Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 25 (1911)

Artikel: Die genetische Entwicklung des Begriffes Kosmos in der heiligen Schrift [Fortsetzung]

Autor: Bytomski, Felix

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761946

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 22.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE GENETISCHE ENTWICKELUNG DES BEGRIFFES ΚΟΣΜΟΣ IN DER HEILIGEN SCHRIFT.

(Fortsetzung von Bd. XXV Seite 180—201.)

Von FELIX BYTOMSKI.

Vorbemerkung. Zu hoch angeschlagen wäre der Lobspruch bezw. der Tadel, daß wir durch die Betrachtung des homerischen Kosmos die Etymologie festzustellen beabsichtigt hätten. Aus dem sicheren Begriffsgehalte des *κόσμος*, der nicht „abstrakte Ordnung", auch nicht „Schmuck" zur Grundbedeutung hat, sondern „das Ausrüsten mit einer glänzenden Sache", haben wir auf die unsichere Idee des Glanzes bezw. der Reinigkeit hingewiesen und dadurch gezeigt, daß alle etymologischen Spekulationen, wenn sie überhaupt zu einem Ziele führen wollen — denn immer bleibt der oben (S. 183) zitierte Ausspruch Potts wahr —, davon ausgehen müssen. Damit jedoch der Spruch aus Faust, den Karl Brugmann an die Spitze seiner indogermanischen Grammatik gesetzt hat — „da muß sich manches Rätsel lösen, doch manches Rätsel knüpft sich auch" —, bestätigt werde, damit wir ferner der Etymologie, die sich rühmt, den Ursprung von *κόσμος* festgestellt zu haben, nichts schuldig bleiben, wollen wir noch einige Etymologien nachtragen.[1]

Der Vorgang, den man in der etymologischen Untersuchung des Stammbaumes des Wortes *κόσμος* vor Augen hat, ist ganz anders als der iuridische Vorgang zur Feststellung der zweifelhaften Eltern eines Kindes. Solange die Mutter zweifelhaft ist, wagt man nicht, auf den „a fortiori" zweifelhaften Vater zu schließen. Hier schließt man aus der zweifelhaften Etymologie auf den noch zweifelhafteren Begriff, und dadurch meint man die Etymologie festgestellt zu haben. Meistens bedient man sich der Beweise a consequenti ad antecedens, petitio principii, quid pro quo, verschiedener supposita usw. Die gemeinsame Voraussetzung ist, 1. daß die Grundbedeutung von *κόσμος* die Ordnung sei und zwar nicht wie der Begriff in seiner konkreten Form bei Homer als *τάξις* = Schlachtordnung auftritt, sondern als Befehl, Belehrung, das Kundtun eines Gedankens durch die mündliche Äußerung nach einer bestimmten Maßgabe; 2. dieselbe lautliche Wurzel ças sei verschieden in ihrem Begriffskern; 3. die

[1] Darauf hat uns Prof. Emile Boisacq in Brüssel aufmerksam gemacht. Von seinem Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg 1907 f., können wir leider keinen Gebrauch machen, da bis jetzt erst vier Lieferungen erschienen sind, ebensowenig von seiner privaten Mitteilung.

etymologische Beweisführung des censeo mit κοσμέω und des κοσμέω mit censeo aus ihrem späten Begriffsgehalte. Das sind die Hauptfehler Fröhdes (1876), Zupitzas (1896) einerseits, Brugmanns (1906) und Prellwitz', die sich auf die zwei ersteren stützen.

Wie sieht die geschichtliche Untersuchung aus?

Johannes Schmidt[1] gibt der indogermanischen Wurzel çās, die nach seiner Meinung aus çams entstanden ist, die Grundbedeutung „preisen" mit Hinweis auf das Altbaktrische und mit der Bemerkung, daß sich daraus „rufen, lehren, befehlen" entwickelt hat. Vgl. das lat. censeo. So viel Schmidt. Dato non concesso, daß diese Begriffsveränderung stattgefunden habe, wirft Schmidt 1. ein wenig Licht nur auf das lateinische censeo; 2. über κοσμέω und κόσμος hat er kein Wort; 3. die Grundbedeutung von çās ist preisen. Fröhde,[2] der sich auf Schmidt beruft, hat vergessen, daß Schmidt auf den Titel seines „Vocalismus" das Motto „ne quid nimis" setzte, und folgt in der lautlichen Beziehung Schmidt nach, als die ursprüngliche Bedeutung gibt er aber seine eigene Ansicht, nämlich çās = çams = metzgen, physisch schneiden, das lateinische castigare, castrare. Dann stimmt er wiederum mit Schmidt überein, daß ças = befehlen, mit Worten züchtigen, tadeln bedeutet. Da aber censores „manche Ähnlichkeit" mit den kretischen κόσμοι (!) haben, schließt er, daß κοσμέω = censeo = κονσμέω = çamsa-ti ist und zwar κοσμέω = züchtigen mit Worten, befehlen, κοσμήτωρ = der Züchtiger. Daß κοσμέω mit der Wurzel çās innig verbunden ist, beweist das latein. castus, das nur von der sittlichen Reinheit, Enthaltsamkeit, Zucht gebraucht wird, und „man braucht castus von κάθαρος gar nicht zu trennen". Bei Fröhde sehen wir 1. den Widerspruch zwischen dem, was er bezüglich der Grundbedeutung çās = physisches Schneiden gesagt hat, und dem çastus = moralisches Schneiden, bei der Begriffsveränderung findet aber gerade das Gegenteil statt. 2. Das beweist ja auch das von ihm mit castus identifizierte κάθαρος, das einen Gegensatz zu ὑπαρός bildet und physische Reinheit bei Homer bedeutet.[3] 3. Aus dem späten Begriffe κόσμοι und seiner ideellen Verwandtschaft mit censores schließt er auf den homerischen Kosmos (a consequenti ad antecedens). 4. Er nimmt dieselbe Wurzel mit verschiedenen Grundbedeutungen an. Zupitza[4] stimmt mit Fröhde (S. 184) in der Wurzel çása-ti = schneiden überein, er deduziert aber daraus nicht

[1] Zur Geschichte des indogermanischen Vocalismus, I. Abteilung, Weimar 1875, S. 35.

[2] Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. 23, S. 311 f.

[3] Vgl. Lexicon mega tes hellenikes glosses, Aneste Konstantinidn, Aten 1902 s. v.

[4] Ernst, Die germanischen Gutturale, Berlin 1896.

κόσμος, sondern κέστρος. 2. Das gotische hansa = -gilde illustriert er ohne weiteres (S. 109) mit censeo und mit κόσμος = Ordnung. Nach Brugmann[1] endlich, der sich auf Zupitza beruft und doch in seiner Abhandlung über die distributiven und die kollektiven Numeralia in -šas die begriffliche Wurzel „Schneiden" annehmen muß (18, 19), gehörte der unmittelbare Vorgänger des κόσμος bezw. κοσμέω = κονσμεω = censeo zur Wurzel kens = kn̥s = κας = šạs = altindisch šạ́sa-ti = çāinsa-ti. Zu den am Anfange zitierten Voraussetzungen gibt er noch eine lautgeschichtliche Erklärung hinzu. „Lautgeschichtlich", so sagt er, „steht dem Ansatz vom urgriechischen κο[ν]σμος nichts im Wege. Als in urgriechischer Zeit das σ in ἀσμες (ἀμμες, ἡμεῖς) ἐσμι (εἰμί) sich zu verändern begann, war der Nasal ν in κονσμος noch nicht geschwunden." Wir sehen, daß die Existenz des ν und ihre Verschwindung gar nicht bewiesen worden ist, wie das mit σ der Fall ist. Ne quid nimis!

Zweites Kapitel.

ΚΟΣΜΟΣ im Alten Testamente bis zur hellenistischen Zeit.

1. Der Begriff Kosmos in der Profangräzität bei den nichtphilosophischen Schriftstellern.

In der Betrachtung der Etymologie des Wortes Κόσμος haben wir zwei Sätze als probabel festgestellt, die Wurzel καδ und die Idee des Lichtes bezw. des Glanzes, insofern sich dieser Glanz in gewissen materiellen Dingen abspiegelt. Das ausschlaggebende Moment war die glänzende, konkrete, materielle Substanz. Das Element der Ordnung ist im Kosmos als solchem nicht enthalten, denn es ist im Gegensatz zur materiellen Substanz ein Sein des Verstandes (ens rationis), das seinen Ursprung keineswegs im Namen einer Sache, sondern einer Person (Κάδμων)[2] hat, zwei Begriffe, die von den Geschichtschreibern der Philosophie oft verwechselt werden, doch wohl mit Unrecht. Im Kosmos finden wir also zwei Elemente: ein konkretes, physikalisches, wenn man so sagen darf, und ein abstraktes, philosophisches.

