylon war, sucht man da vergebens.

²⁰ Ich möchte (im Gegensatz zu Schmidtke) bei der von Delitzsch HWB 562 b vertretenen Auffassung bleiben.

²¹ I. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus*, Leipzig 1893; E. G. Klauber, *Politisch-Religiöse Texte aus der Sargonidenzeit*, Leipzig 1913.

6) JES. 42 7

Was hier als Zweck der Erwählung des Ebed Jahwe angegeben wird, finden wir auch als Tätigkeit babylonischer Götter erwähnt. Wiederum ist hier an erster Stelle Marduk zu nennen. Von ihm sagt der Hymnus K 9918 (Hehn a. a. O. Nr. XIX) Z. 8: *ša ina bit šibitti nadû tukallam nûr* — „wer ins Gefängnis geworfen ist, den lässest du Licht schauen“. Auch IV R 57 (Hehn a. a. O. Nr. XIV) Z 44 ist mit Recht so ergänzt worden²². Auch vom „Nichtsehen der Augen“ (*la dagâl ênâ*), das Marduk „öffnet“, ist K 3505 (Hehn a. a. O. Nr. III) Z. 11 die Rede; freilich ist das entscheidende Verbum *tef-ip-ti* „du öffnest“ durch eine, allerdings sehr naheliegende Ergänzung gewonnen. Aber auch von Šamaš heißt es: *kasâ uššuru . . . ittika ibafšši* „den Gefesselten zu lösen . . . steht bei dir“ (IV R 17 Vs. 36–37),²³ oder: *il Šamaš mitu bullutu kasâ pațâru ša kâtiqâma* — „Šamaš, den Toten zu beleben, den Gefesselten zu lösen, liegt in deiner Hand“. ²⁴ Das Motiv der Gefangenenbefreiung haben wir auch Jes. 61 1 und Ps. 146 7; an letzterer Stelle und Jes. 35 5 ist auch von der Heilung der Blinden die Rede.

7) JES. 43 10

Zu dem in der zweiten Vershälfte ausgesprochenen Gedanken „Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein“, darf man die babylonischen Göttergenealogien heranziehen. Besonders ist hier an Enûma eliš I, 9 ff. zu erinnern, wo geschildert wird, wie „die Götter geschaffen wurden“ (V. 9), Lahmu und Laḥamu „ins Dasein traten“, „mit Namen genannt wurden“ (V. 10), Anšar und Kišar „geschaffen wurden“ (V. 12), Anšar den Anu „seinen Erstgeborenen“ „(sich) gleich machte“ (V. 15), und dieser „als sein Ebenbild Nudimmud zeugte“. (V. 16). Ferner kennt das Epos Enûma eliš (und die

²² Hehn a. a. O. S. 850.

²³ Schollmeyer, Hymnen und Gebete an Šamaš (Paderborn 1912) S. 46; vgl. ebda. Rs. 1–2.

²⁴ S. 787 + S. 949 (= Craig, Religious Texts II pl. 8 = Gray, The Šamaš Religious Texts pl. 4, vgl. Schollmeyer a. a. O. S. 96) Vs. 5.

babylonische Literatur) zwar den Gedanken des Todes von Göttern im Sinne völligen Untergangs nicht, wohl aber die Vorstellung, daß ein Gott über „die Götter, seine Väter“ die Herrschaft erlangt, so daß diese völlig gegen ihn zurücktreten. Das typische Beispiel dafür ist ja Marduk. Jahwe sagt also hier von sich aus, daß er von keinem andern göttlichen Wesen „gebildet“, also geschaffen sei, und daß seine Herrschaft von keiner andern abgelöst werden würde, daß er gegen keinen andern zurücktreten werde. Zu dem Glauben an die ursprüngliche Existenz von Apsû, Mummu und Tiāmat wird hier keine Stellung genommen. Auch soll natürlich nicht gesagt sein, daß Jahwe von irgendeinem Urwesen stamme, das nicht zu den „Göttern“ gehört. Die Redeweise ist hier antithetisch, *ad hominem*; wir haben auch hier wieder eine Polemik des Propheten gegen seine heidnische Umgebung.

