

Ueber die Berührungen des alten Testaments mit der Religion Zarathustras.

Man hat vielfach und namentlich in der neuesten Zeit bei den heidnischen Völkern Anklänge an das alte Testament, seine Geschichte wie seine Verheissungen, gesucht und gefunden und selbst die entlegensten und wildesten Völker, wie die Samojuden und die Bewohner Otaheitis, haben ihr Contingent stellen müssen, um die Symphonie zwischen allen Religionen volltönender zu machen, ohne dass Manche sich in der Freude darüber durch die augenfällige Bemerkung stören liessen, dass die Dissonanzen in diesem Concert die Consonanzen laut übertönen, ja diese neben jenen wie ein Tropfen im Weltmeer verschwinden. Wenn nun aber auch unter den vermeintlich entdeckten Aehnlichkeiten sich Vieles findet, was vor einem kritisch irgend geschärften Auge nicht bestehen kann, so lassen sich doch bei den alten Culturvölkern Asiens, namentlich den Indern, Persern und babylonisch-assyrischen Völkerschaften, in der That mannigfache Berührungen mit dem a. T., zum Theil sogar überraschendster und schlagendster Art, nicht verkennen. Kaum aber möchten sich dieser mehrere, deutlichere und zum Theil wenigstens ältere finden als in der Religion Zarathustras, und diese haben daher auch, seit man durch die epochemachenden Bemühungen Anquetils in Europa überhaupt und durch Kleuckers Uebersetzung des Avesta in Deutschland insonderheit mit den Religionsschriften des alten Eräns vertrauter wurde, die Aufmerksamkeit in besonderem Masse auf sich gezogen. Freilich suchte man die nicht abzuleugnenden Aehnlichkeiten zwischen dem Parsismus und dem a. T. auf die allerverschiedenste Weise zu erklären. Während nämlich die Einen ¹⁾, namentlich während der Blüthe des Rationalismus, die betreffenden Lehren dem Parsismus genuin sein liessen und auf jüdischer Seite eine Entlehnung annahmen, so dass ihnen hiermit ein neuer Beweis gegen die Göttlichkeit des a. T. eröffnet zu sein schien, — kehrten Andere die Sache um und liessen die bei den Israeliten ursprünglichen Lehren sich auf die Perser fortpflanzen ²⁾, so zu der früheren, vor der näheren Erforschung des Parsismus gewöhnlichen Anschauung zurückkehrend. Aber noch eine dritte Annahme fand Beifall: Stolberg ³⁾ liess den Inhalt des a. T. und die Lehre Zarathustras nur verschiedene Zweige sein, die auf dem

1) So vor Allen Rhode, die heilige Sage des Zendvolks.

2) So nach Stuhr, die Religionssysteme des Orients, mehrfach neuere Theologen, namentlich Hengstenberg Christologie III. B. Abhdl. 2 u. 3.

3) In der Religionsgeschichte I. Beilage 4: die Quelle der morgenländischen Ueberlieferung, und Beilage 5: die Spuren früher Ueberlieferung von Geheimnissen der Religion Jesu Christi.

einen Baume der Uroffenbarung gewachsen seien: diese sei bei den Persern vielfach reiner als bei den übrigen Völkern bewahrt worden und sie sei also die Mutter alles Zusammenklangs zwischen den verschiedenen Religionen. Dieser Ansicht schlossen sich dann bis auf die neueste Zeit andere Gelehrte an¹⁾. Und erschöpft sind die möglichen Erklärungen auch damit noch nicht: liesse sich doch denken, dass die beiden in Rede stehenden Religionen ohne die gemeinsame Grundlage einer Uroffenbarung wie auch ohne Abhängigkeit von einander mannigfach gleiche Gedanken gehabt hätten, eine Erklärung, welche z. B. bei manchen Anklängen der brahmanischen Religion an die christliche die einzig haltbare ist.

Es leuchtet einerseits ein, dass die Entscheidung zwischen diesen verschiedenen, sich ausschliessenden Erklärungen keineswegs bloss Werth für die gelehrte Erforschung der beiden Religionen hat, sondern ein allgemeines Interesse beanspruchen darf: hängt doch das Urtheil über den geistigen Zustand, namentlich aber die religiöse Mitgift der ersten Menschen wie über die Dignität des a. T. wesentlich mit diesen Fragen zusammen. Andererseits zeigt aber schon die grosse Getheiltheit der Meinungen, wie schwierig solche Entscheidung ist: wenn von einem Theile der neueren Forscher das Auftreten Zarathustras über tausend Jahre früher gesetzt wird als von dem anderen, wenn über das Alter der einzelnen Lehren in der persischen Religion die Ansichten nicht minder weit divergieren, so sieht man daraus, mit welchen Schwierigkeiten man bei der Beantwortung obiger Fragen zu kämpfen hat. Mögen daher die folgenden Ausführungen, durch welche sich der Verfasser zunächst selbst ein Urtheil zu verschaffen gesucht, und bei denen er sich die Resultate der neueren Erforschung des Parsismus nach Massgabe seiner beschränkten Hilfsmittel möglichst zu Nutze gemacht hat, nachsichtig beurtheilt werden.

Von grosser, wenn auch nicht entscheidender Bedeutung für unsern Gegenstand ist die Frage nach dem Zeitalter des Zarathustra²⁾, mit dem nun einmal für unsre Kenntniss die Entstehung des Parsismus in seiner Individualität andern Religionen gegenüber verwoben ist. Wenn es nämlich sich beweisen liesse, dass Zoroaster in sehr später Zeit, etwa unter Darius Hystaspis aufgetreten wäre, so würde damit die Annahme einer Entlehnung auf Seiten der Juden sehr an Wahrscheinlichkeit verlieren, die umgekehrte in demselben Mass gewinnen. Freilich, wir wiederholen es, wäre diess noch nicht von entscheidender Bedeutung, da erst bei jedem einzelnen Punkte nachgewiesen werden müsste, dass ihn Zarathustra nicht etwa aus dem früheren Glauben der Perser selbst entlehnt hätte. Für das späte Auftreten Zarathustras spricht nun aber nur der eine Name *Viçtaçpa*³⁾, der mit jenem in so unauflöslicher Verbindung steht, dass classische Schriftsteller ihn für einen Beinamen des Zarathustra halten, ja geradezu von dem „vates Hystaspes“ sprechen. Dass die Identität der Namen auch die der Personen bedingt, lässt sich nun jedenfalls nicht beweisen; aber noch mehr: Spiegel⁴⁾ hat aus den Inschriften bewiesen, dass der Hystaspes des Darius und der des Zarathustra ganz verschiedene Genea-

1) Besonders Lücken, die Traditionen des Menschengeschlechts über die Uroffenbarung, 1856, ebenso Schlottmann Hiob, Berlin 1852.

2) Zarathustra ist die altpersische, Zerduscht die neupersische Form des Namens, Zoroaster die classische Bezeichnung. Aehnlich ist Ahuramazda oder Auramazda die im Avesta oder den Keilinschriften gebräuchliche Form für das neupers. Ormuzd, Angramainyus für Ahriman, Yazata für Jzed, Daëva für Dev.

3) I. e. Hystaspes auf Grund der vermittelnden jüngeren Form *Gusçtaçp*.

4) Vendidad. Drittes Capitel p. 43.

logien haben, und Windischmann ¹⁾ hat in seiner sorgsam eingehenden Weise noch dazu gezeigt, dass Darius die zoroastrische Religion schon als die bei Persern und Medern geltende vorgefunden hat, ja dass er die ganze Reichsverfassung, also auch die religiöse, auf den alten Standpunkt zurückgeführt hat, welcher vor der magischen Revolution des Pseudosmerdes geherrscht hatte. Bedürfen wir noch weiteres Zeugniß, so würden wir es in den Stellen classischer Schriftsteller haben, in denen sich schon ein Zweifel ausspricht, ob es der Hystaspes Darii gewesen sei, unter dem Zarath gelebt, ja geradezu Hystaspes u. Zarath. verwechselt werden, was bei einem so späten Zeitalter des Zarathustra, wie das der Perserkriege ist, nicht wohl erklärbar wäre.

Wenn uns nun aber nach den Ausführungen der genannten Gelehrten unabweisbar festzustehen scheint, dass die Grundzüge der persischen Religion wie die Person Zarathustras einer viel früheren Periode angehören, so ist damit doch für keine einzige der Lehren, die mit jüdischen Anschauungen übereinstimmen, bewiesen, dass sie zu diesem alten Fond der persischen Gottesverehrung gehörte. Es bleibt noch immer also die Möglichkeit, dass dieselben den Juden entlehnt sind, wie andererseits dass die Juden von den Persern sie entnommen haben. Um hierüber zu einer Entscheidung zu kommen, müssen wir zunächst die Berührungen der Juden mit den Persern historisch verfolgen.

Nach dem a. T. steht zunächst fest, dass die Heimath der Israeliten von den Sitzen der Perser nicht so weit entlegen war, dass nicht schon in den ersten Anfängen der jüdischen Geschichte eine Berührung hätte stattfinden können. Arpaxad nämlich, nach Gen. 11. 10. die Heimath der Semiten, bedeutet nach Ewald ²⁾ Festung der Chaldäer, der letztere Name ist aber derselbe mit den Karduchen des Xenophon, den heutigen Kurden, reicht also recht in die Mitte der späteren persischen Religion. Ebenso ist Ur Kasdim, der Wohnort des Vaters Abraham, aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit der von Ammian. Marcell. XXV. 8. erwähnten Festung gleiches Namens, die im Gebiet der Perser lag ³⁾. Bei alle dem könnte aus den Berührungen dieser Periode doch höchstens das Gleiche in den Schöpfungs-, Sündenfall- und Fluth-Geschichten bei Persern und Israeliten erklärt werden, — ob dem so sei, können wir diesen Augenblick noch nicht entscheiden, — dagegen was sich über Engel und Dämonen, über ein ewiges Leben und einen Messias in beiden Religionen Gemeinsames findet, kann unmöglich aus dieser Zeit stammen, da diese Lehren bei den Hebräern erst Jahrhunderte, ja Jahrtausende später zu bestimmterer Fassung und grösserer Klarheit gekommen sind, und auch bei den Persern, wie sich zeigen wird, viel späterer Entwicklung angehören. Mit der Auswanderung Abrahams giengen die Wege beider Völker weit auseinander und berührten sich erst wieder, als das Reich Israel zu Grunde gieng. Schon Tiglatpalassar und nach ihm Salmanassar (identisch mit Sargina) ⁴⁾ führten nämlich die deportierten Israeliten nach Medien, denn Hara ist wahrscheinlich Medien, wie auch die 1. Chron. 6. 26. erwähnten Orte Chalach u. Chabor jedenfalls das Land nördlich von Ninive bezeichnen.

Warum die Deportation der Israeliten nach Medien stattfand, ist nicht zu erklären, aber nach dem Hara nicht nur ein Ort, sondern auch ein Reich, welches nach der Deportation der Israeliten nach Medien, die Heimath der Perser, wurde.

1) Zoroastrische Studien V. Alter des Systems: pg. 121 ff.
 2) Geschichte des alten Bundes I. p. 405.
 3) Vgl. Delitzsch Genesis pag. 326 und 633, Keil Genesis pag. 122.
 4) Warum die erstere Notiz 1. Chron. 6. 26. war aus der zweiten 2. Kön. 17. 6., 18 11. entstanden sein soll, wie Niebuhr Assur und Babel p. 158. vermuthet, dafür vermag der Verf. nicht den geringsten Grund einzusehen. Konnte nicht eben durch die frühere Ansiedelung von Israeliten daselbst Sargina bestimmt werden, auch seinerseits die Gefangenen wenigstens theilweise dorthin zu führen.