In diesem Kapitel wollen wir uns flüchtig das erste Element vor Augen stellen.

Der Begriff Kosmos, den man in den ältesten Denkmälern der griechischen Sprache, Ilias und Odyssee,

[1] Die Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 25, Nr. 5, S. 19.

[2] Vgl. unten II. Abschnitt.

vorfindet, bildet die Basis für die Profangräzität. Er geht über seine ursprüngliche Bedeutung nicht hinaus, er entwickelt und kristallisiert sich jedoch in den Zeiten nach Homer immer mehr und mehr. Die glänzende „Ausrüstung“[1] der ernsten Hera, die einem Krieger ähnlich ihr Gemach verläßt, findet eine Erweiterung in einem „schönen Gewande“ oder einem Teil desselben; als Beleg möge die Stelle aus der Tragödie von Sophokles' „Trachinierinnen 764“ genügen, wo der Dichter die Freude des Herakles an dem vergifteten Gewande schildert:

καὶ πρῶτα μὲν δείλαιος ἵλεῳ φρενὶ
κόσμῳ τε χαίρων καὶ στολῇ κατεχύετο.

Die lange und plastische Phrase *εὖ κατὰ κόσμον*[2] wird jetzt zu einem Ausdruck konzentriert; so z. B. *γύναι, γυνειῷ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει.*[3] Kosmos gefaßt als etwas, das der Handlungsweise eines Menschen geziemt, geistig schön, ein Schmuck der Seele ist und das in seinem Nachfolgen dem Menschen eine geistige Freude bereitet, kann man auch mit *εὐπρέπεια*[4] wiedergeben. *Κόσμος* = **Schlacht**ordnung wurde auf die **Staats**ordnung, die Staatsverfassung und auf das, worauf diese Staatsverfassung ruht, auf die Gesetze übertragen.[5] Die Stunden des Kosmos als eines technischen Militärausdruckes, „Ausrüstung = Schlachtordnung“ waren jedoch gezählt. Die Aischylos'sche *τάξις* hat ihn gänzlich aus der bis jetzt innegehabten Stellung verdrängt, es ist ihm nur der Anspruch geblieben, daß die Kriegskunst heute Kosmik und nicht Taktik heißen sollte. Den Schaden ersetzte sich aber der Begriff *κόσμος* einerseits durch „Kosmetik“ und anderseits als philosophischer Ausdruck.[6]

---

[1] Über glänzende Schmuckgegenstände der Arier in der homerischen Epoche vgl. Buchholz l. c. 2. Bd. 1. Abt. 175 f.

[2] Vgl. Buchholz l. c. Homerische Ethik s. v.

[3] Aias 293; vgl. Cl. Aeliani Var. Histor. I 16, II 14.

[4] Vgl. Henricus Krug, De pulchritudine divina libri III, Friburgi Br. 1900. S. 7.

[5] Herodot l. c. I 65; Strabonis Geographica rec. Aug. Meinecke, Lipsiae 1852, C 482. Carl Otfried Müller, Geschichten hellenischer Stämme und Städte (4 Bücher in drei Bänden), 3. Bd., S. 6; Welcker l. c.

[6] Über verschiedene Schattierungen der „Kosmetik“ siehe gr. Klassiker, über Kosmos als philosophischen Ausdruck wird im nächsten Abschnitt die Rede sein.

2. Kosmos der LXX und die entsprechenden hebräischen Ausdrücke philologisch betrachtet.

Mit *κόσμος* haben die LXX acht hebräische Ausdrücke übersetzt.[1] Abgesehen vom Ausdrucke עֲדִי,[2] der neben dem Zeitwort עדה am öftesten durch *κόσμος* und *κοσμέω* wiedergegeben wird, und abgesehen vom Worte צבא an manchen Stellen entspricht philologisch kein hebräischer Ausdruck dem griechischen *κόσμος*, wie er uns bis jetzt begegnet ist. Die gemeinsame Art, unter welche man den Kosmos der LXX und jenen der Profangräzität setzen kann, ist die Idee des sinnlich Schönen, das Glänzende, die Ausstattung, sei sie körperlicher, physischer oder geistiger Natur. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, daß im biblischen Kosmos die Idee der Ordnung, wie wir sie bisher in ihrer konkreten Form bei und nach Homer gesehen haben, nicht zu finden ist. Ungenau drückt sich also Cremer[3] aus, indem er einmal an diesem Hauptunterschiede festhält und später von der geordneten Gesamtheit der Himmelskörper spricht — eine Deduktion, die allerdings richtig ist, sie ist jedoch im Texte und Kontexte nicht enthalten.

Inhaltlich kann man also den Kosmos der LXX in zwei Gruppen (Gattungen) einteilen, die unter die oben erwähnte gemeinsame Art untergeordnet sind.

1) a) *Κόσμος* = מַעֲשֵׂה כְּלִי עֲדִי ornatus = Ausstattung in Ex. $33^{5.\,6}$, II Kö. 1^{24}, Jer. 2^{32}, 4^{30}, Is. 3^{24}, 49^{18}, 61^{10}, Es. 7^{20}, 4^{30}, $16^{11.\,13}$, 23^{40} f.; hierher gehört auch das hebräische Wort ניב[4] in Eccli 32 (35)$^{5\,(7)}$, ferner die Stellen im griechischen Judithtexte 10^{4}, 12^{15}. Zu dieser Gruppe gehören wahrscheinlich Is. $3^{19.\,20.\,26}$, Stellen, zu denen Hatch ein Kreuzzeichen setzt, das bedeuten soll, es bleibt dem Leser überlassen, zu entscheiden, welcher hebräische Ausdruck dem „Kosmos" entspricht, ferner jene Wendungen in Eccli,

[1] Hatch Edwin-Redpath Henry, A Concordance to the Septuagint, 2 vol., Oxford 1897 s. v.

[2] Salomon Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae hebr. atque chald., Lipsiae ed. minor Veit et Comp., S. 507.

[3] Herman, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität[9], Gotha 1902 s. v.

[4] Peters Norbert, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg i. Br. 1902, S. 127; ניב wäre also der neunte Ausdruck, der mit *κόσμος* übersetzt worden ist.

die einen Vergleich einleiten *ὡς κόσμος* 21[24]. 22[20 (21)]. — b) *Κόσμος* = das geistige עדי, also „Schmuck" der Seele, der seine Synonyme in *δόξα* ~ *ὡραισμός* ~ *ὡραιότης* hat. Als Beleg zitieren wir nur eine Stelle aus Prov. 29[17]: *παίδευε υἱόν σου καὶ ἀναπαύσει σε, καὶ δώσει κόσμον* (מַעֲדַנִּים) *τῇ ψυχῇ σου*; Is. 3[18], Na. 2[9 (10)], Prov. 17[6], 20[29].[1] 2) Die zweite Gruppe bildet *κόσμος* = צבא in Gen. 2[1], Dt. 4[19], 17[3], Is. 24[21], 40[26]; ideell verwandt sind Is. 13[10] und Eccli 43[9], wo jedoch nicht mehr צבא, sondern עדי zu lesen ist.[2]

Der Grundton beider Gruppen ist „die Ausstattung", das Materielle, das sinnlich Schöne.[3] Nicht bloß Individuen (I. Gruppe) können so ausgestattet sein, auch der Schmuck und die Zier einer Stadt, die Naboth erobert (Jud. 1[14]) und in eine Ruine verwandelt, wird *κόσμος* genannt. Kosmos so gefaßt bei LXX bindet die beiden Gruppen zusammen. Da 1b für unsere Abhandlung von keiner großen Wichtigkeit ist, werden wir nur die 1a und die zweite Gruppe näher besprechen.