8) JES. 43 11

Dieser Vers enthält eine noch schärfere Spitze gegen den babylonischen Götterkult. Sie liegt in der Wendung: „Außer mir ist kein Retter“. Diese Ausdrucksweise ist im 2. Teile des Jesajas sehr beliebt und kehrt in mannigfaltigen Abwandlungen wieder (44 8. 9; 45 5. 6. 21; 46 9). Auch in Ps. 18 32 haben wir bekanntlich diesen Gedanken. Nun lesen wir in dem schon erwähnten Istarhymnus K 101 Rs. 2/3: „Außer dir hat er keinen rettenden Gott“ (*zaēna dimmer sidi nutukam — e-la kâti ilim muštēširu ul iši*). Die Gleichheit des Gedankens fällt ohne weiteres auf. Freilich steht diese Ausdrucksweise in der babylonischen Hymnenliteratur bis jetzt einzig da; aber sie ist im Grunde die Folgerung aus einer andern Anschauung, die weit häufiger belegt ist. In Hymnen an verschiedene Gottheiten treffen wir die Frage „wer ist dir gleich?“ (*a-ba e-da-di* u. ä.; akkadisch *mannu išananka, mannu šaninka, mannu malāka*), so z. B. in dem Mardukhymnus IV R 26 Nr. 4 (Hehn a. a. O. Nr. VI) 13/14 oder in dem sumerischen Hymnus an Sin VAT 414 Vs. 7-9 (dreimal wiederholt).²⁵ Oder es wird festgestellt,

²⁵ Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen Nr. 38; Perry, Hymnen und Gebete an Sin, Nr. 4, S. 19 ff.

daß der Gott keinen Rivalen hat.²⁶ Auch Jes. 46 9 haben wir ja in Verbindung mit dem Ausdruck $\text{אֵל מִיָּמִין עַד מִיָּמִין}$ die parallele Wendung $\text{אֲנִי אֱלֹהִים וְאֵין כְּמוֹנִי}$ „ich bin . . . Elohim, und es ist keiner wie ich“. Also auch hier die Übertragung einer Prädikation, die sich in babylonischen Hymnen, und zwar auch in Marduktexten findet, auf Jahwe. Allerdings liegt hier keine besondere Eigentümlichkeit des 2. Teils des Jesajabuches vor, denn die Frage „wer ist wie du (bez. wie Jahwe)?“ findet sich ja auch im Psalter (Ps. 35 10; 71 19; 77 14; 89 7.9; 113 5 ff.).

9) JES. 43 13

„Ich tue (es), und wer macht es rückgängig“, sagt Jahwe. Den babylonischen Göttern wird in den Hymnen nachgerühmt, „daß ihr Wort (ihr Befehl, ihre Zusage) nicht vereitelt (gehemmt, rückgängig gemacht) wird“. Das gilt nicht zuletzt auch von Marduk. Entma eliš IV, 7. 9. 10 sagen ihm die Götter: Von nun an sei unabänderlich dein Befehl! . . . Fest stehe dein Ausspruch; gegen dein Wort gebe es keine Auflehnung! Kein Gott verrücke deine (d. h. die von dir gesteckte) Grenze!“ In dem von Hehn a. a. O. unter Nr. III behandelten Hymnus K 3505 Z. 2 ist Marduk der, „dessen Wort nicht gehemmt wird (*ša la uštamsaku epēš pišu*)“, und IV R 57 (= Hehn a. a. O. Nr. XIV) Z. 19 wird er als derjenige bezeichnet, „dessen Wort nicht geändert wird (*ša la uttakkaru [epēš] pišu*)“. Von Marduks Sohn Nebo heißt es²⁷: „Dein Wort wird wie der Himmel nicht verändert (*kibitka kima šamē ul uttakar*)“. Aber auch den Šamaš-texten ist diese Anschauung nicht fremd. Als Belege seien genannt der kleine Hymnus VAT 5,²⁸ wo es Z. 6—7 heißt: „Šamaš . . . , dessen Zusage kein Gott vereitelt, dessen Befehl nicht rückgängig gemacht wird (*ša annašu ilu manmam lā ennū kibitsu lā uštepēli*)“, ferner der bei Schollmeyer a. a. O. unter

²⁶ Vgl. j. B. K 3459 (Hehn a. a. O. Nr. V) Rs III, 10; K 3351 (a. a. O. Nr. V) Z. 12; IV R 29 Nr. 1 (a. a. O. Nr. VII) 17—18 — lauter Marduk-texte!

