

Zurückzuweisen ist die Anschauung, von prophetischem Geist sei im Dekalog auch nicht eine Spur zu entdecken.¹⁾ Indem der Dekalog die sündhafte Begierde verbietet, die die Mutter der Laster sünde ist, gibt er unzweifelhaft prophetischen Geist kund.²⁾ Dies berechtigt jedoch nicht zum Schluß, daß der Dekalog erst in der Prophetenzeit entstanden ist. War er ja dem Propheten Dsee, der zu den ältesten Schriftpropheten zählt, zweifelsohne ein mosaisches Gesetz.³⁾ Der Dekalog war schon „der Katechismus der Hebräer in der mosaischen Zeit“.⁴⁾

Im vorigen Jahrhundert rief ein italienischer Abgeordneter in öffentlicher Parlamentssitzung der Geistlichkeit zu: Nehmt eines von euren Geboten weg und wir werden euer Kredo singen! Der Dekalog als Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes ist der Dispensgewalt der Kirche entrückt. Da die Kirche die vernünftige Menschenatur nicht abändern kann, vermag sie nicht etwas zu erlauben, was jener zuwider ist. Der Stifter der Kirche, Christus, hat offen erklärt: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben (Mt 5, 17). Nicht nur das Privatleben, auch die Politik und das Wirtschaftsleben sind und bleiben gebunden durch die Gebote, die von Sinai aus verkündet wurden. Der Dekalog ist zugleich Gegenstand des Glaubens.

„Aufgefahren in den Himmel, siehet zur Rechten Gottes.“

Von Franz X. Steinmeyer.

(Fortsetzung.)

Wir gehen weiter zur Untersuchung der Himmelfahrt des Elias. Ueber diese lesen wir 4 Kg 2, 7 ff.: Es gingen auch fünfzig Mann von den Prophetenjüngern mit und stellten sich abseits in einiger Entfernung auf, während die beiden am Jordan standen. Da nahm Elias seinen Mantel, wickelte ihn zusammen und schlug damit auf das Wasser. Da teilte es sich, daß beide trocken hindurchgehen konnten. Als sie nun drüben angekommen waren, sagte Elias zu Elisäus: Bitte, was ich dir tun soll, ehe ich von dir genommen werde! Elisäus sprach: Möchte mir ein doppelter Anteil an deinem Geiste zufallen! Da erwiderte er: Um Schweres hast du gebeten. Wenn du mich siehst, wie ich von dir genommen werde, soll dir so geschehen. Wenn nicht, wird es nicht geschehen. Während nun die beiden im Gespräch weiterschritten, kam plötzlich ein feuriger Wagen

¹⁾ Greßmann, a. a. D., S. 475.

²⁾ Vgl. Baentsch, a. a. D., S. 184.

³⁾ Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig 1922, S. 43. Wetter, Die Zeugnisse der vorerilichen Propheten über den Pentateuch: Tüb. Quart. 1901, S. 102 f.

⁴⁾ Greßmann, a. a. D., S. 477.

mit feurigen Rossen und trennte die beiden. Und Elias fuhr im Gewittersturm nach dem Himmel. Als er das sah, rief er: Mein Vater, mein Vater! Wagen Israels und seine Reiter! Dann sah er ihn nicht mehr. Da faßte er seine Kleider und riß sie in zwei Stücke. Dann hob er den Mantel des Elias auf, der ihm entfallen war, und trat an das Ufer des Jordans zurück. Er nahm den Mantel des Elias, der ihm entfallen war, schlug ins Wasser und sprach: Wo ist nun Jahwe, der Gott des Elias? Als er aber ins Wasser schlug, teilte es sich nach beiden Seiten, daß Elisäus hindurchgehen konnte.