3. Kosmos in der LXX als Begriff im Allgemeinen.

Mit der LXX Übersetzung tritt der Begriff *κόσμος* in ein neues Entwicklungsstadium ein, indem er seinen Begriffsgehalt über die ihm in der Profangräzität eigentümliche Bedeutung hinaus erweitert. Einerseits entspricht der biblische Kosmos der LXX dem Nachhomerischen, insofern er „Ausstattung" bedeutet, anderseits aber erweitert er sich fast zum philosophischen Begriffe durch sein Verhältnis zu Gott und zum Weltganzen; wir sagen „fast", denn in der LXX Übersetzung beschränkt er sich nur auf die Ausstattung im weitesten Sinne des Wortes, während die philosophische Idee der Ordnung kaum zu finden ist. Wie groß der ideelle Gehalt des Begriffes Kosmos in der LXX ist, sieht man daraus, daß sich in ihm der schlichte Kleiderschmuck des mosaischen

---

[1] Zu Eccli 6[30] 35[5] 21[21] siehe Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. (5. Lief. Otto Frid. Fritsche, Leipzig 1859) 40, über entsprechende hebr. Ausdrücke Hatch, über vereinzelt dastehenden *κόσμος* in Eccli 50[19], Esther 4[17] die Exegeten.

[2] Peters l. c. s. v.

[3] Das sinnlich Nützliche bleibt aber dadurch nicht ausgeschlossen. Vgl. unten טוֹב = *καλόν*.

Zeitalters (Ex. 33[5. 6]) und die Ausstattung des ganzen Himmels und der Erde eingeschlossen findet, und diese Idee des sinnlich Schönen ist der rote Faden, der sich durch alle Stellen zieht, wo die Übersetzer hebräische Ausdrücke mit *κόσμος* wiedergeben.

4. Die Charakteristik des Kosmos עדי.

Was wir hier vorzubringen hätten, ist eigentlich Gegenstand der biblischen Archäologie und der Kulturgeschichte. Darum beschränken wir uns hier auf eine allgemeine Charakteristik des Begriffes Kosmos, wie er uns in *κόσμος* עדי begegnet, um dadurch das Verständnis der für den neutestamentlichen Kosmos besonders wichtigen Stellen Mt. 16[26], Mc. 8[36], Lc. 9[35] und Mc. 4[19], Mt. 13[22] vorzubereiten, wo Kosmos mit „Welt" identisch ist, und zweitens, weil *κόσμος* עדי zu *κόσμος* = Welt im Verhältnisse einer Gattung zur Art bleibt, obwohl er von da an bis auf unsere Zeiten herunter unter der generischen Flagge des Namens „Welt" segelt. Vom kulturgeschichtlichen Standpunkte aus genommen ist *κόσμος* עדי ein Produkt der menschlichen Kunst, die durch Verarbeitung materieller Stoffe zur Verschönerung des menschlichen, meistens weiblichen Leibes dienen soll. Über den Ursprung des Schmuckbedürfnisses lesen wir in der Heiligen Schrift nichts, keine Stelle derselben hindert uns daher, anzunehmen, daß das Schmuckbedürfnis dem Hange des Menschen entsprungen ist, individuell hervorzutreten, durch irgendeine von der Natur ihm nicht gewordene Auszeichnung sich als Individuum bemerkbar zu machen. Die etymologische Betrachtung der Wurzel kad weist schon darauf hin.[1] Subjectiv gefaßt ist Kosmos Habitus einer Person, die in der Ausstattung ihres Körpers oder der Seele einen ästhetischen Genuß bezw. eine geistige Freude empfindet und dadurch einen bestimmten Zweck, meistens um Gefallen zu finden, erreichen will.

Wenn man über den Begriff Kosmos עדי spricht, unterscheidet man gewöhnlich zwischen der Kleidung und der Ausstattung, vom kulturhistorischen Standpunkte

[1] Vgl. neben oben 1. Kap. auch z. B. Verse im Rig-Veda, herausg. von Theodor Aufrecht, Bonn 1877; 1, 124, 6: araipásā tanuā çā'çadāná = durch fleckenlosen Leib sich auszeichnend; auch 1, 123, 10; 10, 120, 5; auch qādu und çadu in W. Muß-Arndt l. c. (2. Bd. s. v.).

sind ja beide Begriffe verschieden.[1] Sicher ist es nicht, ob beide Begriffe im Kausalnexus oder vielleicht unabhängig sich entwickelten. Das hebräische עדי scheint ursprünglich einen utilitaristischen und nicht einen ästhetischen Charakter zu haben.[2] Die Folgerung ist klar. Über κόσμος עדי als einen Teil der Kultur bietet die vor hundert Jahren in Amsterdam erschienene „Übersicht der wichtigsten Erfindungen in dem Reiche der Moden bei den Hebräerinnen von den rohesten Anfängen bis zur üppigsten Pracht von A. Th. Hartmann, und zwar „die Hebräerin am Putztisch und als Braut" (3 Teile) das ausführlichste Material zum Studium dieses Kapitels.[3]

Mit κόσμος עדי sind nicht jene 80 Männer bei Jer. 41 gemeint, mit abgeschorenen Bärten, zerrissenen Kleidern und mit aufgeritzter Haut, nicht jene mit einem sackförmigen Gewand von schwarzer Farbe, umgürtet mit einem Stricke bei Joel[4]; κόσμος sind auch nicht jene Lendenschürzen aus Tierfellen, mit denen die Juden umhüllt aus Ägypten zogen.[5] Mit Kosmos bekleidet sich nicht die arbeitende, niedere Klasse, die in einem Hemd aus ungeröstetem Flachs, in einem härenen Mantel, in groben Holzschuhen oder barfuß an ihre Arbeit geht.[6] Geschmückt sind jene Töchter Sions, die mit hochmütigen Hälsen einhergehen, mit geschminkten Augen und mit kurzen Schritten daherkommen und Spangen an ihren Füßen tragen." Kosmos sind jene Fußkettchen, die kleinen Sonnen und die kleinen Monde, die Ohrgehänge, die Armbänder und die Schleier, der Kopfputz, die Riechfläschchen, die Amulette, die Nasen- und die Fingerringe. Kosmos sind die wollenen und linnenen, reich mit Gold durchwirkten, ja zuweilen mit Edelsteinen besetzten breiten Gürtelschärpen, in denen ein Dolch oder Messer und bei den Schriftgelehrten das Schreibgerät hängt. Kosmos sind die weiten, faltigen,

---

[1] Gurewitsch, Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und die soziale Gliederung der Gesellschaft, Leipzig 1901, S. 54.

[2] Dr. Ed. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1910 s. v.

[3] Vgl. auch J. Jahns „Biblische Archäologie", 5 Bände, Wien 1795—1805; Herman Weiß, Kostümkunde, Stuttgart 1860, I. Abt. 315—346.

[4] 1^{8} II Mcc. 3^{19}. Es. 7^{18}.

[5] Ex. 12^{11} ff.

[6] Betreffende Reliefplatten siehe in Austin Henry Layards Werk: Niniveh und Babylon, übersetzt von J. Th. Zenker, Leipzig (ohne Jahresangabe).

medisch-persischen Kaftane, kostbare Schulterkleider, „Ephod“ genannt, mit vier Zipfeln und Quasten auf purpurnen Schnüren, mit denen sich besonders die Schriftgelehrten und die scheinheiligen, reichen Pharisäer schmücken, um das Ansehen beim Volke zu vergrößern.[1]

Was das Verhältnis der Kleiderpracht zum sittlichen Leben[2] anbetrifft, so wäre nur zu bemerken, daß sich die Propheten nie gegen Kleiderpracht als solche wenden, wie Weiß l. c. 333 f. behauptet, sondern nur insofern sie im Dienste der Eitelkeit und der Sünde steht und sich zum religiösen Leben, mit Vergessen des letzten Zieles des Menschen, feindlich stellt. Als Bestätigung des Gesagten genüge die Stelle aus Ezechiel $16^{19\ ff.}$ vorzuführen: „Ich kleidete dich in gestickte Kleider und machte dir köstliche Sohlen, ich umhing dich mit feinem Zeug und umschleierte dich mit Flor. Ich zierte dich mit Schmuck, gab dir Arm- und Halsgeschmeide ... und setzte eine köstliche Krone auf dein Haupt. Und du warest geschmückt in Gold und Silber, gekleidet in zarte Stoffe und in Flor und in gestickte Kleider.“ Im Buche Judith 10^4 lesen wir ausdrücklich nach Vulgata: „Cui etiam Dominus contulit splendorem, quoniam non ex libidine, sed ex virtute pendebat; et ideo Dominus hanc in illam pulchritudinem ampliavit, ut incomparabili decore omnium oculis appareret.“ Die Ausstattung des Körpers, die Kleider, sind also in letzter Linie als Wohltat Gottes zu betrachten. Auf diese Weise kann man nur die Drohungen eines Jeremias in 4^{30} und Is. 3^{24} verstehen, ein Punkt, der seitens der Prediger nicht selten mißverstanden und der durch die Feinde des Christentums in Hülle und Fülle ausgebeutet wird.