²⁷ K 3130 (IV R 20 Nr. 3) Z. 19, vgl. Pinckert, Hymnen u. Gebete an Nebo Nr. 3 S. 23.

²⁸ Schollmeyer a. a. O. Nr. 64 f.

Nr. 15 veröffentlichte Text, der Z. 7—8 eine ganz ähnliche Ausdrucksweise bietet.²⁹ Auch hier wird die Parallele zwischen dem alttestamentlichen Schriftsteller und den babylonischen Hymnen kein Zufall sein, sondern dem bewußten Gegensatz des Propheten zu dem babylonischen Heidentum entsprungen sein. Das läßt auch die viel kraftvoller wirkende Form der Gottesrede erkennen.

10) JES. 44 24

Hier ist uns der Ausdruck **נְתִיבָה שָׁמַיִם לְבַדִּי** „der ich *allein* die Himmel ausspanne“ von Bedeutung. Freilich ist diese Art der Prädikation im übrigen Alten Testament nicht selten (Deut. 32 12; 1 Reg. 8 39; 2 Reg. 19 15, 19; Jes. 2 11; 37 16, 20; Ps. 72 18; 83 19; 86 10; 136 4; Neh. 9 6; 2 Macc. 1 24, 25; 7 37; Sir. 18 1). Aber es ist doch nicht unwichtig, daß auch in sumerisch-akkadischen Hymnen von verschiedenen Göttern gesagt wird, daß sie „allein“ erhaben sind, oder ähnliches. Auch Marduk erhält dieses Prädikat; er ist der Gott, „der schön gebildet, allein erhaben (*ša-ku ediššišu*) ist“.³⁰ Aber soweit uns das vorliegende Material zu urteilen erlaubt, ist es in der ihm gewidmeten Liturgie weder alt noch häufig gewesen. Dagegen scheint es in den Kulturen des Sin und der Istar öfter vorgekommen zu sein. So wird es in dem berühmten Sinhymnus IV R 9 wiederholt und mit einer gewissen Emphase angewendet. Gleich bei Beginn des Liedes (richtiger: der Liturgie) wird der Gott „Herr, Gebieter der Götter, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist“,³¹ genannt. Später (Vs. 53—56) wird die zweimalige Frage: „Im Himmel (bezw. auf Erden) — wer ist erhaben?“ jedesmal mit dem Satze beantwortet: „Du, du allein bist erhaben“ (*zæ ušuzu maḡam — atta ediššika širat*). Nach VAT 294 + VAT 586 Vs. (in Wirklichkeit Rs) 19/20 ist Istar

an āš-bi du-ām ki-a āš maḡ-ām
*ina ša-me-e e-diš-ši-ša na-ba-at ina ir-ši-tim e-diš-ši-ša ši-rat*³²

²⁹ Vgl. etwa noch Schollmeyer Nr. 25 (S. 110) 6 f.

³⁰ K 7592 + K 8717 + DT 363 (Hehn a. a. O. Nr. I) Vs. 2.

³¹ Vs. 1-2.

³² Reiser, Sumerisch-bab. Hymnen Nr. 55.

„Am Himmel ist sie allein auf Erden ist sie allein er-
prächtig³³ haben.“

Von Nergal sagt der Text K. 4995 (bei Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal unter Nr. 7 behandelt) Vs. (?) 5, er sei „allein Held“ (*ášni ursagam = ediššišu karradu*). Der Ausdruck „Du allein bist erhaben“ (*diš-zu magam*) wird einmal auch von Ninurta gebraucht.³⁴ Über die Beurteilung dieser Formeln in der religiösen Literatur der Sumerer und Akkader kann nach den Darlegungen von J. Hehn in seinem Buche „Die biblische und die babylonische Gottesidee“ kein Zweifel sein: sie sind affektiv, als „begeisterte Hyperbel“ zu nehmen.³⁵ Dagegen denkt der alttestamentliche Schriftsteller zweifellos streng exklusiv.