Damit stimmt dann die zahlreiche jüdische Bevölkerung, die wir späterhin in Adiabene finden ¹⁾, stimmt ferner die in jenen Gegenden besonders stark auftretende Meinung, dass hier die so vielfach vergeblich gesuchten, ganz verschollenen zehn Stämme zu suchen seien, — eine so wahrscheinliche Meinung, dass sie Forscher von der Besonnenheit eines Wichelhaus ²⁾ und im Anschluss an ihn Spiegel ³⁾ adoptiert haben. Aber von dieser schwierigen und wohl nie mit absoluter Sicherheit zu lösenden Frage ganz abgesehen, ist doch die Berührung der Perser und Israeliten in der Gefangenschaft ganz gesichert.

Die Frage ist nur die, welcher von beiden Theilen war am meisten geeignet, auf die Religion des anderen einzugehen? Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass von vorn herein eine Entlehnung auf jüdischer Seite nicht grosse Wahrscheinlichkeit hat. Auf der einen Seite nämlich war das Judenthum zu jener Zeit längst auf dem Gipfel seiner inneren Ausgestaltung angekommen und es war ihm, wie jeder ausgebildeten Individualität bei Einzelnen wie bei Völkern, damit ein Herübernehmen von Fremdem verhältnissmässig erschwert. Dazu kommt, dass gerade zur Zeit des Exils in Babel wir die Judäer mit der grössten Entschiedenheit dem Götzendienst, überhaupt aller fremden Religion den Rücken kehren sehen: der grosse Unglücksschlag hatte der Neigung zu fremden Religionen vollkommen ein Ende gemacht. Von den zehn Stämmen wissen wir zwar seit ihrer Deportation überhaupt nichts, also auch nichts über diese Frage, da es aber ziemlich anerkannt sein dürfte, dass bei der Rückkehr aus dem Exil auch ein Theil von ihnen in die Heimath zog, da ferner wir in den exilischen Propheten fast nie eine Hindeutung darauf finden, dass bei irgend einem Theil des Volkes Götzendienst herrschte, vielmehr der „Schaden Josephs“, die Trennung, vollkommen aufgehoben scheint, da endlich auch im Buche Tobias wir die Furcht des Herrn als einziges Band zwischen den Israeliten finden, so können wir wohl annehmen, dass auch die zehn Stämme im Unglück sich eng und fest wieder an den väterlichen Glauben anschlossen. Aber wenn auch immerhin Einige von ihnen von dem sie umgebenden Heidenthum beeinflusst wären ⁴⁾, so blieb das doch jedenfalls auf das Ganze

1) Spiegel Erän p. 44.

2) Ztschr. der D. M. Gesellschaft V. 467 ff.

3) L. c. p. 45.

4) Gegen die hier vorgelegte Ansicht über die gesteigerte Religiosität im Exil, die allgemein geltende, hat Delitzsch nämlich Einspruch gethan (Schlussbemerkungen zu Drechsers Jesaias III. pg. 386 f.): Ezech. 20. 30. ff. wie Jes. 65. 3—5 und 11, 66. 17 zeigten, dass auch während des Exils der Götzendienst im Schwange gewesen sei, ja weil die Mehrzahl ihm ergeben geblieben, sei nur eine kleine Auswahl in die Heimath zurückgelangt. Aber diese Schlussfolgerung scheint uns zu weit gegriffen: es ist ja selbstverständlich, dass nicht uno ictu die Neigung zum Götzendienst aufgehört hat; aber gerade die Entschiedenheit, mit welcher Ezechiel auf die Folgen der Abgöttereie im Anfang des Exils hinweist (Cap. 20 gehört ja ins siebente Jahr der Gefangenschaft Jojachins) verbunden mit dem augenfälligen Gericht über das abtrünnige Volk wie über die Jehovas spottenden Besieger, mussten während des Verlaufs der siebenzig Jahre einen Umschlag hervorbringen, und dass derselbe in der That ein radicaler war, sehen wir an der geschichtlichen Thatsache, dass nach dem Exil nicht nur die heimkehrende Auswahl sondern nicht minder auch die Zurückbleibenden zäh am Judenthum festhielten, denn die vielen Tausende von Juden, die wir seit dem Exil in Mittelasien finden, sind doch eben die Abkömmlinge der Exulanten. Die Zurückbleibenden blieben nicht wegen der Vorliebe für das Heidenthum, sondern weil sie nur mit dem Kopfe an den Herrn glauben gelernt hatten, sonst aber die Reichthümer Aegyptens oder hier des Heidenthums überhaupt der Armuth des gelobten Landes verzogen. — Aber selbst wenn wir einen viel weitgreifenderen Götzendienst annehmen wollten, als wir nach diesen Gründen dürfen, ist damit ein Einfluss der heidnischen Religionen auf die Religion des a. T. im Ganzen noch nicht gegeben: denn diese wurde ja eben von der Auswahl, die sich fern von den Götzen hielt, getragen und bewahrt.

des Volkes nach allen vorhandenen Spuren ohne Einfluss: es gab keine Zeit in dem ganzen Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, in der das Volk sich so in sich selbst sammelte und rein als Volk seines Gottes sich fühlen lernte wie eben diese. Die sämtlichen kanonischen Schriften, die in die Zeit des Exils und die folgende fallen, vertragen am allerwenigsten die Parallelisierung mit auswärtigen Religionen, sondern sind aus dem Gesetze Moses und den alten Propheten wie heraus gewachsen, in welche das Volk sich damals mit voller Kraft einzuleben suchte.

Hat also von vorn herein die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit, dass die Israeliten und Judäer sich der persischen Religion genähert haben, so sprechen andererseits allgemeine Betrachtungen schon für das Gegentheil. In Medien war nach den eingehenden Untersuchungen Spiegels über diesen Gegenstand die Heimath Zarathustras, also die Quelle und der eigentliche Sitz seines Cultus. Die Meder waren so sehr die officiellen Träger dieser Religion, dass ihr Name und der der Priesterkaste, der Magier, identisch wurden; diese hatten sogar in dem persischen Reiche, obwohl das unterdrückte Volk, doch allein priesterliche Functionen; kein Opfer durfte noch zu Darius Hystaspis Zeit ohne ihre Mitwirkung gebracht werden. Nun war aber nach allen geschichtlichen Spuren die Religion der Perser und Meder zur Zeit des Exils noch keineswegs abgeschlossen und vollendet; in den Keilinschriften finden wir so sehr nur die Grundrisse derselben, dass selbst Angramainyus, später einer der beiden Angelpuncte des Systems, nicht einmal genannt wird. Auch haben sich die Anhänger Zarathustras anderen Religionen nie verschlossen: wir werden im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen sehen, dass aus den assyrisch-babylonischen Culten, ja noch weit später sogar aus dem Christenthum sie sich Sätze angeeignet haben und verweisen im Voraus nur auf die Abhandlung Spiegels über den Einfluss semitischer Religionen auf die altpersische ¹⁾. Dass aber diese weitere Ausbildung des Parsismus, zum Theil sogar im Gegensatz zu seinen ursprünglichen Grundlagen, gerade in der Heimath dieser Religion, in Medien, stattfand, dafür spricht nicht allein der allgemeine Grund, dass dort das religiöse Interesse begreiflicher Weise am stärksten war, sondern auch eine bestimmte geschichtliche Spur. Im ersten Fargard des Vendidad 59—62 heisst es folgendermassen: „Den zwölften und besten der Orte und Plätze schuf ich, der ich Ahuramazda bin, Ragha das dreistämmige ²⁾.“ Dann machte eine Opposition dagegen Angramainyus, der voller Tod ist: den schlechten, übergrossen Zweifel“. Diesen „übergrossen“ Zweifel erklärt Spiegel ³⁾ nach der Huzvaresch-Uebersetzung und Aspendiarji dahin, dass in Ragha die Menschen nicht nur selbst zweifeln, sondern auch Andre dazu verleiten. Der Verfasser der ersten Fargard lebte in Bactrien, im östlichen Gebiet der Zend-Religion und fand also, dass in Ragha, dem alten Sitze des zoroastrischen Cultus, man dessen reine Lehren durch Zusätze oder Aenderungen entstellte. Ragha ist nun nach der übereinstimmenden Annahme aller Forscher mit Ausnahme von Kiepert, den aber Spiegel widerlegt hat, identisch mit dem späteren Rei ⁴⁾, weist also auf die Gegend, wo nach dem oben Angeführten jüdische Einflüsse sich sehr leicht geltend machen konnten. Dazu kommen die politischen Verhältnisse, welche gleichfalls einen engen Anschluss der Meder an die Israeliten in jener Zeit sehr begünstigen mussten.

1) Vendidad. Erster Excurs.

2) So hat jetzt Spiegel seine frühere Uebersetzung, das aus drei Burgen besteht, verbessert, vgl. Vispered und Yaçna p. 213, Comm. zum Vendidad. p. 41.

3) Commentar p. 41. — 4) Erân p. 31.

Schon bevor Juda unterging, musste dieser Staat den Medern eine höchst willkommene Erscheinung sein und sie mussten sich für dessen Erhaltung ebenso interessieren wie die Babylonier unter Merodach Baladan (identisch mit Mardokempad¹). Machte doch der zähe Widerstand Judas gegen die assyrische Herrschaft den Medern eben so gut wie den Babyloniern es möglich ungestört von dem assyrischen Könige das Werk der Empörung und Befestigung der Unabhängigkeit zu vollenden. Ja es scheint, als wenn gerade der Kriegszug Sancheribs gegen Judäa und der Unfall, der ihn dabei betraf, die Gelegenheit dazu ihnen geboten hat²). War damals die Feindschaft gegen Assur das beide Nationalitäten verbindende, so später die gegen Babel. Kaum konnten die Pläne Mediens und seines Herrscherhauses grössere Freude erregen als bei den gefangenen Hebräern in ihrer Mitte, und hatten dieselben in ihrer Versprengtheit auch nicht die Mittel ihnen irgend nennenswerthe äussere Hilfe zu leisten, so war doch die Zuversicht, mit welcher die Israeliten auf Grund prophetischer Verheissungen ihrem Unternehmen das Gelingen voraussagen konnten, keine zu verachtende geistige Beihilfe. So kann es durchaus nicht auffallen, wenn Darius Medus³) den Daniel so überaus ehrte. Wenn die Israeliten, durch die *dira necessitas* getrieben, sich den babylonischen Herrschern unterworfen hatten, ja zum Theil ihre Werkzeuge geworden waren, so ist doch begreiflich, dass sie an jedes neu aufkommende Reich sich immer inniger und fester anschlossen, von ihm die ersehnte Befreiung erwartend. Wenn so durch politische Verhältnisse das Volk Gottes mit den Medern eng verbunden war, so ist schon hierdurch begreiflich, dass diese von vorn herein die Religion des ersteren mit freundlichen Augen ansahen, und dass sie um so mehr auf dieselbe eingingen, je mehr die Juden das Emporblühen der medischen Macht als Gabe ihres Gottes Jehova darzustellen wussten. Je bildungsfähiger also der Parsismus damals war, desto eher lässt sich annehmen, dass die jüdische Religion auf die medische einwirkte. Aber auch die Vorliebe des Cyrus für die Juden wird von hier aus begreiflich. So viel wird an geschichtlicher Erinnerung den Romanen über die Jugend dieses Herrschers zu Grunde liegen, dass er dem medischen Hofe nahe stand, vielleicht ist auch die Affinität des Achämeniden mit der Familie des Astyages wahr⁴). Wie dem auch sei, jedenfalls war die Religion Mediens auch die seine und er suchte die Meder geradezu für ihre politische Abhängigkeit zu entschädigen, indem er ihnen die priesterlichen Functionen im ganzen Reiche übertrug. Dann wird er auch deren günstige Meinung über die Jehova-Religion getheilt haben und um so mehr darin befestigt sein, je mehr die Juden sich ihm anschlossen. Einen noch vollkräftigeren Beweis, wie sehr die jüdische Religion auf die Perser wirkte, scheinen wir auf den ersten Blick in der Entlassungs-Urkunde der Juden Esr. I. zu haben, wo des Cyrus Befehl geradezu motiviert wird durch den Willen Jehovas, er diesen also für sich als bindend anzuerkennen scheint. Und noch mehr würden wir das bestätigt sehen, wenn Hengstenberg Recht hätte, dass Cyrus diesen seinen Namen erst auf Grund der Weissagung des Jesaias

1) Im Vorübergehen sei die Bemerkung gestattet, dass wir mit Delitzsch Jesaias p. 379 nicht übereinstimmen, wenn er die Form Berodach aus Alliteration mit Baladan erklärt. Wir finden den Wechsel von B und M gerade im Anlaut auch sonst, z. B. bei dem griechischen Megabyzos gegenüber der Grundform Bagabukhsha.