5. Kosmos = צבא[3] philologisch betrachtet.

Zur Behandlung des Stoffes kommen erstens κόσμος = צבא und die griechischen Ausdrücke, zweitens philologische und inhaltliche Bemerkungen bezüglich des ersten Verses im ersten Kapitel

[1] Vgl. Jer. 3, Is. 3, Jud. 10, II Kö. 1^{24}, Weiß l. c.

[2] Die Frage behandelt Dr. Franz Walter l. c. 371—430.

[3] Vgl. oben S. 34; da oben erwähnte Gruppe 1b für die genet. Entwicklung unseres Begriffes von keiner besonderen Wichtigkeit zu sein scheint, so gehen wir zur zweiten über.

der Genesis und des ersten Verses im Kapitel 2, drittens das Verhältnis des Kosmos zur Idololatrie.

Die LXX Übersetzer haben den Ausdruck צבא השמים außer mit *κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* an einigen Stellen durch *δύναμις* und *στρατιά* übersetzt.[1] Daß *δύναμις* mit *στρατιά* verwandt ist, zeigt Id. 8[6], III Kö. 4[4], 11[5], wo beide Ausdrücke in manchen Codices als Synonyme, ja beide einander ergänzend zusammen erscheinen. Die lateinische Übersetzung hat die meisten Stellen mit militia coeli (das Himmelsheer) wiedergegeben, sowohl jene Stellen, wo im Griechischen צבא = *κόσμος*, als auch wo צבא = *δύναμις* bezw. *στρατιά* sich befindet. Daß dadurch die Begriffseruierung erschwert, ja sogar unmöglich gemacht wird, daß wir nur an unser Beispiel denken, wo man צבא = Kosmos mit Himmelsheer wiedergibt, ist selbstverständlich; die Übersetzung ist ja nicht nur Wiedergabe des Textes, sie ist immer auch Exegese, besonders wo der Wortschatz der betreffenden Sprache an ganz entsprechenden Ausdrücken Mangel leidet. Wir gehen auf die Begriffe *δύναμις* und *στρατιά* nicht näher ein,[2] die Abgrenzung beider Begriffe vom Kosmos ist jedoch zum Verständnisse desselben notwendig und zwar deshalb, weil *δύναμις* und *στρατιά* in erster Linie unsichtbare und erst dann sichtbare materielle oder unsichtbare geistige Kräfte bedeutet, während *κόσμος* von den Dingen gebraucht wird, die wir mit unseren Sinnen, zunächst mit dem Gesichtssinn, als schön, anmutig wahrnehmen, die in uns Gefallen erregen. Während in *στρατιά* und *δύναμις* das Element der Kräfte liegt, die dem Menschen gegenüber in feindlicher Beziehung aufzutreten imstande sind, ist im *κόσμος* nur die schöne Materie[3] mit ihrer wohltätigen Wirkung auf den Menschen enthalten.

Für Kosmos = צבא ist die fruchtbarste und wichtigste Stelle in Gen. 2[1], wo wir zugleich auf dem biblischen Boden den Ausdruck *κόσμος* zum erstenmal

[1] Vgl. Hatch-Redpath s. v., Mandelkern l. c.

[2] Vgl. Cremer l. c.

[3] Eine Ausnahme bildet vielleicht Is. 24[21], wo eher *δύναμις* oder *στρατιά* passender wäre. Verschiedene Meinungen in der Erklärung des Verses vgl. bei J. Knabenbauer S. I., Commentarius in Isaiam Prophetam 1887.

lesen. Nach Swete[1] lautet der Vers: [*καὶ συνετε*] *λέσθησαν* [*ὁ οὐρανὸς κ*]*αὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος* [*αὐτῶν*]; C. J. Ball[2] hat: ויכלו השמים והארץ וכל צבאם

Verschiedene Autoren erklären das hebräische צבא auf verschiedene Weise, so daß man nicht weiß, wem man Glauben schenken soll. Gesenius[3] übersetzt „ausnahmsweise" durch das Heer des Himmels und der Erde; Dillmann[4] versteht darunter alle Wesen des Himmels und der Erde, auch die, welche im ersten Kapitel nicht ausdrücklich erwähnt werden; v. Hummelauer[5] sieht im *κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* die Sterne allein, in exercitus terrae den Menschen und die Tiere, er schließt die Pflanzen deshalb aus „quod aliquid plane immobile exercitui apud Hebraeos adnumerari haud consueverit, in „Biblischen Studien" (III. Bd., 2. Heft 1898, S. 44) erklärt er sich entschieden gegen die Annahme der Engel; Hoberg[6] versteht in exercitus coeli Gestirne, exercitus terrae = plenitudo terrae; Gunkel[7] spricht sich kurz dahin aus, daß צבא eigentlich Kriegsheer, häufig vom Heer des Himmels gebraucht wurde, und zwar hier poetisch archaistisch. Dem Dogmatiker H. Hurter[8] paßt besser zu seiner Angelologie die Übersetzung exercitus = Engel als ornatus. Hetzenauer[9] erklärt exercitus coeli durch Ex. 20[21] und sieht in dem Himmel (implicite) die Engel, die Gestirne, die Wolken und Blitze, in dem Heer der Erde die Menschen, die Tiere und Pflanzen; Tappehorn[10] folgt Neh. 9[6]: die Himmel und ihr ganzes Heer, die Erde und alles, was darauf ist. Westphal[11] ist überzeugt, daß der Schriftsteller offenbar an die den irdischen Wesen entsprechenden himmlischen Wesen, deren Schöpfung in

[1] The Old Testament in Greek, edited by . . . ., Cambridge 1896—1905.

[2] The book of Genesis, critical edition of the hebrew text, Leipzig 1896.

[3] Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch[14] (hrsgb. von Zimmern und Buhl), Leipzig 1905.

[4] Die Genesis, Leipzig 1875.

[5] Franz, Commentarius in Genesim, Parisiis 1895.

[6] Die Genesis nach dem Litterarsinn erklärt, Freiburg i. Br. 1899.

[7] Herman, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen 1901.

[8] Theologiae dogmaticae compendium[11], Innsbruck 1903, II. Band, S. 336.

[9] Michael, Commentarius in librum Genesis, Graecii et Viennae 1910.

[10] Anton, Erklärung der Genesis, Paderborn 1895.

[11] Gustav, Jahves Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Gießen 1908, S. 239.

Gen. 1 nicht mit berichtet ist, gedacht hat, daß die Israeliten damit ein mythologisches Heer verstanden haben, das wie ein irdisches Kriege führt und Schlachten kämpft. Alii aliter.[1] Die Exegeten halten also zähe am hebräischen צבא und scheinen die LXX Übersetzung wenig zu beachten.

Was hat nun die LXX unter dem צבא verstanden, indem sie dieses Wort durch κόσμος übersetzte? Der Ausdruck צבא = κόσμος ist durchaus poetischer Natur, und zwar poetisch per eminentiam, denn eine nur prosaische Sprache und nur prosaische Wörter gibt es nicht; alle Wörter und Lautbilder sind in bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen.[2] Was Alexander v. Humboldt[3] von dem Charakter der hebräischen Poesie sowohl in epischer als auch in historischer Beziehung sagt, daß diese Poesie eine kriegerische Begeisterung atmet, daß sie von naiver Einfachheit fast noch schmuckloser als Herodot und doch naturwahr ist, dasselbe können wir auf unsern Vers und unser Wort anwenden.

Solche kriegerische und zugleich poetische Ausdrücke gibt es in Gen. 1 viele, so z. B. in der „Benennung" v. 5. 8. 10,[4] im Vers 16—18 macht Gott die größere Leuchte zur Herrschaft über den Tag und die kleinere zur Herrschaft über die Nacht. In V. 26 und 28 soll der Mensch der König der Schöpfung sein, er soll herrschen über die Tiere. Zu solchen Ausdrücken gehört auch das Wort צבא = κόσμος. Eine so kühne rhetorische Figur sieht man in der homerischen Poesie nicht. Die in der Rhetorik und Ästhetik bekannte Stilart „genus dicendi sublime" hat hier ihr klassisches Beispiel. Einen poetischen Ausdruck sieht auch Hesychius,[5] indem er sagt: Exercitui autem bene ornato et instructo comparatur pulchra universitatis ordinatio. Wie dem heiligen Schriftsteller die Krieger in ihrem Waffenschmuck, in ihrer Rüstung und in ihren Bewegungen gefallen haben, so auch die „Ausstattung" des

[1] Vgl. z. B. Kommentare von Delitzsch, Lamy, Holzinger, Bachman, Strack, Neteler.