11) JES. 52 7

Die Verkündigung, die der vom Propheten mit Entzücken begrüßte Freudenbote an Zion zu bestellen hat, lautet: **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** „König ist dein Gott!“ Ps. 96 10 fordert die Israeliten auf unter den Heiden zu verkünden: **יְהוָה יְהוָה** „Jahwe ist König!“ Mit diesem Ruf beginnen bekanntlich Ps. 93 1; 97 1; 99 1. Aus dem Buche Jesajas wäre noch 24 23 anzuführen; ferner wären zu vergleichen Ps. 10 18 und 146 10 sowie Ex. 15 18, obwohl aus diesen fünf Stellen der ursprüngliche Charakter dieses Ausdrucks nicht mehr so deutlich hervorgeht, wie aus den erstgenannten. Es ist nämlich ein hymnischer Jubelruf, eine Äußerung der Freude über irgendeine Tat Gottes, wie z. B. über die Rückkehr Jahwes nach Zion (52 9), oder über irgendeine Offenbarung seiner Macht und Größe. Nun erzählt uns das Welterschöpfungsepos *Enûma eliš*, wie die Götter dem Marduk, der das vor ihm aufgestellte Kleid durch sein Wort verschwinden läßt und ebenso wieder ins Dasein ruft, mit dem Rufe huldigen:

³³ *du* steht wohl durch Ideogrammvertauschung für *dū* (**דוּ**) = *dur* s. Delitzsch SGI s. v. III *dur* S. 180). *nabât* hängt wohl mit *nibâ* „glänzen“ zusammen.

³⁴ H. Radau, *Sumerian Hymns and Prayers to God Ninib* (BEUP, Series A Vol. XXIX, 1) Nr. 5 Rs 4.

³⁵ S. 99.

Marduk-ma šarru „Marduk ist König“ (Tfl. IV Z. 28). Sonst ist meines Wissens diese Ausdrucksweise nur im Ištar-kult belegt. Der schon einmal erwähnte Hymnus Br. M. 26187 schließt Z 103—105 mit dem Epiphonem:

<i>Ištar-ma širat</i>	<i>Ištar-ma šarrat</i>
<i>Belit-ma širat</i>	<i>Belit-ma šarrat</i>
<i>Irnini mārāt Sin ḫarittu maḫira ul išu</i>	
„Ištar ist herrlich	Ištar ist Königin
Belit ist herrlich	Belit ist Königin
<i>Irnini, Sins heldenhafte Tochter, hat keinen Rivalen.</i> “	

Ein ähnlich lautendes Epiphonem findet sich VAT 8261 Vs. II 7b-9:

.	<i>Ištar-ma širat</i>
<i>Ištar-ma šarrat</i>	<i>Ištar-ma šurbāta</i>
<i>Ištar-ma</i>	<i>šūzuba ile’.</i>
.	„Ištar ist herrlich,
<i>Ištar ist Königin,</i>	<i>Ištar ist erhaben,</i>
<i>Ištar</i>	vermag zu retten.“ ³⁶

Die Übereinstimmung im Ausdruck und in der Art des Gebrauches ist vollkommen. Aus Enūma eliš wie aus Br. M 26187 ergibt sich aber, daß die Formel die damit geehrte Gottheit über die andern Götter erheben will. Nun sind aber für die Propheten und Psalmisten die Götter außer Jahwe 𐎗𐎛𐎕 „Nichtse“. Von diesem Standpunkt aus ist es für den Gott Israels eigentlich keine besondere Ehre, ihnen gegenüber „König“ zu sein. Auf dem Boden des Jahwismus konnte also diese Ausdrucksweise nicht entstehen. Es wird also auch hier eine Entlehnung vorliegen, die aus dem Bestreben entstanden ist, Jahwe gegenüber der heidnischen Umgebung zur Geltung zu bringen.

12) JES. 53 7

Das Bild vom geschlachteten Schaf, das auch Jer. 12, 3 und Ps. 44 23 verwendet wird, findet sich auch in der sumerisch-akkadischen Literatur; vgl. Šurpu V/VI 9-10:

³⁶ Veröffentlicht bei Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Nr. 57; bearbeitet von demselben in: Quellen z. Kenntnis der babylonischen Religion II S. 3ff.

gällubi ašg'ul ududim šumma
amēlu šuātum arrat liumttim kima immeri iṭbulšu
 „Jenen Menschen schlachtet ein böser Fluch wie ein Schaf ab.“