2) Vgl. Niebuhr Assur und Babel pag. 175.

3) Dass sein Vater Cyaxares hiess und er selbst so genannt wird, ist sehr leicht erklärlich, wenn man bedenkt, dass dieser Name gleich anderen mehr einer der Ehrennamen aller Könige des Geschlechts war. Nach Windischmann zoroastrische Studien p. 131 bedeutet Kshbayarscha männerbeherrschend oder der herrschende Held.

4) Findet sie doch auch nach Ktesias, dem glaubwürdigsten Zeugen, statt.

angenommen¹⁾. Das Letztere wäre als unrichtig erwiesen, wenn die Nachricht des Herodot auf wahrer Ueberlieferung beruhte, dass des Königs Grossvater väterlicherseits ebenfalls Cyrus geheissen (I. 111.), was wir wenigstens für möglich halten, denn dadurch wäre dieser Name als Familienname, dem Cyrus von Anfang an zugehörig, bewiesen. Aber abgesehen von dieser Möglichkeit scheint uns aus anderen Gründen die Vermuthung Hengstenbergs abzuweisen. Gesetzt auch, Cyrus hätte diesen Namen in Rücksicht auf die Weissagung des Jesaias adoptiert, so wäre dadurch wohl erklärt, dass er im a. T. diesen Namen trägt, aber dass dieser den Juden zu Gefallen angenommene Name der allgemein übliche geworden, ist doch dadurch nicht erklärbar. Und solche Wichtigkeit konnte die Stellung zu dem kleinen Volke der Juden für Cyrus nicht haben, dass er ihrethalben einen Namen zu dem allgemein geltenden machte. Ueberhaupt scheint es bei näherer Ueberlegung undenkbar, dass der König bloss aus Rücksicht auf jüdische Hoffnungen und Weissagungen das Volk entlassen. Er muss das wesentlich aus politischen Gründen gethan haben. Welche es gewesen seien, lässt sich unschwer erkennen. Einmal musste es ihm höchst erwünscht sein, wenn er in Syrien, inmitten von Völkerstämmen, die zu entfernt lagen, um sie leicht in Ordnung zu halten, einen Stamm hatte, der, weil er ihm seine politische Existenz verdankte, ihm aufs treueste ergeben war. Konnte er auch nicht hoffen, dass dieses kleine Volk die benachbarten in Schach hielt, so war es doch jedenfalls genügend, um die umwohnenden feindlichen Stämme zu beschäftigen, wie das nach den Zeugnissen im Esra und Nehemia auch in der That eintrat; die letzteren wurden, wenn sie sich der Juden erwehren oder gar ihre Eifersucht gegen dieselben schiessen lassen wollten, getrieben, auch ihrerseits sich mit dem Oberkönige gut zu stellen, damit er nicht die Juden auf ihre Kosten begünstige. Die gegenseitige Eifersucht schien ihm das beste Mittel beide Theile auf den König hinzuweisen, der je nach Bedürfniss sich des einen oder des anderen Theiles bedienen konnte, jedenfalls sie aber so zwang zu ihm in das möglichste Verhältniss zu treten. Die Geschichte zeigt wenigstens, dass diess das Resultat von der Massregel des Cyrus war. Aber er konnte auch noch einen anderen Grund politischer Art haben die Juden nach ihrer Heimath wenigstens theilweise zu schicken. Die oben erwähnte Stellung, welche die medischen Mager als Reichspriester empfingen, zeigt, wie ihm daran gelegen war sie mit ihrer politisch untergeordneten Stellung zu versöhnen. Ob er seinen Zweck so erreichen würde, ist ihm wohl von vorn ab zweifelhaft gewesen; jedenfalls zeigte es ihm der Erfolg, denn die so viel spätere Verschwörung des Gaumata zeigt uns, wie schwer es den Medern wurde den früheren Principat abzutreten. Dadurch erklärt es sich nun, warum er wünschen musste die nach unseren obigen Ausführungen mit den Medern befreundeten Juden von denselben zu trennen. Konnten sie denselben auch keine wesentliche äussere Hilfe leisten, so ist die Stimmung eines so zähen, in sich geschlossenen Volkes, das noch dazu weit verbreitet ist, doch nicht gering anzuschlagen. Jedenfalls war es erwünscht diess Volk zum Freunde zu haben und dazu gab es kein sichereres Mittel als diese nationale Hoffnung zu erfüllen; gieng dann auch nur ein Theil desselben in die Heimath, so war es doch eine dem Volke als solchem erwiesene Wohlthat und auch die Zurückbleibenden mussten sich der Achämenidenherrschaft verbunden fühlen. Es ist das eben Ausgeführte freilich diesen Augenblick nur eine Hypothese, die aber in den Verhältnissen begründet liegt; im Verlauf unserer Betrachtung werden wir weiter sehen, dass sie sich an anderen Thatfachen der persischen Geschichte bestätigt. Zu diesen politischen Gründen kam jedoch

1) Vgl. Christologie II. pg. 212.

für Cyrus ein religiöser, der ganz dem orientalischen Heidenthum entspricht. Wie überhaupt es im Alterthume keinem Volke einfiel den Gottheiten des anderen die Existenz abzustreiten, sondern dieselben für Götter eben dieses Volkes gehalten wurden, so war auch dem Cyrus die Existenz Jehovas durchaus nicht zweifelhaft. Ahuramazda, dem er schon durch seinen Namen geweiht war (Ahuradata, der von Ahura Gegebene), so wie die babylonischen Könige durch ihre Namen ihrem Gotte Nabju geweiht waren, war ihm der Gott des Himmels, der mächtigste, von ihm besonders zu verehrende. Aber wenn er sah, wie alle Völker, die die Juden geknechtet hatten, über kurz oder lang untergegangen waren, so musste sich die Ahnung ihm aufdringen, dass Jehova wohl mächtig genug sei, allen Feinden seines Volkes seine Rache zu senden: daher beschloss er denn mit diesem Gotte sich gut zu stellen und das Volk zu der Stätte heimziehen zu lassen, wo Jehova waltete, nach Jerusalem (vgl. Esra 1. 3 fine). So ergiebt sich, dass sowohl aus politischen wie aus religiösen Motiven den Persern an den Israeliten und ihrem Ergehen gelegen sein musste: auch sie, wie vor ihnen die Meder, hatten Veranlassung mit freundlichen Blicken auf die Religion des a. T. zu blicken, und wenn sie manches aus derselben sich etwa angeeignet haben, so ist das nach dem Gesagten keineswegs befremdlich.

Durch die Betrachtung des allgemeinen geschichtlichen Verhältnisses, welches zwischen den Juden auf der einen Seite, den Medern und Persern auf der andern stattfand, haben wir es höchst möglich gefunden, dass eine Entlehnung jüdischer Lehren bei den letztgenannten Völkern geschehen ist; ob diese Möglichkeit eingetreten, kann nur eine genauere Betrachtung der einzelnen in Betracht kommenden Lehren zeigen, zu der wir jetzt übergehen. Bei jeder derselben werden wir die im Anfange unserer Untersuchung dargelegten Möglichkeiten die Uebereinstimmung der Religionen zu erklären herbeiziehen, namentlich auch jedesmal die Herleitung aus einer Uroffenbarung zu prüfen haben.

Unbedingt die gewaltigste Uebereinstimmung, die denkbar wäre, — so gross, dass aller Gegensatz im Einzelnen dagegen zusammenschumpfte, wäre es, wenn in der That der Parsismus eine monotheistische Religion wäre. So behauptet von Bohlen ¹⁾, dass bei den Persern der reinsten Monotheismus sich finde, der bekannte Dualismus demselben nur untergeordnet sei. Wäre dies der Fall und wäre dieser Monotheismus als ursprünglich nachweisbar, so würde damit freilich Lücken Recht bekommen, der ihn als Beweis der Uroffenbarung geltend macht ²⁾. Aber gegen das Eine wie gegen das Andre erheben sich starke Bedenken. Es handelt sich hier um die Gottheit Zervana akarana. Den Namen deutet v. Bohlen a. a. O. nach dem Indischen als „ungeschaffenes Grosses“, mit mehr Wahrscheinlichkeit bedeutet derselbe aber „die unendliche Zeit“, wie jetzt nach Windischmanns und Spiegels ³⁾ Untersuchungen wohl allgemein anerkannt wird. Gegen das Alter dieser Gottheit sprechen sehr gewichtige Gründe. Zunächst schon ein Blick auf die Entstehung der heidnischen Religionen überhaupt. Sobald sich des Menschen Wille von dem höchsten Gut abgewendet und der Erde zugewendet hatte, trat auch eine Verfinsterung der Erkenntniss ein: je weniger der Mensch an Gott dachte, desto unklarer musste ihm dessen Wesen werden. Zweierlei Wege blieben übrig: entweder der persönliche, lebendige Gott wurde zu einer abstracten Idee verflüchtigt oder aber der Urheber aller

1) Altes Indien I. pg. 145. Anm.

2) A. a. O. p. 19.

3) Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen p. 161 ff. Vgl. auch Roth in der Ztschr. d. D. M. Gesellsch. VI. 247.

Offenbarung trat hinter dieser selbst zurück, der Schöpfer hinter dem Geschöpf, so dass dieses die jenem zukommende Ehre erhielt. Da nun aber das Concrete dem primitiven Menschen näher liegt als das Abstracte, so ist wahrscheinlich, dass der zweite Weg betreten wurde. Schon diess führt darauf, dass eine so abstracte Idee wie die der unendlichen Zeit nicht den ersten Stufen der Gotteserkenntniss angehört. Vielmehr war die erste Abirrung der Cult der Elemente, namentlich des Lichts. Ist es dem Menschen angeboren beim Gedanken an die Gottheit das Auge nach oben zu richten, wie nah lag es da den Bewohnern der südlichen Gegenden den Himmel, ewig lichtbestrahlt und im dunkelsten Blau prangend, wie er ihnen vor Augen stand, als die erste, ursprünglichste, höchste Offenbarung Gottes aufzufassen, wie nah aber auch diese seine Offenbarung als Verkörperung zu denken. War aber so die Sonne als Gottes höchste Verkörperung, dann als Gott selbst aufgefasst, so war der nächste Schritt leicht gethan die übrigen Gestirne, „die ihren Schöpfer wandelnd loben und führen das bekränzte Jahr,“ gleichfalls nicht nur als Offenbarungen sondern als Gestalten von Göttern aufzufassen, oder andererseits, um dem Parsismus näher zu kommen, wie das Licht so auch die Finsterniss als göttliche Macht, der ersteren widerstreitend, aufzufassen. Erst später wenn ein Volk anfängt, nachdem es einen gewissen Kreis von Erkenntnissen gesammelt hat, dieselben geistig zu verarbeiten, entsteht ihm die Nöthigung die Vielheit der Welt und der Gottheit aus einer Einheit sich entwickeln zu lassen, oder vielmehr jene auf diese zurückzuführen und dann kommt es zu einem Grundprincip aller Dinge, das aber — mag es Namen haben, welche es wolle, — nie ein concrete Person, sondern ein abstracter Begriff ist, das daher auch nie in das eigentliche Volksleben gestaltend und beherrschend eindringt. Diess wird also auch der Gang der persischen Religion gewesen sein und Zervana-akarana eine spätere Abstraction.