[2] Gerber, Die Sprache als Kunst, zit. bei Gießwein l. c. 109.

[3] Kosmos II 46.

[4] v. Hummelauer, Biblische Studien, S. 16 ff.; Weidenauer, Studien, 3. Bd., S. 33 A 1.

[5] Lexikon (2 Bände, Lugduni B 1746) II 327.

Himmels und der Erde, also nicht *στρατιά τοῦ οὐρανοῦ* = das Himmelsheer. Daß LXX im צבא nur ein Bild in seiner Pracht und Ausstattung und sonst nichts mehr gesehen hat, darauf deutet schon das mit צָבָא verwandte צְבִי, das, obwohl lautlich mit צָבָא ganz verschieden, ideell jedoch mit ihm verwandt ist; wahrscheinlich ist es auch, daß an diese ideelle Verwandtschaft die LXX gedacht haben.[1] An dieses kriegerische Bild denkt offenbar Eccli 43[9], wo die Sterne mit den Soldaten verglichen werden, die auf ihren Posten stehen.[2] Daß hier das sinnlich Schöne, „die Ausstattung" und nicht die Idee der Ordnung zugrunde liegt, zeigt der Umstand, daß dem griechischen *κόσμος* nicht mehr צבא, sondern עדי entspricht, obwohl man das erstere erwarten sollte, anderseits finden wir צבא nicht mehr durch *κόσμος*, sondern durch *σκεῦος* übersetzt. Nun können wir ein Urteil fällen über den Ausspruch Cremers: „Sie (LXX) übersetzen צְבָא הַשָּׁמַיִם durch *κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* nicht, wie angenommen wird, auf Grund falscher Ableitung des צָבָא von צבא, wie צְבִי = Schmuck — wogegen auch ihre anderweitige Übersetzung des Ausdrucks durch *δύναμις τοῦ οὐρανοῦ* spricht —, sondern auf Grund des oben angegebenen Sprachgebrauches, wonach *κόσμος* von der geordneten Gesamtheit der Himmelskörper gesagt wurde."

Bevor wir uns den ideellen Gehalt des Begriffes *κόσμος* vergegenwärtigen, betrachten wir noch die Worte „Himmel und Erde", es sind ja Worte, die das Weltall = *κόσμος* bei den alten Hebräern bezeichnen; denn wie wir sehen werden, hat das alttestamentliche Hebräisch keinen Ausdruck, welcher dem griechischen *κόσμος* = das Weltganze entspricht, wie ihn auch die Griechen nicht gehabt haben. Da man den ersten Vers des zweiten Kapitels mit dem ersten Verse des ersten Kapitels mit einem Reife vergleichen kann, der das ganze erste Kapitel in sich einschließt, so müssen beide Verse behandelt werden, in beiden kommen ja „Himmel und Erde" vor. Verschieden sprachlich, verschieden ideell.

---

[1] Vgl. 2 Chr. 30[16].

[2] Vgl. unten das formelle Element im *κόσμος*-צבא.

Die genauere Besprechung des „Himmels und der Erde“ im 2^1 und 1^1 ist erstens deshalb wichtig, da es Exegeten und Dogmatiker gibt, die beinahe den Eid von dem Leser abzwingen wollen, es muß im 1^1 *τὸν οὐρανόν* אֵת הַשָּׁמַיִם und *τὴν γῆν* וְאֵת הָאָרֶץ das geordnete Weltganze nach seinen zwei Bestandteilen verstanden werden, und zwar dieses Weltganze, wie wir es heute mit unseren Augen sehen oder die Juden zur Zeit des Moyses gesehen haben (der Himmel), dieselbe Erde, die wir mit unseren Füßen treten oder die Juden, die Zeitgenossen des Schriftstellers bezw. des Erzählers, getreten haben; zweitens, da beide Verse zum Verständnisse des Kosmos der Weisheitsbücher notwendig sind, insofern in dem physikalischen Begriffe der philosophische Gedanke in Keimen ruht. Da der zweite Punkt auf den ersten zurückgeht, und da wir ihn im nächsten Abschnitt behandeln werden, schauen wir zunächst den ersteren näher an. Was versteht man ferner unter dem Wort **„dieselbe“** Erde, **„derselbe“** Himmel? „Himmel und Erde“ — so sagen sie —, „welche hier erschaffen werden, sind offenbar dieselben, deren Fertigstellung Gen. 2^1 gemeldet wird. Freilich befinden sich „Himmel und Erde“ Gen. 1^1 in einem von Gen. 2^1 durchaus verschiedenen Zustande: die „Erde“ von den Wassern bereits wohlunterschieden, aber noch nicht geschieden, vielmehr in dieselben versenkt; der „Himmel“ noch nicht geschieden in Licht und Wolkenhimmel, noch nicht bevölkert mit Gestirnen und Flugtieren, ein wüstes Ineinander von Finsternis und Wasserflut. Fragen wir nun, in welchem Verhältnisse bleibt *οὐρανὸς καὶ γῆ* Gen. 1^1 zu jenem 2^1? etwa wie das geborene Kind zu einem erwachsenen Manne, oder wie der Same zum Baume mit Blüten und Früchten, oder wie „aes“ zu einem „Idol“, wie die Philosophen die materia prima illustrieren? Worin besteht dieser „Wohlunterschied“ der Erde 1^2 von den Urwässern, waren diese Urwässer im flüssigen Zustande, während die Erde = Tohuvabohu = trocken war = *ἦν*? Tohuvabohu wäre also eine trockene physische Masse, denn nur auf diese Weise können wir das Trockene vom Flüssigen unterscheiden. Es ist aber nicht wahr, da Tohuvabohu = *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* (LXX), *ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον* (Symmachus) *κένωμα καὶ οὐδέν* (Aquila) ist.

Die Exegeten lassen den Leser sich etwas vorstellen,

meistens einen Ozean, der selbstverständlich Boden hat (!). Daß man hier spätere Anschauungen in alte Zeiten verschiebt,[1] und daß es eine petitio principii ist, ist klar; sowohl die Erfahrung als auch die Heilige Schrift lehrt das Gegenteil. Wie kann man ferner sich etwas vorstellen, bevor man es auf irgendwelche Weise gesehen, erfahren hat? Haben die alten Juden zur Zeit des Moyses im Begriffe des Tohuvabohu oder der Urwässer etwas unterschieden, hat vielleicht der Schriftsteller[1] etwas Klares sagen wollen? Im Begriffe des Abgrundes ist ja etwas enthalten, was gerade keinen Grund zu haben scheint, obwohl es einen haben muß und nach unseren Anschauungen wirklich hat. Tohuvabohu bedeutet ja nicht die physische oder chemische Masse im populären Sinne des Wortes, etwa H_2O oder irgendwelche Elemente, die Ponderabilien oder Imponderabilien, wie sie in der Physik oder Chemie bekannt sind, auch nicht irgendetwas, worauf die Juden, die Zeitgenossen des Moyses, geschaut haben, denn sie haben konkrete Dinge auf dem Himmel und der Erde gesehen, und weder ein einzelnes Ding noch alle zusammen genommen, wie sie in Gen. 2^1 vorkommen, haben sie sich als Tohuvabohu vorgestellt. Es ist also bei den Exegeten der Begriff „derselbe" noch unklarer als Tohuvabohu. Doch prüfen wir genauer die Beweise, die für „denselben Himmel" und „dieselbe Erde" sprechen sollen.

Es sind sprachliche und sachliche Beweise, von denen die sachlichen zu sprachlichen reduziert werden können. 1. Es ist vor allem die den Akkusativ determinierende Partikel אֵת, die sogenannte nota accusativi, die zeigen soll, daß die Erde im 1^1 „certe solida a coelo plane distincta" ist; 2. die Welt des Chaos wird 1^2 nicht „Himmel und Erde", sondern „die Erde" genannt; 3. „Himmel und Erde" ist sonst stets der Name des organisierten „Kosmos" und kann unmöglich als Bezeichnung einer chaotischen Urwelt verstanden werden; 4. der Gedanke einer Schöpfung des Chaos ist in sich widerspruchsvoll und wunderlich, denn Chaos ist die Welt vor der Schöpfung. — Die Bemerkung, daß es doch immer Autoren geben

[1] Vgl. z. B. Job 38_{16}.