13) JES. 59 11

Der Vergleich des in seinem Leide Stöhnenden mit der girrenden Taube (vgl. noch Jes. 38 14 u. Nah. 2 8) ist auch den Babyloniern nicht fremd. So heißt es in dem von Zimmern in seinen „Babylonischen Bußpsalmen“ unter Nr. 7 behandelten Liede IV R 26 Nr. 8 + IV R 27 Nr. 3 Z. 59: „Wie Tauben seufzt er (der Leidende) schmerzlich Nacht und Tag“ (*kima summâte idammum šupšuk mûši u urri*). In dem wiederholt zitierten Ištarhymnus Br. M. 26187 Z. 64 klagt der Beter ebenfalls³⁷:

„Ich seufze wie eine Taube Nacht und Tag
 (*adamnum kima summatum mûši u urra*).“

14) JES. 62 3

Wenn hier Zion eine „Herrlichkeitskrone“ und ein „Königsturban“ in der *Hand* Jahwes genannt wird, wo wir „auf dem Kopfe Jahwes“ erwarten, so dürfen wir mit K. Budde³⁸ um so eher die Wirkung einer gewissen Scheu vermuten, als ja in Ps. 60 9 (= 108 9) Ephraim ganz unbefangen „die Wehr meines Hauptes (שָׁרְיָן מִצָּהָב)“ also „mein (Jahwes) Helm“ genannt wird. Dazu ist der Marduktext IV R 40 Nr. 1 (Hehn a. a. O. Nr. XXV) Vs. I 16 zu vergleichen, wo gesagt wird: „Bel, . . . Borsippa ist deine Tiara (*Barsip agūku*).“ Dieses Bild konnte am ehesten in Babylonien entstehen, wo die das Stadtbild beherrschenden Stufentürme den Vergleich mit einer Tiara nahelegten, und wird deshalb wohl aus dem Zweiströmland nach Israel gekommen sein.

Es seien noch drei Stellen besprochen, zu denen literarische Parallelen nicht angeführt werden können, die sich aber immer-

³⁷ Diese Stelle wird auch von Jirku, *Altorientalischer Kommentar* S. 202 zu Jes. 38 14 angeführt.

³⁸ In Kautzsch's: *Die Hl. Schrift des Alten Testaments* Bd. I z. St.

hin durch babylonische Verhältnisse gut beleuchten lassen. Jes. 40 15 werden die Völker mit einem „Tropfen vom Schöpf-eimer“ (𐎧𐎢𐎠 𐎧𐎢) verglichen. Eine genaue Parallele ist mir nicht bekannt; doch darf wohl an den Vertrag des Mattipaza von Mitanni mit dem Hethiterkönig Šubbiluliuma erinnert werden,³⁹ wo es Rs 31 (48) heißt: „Wie das Wasser der Schöpfmaschine (*mê narṭabi*) an seinen Ort nicht zurückkehrt, so sollen (im Falle der Vertragsverletzung) wir wie das Wasser der Schöpfmaschine an unsern Ort nicht zurückkehren.“ Das Wasser, das die Schöpfmaschine ausgießt, ist seinem Schicksal nicht nur unwiderruflich, sondern auch wehr- und hilflos verfallen. Man wird wohl beide Momente als Vergleichspunkte betrachten dürfen. Nun ist es sehr gut möglich, daß dieses Bild öfter in der babylonischen Literatur gebraucht wurde und bloß durch die Tücke des Zufalls an dieser entlegenen Stelle erhalten ist. Dann wäre auch hier eine Übersteigerung des Bildes zu beobachten. Wie dem auch sei: jedenfalls lag der Vergleich, wenn er auch einem Palästinener nicht fremd zu sein brauchte, dem Schriftsteller besonders nahe, wenn er in Babylonien lebte, wo das Land seine Fruchtbarkeit wesentlich der künstlichen Bewässerung durch Kanäle und Schöpfmaschinen verdankte.⁴⁰

Zu Jes. 44 5 hat A. Jirku auf die von Sellin in Jericho gefundenen Krugstempel mit der Aufschrift 𐎧𐎢 und 𐎧𐎢𐎠 aufmerksam gemacht.⁴¹ Man wird aber auch auf die Sitte hinweisen dürfen, dem Sklaven den Namen des Eigentümers oder das Wahrzeichen der Gottheit, deren Tempel er zu eigen war, auf die rechte oder linke Hand zu schreiben, wie das in Assyrien und Babylonien üblich war,⁴² freilich auch bei den Juden von Assuan und Elephantine belegt ist.⁴³

³⁹ Keilschrifttexte aus Boghazköi I Nr. 3 — Weidner, Politische Dokumente S. 36—57.