Was wir so aus dem Gange aller heidnischen Religionen erschlossen haben, wird zunächst bestätigt durch die Religionen des übrigen indogermanischen Heidenthums, stringent bewiesen durch Erforschung der die betreffenden Gottheiten bezeichnenden Worte. Was den ersten Punkt betrifft, so haben auch die Inder, die nächsten Stamm- und Religionsverwandten der Perser eine oberste Gottheit, Brahma, aus welcher die drei sonst nächsten Gottheiten Indra, Varuna, Agni (Licht, Luft, Feuer) emanieren. Dass aber Brahma erst spätere philosophische Zuthat ist, erhellt einerseits daraus, dass in frühesten Zeit Brahma und Indra identisch sind, erst später dieser aus jenem emanirt, — beide bezeichnen ursprünglich die Sonne ¹⁾, — andererseits daraus, dass Brahma durch die allgemeinsten neutralen Begriffe Tad (diess) und Aum (jenes) bezeichnet wird, auch „das durch sich selbst Seiende“ genannt wird, ein philosophischer Begriff, der wahrlich nicht auf den primitiven Zustand weist. Dass bei den Griechen und Römern die *ἀνάγκη* und das Fatum ebenso erst der späteren Abstraction angehören, braucht nur angedeutet zu werden. Aber alles Gesagte kann nur wahrscheinlich machen, dass auch Zervana akarana späteren Ursprungs ist; dasselbe lässt sich jedoch auch evident beweisen. Wäre in der That Zervana akarana ein Bestandtheil der Urreligion gewesen, so müsste doch wohl das Wort oder der Begriff sich auch bei andern Völkern finden. Nun ist aber der durch alle indogermanischen Sprachen gehende Stamm zur Bezeichnung der Gottheit die Wurzel *dyu*: davon skr. *devas*, lat. *deus*, lith. *dievas*, germ. *Zio*, griech. *Ζεύς*, vgl. Diespiter, pers. *daeva*. Die Wurzel *div* bedeutet leuchten und diese sämtlichen Worte bezeichnen also das Licht oder etwa die Sonne als dessen Träger, führen

1) Samav. I. 4. 1. 3. und dazu Wuttke Geistesleben der Indier p. 255.

also auf die von uns vorher schon begründete Ansicht, dass das Heidenthum von der Naturreligion ausgegangen ist. Nun sind zwar die daevas bei den Persern zu „bösen Geistern und Gehilfen des Angramainyus“ geworden, was Spiegel ¹⁾ daraus herleitet, dass die Trennung der Indier und Perser zum Theil wenigstens aus religiösem Zwiespalt erfolgt ist; aber dennoch blieb unter anderem Namen das Licht die oberste Gottheit auch in Eran. Für die spätere Entlehnung des Zervana akarana spricht nun nicht nur, dass derselbe „in dem ganzen persischen Religionssystem ein Missklang ist“ ²⁾, sondern auch namentlich, dass dieser Begriff im Avesta ganz ungebräuchlich ist, an der einen Stelle aber, wo er sich findet (Vendidad, Farg. 19. 33.) es vom Ahuramazda heisst, er habe in der unendlichen Zeit geschaffen. Mag der Locativ an dieser Stelle nun mit Spiegel wörtlich genommen werden oder mit den alten Uebersetzungen als Instrumentalis, jedenfalls steht Zervana akarana hier nicht über Ahuramazda. Es ergiebt sich daraus, dass zur Zeit, da der vorliegende Theil des Vendidad verfasst wurde, die Lehre noch nicht die Ausbildung hatte wie später, Zervana akarana also nicht ursprünglich jene spätere Stellung über den Göttern einnahm. Ebenso ist die spätere Secte der Zervaniten ein sprechender Beweis für unsere Behauptung. Wäre es richtig, dass Zervana akarana das Grundelement persischer Gotteserkenntniss ist, so müssten sie die Träger des wahren Parsismus sein, alles Andre Abfall von der ursprünglichen Wahrheit. Das hat aber nie Jemand behauptet. Somit ist die Herleitung des Zervana akarana aus der Uroffenbarung, aber auch überhaupt seine Zusammenstellung mit der jüdischen oder irgend einer anderen monotheistischen Religion abgeschnitten. Nicht einmal deistisch, wie Dorner ³⁾ meint, ist dieser Begriff, sondern, wie schon Wuttke ⁴⁾ richtig erkannt hat, baar und rein pantheistisch. In anderer Weise als Lücken hat Hengstenberg ⁵⁾ das Verhältniss von Ahuramazda und Zervana akarana mit der Religion des a. T. parallelisieren wollen. Er erkennt den späten Ursprung der letzteren Gottheit an, lässt sie sogar aus dem Judenthum entnommen sein, hält aber andererseits daran fest, dass wir in ihr ein Gegenbild zu Jehova, in Ormuzd zu dem Engel Jehovas haben. Aber diese Ansicht scheint uns nicht minder unhaltbar als die soeben widerlegte. In dem Edict des Cyrus, der doch gewiss der Religion des a. T. so nah stand, als nur irgend ein Perser konnte, heisst es Esr. I. 2: „der Gott vom Himmel hat mir alle Königreiche gegeben“. Hier redet Cyrus von Jehova, dem nach Hengstenbergs Meinung im Persischen Zervana entsprechen müsste. Nun finden wir aber nicht nur keine ähnliche Stelle in den persischen Inschriften, die auf Zervana giengen, sondern jenes Edict des Cyrus ist vielmehr den persischen Keilinschriften des Darius durchaus ähnlich, wonach die Gnade Ahuramazdas dem Könige die Herrschaft gegeben hat, der ja auch König oder Herr des Himmels ist und heisst. Also entspricht hier nicht Zervana akarana dem Jehova, Ahuramazda dem Engel des Herrn, sondern Jehova dem Ahuramazda. Aber auch daraus erhellt, dass Zervana akarana keine alttestamentliche Idee ist, weil sonst doch wahrscheinlich der Name entweder dem Hebräischen entnommen wäre oder doch wenigstens irgend eine dem a. T. geläufige Anschauung ausdrücken würde. Diess ist aber keineswegs der Fall, sondern Name und Sache

1) Vendid. pg. 10.

2) Spiegel Avesta I. Erster Excurs p. 271.

3) Christologie I. pg. 13

4) Kosmogonien des Heidenthums pg. 53. Wir stimmen mit dessen Charakteristik des Zervana vollkommen überein, nur hätte er dasselbe nicht als oberstes Princip des Parsismus hinstellen dürfen.

5) L. c. III. B. pg. 72 ff.

ist dem assyrisch-babylonischen Cult entnommen: den Namen Zervan haben wir in diesem als Bezeichnung des ältesten Sohnes des Xisuthros, des assyrischen Noah, und die griechische Uebertragung durch Kronos zeigt, dass die Bedeutung dieses Gottes bei den Assyern dieselbe war wie bei den Persern. Andererseits parallelisiert Spiegel¹⁾ Zervana akarana mit dem Belitan, d. h. alter Bel, der Babylonier, so dass Zervana directe Uebertragung des in jenem Worte enthaltenen semitischen Stammes אֵלִים (alt) wäre. Sei dem wie ihm wolle, jedenfalls hat also Zervana nicht israelitischen, sondern heidnischen Ursprung. Es bliebe nun nur als Parallele zwischen dem a. T. und dem Parsismus das Verhältniss zwischen Zervana und Ahuramazda übrig, welches in der That dem zwischen Jehova und seinem Engel ähnlich ist. Aber an eine Entlehnung ist bei diesem Verhältniss doch nicht zu denken, da es das einzig mögliche war: galt einmal dem spätern Parsismus Zervana als höchste Idee, so war diess mit der ursprünglichen Lehre eben nur so zu vereinen, dass Ahuramazda und Angramainyus aus ihm gleicher Weise emanirten. Aus der ursprünglichen Lehre hielt man fest, dass Ahuramazda in der That alle Attribute der Gottheit zukamen, während andererseits durch die neue Lehre er zu dem höchsten Amschaspand herabgedrückt wurde, ähnlich wie die gnostischen Systeme Christum als einen ihrer Aeonenreihe betrachten mussten. So können wir also die Aehnlichkeit mit dem Engel Jehovas nur als zufällig betrachten.

Die Aehnlichkeit, die wir zuletzt besprochen, führt uns unmittelbar auf einen andern Punkt, den man vielfach zum Erweise der Verwandtschaft zwischen den beiden in Rede stehenden Religionen gebraucht hat: die Lehre von den guten und bösen Engeln, und zwar bleiben wir zunächst bei den ersteren stehen. Die allgemeine Verbreitung des Dämonenglaubens im Heidenthum als Rest einer Uroffenbarung zu erklären, wie noch Lügen will²⁾, das vermögen wir auch hier nicht, weil einerseits diejenige Ausbildung, welche die heidnische Dämonologie zeigt, gewiss in der sog. Uroffenbarung nicht vorlag. Es ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, dass die Anklänge an die Bibel sich in heidnischen Religionen gerade bei solchen Lehren finden, welche sich in dem a. T. erst allmählich und spät ausgebildet finden: was unseres bescheidenen Ermessens ein unüberwindlicher Gegengrund gegen ihre Herleitung aus einer Uroffenbarung ist. So liegen solche Anklänge an die Bibel vor in der Lehre von einem fleischgewordenen Gottessohne oder Gott bei den Indiern, und doch wissen wir, dass diese Lehre dem a. T. zwar zu allen Zeiten angehört, aber doch erst zur Zeit der späteren Propheten in ein helleres Licht trat. Oder wir finden bei den Völkern des Orients eine Fülle von Sagen über die endliche Zerstörung der Welt durch Feuer, während im a. T. wir hierüber kaum einzelne Andeutungen finden, die erst durch die weitergehende Offenbarung des n. T. verständlich werden. Aehnliches gilt von der göttlichen Dreieinigkeit und der Sanatologie. Sollen wir nun hier Spuren einer Uroffenbarung sehen, so entsteht doch die Frage: wie kommt es, dass die Heiden alle diese Lehren behalten haben, während im a. T., bei dem Volke, welches bei weitem die reinsten Erinnerungen an die Urzeit bewahrte und die vollkommenste Disposition zur Bewahrung göttlicher Offenbarung hatte, — dass bei diesem Volke, sagen wir, alle diese Lehren wie verwischt und vergessen waren und erst durch eine Jahrhunderte lange, sehr allmähliche Entwicklung sich ausbildeten und ausbreiteten? Ferner geht die Theorie von einer Uroffenbarung, aus der sich alles Gleiche in den verschiedenen Religionen er-

1) Vendidad. Erster Excurs pg. 271.

2) L. c. pg. 444 ff. Ihm scheint Keerl „Schöpfungsgeschichte“ beizustimmen.

klären soll, von der Anschauung aus, als sei den ersten Menschen die ganze Dogmatik in nuce mitgetheilt, wenigstens hätten sie über die Grundthatsachen der Erlösung und Weltregierung volle und klare Kunde gehabt; — eine Anschauung, welche sowohl dem a. T. wie der Stufenmässigkeit der göttlichen Offenbarung schnurstracks widerstreitet. Aber nicht nur diese allgemeinen Gründe machen eine Herleitung der beiderseitigen Angelologie aus einer Uroffenbarung unmöglich, sondern auch ihre durchgreifende Verschiedenheit spricht gegen einen gemeinsamen Ursprung. Die Dämonen aller heidnischen Völker von den Gebirgen Hochasiens bis zu dem Tiber haben ihren Ursprung der Naturreligion zu verdanken, sind die Personificationen von Naturkörpern und Naturkräften, das neben sie statt in sie verlegte Naturgesetz, das in ihnen wirkt. Wie diess bei den Dryaden, Oreaden und anderen Dämonen der griechischen Mythologie klar ist, so lässt es sich auch für die persischen Dämonen beweisen und zwar als die ursprünglichste Fassung derselben. Die indischen Devas nämlich sind nichts als die Götter der Planeten, eine Anschauung, deren Alter schon dadurch verbürgt wird, dass sie den späteren Indiern unverständlich geworden ist, auch ist der Name (nach dem oben Gesagten Bezeichnung des Leuchtens) ein Beweis dafür. Eben diess ist die Stellung der sieben Amschaspands in der persischen Religion ¹⁾, so dass auch hierdurch diese Geister nur als die Personificationen der Weltkörper bewiesen werden. Dieselbe Bewandniss hat es mit den Izeds, den Sterngeistern, und mit den Fervers. Diese sind der Lebensgeist jedes einzelnen Menschen, der immaterielle Hintergrund alles des, was in der materiellen Welt, mittels des Körpers geschieht. So gehören also alle Dämonen des Parsismus der Natur an. In geradem Gegensatz dagegen stehn die Engel des a. und n. T. der Natur gegenüber, sind nicht personificirte Naturkräfte sondern Geister, die dem Wohnsitz Gottes zugehören und nur auf Natur und Menschenwelt wirken können. Die Engel der Bibel gehören in das Gebiet der Theologie im engern Sinne, die Dämonen der Perser in das der Kosmologie, jene in das Bereich des Geistes, diese in das der Natur ²⁾. Es bleibt also uns nur die Möglichkeit bei einem so verschiedenen Ausgangspunkt die Dämonenlehre der beiden Völker unabhängig von einander, jedoch schon in verhältnissmässig früher Zeit entstehen zu lassen. Damit ist aber an sich noch nicht ausgeschlossen, dass in einzelnen Punkten später ein Einfluss der einen Religion auf die andere stattgefunden habe.