[2] Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, I. Band, Leipzig 1908 s. v.

wird, die dem heiligen Augustin[1] folgen und das Gegenteil unserer Ansicht, daß die Worte *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* nicht das geordnete Weltganze bedeuten, festhalten, könnte schon genügen, um die Sache in Zweifel zu setzen.

Indem wir es jedem freilassen, die eine oder die andere Meinung festzuhalten, versuchen wir 1. die Schwierigkeiten zu lösen, 2. Gen. 1^{1-2} und Gen. 2^{1} zu übersetzen. Zum ersten ist folgendes zu bemerken: a) Die syntaktische Fassung der ersten drei Verse im ersten Kapitel ist fraglich, es wird jedoch zugegeben, daß sie zueinander gehören; 2. die Partikel אֵת ist nach den Grammatikern[2] in erster Linie ursprünglich ohne Zweifel ein Substantiv, welches etwa „Wesen, Substanz, Selbst" bedeutete, dann tritt sie als nota accusativi hervor, ferner אֵת = *αὐτός* = ipse ist nicht gleichbedeutend mit „dieser" und a fortiori mit „derselbe";[3] zuletzt hat אֵת im gewöhnlichen Sprachgebrauch so wenig Nachdruck, daß es eben nur zur Einführung eines determinierten Objektes dient; אֵת הַשָּׁמַיִם eig. *αὐτὸν τὸν οὐρανόν* ist nicht stärker als das einfache הַשָּׁמַיִם = *τὸν οὐρανόν*. b) Zum zweiten Vorwurfe ist *α*) mit Delitzsch zu sagen: „Die Frage, ob das תהו ובהו als nur Erde oder auch den Himmel potentiell in sich schließend gedacht sei, ist im Sinne des Berichtes zu bejahen: das Chaos, als welches die werdende Erde sich vorfand, umschloß auch den mit ihr und für sie werdenden Himmel; b) ebensowenig bestimmt bleibt der zweite Halbvers, der uns erzählt, was der Geist Gottes im Chaos tat.[4] c) *α*) Es ist entschieden zu negieren, daß „Himmel und Erde" stets der Name für den organisierten *κόσμος* ist;[5] *β*) die

[1] De Gen. c. Manichaeos I 7, wo er schreibt: „Informis illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat. . . . Quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est." Was wir davon festhalten, siehe unten.

[2] Wilhelm Gesenius-E. Kautsch, Hebräische Grammatik[27]. Leipzig 1902, S. 365 ff.

[3] Indem Agamemnon zu Achilles in Il. 1^{142} sagt: . . . *ἂν δ' αὐτὴν Χρυσηΐδα καλλιπάρηον βήσομεν* . . ., zeigt er sie ihm durchaus nicht. Der Text ist insofern wichtig, als sich in ihm die Spur der ersten Bedeutung des *αὐτός* = אֵת aufbewahrt hat; es handelt sich ja vor allem um die Chryseide.

[4] Ehrlich l. c.

[5] Vgl. Cremer l. c. zu *γῆ, κόσμος* und *οὐρανός*.

Exegese der Ausdrücke „Am Anfange“ im 1[1] und *συνετελέσθησαν* im 2[1] bleiben auf der gegnerischen Seite unverständlich, *οὐρανός* und *γῆ* sind außerdem vom *κόσμος* als solchem ganz verschieden. d) Der Ausdruck „derselbe“ ist der Ausdruck der Schöpfungstheorien, die für den Begriff *κόσμος* belanglos sind. e) Im Begriffe des Tohuvabohu und den oben erwähnten griechischen Übersetzungen ist ein fester Grund für die „terra certe solida“ schwer zu finden, ebensowenig in der Partikel אֶת.

Was ist nun von den zwei ersten Versen des ersten Kapitels zu halten, was haben die LXX Übersetzer darunter verstanden, was die Zeitgenossen des Moyses? Einen philosophischen Begriff der materia prima etwa *ὕλη ἄμορφος* oder 2. Mcc. 7[28] einführen zu wollen, ist ein Unsinn, wir müssen ja den Fall setzen, daß wir im Zeitalter des Moyses leben, wo wir auf die Erscheinung der ersten Auflage der Weisheitsbücher ein gutes Jahrtausend warten müssen, Tohuvabohu kann unmöglich die physische Masse im vulgären Sinne des Wortes sein, denn es wäre nichts anderes als die philosophische materia prima oder informis.[1] Indem wir auf irgendeine Art von Exegese verzichten, d. h. die in sich unbestimmten Begriffe nicht bestimmen wollen, wenn uns der Verfasser in dem Texte, wie er vorliegt, auch halbwegs bestimmte Begriffe nicht gibt, wollen wir uns mit einer etymologischen Übersetzung mancher Ausdrücke begnügen. Es gehören hierher: 1. בָּרָא = *ἐποίησεν* = etymologisch cecidit, secuit, secando effinxit; 2. אֶת הַשָּׁמַיִם = *αὐτὸν τὸν οὐρανὸν* und אֶת הָאָרֶץ = *αὐτὴν τὴν γῆν*; 3. תֹהוּ וָבֹהוּ = *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*. Bezüglich des ברא = *ἐποίησεν* ist zu sagen, daß das Hebräische mehr dem Begriffe „creatio ex nihilo“,[2] während das Griechische der vorhandenen Materie entspricht oder, wohl richtiger gesagt, daß im Griechischen die vorhandene Materie weder bejaht noch verneint wird. Es hindert uns nichts, die Partikel אֶת in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu nehmen; ein anderes Beispiel lesen wir in Gen. 4[1], wo es heißt: und sie gebar אֶת־קַיִן den Qain, d. h. sie gebar die Substanz, das Wesen,

[1] Vgl. oben.
[2] Vgl. Ehrlich, Randglossen I zum 1[1] und 1[27].

die Person Qains, das Wesen desjenigen, der später Qain wurde, oder ganz ähnliches Beispiel über Noahs Söhne. Wenn im 2^4 nicht mehr אֶת, sondern nur אֶרֶץ וְשָׁמַיִם steht, das dient nur zur Bestätigung des Gesagten, daß es sich nicht mehr um die Substanz, das Wesen des Himmels und der Erde, sondern um den geordneten κόσμος handelt, wie er im 2^1 dargestellt worden ist.

Frei übersetzt sehen die ersten zwei Verse so aus: „Am Anfange hat Gott etwas Ähnliches gemacht, als wir machen, wenn wir ein Stück Holz oder Lehm[1] nehmen, es in zwei Teile zerhauen, um später ein Stück davon zu bearbeiten"; etwas Ähnliches sagen wir; denn Gott hat nicht nur aus einem Stück zwei Teile (Himmel und Erde) gemacht, er hat auch das Stück „Holz" (omnis comparatio claudicat) gemacht, er hat die Wesenheit, die Substanz des Himmels und der Erde gemacht. Diese Substanz des Himmels und der Erde ist eben die Partikel אֶת, die nicht nur mit dem „Himmel" und der „Erde", sondern als Substantiv mit ברא innig verbunden ist. Diese Substanz des Himmels und der Erde ist Tohuvabohu. Über das Tohuvabohu selbst oder seine Eigenschaften kann man nichts Bestimmtes sagen, denn „sobald man spricht, beginnt man schon zu irren"; wir wissen nur, daß Gott dieses Tohuvabohu gemacht hat, daß er ferner in diesem Tohuvabohu war, daß später unter seinem Einflusse daraus einzelne Bestandteile des Himmels und der Erde entstanden sind. Im ersten Verse des zweiten Kapitels treten der Himmel und die Erde als fertig vor; erst hier kann man sagen: es ist derselbe Himmel, den die Juden zur Zeit des Moyses gesehen haben, dieselbe Erde, die sie mit ihren Füßen getreten haben.

6. Der Umfang und der Inhalt des Begriffes κόσμος = צבא.

Der Grund, auf den wir uns in der Angabe des Umfanges und des Inhaltes des Begriffes Kosmos in Gen. 2^1 stützen, sind die im ersten Kapitel der Genesis beschriebenen Handlungen = factiones[2] Gottes, die in den Worten

[1] Verbum finitum ברא setzt einen trockenen Gegenstand voraus und nicht eine Flüssigkeit, die man nicht zerhauen kann.

[2] Über die Begriffe: facere, agere, factio vgl. Dr. Ludwig Schütz, Thomas-Lexikon², Paderborn 1895.