⁴⁰ Vgl. Br. Meißner, Babylonien und Assyrien (Heidelberg 1920) S. 191 ff.

⁴¹ Altorientalischer Kommentar S. 203.

⁴² Meißner, a. a. O. S. 382.

⁴³ Sayce-Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan, Pap. K (— Cowley, Aramaic Papyri of the 5th Century B. C. Nr. 28) Z. 4 ff. Doch wäre auch Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum (Tübingen 1923) S. 267 A. 1 zu beachten.

Auch Jes. 54 11b–12 läßt sich aus dem babylonischen Altertum gut illustrieren. Es heißt da:

„Siehe, ich verlege (פִּזְרִי) in Antimon deine Steine,
 Und gründe dich auf Sapphire,
 Und mache zu Rubin(?) deine Zinnen,
 Und deine Tore zu Karfunkel(?)stein,
 Und all' dein Gebiet zu Schmucksteinen.“

Man denkt daran, wie die neubabylonischen Könige, vorab Nebukadnezar, oft davon sprechen, daß sie dies und jenes Bauwerk in Edelsteinen ausgeführt hätten. Namentlich der *uknû*-Stein d. h. der Lapis Lazuli oder Lasurstein wird gerne erwähnt. Freilich hat es sich tatsächlich um ganz gewöhnliche Ziegel gehandelt, die mit blauem Glasfluß überzogen waren. Nun ist zu beachten, daß der Lapis Lazuli zu den Halbedelsteinen gehört, während die in der Jesajasstelle genannten Steine nicht bloß lapides pretiosi, sondern gemmae im eigentlichen Sinne darstellen. Der *uknû*-Stein wäre also durch den (ebenfalls blauen) Sapphir überboten. Das Bestreben die Pracht Babels in der Schilderung des neuen Jerusalem zu überbieten, ist ebenso offensichtlich wie das andere, Jahwe weit über Marduk zu stellen. Diese Tendenz möchte ich übrigens schon in 11b annehmen. Dem Hiphil von פִּזַּר möchte ich dieselbe Bedeutung zuschreiben, die unsere Bauhandwerker dem deutschen „verlegen“ geben, wenn sie sagen, die Steine dieser und jener Mauer seien in Kalkmörtel oder Cement u. dgl. „verlegt“. Nun sind, wie bekannt, in den babylonischen Bauten die Steine vielfach in Asphalt „verlegt“. Nach unserem Verse würde nun Jahwe die Steine des neuen Jerusalem in Antimon (Spießglanz) verlegen lassen, ein Metall, das die schwarze Farbe mit dem Asphalt gemeinsam hat, aber natürlich ein viel wertvollerer Stoff als dieser ist. Daß man Antimon nicht als Mörtel verwenden kann, ist klar. Aber es ist auch technisch unmöglich, Zinnen aus Rubin herzustellen. Würden wir, wie das vielfach geschieht, פִּזַּר in פִּזַּר ändern, so erhielten wir auch kein „möglicheres“ Bild. Wir können also den Text lassen, wie er ist. Es kommt ja dem Propheten gar nicht darauf an Anweisungen für einen Architekten zu geben; er will nur in konkreter Schilde-

rung sagen, daß das neue Jerusalem das prachtstrotzende Babel an Herrlichkeit überbieten werde.

Wie eingangs bemerkt, sollten nur einige weitere Beiträge zu dem Problem des Verhältnisses von Jes. 40—66 zur keilschriftlichen Literatur gegeben werden. Ich hoffe aber, sie werden nicht als unbedeutend erachtet werden. Besonders die Wichtigkeit jener Stellen, an denen eine direkte Spitze gegen gewisse Texte des Mardukkultes und insbesondere der Neujahrsfestliturgie sichtbar wird, braucht man, dünke ich, den Fachgenossen nicht erst auseinanderzusetzen. Fraglich kann hier nur sein, wie der Prophet zu der Kenntnis der Texte kam, gegen die er sich wandte. Aber hier gibt es eine Reihe von Möglichkeiten, die gleich wahrscheinlich sind, so daß ein ernstes Problem in dieser Hinsicht eigentlich nicht entstehen kann.