Ein Blick auf die Commentare über das Buch Daniel von Bertholdt bis v. Lengerke und Hitzig zeigt, dass diesen Allen ein Einfluss des Parsismus auf die Engellehre feststand, ja selbst Twisten ³⁾ auf seinem weitaus verschiedenen Standpunkte erkennt bereitwillig an, dass diese vom Auslande her „ungemein bereichert“ sei. Dennoch können wir dem, wenn es sich um die kanonischen Bücher des a. T., auch die spätesten, handelt, durchaus nicht beistimmen. Wenn wir zunächst vom Buch Daniel absehen und einer gleich zu erörternden Stelle des Koheleth, so findet sich in den

1) Dass der Name des Daevas bei den Persern Bezeichnung böser Gottheiten geworden, ist ein Beweis der oben angeführten Vermuthung Spiegels, dass die Trennung des Zendvolks von den Indiern zum Theil wenigstens auf religiöse Anschauungen Einfluss gehabt.

2) Selbst wenn man mit Lange, „das Land der Herrlichkeit“ den Engeln die Fixsterne als Wohnort anweist, ja mit Keerl l. c. ihre Leiblichkeit mit der Materie der Sternenwelt in die engste Verknüpfung bringt, so ist doch klar, dass auch diese Vorstellungen der eben entwickelten heidnischen entgegengesetzt sind. Das wenigstens müssen die genannten Gelehrten zugeben, dass im a. T. die Engel nie als Bewohner der Himmelsräume sondern nur als freie Geisteswesen, die in Gottes unmittelbarer Nähe sind, in Betracht kommen.

3) Vorlesungen über die Dogmatik II. 1. p. 362.

übrigen nachexilischen Büchern, den Propheten Sacharja nicht ausgenommen, nicht allein keine Fortbildung der früheren Engellehre, sondern die Engel kommen in denselben sogar sparsamer vor als in den Büchern früherer Jahrhunderte. Dagegen würde in der That es eine Weiterführung der alttestamentlichen Lehre sein, wenn in der Stelle Koh. 5. 5. und im Buche Daniel 10. 13 ff. von Schutzengeln, sei es Einzelner, sei es ganzer Reiche die Rede wäre. Aber das müssen wir entschieden leugnen. Zu Koh. 5. 5. hat schon der alte Ode ¹⁾ richtig erkannt, dass nicht von einem Engel sondern von einem menschlichen Beamten Gottes die Rede ist, dem Priester, und ihm hat sich neuerdings Hengstenberg ²⁾ angeschlossen, der namentlich auf die schlagende Parallele Apok. 1. 20 sich stützt. Schwieriger ist die angeführte Stelle im Daniel. Der mit Daniel redende Engel sagt hier, er habe mit dem Fürsten des Königreichs Persien kämpfen müssen und in diesem Kampfe habe ihm der Engel Michael beigestanden. Er will auch ferner noch diesen Kampf bestehen und nach ihm soll der Fürst von Javan ihn aufnehmen. Es scheint uns nun allerdings aus der Unterscheidung von Ψ und Ψ in dieser Stelle, ferner aus der Parallele zwischen Michael, dem Fürsten Israels (v. 20), und den Fürsten jener heidnischen Reiche hervorzugehen, dass in der That von wirklichen Engeln die Rede ist, nicht etwa von dem Volksgeiste oder von des Königs Geiste ³⁾. Aber dass darum hier ausgesagt werde, dass jedem Reiche ein Engel vorstehe, wie Hofmann ⁴⁾ am scharfsinnigsten es vertheidigt hat, — das können wir nicht zugeben, so wenig als wir in Matth. 18, 10. Schutzgeister der einzelnen Individuen zu finden vermögen. Gute Engel können die Geister doch nicht sein, welche mit Gabriel und Michael kämpfen, und sind es böse? wie können dann die beiden bösen Reichsgeister von Javan und Persien gegen einander kämpfen? das würde doch zurückgewiesen durch die schlagende Argumentation Christi: wenn ein Reich (das des Teufels) mit ihm selbst uneins ist, wie kann es bestehen? Und bei einem heidnischen Volk einen guten Reichsgeist, bei dem andern einen bösen anzunehmen, wer wollte das wagen? Gegen die Hofmannsche Ansicht von dem Walten böser Geister im Heidenthum an sich kann man von biblischem Standort nichts sagen, nur dagegen, dass die einzelnen Reiche je an einzelne Geister gehören. Im Gegentheil jene Ansicht ist es eben, von der die einzig sachlich und sprachlich mögliche Erklärung unsrer Stelle auszugehen hat. Wie um jede Menschenseele, so ringen auch um die auf die Geschicke ganzer Völker sich beziehenden Entschlüsse der Könige Mächte des Lichts und Mächte der Finsterniss; so rangen auch um den Entschluss des Cyrus ein Geist der Finsterniss und ein Geist des Lichtes und durch das allmächtige Walten Gottes selber (Michael als Ψ gefasst) ward der Streit für das Reich des Lichts entschieden. Unter dem Fürsten von Persien ist demnach die Gesamtheit der finstern Mächte verstanden, die in jenem Reich ihr Wesen hatten, nicht ein einzelner böser Geist; denn dass das Concretum Ψ so als Collectiv gebraucht ist, das kann doch am allerwenigsten bei Daniel auffallen, wo durchweg das Reich sich als persönliche Einheit darstellt. Ebenso ist dann unter dem Fürsten Javans der Einfluss zu verstehen, welchen damals die Mächte des Lichts auf Griechenland hatten, so dass es den Zug gegen Persien unternahm. Ist diess die richtige Erklärung der vorliegenden prophetischen Stelle, so ist klar, dass sie

1) Comment. de angelis. Traj. ad Rhenum. 1739 pg. 866 f.
 2) Prediger Salomo pg. 135 f. und namentlich Offenbarung Johannis I, pg. 101 ff.
 3) Gegen Ode l. c. pg. 785 f. und Hengstenberg Offenb. I. c. und Christologie III. B. pg. 51.
 4) Schriftbeweis I. pg. 33 ff. vgl. mit pg. 352.

nichts enthält, was über die allgemeine Lehre des a. T. hinausginge: denn dass die menschlichen Handlungen, wie sie von Gott schliesslich abhängen, so vermittelt werden durch den Dienst guter oder böser Engel, das hatte schon — von allem Anderen abgesehen — der ältere Micha zu Ahabs Zeit deutlich genug gelehrt (1 Kön. 22). Aus der Vergleichung mit dieser Stelle erhellt auch, warum die guten Mächte, die augenscheinlich in Javan wirken, wie die bösen, die in Persien die Oberhand haben, mit einem und demselben Ausdruck bezeichnet werden: es beruht das auf der Lehrweise des a. T., welche Gutes und Böses nicht so scharf differenziert wie die ausgebildete Satanologie des a. T.; beides wird als geistige Macht hingestellt, die über dem Menschen waltet, ohne die verschiedenen Reiche, von denen die beiderseitigen Wirkungen ausgehn, in Betracht zu ziehen. — Aber selbst wenn — was wir leugnen — hier von Schutzgeistern die Rede wäre, so würden wir doch kein Recht haben, diese Lehre von den Persern abzuleiten, denn unsres Wissens giebt es keine dem entsprechende Lehre bei den Persern. Mit den Fervers derselben können wir dieselbe schon desswegen nicht identificieren, weil dieselben einerseits nicht Reichen sondern Individuen angehören, andererseits nicht Schutzgeister sondern nur Prototype des Einzelnen sind. Aber auch auf Her. 7. 53 kann man sich nicht berufen. Denn die Götter, οἱ Περσίδα γῆν λελόγγασιν, sind einfach die von den Persern verehrten Gottheiten im Gegensatz zu den hellenischen. Weil es den Alten fern lag das Dasein irgend einer Gottheit, die irgendwo verehrt wurde, zu leugnen, sehen sie in allen Göttern eben Götter dieses oder jenes Volkes, — eine Anschauung, die aber von der hier in Rede stehenden noch fern liegt.

Lassen wir nach dem Dargelegten Dan. 10. 13 aus dem Spiele, so enthält diess Buch von Besonderheiten in der Engellehre nur noch Weniges: zunächst die Engelnamen Michael und Gabriel, die aber augenscheinlich rein israelitischen Ursprungs sind, und dann den Ausdruck „Wächter“¹⁾ für Engel Dan. 4. 14 ff. Letzterer ist nun allerdings dem Heidenthume entlehnt, aber wie es scheint dem babylonischen nicht dem persischen. Nicht allein dass er sich im Munde des Königs von Babel findet, sondern die ganze Anschauung entspricht vielmehr dieser Religion als der persischen. Die chaldäische Religion nämlich lässt die irdischen Dinge entschieden von der mit den Gestirnen eng zusammenhängenden Geisterwelt beeinflusst sein, so dass die in Rede stehende Benennung dort wohl zu erklären ist; ob aber die Perser (wie wir freilich von den Indiern wissen) die Amschaspands als Wächter bezeichneten, ist uns fraglich, da der alte Parsismus nur einen reinigenden Einfluss der Gestirne kennt, alles darüber hinausgehende aber erst aus dem Chaldaismus seinerseits entlehnt hat. Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls haben wir hier nur eine ganz formelle Entlehnung, nicht anders, als wenn die Juden den Götternamen Baalsebub als Bezeichnung ihres Satans gebrauchten.