εἶπεν[1] und ἐποίησεν[2] ausgedrückt sind, denen gewisse Tatsachen = facta = ἔργα,[3] die man auch γενέσεις[4] oder vielleicht auch ἀρχαί nennen kann.

Zu diesen Tatsachen gehören z. B. die Sonne, die Sterne, die Tiere, die Pflanzen, mit einem Worte alles dasjenige, „was in der spekulativen Anthropologie als spezifischer Gegenstand der „kosmischen Sensation"[5] genannt wird, bei welcher der par excellence kosmische Sinn, der Gesichtssinn sich betätigt, von dem vom 4. Verse angefangen so oft die Rede ist.[6] Obwohl der Umfang der Worte πᾶς – ὁ κόσμος – αὐτῶν so groß zu sein scheint, daß man geneigt ist, ihn durch „Welt" zu übersetzen, so bleibt κόσμος doch von „Himmel und Erde" ganz geschieden. Kosmos sind keineswegs Pflanzen, Sterne usw.; er bleibt immer „Ausstattung" = ornatus = γένεσις in einem bestimmten Sinne, den Suidas[7] an einer Stelle als διακόσμησις παντός angibt. Die drei Begriffe: Himmel, Erde, Ausstattung müssen streng unterschieden werden, was leider bei den Exegeten oft nicht geschieht. Was der Verfasser unter dem Himmel versteht, daran ist kein Zweifel; wir lesen ja in Gen. 1 und Dt. 4[19]: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ. Ganz dasselbe ist Dt. 17[3] der Fall. Das Tohuvabohu der ersten zwei Verse, das unmittelbar auf die Erde, mittelbar auch auf den Himmel zu beziehen ist, finden wir in drei verschiedene körperliche Formen gestaltet, die Sonne, den Mond und die Sterne. Es handelt sich hier um „Körper", denn ἀναβλέπω wird vom sinnlichen Schauen gebraucht, so wie ἥλιος und σελήνη als φωστήρ μέγας und φωστήρ ἐλάσσων. An diesen Vers wird nach hunderten Jahren Isaias in 40[26] denken, wo noch der Begriff des Zählens der materiellen Dinge sich hinzugesellt. Den Begriff „die Erde"

---

[1] V. 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 29.

[2] V. 1. 7. 11. 12. 16. 21. 25. 26. 27. 31.

[3] 2[2 2 3].

[4] Erst 2[4] zum erstenmal, es ist aber gleichbedeutend mit γίγνομαι. V. 3. 8. 9. 14. 15. 19. 20. 23. 24. 30. 31.

[5] Karl Werner, Spekulative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte dargestellt, München 1870, S. 295 ff.

[6] Vgl. Mandelkern, Hatch-Redpath.

[7] L. c. s. v. γένεσις.

bestimmen die Worte πᾶς = כֹּל, das im ersten Kapitel so oft auf die Erde sich bezieht, und das wir analog dem אֵת (αὐτὸν) substantivisch nehmen können, dann συνετελέσθησαν und selbst γῆ, das im ersten Kapitel allein ungefähr 27mal vorkommt.[1] Es ist vor allem das Tier- und Pflanzenreich, das Wort πᾶς läßt noch das Mineralreich hinzu, insofern es die superficies terrae bildet, obwohl es im Sinne des Berichtes ähnlich den atmosphärischen Erscheinungen und den geistigen Potenzen ausgeschlossen zu sein scheint.

Während der Himmel und die Erde im Begriffe κόσμος das genus proximum bilden, kommt das formelle Element, die spezifische Differenz, im sinnlich Schönen zum Ausdruck. Freilich, wenn man am צבא = κόσμος das Prinzip der Bewegung als formelles Element annimmt, so paßt das Pflanzenreich nicht, besonders wenn man mit dem chirurgischen Messer des opus ornatus oder distinctionis an das erste Kapitel zutritt, dann paßt auch das Licht zum κόσμος nicht, was doch das Schönste ist, so wie das Schrecklichste sein Mangel. In der Angabe des formellen Elementes gehen beide Texte auseinander. Was im hebräischen Urtexte mit der Einfachheit eines Historikers geschrieben ist, das haben die Übersetzer mit dem Schwunge der hebräischen Lyrik[2] dargestellt; es waren ja Zeiten, wo sie den Psalm 104, das 43. Kapitel des Ecclesiasticus und 38. Job auswendig kannten. Nehmen wir z. B. das hebr. טוֹב,[2] was LXX mit καλόν wiedergibt. Während der Urtext in den ins Dasein gerufenen Dingen ihre Gutheit, physische Vollkommenheit sieht, übersetzt es LXX durch „schön". Dort die Übereinstimmung der Kreatur mit dem göttlichen Gedanken und daher die oftmalige Wiederholung des inspirierenden Geistes: „Und Gott sah, daß es gut war", hier das sinnliche Wohlgefallen an dem Geschauten (καλὰ τὰ βλεπόμενα Sap. 13[7]) — daher die naive Freude

[1] Vgl. Hatch-Redpath, Mandelkern.

[2] Wenn Gunkel l. c. S. 96 zum 1[4] schreibt: „So wie Gottes Urteil über die Welt, lautet natürlich auch das Urteil des Erzählers: die Welt ist gut. Im Jubelhymnus besingt das alte Israel des Weltenschöpfers Weisheit und Güte. Ganz anders denkt hierüber das spätere Judentum: die Welt liegt im argen" —, so vergißt er, daß „die Gutheit" physisch-homerisch und nicht sittlich-platonisch gedacht wird. Vgl. unten: Johanneischer Kosmos.

καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν;[1] zum Schlusse (v. 31) heißt es von allem: *Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησε· καὶ ἰδοῦ καλὰ λίαν*. Auf diesen Vers alludiert offenbar Eccl. 3^{11}: *Τὰ σύμπαντα ἃ ἐποίησε καλά* oder Eccli 39^{21}: *Τὰ ἔργα Κυρίου πάντα ὅτι καλὰ σφόδρα*. Über die Grenzen des Begriffes Kosmos und des ersten Kapitels der Genesis schreiten wir nicht, wenn wir ihn kurz illustrieren, zunächst den Kosmos des Himmels und zwar die Teile desselben, die Sonne, den Mond und die Sterne, wo es über einzelne im Eccli 43^{1-10} heißt:[2]

1.

1. Des Himmels Prachtkleid ist das klare Firmament,
   Des Himmels Feste, ein herrlicher Anblick!
2. Die Sonne strahlt, wenn sie aufgeht,
   Welch ein Wunderwerk Jahwes!
3. Scheint sie des Mittags, so siedet der Erdkreis;
   Wer kann ihre Hitze ertragen?
4. Ein entfachter Ofen macht glühen den Guß:
   Dreimal mehr steckt die Sonne die Berge in Brand!
   Vor ihrem Feuer vergeht alles Atmen,
   Vor ihrem Licht erblindet das Auge.
5. Ja, groß ist Jahwe, ihr Schöpfer,
   Der durch sein Wort seine (Riesen) hervorbringt.
   Wunderwerke

2.

6. Auch den Mond schuf er zum Zeichen der Zeit,
   Zu begrenzter Herrschaft, als ewiges Zeichen.
7. Durch ihn kommen Feste, auf ihm ruht die Ordnung,
   Er vollendet sein Werk durch den Umlauf.
8. Als Neumond erneut er sich, gemäß seinem Namen,
   Wie wunderbar ist er in seinem Wechsel!
   Ein Signal für des Himmels Heer
   Bestrahlt er schimmernd das Firmament.

---

[1] In Genesis allein 43mal, vgl. Hatch-Redpath; über den Begriff des *καλόν* vgl. den hl. Basilius den Großen, P. Gr. Bd. 29, Hom. II in Hex. 19 C und 38, wo er sich als feiner Ästhetiker erkennen läßt.

[2] Ich mache hier Gebrauch von der mir gütigst mitgeteilten Übersetzung des Wiener Universitätsprofessors P. N. Schlögl O. Cist.

9. Auch der Sterne Glanz ist des Himmels Zier,[1]
Ein strahlender Schmuck in Gottes Höhe!

10. Auf Gottes Wort stehn sie bereit
Und ermatten nicht auf den Posten.

Was für den *κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* Eccli 43 bildet, das ist Psalm 104 für den *κόσμος τῆς γῆς*:

II.