Stellen wir daneben die Erzählung der Himmelfahrt Jesu, so läßt sich eine eigentümliche Tatsache feststellen. Erstens gibt es eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten zwischen der alt- und neutestamentlichen Erzählung. In der Gefolgschaft des Elias befinden sich fünfzig Prophetenjünger; in Jesu Gesellschaft befinden sich die Apostel, vielleicht auch die Emmauszünger. Elias überschreitet mit Elisäus den Jordan; um auf den Delberg zu gelangen, mußte Jesus mit den Jüngern den Ribdon-Bach überschreiten. Elisäus stellt an Elias eine Bitte; die Jünger fragen den Herrn nach der Wiederherstellung Israels. Elias verheißt dem Elisäus einen doppelten Anteil an seinem Geist; Jesus verkündet den Aposteln die Herabkunft des Heiligen Geistes. Elias fährt vor den Augen des Elisäus gen Himmel auf; Jesus wird vor den Augen der Apostel in den Himmel aufgenommen. Elias wird im Gewittersturm entführt; Jesus wird durch eine Wolke den Augen der Apostel entzogen. Zu diesen auffallenden Entsprechungen kommt jedoch zweitens eine andere überraschende Tatsache. Gerade die am meisten als wunderbar anzusprechenden Ereignisse der Eliaserzählung finden sich in dem Berichte über Jesu Himmelfahrt nicht abgeklatscht. Umgekehrt fehlen die wunderbaren Züge der neutestamentlichen Erzählung in der alttestamentlichen. In der christlichen Himmelfahrtserzählung fehlt die wunderbare Teilung des Wassers durch den Mantel, es fehlen die feurigen Rosse samt dem Wagen, es fehlt der auffallende und gewiß ganz ungewöhnliche Ausruf des Elisäus, es fehlt die Mantelprobe des Elisäus. Auf der anderen Seite läßt sich die als legendenhaft bezeichnete Engelerrscheinung und die als mythologisch angesehene Zahl 40 der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung bei Elias nicht nachweisen. Wir stünden also vor der sonderbaren Erscheinung, daß bei der Uebertragung der Erzählung von der Himmelfahrt des Elias auf Jesus eine ganze Anzahl von gleichgültigen Zügen herübergenommen, dagegen die wunderbarsten Pinselstriche des Bildes entfernt worden wären. Jedermann muß gestehen, daß die dichtende Einbildungskraft des Volkes nicht in dieser Weise Neues hervorbringt. Das Wunderbare ist es doch gerade, was die Phantasie des Volkes anzieht und befruchtet. Wir können somit aus diesen Erwägungen nur den einen Schluß ziehen, daß die alttestamentliche Erzählung von des Elias Himmelfahrt mit der neutestamentlichen von Jesus nichts zu tun hat.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung wird bestätigt durch eine andere Beobachtung. Es gibt im Neuen Testament eine Person, die ausdrücklich mit Elias in Verbindung gebracht, ja mit dem Namen Elias selbst belegt wird. Es ist dies bekanntermaßen Johannes, der Vorläufer Christi. (Vgl. Mt 11, 14 u. ö.). Es lassen sich aber außerdem noch zahlreiche Vergleichungspunkte zwischen Elias und dem Täufer aufweisen. Wenn wir ganz davon absehen wollen, daß nach der Tradition Elias wie Johannes aus priesterlichem Geschlecht gewesen sei, so wird doch die äußere Erscheinung des Täufers mit der des Elias (4 Kg 1, 8), seine Wirkungsstätte am Jordan und in der Wüste, sein Verhältnis zu Herodes und Herodias und überhaupt seine ganze prophetische Tätigkeit mit dem Ort des Auftretens des Elias, seinem Verhältnis zu Achab und Jezabel und der ganzen Richtung seiner prophetischen Wirksamkeit in Vergleich gestellt werden dürfen. Wäre nun zu der Zeit, als die Erzählungen des Neuen Testaments entstanden sind, die „Eliaslegende“ von Einfluß auf die Gestaltung der einzelnen Geschichten gewesen, dann müßte es uns wahrhaftig wundernehmen, wenn der Gestalt des Täufers, die durch so viele Züge mit jener des Elias verknüpft ist, nicht auch der Zug, der den meisten Anspruch auf Legendarität besitzt, die Himmelfahrt, angedichtet worden wäre. Allein ganz im Gegenteil dazu wird dem Täufer ein nichts weniger als wunderbares Ende zugeschrieben und dies unter so eigentümlichen Umständen, daß von einer auch nur entfernten Vergleichung des Todes des Täufers mit der Himmelfahrt des Elias keine Rede sein kann. Wenn also jene Gestalt, die geradezu eine anziehende Kraft auf die „Eliaslegende“ ausüben mußte, nicht instande war, sich das ruhmreiche Ende einer Himmelfahrt zu erwerben, wie soll man dann glauben, daß die Himmelfahrt des Elias gerade Jesus, dessen Erscheinung von der des Elias so weit absticht, angedichtet worden sei? Johannes, Jesu Vorläufer, ist uns ein Beweis, daß wie er selbst so auch Christus nichts von Elias entlehnt hat.