Während also in den kanonischen Büchern ein Einfluss der persischen Angelologie auf die des a. T. so wenig nachweisbar ist, wie ein umgekehrter, hat das spätere Judenthum in seinen vulgären Vorstellungen allerdings sich an die persischen Vorstellungen mannigfach angeschlossen, so jedoch, dass die Entlehnung bei weitem nicht den Grad erreicht, wie gewöhnlich angenommen wird. Zunächst in der Lehre von den Erzengeln. Im a. T. findet sich zwar eine Rangordnung unter den Engeln angedeutet, denn wenn z. B. Dan. 10. 13. Michael „der vornehmsten Fürsten einer“ heisst, so liegt dem doch entschieden der Gedanke an solche Unterschiede zu Grunde; aber über solche all-

1) Hofmanns Deutung des מַשְׁרָט als „der wach ist“ können wir uns nicht aneignen.

gemeinen Andeutungen hinaus erfahren wir nichts. Dagegen ist die spätere Vorstellung von sieben Erzengeln augenscheinlich durch die sieben Amschaspands veranlasst. Sie ist entschieden ausserbiblisch: denn auch das n. T. kennt keine Erzengel. Es hat wohl den Namen ἀρχάγγελος, bezeichnet damit aber nur Christum ¹⁾ und will durch diese Bezeichnung ihn nicht als hohen Engel sondern als den höchsten über den Engeln, ἀρχων τῶν ἀγγέλων darthun. Schon dieser Umstand, dass das n. T. Erzengel im gewöhnlichen Sinne nicht hat, beweist, dass die Vorstellung nicht aus dem a. T. entnommen ist, sondern ins Gebiet des Heidenthums gehört, das in dieser Hinsicht seiner Phantasie den weitesten Spielraum liess ²⁾. Aber so klar und sicher diess ist, so wenig darf verkannt werden, dass nur die Anregung zur Ausbildung der Dämonologie vom Heidenthum ausgieng, im Einzelnen aber die jüdische Theologie selbständig zu Werke gieng. So ist die Siebenzahl der Erzengel dem Parsismus entlehnt, aber die Begründung derselben eine selbständige. Sie wurden keineswegs mit den Planeten in Verbindung gesetzt und ihre Zahl daher abgeleitet, sondern dieselbe augenscheinlich als die altheilige, seit der Schöpfungs-Heptade geweihte theokratische Zahl gefasst, wie denn auch die Siebenzahl der Geister um Gottes Thron im n. T. nicht auf den Parsismus, sondern rein auf das a. T. zurückgeht ³⁾. Auch die Namen der Erzengel sind von den Juden selbständig erfunden: Michael und Gabriel entnahmen sie aus dem a. T., die übrigen entstanden nach Bedürfniss; so steht der Annahme z. B. nichts im Wege, dass Raphael von dem Verfasser des Tobias mit Rücksicht auf seine Aufgabe in diesem Buch seinen Namen empfangen hat, und dass derselbe erst seitdem sich weiter verbreitete. Ob die Schutzengel der einzelnen Völker, welche die jüdische Theologie lehrt, aus dem Parsismus entnommen wurden, müssen wir bezweifeln, da in ihm wir dieselben nicht nachweisen können. Viel eher lässt sich denken, dass sie auf Grund falscher Deutung von Dan. 10. 13 angenommen wurden und dann etwa sich zu den Persern verbreitet haben. Ebenso ist es nicht zu beweisen, dass die Schutzengel einzelner Individuen, die wir in der apokryphischen Historia de nativitate Mariae finden ⁴⁾, den Fervers nachgebildet sind, da sich diese Vorstellung auch selbständig entwickelt haben kann und die Fervers nach dem oben Bemerkten nicht eigentliche Schutzgeister waren. Doch ist andererseits der Apgsch. 12. 7 erwähnte Aberglaube dem Gedanken der Fervers sehr analog. Die Herleitung der Schutzgeister aus den Fravashis der Parsen aber scheint mir durch die späte Entstehung dieser, die reine Gestirngeister sind, unmöglich gemacht.

1) Denn als den fassen wir Michael mit Hengstenberg Offenb. I. pg. 409 ff. vgl. Ode I. c. pg. 105 4 ff.

2) Die Nüchternheit, fast möchten wir sagen Aengstlichkeit, mit der das n. T. in Hinsicht auf die Geisterwelt sich beschränkt, sollte auch uns darin zur Vorsicht mahnen. Alle die modernen Engeltheorien, in denen sich eine theosophisch-mystische Richtung oft gefällt, stehen in bedenklicher Verwandtschaft mit der kabbalistischen Superstition des spätern Judenthums und sollten sich durch das apostolische Wort warnen lassen, μή ἐμβατεύειν ἃ οὐκ ἐωράκαμεν.

3) Schon Ezech. 9. 2. kommt eine Siebenzahl von Engeln vor und man könnte versucht sein darin einen Anklang an die sieben Amschaspands zu finden, aber nur mit einem Schein des Rechts. Zunächst müsste es befremden, wenn gerade der Prophet, dem die Aufgabe geworden war, dem Götzendienste, dem Buhlen mit fremden Völkern entgegen zu treten, selbst die Scheidelinie übertreten hätte. Dann aber sind es bei genauerer Erwägung auch nicht sieben Würgengel sondern sechs, während der siebente, der Bundesengel, eine ganz andere Mission als jene hat und von ihnen weit geschieden ist. Die sechs aber wieder mit den sechs persischen Amesha Spentas zusammenzubringen, ist um so weniger Veranlassung, als die letztern in drei Paare (je Mann und Weib) zerfallen. Burnouf Yaçna p. 146.

4) Thilo Cod. apocr. p. 347. Winer (Realwörterb. p. 329) führt noch Gen. 33. 10, 35. 10, 48. 16 nach dem Targum des Pseudo-Jonathan an.

Weit schwieriger als in der Lehre von den guten Geistern gestaltet sich die Frage nach dem Verhältniss unsrer beiden Religionen in der Lehre von den bösen Engeln. Suchen wir zuerst die Anschauungen der Perser darüber zu erkennen. Da scheint nun auf den ersten Blick der böse Geist ein integrierender Bestandtheil ihrer Religion zu sein. Aber es ist doch merkwürdig, dass in den bisher bekannt gewordenen Inschriften der Name des Angramainyus nie genannt wird. Wenn man auch mit Spiegel und Windischmann gern anerkennt, dass aus dem Schweigen dieser Urkunden um so weniger ein Schluss gezogen werden darf, als sie ja nur nebenbei religiöse Anschauungen berühren: so sollte man doch denken, dass wenn in der That Angramainyus damals eine so hervorragende Stelle im religiösen Bewusstsein des Volkes einnahm wie in späterer Zeit, doch irgend wo er erwähnt wäre. Wenn man nun ferner bedenkt, dass selbst der spätere Parsismus die ersten drei Jahrtausende die gute Schöpfung Ahuramazdas ohne Störung von Seiten des Angramainyus bestehen lässt, sollte man nicht auch daraus schliessen, dass die spätere nebengeordnete Stellung des bösen Principes dem früheren Religionssystem noch fremd war? Mitgebracht aus der alten Heimath haben die Parsen den Dualismus wohl keinenfalls, denn bei den übrigen Indogermanen, namentlich den Indiern, tritt er uns nicht entgegen: die bösen Geister, die auch sie haben, nehmen durchaus keine hervorragende, uranfängliche Stellung ein. So kannten auch die ältesten Perser nach Ausweis wenigstens der Sprache wohl böse Geister im Allgemeinen, nicht aber ihren grossen Herrscher. Und noch zweifelhafter an der Ursprünglichkeit des Dualismus muss uns eine Betrachtung des Schlangen-Symbols machen. Ajis dahaka, die fressende Schlange (šytc) gilt in dem späteren Parsismus als ein von Angramainyus geschaffenes Ungeheuer ¹⁾, nimmt also eine der hebräischen Schlange parallele Stellung ein. Wie ist es dann aber möglich, dass in Medien, wo wir jedenfalls das Centrum, wenn nicht die Wiege des zoroastrischen Cultus zu suchen haben, das Königsgeschlecht (Dejokeš) von dieser Schlange den Namen trug? Sollten die Anhänger des Ormuzd sich nach dem feindlichen Princip ihrer Religion genannt haben? Ist vielleicht die Schlange hier in ganz anderer Weise zu fassen, so wie wir sie bei den Indern ²⁾ und auch in der phönizischen und ägyptischen Mythologie finden, als Symbol des Kreises, indem sie sich in den Schwanz beisst, und daher Bezeichnung der Ewigkeit? Wir sind vollkommen ausser Stande diese Fragen und Zweifel genügend zu beantworten, aber das wird man aus dem Allen leicht erkennen, dass vielerlei zusammentrifft, um an der ursprünglichen Herrschaft des Dualismus und an der hervorragenden Stellung des bösen Principes bei den Persern zweifeln zu lassen, zumal wenn man hinzunimmt, was Schlottmann bemerkt ³⁾, dass im Grunde in den Zendschriften nur Ahuramazda als wahrer Gott erscheint. Ferner scheint uns das ganz klar zu sein, dass Angramainyus nicht minder wie Ahuramazda zunächst nicht als geistige Macht sondern als kosmisches Princip gefasst wurde: als Finsterniss gegenüber dem Licht; daher schafft er den Rauch zu dem Feuer, den Schatten zu dem Licht. Es ist schon ein Fortschritt des religiösen Bewusstseins, wenn die Finsterniss als böse, alles Verderben in sich schliessende Macht hingestellt wird und Angramainyus so die schädlichen Thiere und giftigen Pflanzen hervorbringt.

Grade im Gegensatz zu diesem Gang der persischen Religionsentwicklung steht die des a. T.

1) Vgl. Windischmann Zoroastr. Studien II. Yima und Ajis dahaka.

2) Vgl. Stühr Religionssysteme pag. 104.

3) Das Buch Hiob pg. 89.

Da tritt vom ersten Augenblick, wo er erscheint, der Satan als rein geistige Macht auf, von einem kosmischen Princip ist keine Spur zu entdecken. Dass nun die Israeliten ihren Satan von den Persern sollten entlehnt haben zu der Zeit, wo bei diesen Angramainyus schon ethische Bedeutung gewonnen hatte, ist undenkbar geworden, seit die Meinung als antiquiert betrachtet werden kann, dass das Buch Hiob, in dem er zuerst vorkommt, aus dem Exil herrühre. Zur Zeit Salomos war augenscheinlich eine Berührung mit der Religion des Zendvolkes aus äusseren wie inneren Gründen unmöglich. Dazu kommt, dass bei solcher Entlehnung der Satan als fertige, mit einem Eigennamen versehene Persönlichkeit hinübergenommen worden wäre, während wir ihn im Buche Hiob erst (wenn der Ausdruck nicht missverstanden wird) im Werden finden, d. h. den ersten Versuch ihm im religiösen Bewusstsein des Volkes Bahn zu brechen, daher er auch noch keinen Eigennamen hat, sondern nach Ausweis des Artikels appellativisch benannt ist. Aus der Hiobstelle gradezu entnommen ist das Auftreten Satans Sach. 3. 1. und zwar in dem Grade, dass auch nicht der geringste Zusatz stattfindet. Wie dort im himmlischen Heiligthum, so findet hier die Scene im irdischen, dem Abbilde jenes statt; wie hier der Satan den Josua, so verklagt er dort den Hiob. Dass der Richter dort Jehova, hier sein Engel ist, macht offenbar keinen Unterschied und erklärt sich daher, dass der Tempel die Offenbarungsstätte des Herren ist, seine Offenbarungsform aber eben der Bundesengel. Auch hier finden wir Satan durchaus nicht als Eigennamen, sondern wieder mit dem Artikel. Wie man ¹⁾ hier finden kann, dass die Abhängigkeit Satans von Jehova mehr gelockert erscheine als im Buche Hiob: das kann der Verfasser trotz aller Bemühung nicht einsehen. 1. Chron. 21. 1. erscheint der Name des Satan das einzige Mal im a. T. als Eigennamen und dazu in einer Stelle, wo die Bücher Samuelis (II. 24. 1) dieselbe Handlung von Gott ausgehen lassen. Zunächst folgt auch hieraus, dass Satan durchaus als Werkzeug und Diener Gottes in Betracht kommt. Dass der Verf. der Chronik das Böse vom Satan ausgehen lässt, statt es direct auf Jehova zurückzuführen, ist freilich eine Fortbildung der Pönerologie, aber zu ihr braucht man wahrlich nicht auf den Parsismus Rücksicht zu nehmen: sie war eine Frucht innigerer Versenkung in das bisher über diesen Punkt Geoffenbarte, wie solche seit dem Exil namentlich durch Esras Bemühungen eintrat.

Aus dem Gesagten erhellt, dass für eine Anlehnung der alttestamentlichen Satanologie an die Lehre Zarathustras auch nicht der Schein eines Beweises beigebracht werden kann. Schon die absolute Unterordnung Satans unter Jehova verbietet das. Eine andre Frage ist es, ob nicht durch die Berührung mit den Juden umgekehrt die persische Religion ausgebildet worden ist. Ist vielleicht grade auf diese Weise das tiefere ethische Verhältniss des Angramainyus zu der Welt, wie es der spätere Parsismus lehrt, eingeführt worden? Wir wagen diese Frage nicht zu bejahen; vielleicht dass die Zukunft Beweismittel dafür bringen wird. Ein solches scheint uns freilich schon jetzt gegeben zu sein in dem Verhältniss der Apokryphen zu der Zendreligion in diesem Punct. Nach den eingehenden Untersuchungen Windischmanns ²⁾ kann es keinem Zweifel unterworfen sein, dass der Asmodi des Buches Tobias mit dem Aëshmo daëva der Parsen identisch ist und wir in dem rabbinischen Sammael nur die Uebersetzung dieses Daemons haben. Aber auch sonst kommt in den Apokryphen der Satan gar nicht vor, während böse Geister nicht selten uns entgegnetreten. Wie ist das

1) So Ewald Buch Hiob 2, Aufl. p. 65.