5. Der die Erde gegründet auf ihren Festen,
Daß sie nie und nimmermehr wankt:

6. Wie ein Kleid bedeckte die Flut sie,
Auf den Bergen standen die Wasser;

7. Vor deinem Schelten wichen sie zitternd;

9. Eine Grenze setztest du, die sie nicht überschreiten,
Um nicht wieder zu bedecken die Erde;

8. Es hoben sich Berge und senkten sich Täler,
An dem Ort, den du ihnen gegründet;

III.

10. Der die Quellen in Bäche entsendet,
Zwischen Bergen fließen sie hin.

11. Sie tranken die Tiere des Feldes,
Wildesel löschen den Durst;

12. Über ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
Aus dem Gezweig ihre Lieder entsendend;

13. Der du tränkest die Berge von deinem Söller her,
Von deinen Speichern die Erde sättigst;

14a. Der du Graswuchs gibst für das Vieh
b. Und Kräuter zum Dienste des Menschen;

IV.

14c. Der du für sie aus der Erde hervorbringst
15c. Brot, das den Menschen erquickt,

---

[1] Im neunten Vers lesen wir bei LXX:
Κάλλος οὐρανοῦ δόξα ἄστρων
Κόσμος φωτίζων ἐν ὑψίστοις Κυρίου.
Vgl. den hebräischen Text und kritische Noten zu עדי צבא u. *κόσμος* bei Peters s. v.

15a. Und Wein, der den Menschen erfreut,
b. Und ihr Angesicht glänzen machst mehr denn Öl;
16. Es werden satt die Bäume Jahwes,
Des Libanons Zedern, die er gepflanzt hat,
17. In denen die Sperlinge nisten,
Deren Wipfel die Störche bewohnen,
18. Indes die hohen Berge den Steinbock,
Die Felsen den Klippdachs bergen;

V.

. . . . . .
. . . . . .

24. Wie zahlreich sind deine Werke, Jahwe!
Überaus tief sind deine Gedanken!
Sie alle hast du in Weisheit verwirklicht,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe.
25. Da ist das Meer, das du gebildet,
Groß und weithin reichend;
Darin gibt's Gewimmel, unzählbar,
Tiere, kleine und große.
26. Darin wandeln die Ungeheuer,
Das Krokodil, mit dem du nur spielst.
. . . . . .
. . . . . .

Den Kosmos der Erde bildet ferner das Leben, das in dem von Gott geschaffenen Dunkel im Walde sich regt (20), wo die jungen Löwen nach Beute brüllen, von Gott ihren Fraß verlangend, das Leben des Menschen, der beim Sonnenaufgang „an sein Werk ausgeht an seinen Dienst bis zum Abend“ (23). Kosmos ist also die Farbenpracht der Pflanzen, das Treiben der munteren Tiere, der Duft des Waldes und der Wiesen, der Gesang der Vögel, das Rauschen des Wassers, die Schmackhaftigkeit der Früchte der Erde, die wogenden Wälder, die lachenden Täler, majestätischen Berge und zuletzt das Menschenpaar, zu dem Gott gesprochen hat: Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan.

Wenn wir nun κόσμος = ערי und κόσμος = צבא vergleichen, sehen wir außer dem gemeinsamen genus proximum der Ausstattung die spezifische Differenz, die

darin besteht, daß im ersteren die Kunst des Menschen, im κόσμος = צבא die Kunst Gottes, die Genesis Gottes dargestellt ist. Mit κόσμος = עדי ist der menschliche Körper geschmückt, hier coeli enarrant gloriam eius et opera manuum annuntiat firmamentum, der durch die Sinne wahrnehmbare Raum und Stoff ist mit dem Schmucke Gottes bedeckt.

7. Kosmos des Himmels und Idololatrie.

Von der Nützlichkeit bezw. von der Schönheit seiner Werke, auch des κόσμος = עדי hingerissen, ließ sich der Mensch verleiten, seine Werke zu verehren, ja sogar anzubeten, indem er seiner selbst vergessen hat; von dem Kosmos des Himmels hingerissen fiel er vor ihm nieder, indem er Gott, der ihn gemacht hat, vergessen hat, und daher die Idololatrie. Über Idololatrie, ihre Geschichte und ihre Formen bei den Juden und Heiden ist viel und gut geschrieben worden.[1] Zur Illustrierung des formellen Elementes des Begriffes Kosmos sind nur wenige Gedanken hinzuzufügen. Die menschliche Seele beschränkt sich in ihren Wahrnehmungen nicht bloß auf die Sinnendinge;[2] sie ist imstande, aus diesem Buche der Natur auf seinen Verfasser als absolute Voraussetzung zu schließen.[3] Auf dem Wege der freien Forschung[4] sah sie in der Materie als solcher überirdische Potenzen,[5] von Gott zum Herrscher gestellt über die Fische im Meere und die Vögel am Himmel und über alles Getier, das sich auf Erden tummelt (Gen. $1^{14.\ 28}$), ließ sie sich von ihnen beherrschen. Die Verkehrtheit und das Verbot dieser Anbetung der Geschöpfe wegen des in ihnen enthaltenen Kosmos lesen wir in Dt. 4^{15-19}: „Nehmet euch in acht... (16), daß ihr nicht so verderbt handelt und euch ein Schnitzbild in Gestalt irgendeines Standbildes anfertigt, sei es die Figur eines männlichen oder eines weiblichen Wesens, (17) die

---

[1] Reiche Literatur hat Fr. X. Kortleitner in seinem Werke: De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis, Oeniponte 1908, zusammengefaßt.

[2] Vgl. Karl Werner, Spekulative Anthropologie l. c.

[3] Vgl. Dr. Otto Zöckler, Theologia naturalis, I. Bd., Frankfurt a. M. 1860, S. 363—584.

[4] Vgl. die satirische Charakteristik der Idole 1 Kö. 18^{27}, Is. 40^{19}, 41^{7}, 44^{3} ff., 46^{6} f., Jer. 2^{27}, 10^{3-5} f.

[5] Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, S. 54 f.

Figur irgendeines vierfüßigen Tieres auf Erden oder die Figur irgendeines beschwingten Vogels, der am Himmel fliegt, (18) oder die Figur irgendeines Tieres, das auf dem Boden kriecht, oder die Figur eines Fisches, der sich im Wasser unterhalb der Erde befindet, (19) und daß du, wenn du die Augen gen Himmel erhebst und die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer betrachtest, dich nicht etwa verleiten lässest, vor ihnen niederzufallen und sie anzubeten, sie, die doch Jahwe, dein Gott, geschaffen hat für alle Völker unter dem Himmel."[1] Während in Dt. 4^{15-19} die Anbetung der Bilder von Menschen und Tieren sowie der Astralkult deshalb verboten ist, weil sie bloß Geschöpfe sind, illustriert das Wort נדח die Ursache dieser Anbetung, das in Niphal nur mit Bezug auf die Gestirne gebraucht wird.[2] So schreibt z. B. Ehrlich:[2] „Denn Niphal von נדח heißt unter anderem, sich von etwas Reizendem oder Verlockendem hinreißen lassen. Das Verbum ist Es. $34^{4.\ 16}$ von einzelnen Schafen gebraucht, die, vom fernen Anblick schönen Grases angelockt, von der Herde sich trennen und schließlich verlaufen. Hier drückt das Verbum das Hingerissenwerden vom Großartigen und Bezaubernden der himmlischen Gestirne, deren Anblick dem Beschauer eine Bewunderung abzwingt, die leicht in göttliche Verehrung ausarten kann." An den Kosmos des Himmels und der Erde denkt offenbar Job in 31^{24-28}, indem er sagt: (24) „Wahrlich, auf Gold setzte ich nicht meine Kraft, und zu dem funkelnden Metalle sprach ich nicht: Du bist meine Zuversicht! (25) Ich habe nicht zur Sonne emporgeschaut, wie sie strahlte, noch zum Monde, da er so klar einherschritt; (27) und nicht freute sich dann mein Herz, noch führte ich dann meine Hand zum Kusse an meinen Mund. (28) Das wäre ein übergroßer Frevel und eine Verleugnung Gottes, des Allerhöchsten."[3] Eine ausführliche Polemik gegen die Idololatrie wird im Buche der Weisheit Kap. 13 und 14 enthalten sein.

---

[1] Die Übersetzung von Prof. P. Niv. Schlögl in der Biblischen Zeitschrift, III. Jahrgang 1905, S. 370.

[2] L. c. II. Bd. 1909, S. 262.

[3] Vgl. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, I. Bd., Braunschweig 1894, S. 112 f.

[Fortsetzung folgt.]