Die Zusammenstellung von Offb 5 mit der Himmelfahrt Jesu als Inthronisation des Weltgottes,¹⁾ wie sie Gunkel vornimmt, soll uns nicht lange aufhalten. Denn eine Durchsicht des genannten Kapitels zeigt, daß hier gar keine Sonderzüge vorhanden sind, die gerade zu einer Vergleichung des zum Himmel Aufstehenden mit dem auf dem Throne Sitzenden, noch mit dem Lammne berechtigten. Der Gedanke der Inthronisierung ist übrigens ein so allgemeiner, daß man die Parallelen aus der ganzen Welt zusammenholen könnte, ohne auch nur einen Schritt weiter zu kommen. Auch die Vergleichung mit dem Aufsteigen des „Menschen“ aus dem Meere und sein Emporsteigen zum Himmel, auf die Gunkel a. a. O. hinweist und die gleich hier abgetan werden möge, ist kein glücklich gewählter Zug. Denn

¹⁾ N. a. O., 72.

das Aufsteigen des „Menschen“ IV Esra 13 aus dem Meer ist mehrfach mit der wunderbaren Geburt des Messias zusammengestellt worden.¹⁾ Will man nun den eben wunderbar geborenen „Menschen“ sogleich zum Himmel auffahren lassen? Von einer Himmelfahrt im neutestamentlichen Sinne kann übrigens bei diesem apokryphen Buche keine Rede sein. Denn daß der „Mensch“ in den Himmel, den Aufenthaltsort Gottes und der Engel,²⁾ eingegangen sei, wird an der fraglichen Stelle nicht behauptet. Die Abfassung des Buches um 100 n. Chr. macht die Vergleichung mit den lukianischen Stellen obendrein wenig verfänglich.

II. Babylonische Parallelen.

Man hat zunächst daran erinnert, daß von mehreren babylonischen Gottheiten wie Nischtar, Tammüz, Nergal ein „Aufsteigen“ angeführt wird. Man gibt jedoch selbst zu, daß dieses Aufsteigen den Gegensatz bildet zu der diesen Gottheiten beigelegten Höllenfahrt.³⁾ Auch die Erklärung der Himmelfahrt Jesu als Dublette zur Auferstehung des Herrn, die selbst aus Babylonien entlehntes mythisches Gut sei,⁴⁾ ist nur ein kläglicher Notbehelf. Denn der Begriff des „Aufsteigens“ allein kann doch nicht als genügender Vergleichspunkt angesehen werden. Da könnte man aus aller Herren Länder Vergleiche in Fülle beibringen, die aber doch nichts beweisen könnten. Soll schon ein Vergleich gemacht werden, dann kommen nur jene babylonischen Erzählungen in Betracht, welche ein wirkliches Auffahren zum Himmel ausdrücklich berichten. Es sind dies vor allem zwei, die von Adapa und die von Etana.

Ueber Adapa berichten alte Inschriften folgendes. Adapa⁵⁾ war ein Seher zu Eridu, der von seinem Vater, dem Gott Ea, zwar Weisheit aber nicht Unsterblichkeit erlangt hatte. Beim Fischen im persischen Golf ward ihm einst vom Südwind das Boot umgeworfen. Im Zorn darüber zerbrach Adapa dem Südwind die Flügel, daß er eine ganze Woche dem Land keine Kühlung zuführen konnte. Daraufhin ward Adapa vor den obersten der Götter, Anu, gerufen. Ea rät seinem Sohne, sich die Fürsprache zweier Gottheiten, des Gisch-Zida und des Tammüz, zu verschaffen, warnt ihn aber gleichzeitig, die ihm vorgesezte Speise und den Trank zu berühren. So steigt Adapa zum Himmel empor. Tammüz und Gisch-Zida treten

¹⁾ Vgl. Steinmeyer, Jesus, der Jungfrauensohn, Münster i. W. 1917, 34.

²⁾ Reulers, Die eschatologische Lehre d. 4. Esrabuches, Freiburg i. Br. 1922, 187.

³⁾ Zimmermann, KAT³, 389; Christushymne, 48.

⁴⁾ Vgl. Steinmeyer, Osterglaube und babylonische Mythologie in dieser Zeitschrift, Jg. 1923, 273 ff.

⁵⁾ Dieser Mythos wurde zuletzt von A. Ungnad ins Deutsche übertragen. Siehe: Die Religion der Babylonier und Assyrer, Jena 1921, 128 ff.; vgl. auch A. T. Clay, A hebrew deluge story, New Haven 1922, 39 ff.

für Adapa ein und besänftigen Anu. In der Erkenntnis, daß jetzt, nachdem Adapa die Geheimnisse des Himmels und der Erde von seinem Vater erlernt habe, nichts anderes übrig bleibe, als ihm ewiges Leben zu verleihen, befiehlt Anu, dem Adapa die Lebensspeise zu geben. Allein getreu der Warnung des Ea enthält sich Adapa des Genusses der himmlischen Speise und des himmlischen Trankes. So gibt Anu den Befehl, den unglücklich durch den eigenen Vater Betrogenen zur Erde hinabzubringen.