2) Zoroastr. Studien pg. 138—145.

zu erklären, wenn nicht dadurch, dass die seit unvordenklichen Zeiten bei den Eranern einheimischen Dämonen auch noch in dieser späteren Zeit im Volksbewusstsein — im Gegensatz zu der priesterlich-magischen Fortbildung — eine sehr hervorragende Stellung neben Angramainyus einnahmen, was dann darauf führt, dass dieser erst später und nur bei den Priestern (vielleicht unter jüdischer Anregung) zu einem über die andern weit erhabenen Dämon wurde. Dass auch die Gestalt des Ajis dahaka als Symbol oder wenn man will Form des Angramainyus von den Juden entlehnt ward, zeigt die Erzählung des unter jüdischen und christlichen Einflüssen verfassten Bundehesch, wo es heisst, Angramainyus habe sich mit Ahuramazda messen wollen, sei bekämpft und in den Abgrund geworfen, aber in Schlangengestalt auf die Erde gekommen, wo er der guten Schöpfung des Ahura das Böse beigemischt habe ¹⁾.

Wir kommen zu einem ferneren Punkte, wo man a. T. und Zendreligion in Parallele gesetzt hat: der Lehre von der Unsterblichkeit, bezüglich Auferstehung der Todten, und von der Erscheinung des Messias, die damit eng verflochten ist. Da man die Entlehnung namentlich darum auf Seite des a. T. gesucht hat, weil die Unsterblichkeit erst in der Zeit von ihm gelehrt wurde, wo die Berührung mit den Persern stattgefunden hatte, so müssen wir zunächst die Wahrheit dieser Behauptung prüfen ²⁾. Sehen wir von den Psalmen ab, in welchen uns directe und deutliche Hinweisungen auf ein ewiges Leben zweifelhaft sind ³⁾, so bleiben dennoch in den unzweifelhaft vorexilischen Büchern noch hinreichende Beweise, dass diese Lehre allmählich mehr und mehr in das religiöse Bewusstsein des Volkes eintrat. Lag die Möglichkeit derselben schon in der Erschaffung des Menschen, seiner Belebung durch den göttlichen Lebensodem, gegeben, so die geschichtlichen Grundlagen, ohne welche keine alttestamentliche Lehre geworden ist, in den Erzählungen von Henochs und Elias' Entrückung. Aber wirklich ausgesprochen finden wir sie als letzten Anker inmitten irdischer Noth erst Hiob 19. 20 ff., wo sie als Glaubenspostulat aus der göttlichen Heiligkeit dasteht ⁴⁾, und als Bestandtheil prophetischer Verkündigung Jes. 25. 8, 26. 19 ff. ⁵⁾ Wenn nun in der Zeit des Exils in der That diese Lehre deutlicher und öfter verkündet wird als früher (vgl. namentlich Ezech. 37. Dan. 12. 1. Koh. 12. 7), so zeigen die erwähnten Spuren aus früherer Zeit schon, dass diess nicht einen Recurs auf auswärtige Religionen nöthig macht, zumal da in der damaligen Lage des Volkes Gründe genug vorhanden waren, um eine Versenkung grade in diese Lehre hervorzubringen und zu begünstigen. Dieselbe ist nämlich im Leben des ganzen Volkes gerade so geboren wie in der Seele des Hiob. Wie hier der Gedanke an eine Rechtfertigung selbst nach dem Tode durchbrach grade auf dem Schutt aller irdischen Hoffnung und in Folge des Vergehens aller vergänglichen Klarheit: so wurde dem ganzen Volke das ewige Leben dann wichtig, als seine irdische Herrlichkeit als Gottesvolk zusammengebrochen war. Bis dahin hatte es sich begnügen lassen und begnügen sollen mit den Verheissungen für dieses Le-

1) Je fester solcher Einfluss des Judenthums auf dem Parsismus steht, desto weniger ist irgend Veranlassung die Beziehung Gen. 3 der Schlange auf den Satan durch persische Einflüsse zu erklären, wie jene Weisheit Sal. 2. 24 und im n. T. stattfindet. Diese Allegorie ist, dünken wir, durchsichtig genug, dass die Juden selbst sie merken konnten.

2) Eine eingehende Untersuchung über diesen Punkt ist auch nach den lehrreichen Monographien von Oehler und Böttcher ein dringendes, bisher unbefriedigtes Bedürfniss.

3) Vgl. Hengstenberg Comm. 4, pg. 652 ff.

4) Vgl. zu der Stelle namentlich Schlottmann und Delitzsch Commentare.

5) Wobei wir freilich die Integrität des Buches voraussetzen.

ben; als die zu Schanden werden, blieb nur eins übrig: die Wahrhaftigkeit Gottes sich bewähren zu lassen nach diesem Leben. Die 'da gestorben waren ohne ihr Recht an dem Bunde mit Gott genossen zu haben, mussten nach dem Tode es zu erlangen hoffen.

So wenig aber ist an eine Entlehnung persischer Dogmen in diesem Punkte zu denken, dass vielmehr grade hier das umgekehrte Verhältniss stattfindet. Schon der oberflächlichste Blick auf die betreffenden Aussagen bei den Persern macht diess wahrscheinlich. In den letzten Zeiten wird der Dahák, der bislang nur gefesselt war, los werden und Unheil, namentlich Hunger und Pest, über die Welt schicken. Sodann wird aber die alte Schlange durch Çaoschianc überwunden und die Todten werden neu belebt durch das Opfer der weissen Haomapflanze, deren überirdische Heimath der Paradiesberg Hukairyá ist. Die bössamige Schlange aber wird in der Metallmischung des Weltbrandes umkommen. — So die Eschatologie des Bundehesch. Es wird kaum einer Hindeutung auf den späten, nachislamischen Ursprung derselben bedürfen, um darauf aufmerksam zu machen, dass wir hier nicht nur jüdische sondern specifisch christliche Anklänge haben, die mit der Apokalypse oft wörtlich zusammenstimmen. Sehr viel einfacher freilich ist, doch wesentlich gleichartig, das, was aus den Schriften des Theopompus (dem achten Buch der Philippica) bei Diogenes Laertius (Prooem.) und Plutarch (de Iside) erhalten ist. Wenn dort gesagt wird, dass alle Nationen am Ende der Tage in ein Volk zusammenschmelzen würden, dass dann kein Hunger und kein Schatten sein würde, so ist klar, dass diese Bestimmungen durchaus, zum Theil wörtlich, mit dem harmonieren, was das a. T. von der Apokatastasis sagt, wie andererseits auch der Weltbrand bei den Persern sich aus Jes. 66 u. ähnlichen Stellen ¹⁾ herleiten lässt.

Dass diese Herleitung in der That stattgefunden hat, dafür lässt sich — so will uns scheinen — ein Combinationsbeweis führen, der freilich zu verwickelt ist, um stringent zu sein, jedenfalls aber die schon darohne vorhandene Wahrscheinlichkeit bedeutend unterstützt. Windischmann führt für das Alter der persischen Lehre von der Unsterblichkeit unter Anderem Herod. 3. 62 an, wo Prexaspes dem argwöhnischen Kambyses gegenüber versichert, dass er in der That den Smerdis ermordet habe. Er fährt fort: *εἰ μὲν γὰρ οἱ τεθνεῶτες ἀνεστίασι, προσδέκεό τοι καὶ Ἀσπνάγια τὸν Μῆδον ἐκαναστήσεσθαι εἰ δ' ἔσθι ὡσπερ πρὸ τοῦ, οὐ μὴ τί τοι ἔκ γε ἐκείνου νεώτερον [κακὸν] ἀναβλαστήσει.* Wenn man diesen Worten Herodots überhaupt mit Windischmann eine Bedeutung beilegen will — und die Aussagen jenes Schriftstellers haben sich bisher überall so bewahrheitet, dass wir das ohne Gefahr können, — so scheint uns nicht darin ausgesagt zu sein, dass die Perser jener Zeit das Dogma hatten, sondern dass es sich damals bildete, aber noch disputabel war. Natürlich sind wir nicht der Meinung, dass jene Worte des Prexaspes authentisch sind, wohl aber, dass Herodot dem Perser Anschauungen, bez. Zweifel in den Mund legt, die er selbst dort erkundet und erlebt hatte. Können wir uns aber das als geschichtlich aneignen, dass damals die Auferstehungsfrage bei den Persern im Werden war, so passt das auffallend zu jüdischem Einfluss. Wir haben bereits oben gesehen, dass alle Spuren auf eine bedeutende jüdische Bevölkerung in Medien weisen, so dass leicht ein Einfluss auf die leitende Priesterkaste der Magier stattfinden konnte; dass er stattgefunden hat, dafür boten die Zendschriften selbst eine Bestätigung. Wir sahen ferner, dass Cyrus dieses Einvernehmen,

1) Vgl. darüber Windischmann a. a. O. pag. 259.

zwischen Juden und Magiern dadurch zu stören suchte, dass er die Juden auf seine Seite zog. Dass ihm diess gelungen, zeigt die fernere Geschichte. Während nämlich zu den Zeiten des Kambyses (Achashverosh) wir wohl, wie schon unter seinem Vater, von Machinationen der umwohnenden Völker gegen die zurückgekehrten Israeliten hören, scheinen dieselben doch keinen Erfolg gehabt zu haben: wenigstens wissen wir davon nichts. Sobald aber Pseudo-Smerdis auf den Thron kommt, thut sich die ausgesprochenste Feindschaft gegen die Juden kund. Sehr natürlich: die Juden waren von Cyrus begünstigt und damit mit demjenigen befreundet geworden, welcher der medischen Herrschaft ein Ziel gesetzt hatte. Folgerichtig wurden die Meder Feinde der Juden und jedes Einflusses, den sie — bis dahin von ihnen begünstigt — auf das religiöse Leben der Perser hatten. Sobald also durch Gaumata die Herrschaft wieder an die Meder kam, wurden die Juden politisch bedrückt und der alte strenge Cult wieder hergestellt. Durch die Umstände wurden die priesterlichen Mager, bis dahin Träger des religiösen Fortschritts, Herolde des conservativen Princips. Mit der Regierung des Darius, also der Perser, trat wieder das frühere, günstige Verhältniss zu den Juden ein. Sind diess die geschichtlichen Verhältnisse, so lässt sich jenes Wort des Prexaspes bei Herodot vortrefflich begreifen. Es war grade die Zeit des religiösen und politischen Streites um die Oberherrschaft in Persien, wo die Meder gegen die von den verhassten Juden eingedrungenen Lehren Front machten. Es begreift sich auch leicht, dass unter den späteren Achämeniden, wo der Rangstreit zwischen den Medern und Persern beigelegt war, diese Missgunst der Mager in demselben Masse schwand, als der Synkretismus sich Bahn machte, der immer das Ende der heidnischen Religionen ist; dass aber namentlich jüdische Lehren das Zendvolk für sich gewonnen, das mag theilweise in einer natürlichen Verwandtschaft bei der Religion begründet sein, — obwohl wir die ursprüngliche Verwandtschaft nicht hoch anschlagen, alles wirklich Verwandte, namentlich den ethischen Zug in dem Parsismus selbst aus dem Judenthum ableiten möchten —, theilweise und besonders aber in der inneren Kraft, welche die Wahrheit allüberall auf die ausübt, die in dauernde Berührung mit ihr treten.

Wenn somit Alles uns auf eine Entlehnung der persischen Eschatologie ¹⁾ hinweist, namentlich dass vor der Berührung mit dem Judenthum keine derartige Lehre sich bei den Ariern nachweisen lässt, so glauben wir doch andererseits, dass diese Entlehnung sich an echt und alt persische Elemente angelehnt hat. Dazu möchten wir vor allen Dingen die Person des Çaoshyanc rechnen. Dass dieser nämlich, wie Stuhr zu meinen scheint ²⁾, mit Josua dem Hohenpriester zusammenhängt, welcher seinerseits wieder ein Typus Christi sei, das können wir nicht für wahrscheinlich halten. Abgesehen davon, dass schwerlich schon damals die von Stuhr gezogene Parallele zwischen Josua und Christus bekannt war, ist auch weder sachlich noch sprachlich eine Verwandtschaft mit Çaoshyanc zu entdecken. Schon das spricht gegen diese Annahme, dass der Parsismus mehrere Çaoshyantas kennt, von denen einer nur *καὶ ἕξοχην* so genannt wird. Wie alt diese Personen sind, welche Stellung sie ursprünglich hatten, das freilich wissen wir nicht. Weiter halten wir für ein altes, ja mit das älteste Stück des Parsismus jenes Unsterblichkeits-Opfer des Haoma. Dieser Haoma stammt nicht nur aus

1) Und von ihr aus der ähnlichen Lehren bei occidentalischen Philosophen: z. B. wenn die stoische Schule lehrt, dass die Erde von dem in ihren Adern verborgenen Feuer einst werde zerstört werden, oder Lucan singt: *communis mundi superest rogas*, — so kann man schon durch die Geburt Zenos in Cypern und des Chrysippus in Cilicien auf orientalische Einflüsse schliessen.

2) L. c. pag. 373.

einer Periode, wo Inder und Perser noch vereint lebten, sondern ist sogar so alt, dass schon in den ältesten Urkunden, den Samaveden, es unklar geworden ist, ob Soma ein Geschöpf oder ein Gott ist. Wir haben hierin jedenfalls den alten Paradieses-Baum und nur dessen Bedeutung für die Eschatologie haben die Parsen aus Judenthum und Christenthum entnommen. Dass die ganze Messias-Idee dem Parsismus aufgepfropft ist von ausserhalb, erscheint uns sicher; nicht nur weil man gar nicht einsieht, welche Stellung ein solcher in der ursprünglichen Religion, die von einer Naturreligion zum Pantheismus sich entwickelt, gehabt haben sollte, sondern namentlich weil die spätere Zeit die Attribute des Messias in gleicher Weise und fast zu gleichen Theilen auf Zarathustra und Çaoshyanc übertragen hat, — Beweis genug, dass man nach Personen suchte, auf welche dieselben passen konnten.

Die oben gemachten Bemerkungen führen auf einen weiteren Punkt, der allerdings schon über das Thema, das wir uns gestellt, hinaus führt. Welche Stellung hatten die neutestamentlichen Weisen aus dem Morgenlande zu der Religion des a. T.? Es scheint uns die Bezeichnung *μάγοι* entschieden zunächst auf Parsen hinzuweisen, mögen sie nun im südlichen oder nördlichen Bereich der Zarathustra-Religion ihre Heimath gehabt haben. Dagegen spricht nicht, dass sie augenscheinlich Astrologen waren; denn so wenig Astrologie zu dem ursprünglichen Parsismus gehörte, so gewiss ist, dass in den Zeiten des späteren Synkretismus sie demselben aufgepfropft wurde. Aber aus diesem Element allein lässt sich die Meinung nicht erklären, dass sie in einem Stern einen jüdischen Messias haben. Das führt vielmehr auf directe israelitische Einflüsse. Sehr leicht wäre alles nun zu erklären, wenn die Bemerkung des Abulfaradsch ¹⁾ auf Wahrheit beruhte: Zoroaster habe die Geburt eines Messias von einer Jungfrau gelehrt, die durch einen glänzenden Stern (Gurzcher) angezeigt werden solle. Dass diess aber in der That vor Christi Geburt der Glaube gewesen sein sollte, ist schon darum unmöglich, weil nicht einmal die Juden im Voraus auf diese bestimmte Deutung der Weissagung Bileams kommen konnten. Aber wir haben diess auch gar nicht nöthig anzunehmen. Es waren jene Männer in derselben Weise wie so viele Tausend jener Zeit unter dem allgemeinen Bankrott der bisherigen Religionen dem Judenthum näher getreten und es trat ihnen direct aus dem a. T. die Hoffnung nahe, welcher Tacitus in der bekannten, oft gebrauchten und missgebrauchten Stelle einen so weiten Umfang beilegt. Die Astrologie liess sie in dem erscheinenden Sternbilde, unter welchem wir mit Wieseler eine Constellation verstehen, die Geburt eines Königs verstehen, jüdische Einflüsse unter diesem Könige den jüdischen Messias.

Es ist nun nur ein Punkt übrig, in dem des a. T. und die Religion Zarathustras vielfach zusammentreffen; ein Punkt, in dem die Consonanz zwischen beiden allgemeiner und bereitwilliger zugestanden wird als irgend eine andere, der aber uns bei Weitem der schwierigste zu sein scheint: die Schöpfungsgeschichte und der Sündenfall. Von den vier Erklärungsweisen, die man für die übrigen Berührungen zwischen beiden Religionen anwenden konnte, fallen hier zwei von vorn ab aus. Dass die Juden ihre Schöpfungsgeschichte sollten von den Persern entlehnt haben, ist — man setze die Abfassung des Genesis, wohin man wolle, — unmöglich; ebenso unmöglich scheint es uns aber auch den Grund des Zusammenstimmens in blossem Zufall zu suchen: dazu sind die Anklänge doch zu zahlreich und zu umfassend. Es bleibt also nur das Doppelte: entweder die Perser haben das Gemein-

1) Vgl. Stolberg l. c. pag. 494, Hengstenberg Christol. III. B. pg. 27.

same von den Israeliten oder aber es geht in der That auf ursprünglich gemeinsame Anschauungen zurück. Für beides sprechen gewichtige Gründe. Zunächst für das letztere. Der Grund, den wir bei allen bisher besprochenen Aehnlichkeiten gegen die Herleitung aus einer Uroffenbarung besonders geltend machten: dass eine Uroffenbarung im gewöhnlichen Sinne eine ungeschichtliche Hypothese sei, und dass wir dann jedenfalls sie bei dem Volke Israel in besonders hervorragender Weise finden müssten, — dieser Grund passt hier nicht. Denn einmal ist hier von einer Uroffenbarung genau genommen nicht die Rede, sondern von menschlicher Erinnerung an die erste Geschichte der Menschheit, und warum sollte sich die nicht in irgend einer Masse bei den verschiedenen Völkern erhalten haben? warum nicht bei den Ariern insonderheit, deren Wohnsitze mit dem Ursitz der Menschheit sich so nah berührten? andererseits ist die zweite Bedingung, die wir für die Annahme einer aus der Urzeit bewahrten Tradition statuieren, dass sie bei dem Volk Israel am kräftigsten sich zeigen müsse, hier ja auch erfüllt. Alles das also, was wir auf diesem Gebiet Gemeinsames finden, werden wir aus selbständiger beiderseitiger Erinnerung ableiten müssen, wenn es sich bei den Parsen als alt erweisen lässt. Die Reihenfolge der Schöpfungswerke, wie der Bundehesch sie aufzählt, möchten wir nicht mit Sicherheit hierher ziehen, denn dass erst Himmel, Wasser, Erde, dann Bäume, Thiere, Menschen erschaffen wurden, das ist eine so natürliche Reihenfolge, dass sie aus jedem denkenden Kopf entspringen kann, abgesehen davon, dass wir im Bundehesch nirgends sicher sind einen vom a. T. unabhängigen Parsismus zu haben. Viel eher möchten wir die Siebenzahl, resp. Sechszahl der Schöpfungsperioden wegen ihrer sehr allgemeinen Verbreitung auf Erinnerung beruhen lassen. Sicher ist wohl Yima, jener erste paradiesische König, ein Stück gemeinsamer Erinnerung. Er entspricht nämlich dem indischen Yama, nur dass dieser wirklich als Urmensch erscheint, während diese Bedeutung in dem erasischen Yima schon sehr verdunkelt ist. Die Sagen von den vier Flüssen des Paradieses, den beiden Bäumen in demselben und dem Falle des ersten Menschen sind gleichfalls Erinnerungen aus der Zeit, wo die Stammväter der Israeliten in Haran und Ur noch mit den Vätern der Parsen zusammen wohnten, wie wir diess betreffs des Haoma-Baumes schon oben angedeutet haben. Aber andererseits weist mancherlei darauf hin, dass auch in diesen Geschichten eine Entlehnung aus dem Judenthum bei den Persern stattgefunden hat. So möchten wir die Gestalt der Schlange, welcher der gefallene Mensch anheimfällt, nach dem oben über Ajis dahaka Gesagten in spätere Zeit setzen.

Halten wir fest, dass Angramainyus bei den Eranern zunächst eine Naturmacht, die Finsterniss, war, und dass erst später sich der ethische Zug des Parsismus ausgebildet hat, so wird man schon dadurch überzeugt werden, dass namentlich die Sagen über den Sündenfall, wie sie im Bundehesch uns überliefert sind, nicht auf rein persischem Boden entsprossen sind. Welch eine ausgebildete ethische Anschauung von Angramainyus wird vorausgesetzt, wenn derselbe den ersten Menschen einredet, er sei der Schöpfer der sie umgebenden guten Welt, und der Glaube an diese Lüge sie der Macht des Bösen überliefert. Wie leicht dagegen ist der Gedanke an diese Lüge des Satans gefunden, wenn man das a. T. kennt oder gar das Neue! Und auch das spricht für eine Entlehnung auf Seiten des Bundehesch, dass das Fleischessen auch bei den Persern erst nach dem Sündenfall anfängt, — ein Zug, der in der persischen Mythologie unvermittelt und zusammenhangslos dasteht, während er bei dem Volke Israel in zwar nicht ausgesprochener, aber wesensnothwendiger Verbindung mit der ganzen Art des paradiesischen Lebens steht. Wir müssen aber immer wieder betonen, dass die Aehn-

lichkeiten in diesem Punkt, mag man sie so oder anders erklären, keine Beweiskraft haben für das ganze Verhältniss der beiden Religionen: stehen die Perser hierin selbstständig da, so ist es eben nicht ein Beweis einer Uroffenbarung sondern rein menschlicher, geschichtlicher Erinnerung.

Wir müssen uns des Raumes wegen in diesem Punkt auf wenige Andeutungen beschränken und können das um so eher, als gerade das Gemeinsame in der Urgeschichte der Menschheit weder der Lehre von einer sog. Uroffenbarung noch dem Bemerkten Vorschub leisten kann, da es gar nicht zur Offenbarung *sensu speciali* gehört, noch hier von einer Entlehnung auf Seiten der Juden die Rede sein kann. Wir fassen lieber das Resultat unsrer Betrachtung kurz zusammen. Es hat sich uns ergeben, dass von einer Entlehnung auf Seiten des a. T. nirgends, in dem nachbiblischen Judenthum nur in sehr beschränktem Umfange die Rede sein kann, dass eben so wenig sich die Fiction von einer uranfänglichen höheren Offenbarung über „die Geheimnisse der christlichen Religion“ halten lässt; sondern dass durchgängig der Parsismus, wo wirkliche Gemeinsamkeit stattfindet, der entnehmende Theil gewesen ist. Diess gilt nicht nur von den einzelnen behandelten Lehren, sondern es ist uns sogar wahrscheinlich geworden, dass der constitutive Dualismus Zarathustras erst späterer Zeit angehört, dass noch viel wahrscheinlicher die ethische Fassung dieses Gegensatzes auf jüdischem Einfluss beruht.

Dass auch bei den andern Religionen, namentlich der indischen, die Anklänge an Christliches ebenso zu erklären sind, und was nach der Lehre der Bibel an der Meinung von der sog. Uroffenbarung wahres sei: — das zu untersuchen, müssen wir anderer Zeit und anderem Orte aufsparen.