In der Tat finden wir hier eine Himmelfahrt des Adapa berichtet. Und doch, wie groß ist der Unterschied zwischen der neutestamentlichen und der babylonischen Himmelfahrtserzählung! Jesus fährt zum Himmel auf, um an der Rechten des Vaters zu sitzen (Mt 16, 19); Adapa fährt zum Himmel auf, um sich vor Anu zu verantworten. Zwei Männer in weißen Gewändern verkünden den Aposteln das Scheiden Jesu: zwei Gottheiten, Tammuz und Gisch-Zida, müssen für Adapa Fürsprache einlegen. Am Ende der Zeiten wird Jesus so, wie er zum Himmel aufgefahren ist, zum Gericht erscheinen (Apg 1, 11); Adapa muß sogleich wieder zur Erde hinabsteigen. Schon die wenigen Vergleichspunkte, die man mit Mühe ausfindig machen kann, weisen nach ganz verschiedenen Richtungen hin. Der Hauptunterschied zwischen der Adapa- und der christlichen Himmelfahrtserzählung aber ist der, daß Jesu Himmelfahrt den Mittelpunkt und das zu berichtende Hauptereignis bildet; im Adapamythus dagegen liegt der Schwerpunkt der Legende auf dem tragischen Schicksal des Sohnes des Ea. Der Vater in seinem Wohlwollen gegenüber dem Sohn warnt ihn vor der himmlischen Speise. So nahe daran war Adapa, in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen zu werden. Ein beklagenswerter, tödlicher Zufall: hat es verhindert. Man darf deshalb mit gutem Gewissen sagen, daß die Erzählung von Jesu Aufnahme in den Himmel schlechthin mit dem Adapamythus nichts zu tun habe. Es kann uns daher gar nicht verwundern, wenn der Adapamythus vielmehr mit der biblischen Erzählung vom Baume der Erkenntnis zusammengestellt worden ist, mit der sie sicherlich mehr ähnliche Züge teilt, als die Erzählung von Jesu Himmelfahrt.

Eine andere Himmelfahrtserzählung findet sich in dem babylonischen Etanamythus,¹⁾ wenngleich der Erfolg auch dieses Aufstieges zum Himmel ebensowenig von Dauer war wie bei Adapa. Die Stadt war von den Göttern verlassen worden.²⁾ Unordnung

¹⁾ Etana, der Schäfer, ist nun als zwölfter Herrscher der Dynastie von Kisch (V. vorchristliches Jahrtausend) festgestellt. Seine Regierungsdauer hätte 625 Jahre betragen, was natürlich mythisch ist (siehe Clay, a. a. O., 84). Der Etanamythus ist sicher ein durch in vorgeschichtlicher Zeit eingetretene Naturereignisse veranlaßter Mythos, wie dies u. a. auch für die Drachemythen des Zweistromlandes von M. Witzel behauptet wird (Der Drachenkämpfer Ninib, Fulda 1920).

²⁾ Die Uebersetzung siehe bei Ungnad, a. a. O., 132 ff.; vgl. auch Clay, a. a. O., 33 ff.

und Verwirrung treten ein. Die Götter, die diesem Zustand ein Ende machen wollen, betrauen Ishtar mit der Rettung. Etana wird zum König erhoben. Damals hatten ein Adler und eine Schlange einen Bund zur gemeinschaftlichen Betätigung des Zerstörungswerkes geschlossen. Allein der treulose Adler vergriff sich an den Kindern der Schlange, die er verschlang. Schamash, von der Schlange angerufen, rät ihr, sich in einem Versteck zu verbergen und den Adler, der sich ihr naht, zu töten. Dies geschieht auch und der Adler soll in einem Loch in den Bergen sterben. In seiner Not verspricht der Adler dem Sonnengott ewigen Gehorsam im Fall seiner Rettung. Seit dem Verlassen der Stadt durch die Götter hatte jede Fruchtbarkeit bei Mensch und Tier aufgehört. Der fromme Etana erscheint nun vor Schamash mit der Bitte um das „Gebärkraut“, damit seine Frau einen Sohn bekomme. Schamash verweist Etana an den Adler im Gebirge. Dieser fleht Etana um Hilfe an und macht sich erbötig, den König zum Himmel emporzutragen (wahrscheinlich um ihm die Unsterblichkeit zu verschaffen). Nach achtmonatlicher Pflege hat sich der Adler soweit erholt, daß der Flug gewagt werden kann. Etana besteigt den Rücken des Vogels und wird bis in den Himmel des Anu emporgetragen. Jenes wunderbare Kraut ist jedoch bei Anu nicht zu finden. Sie müssen weiter empor zu Ishtar. Allein nach einem Flug von sechs Stunden stürzten beide zur Erde hinab.¹⁾ Ueber das weitere Schicksal des Etana sind wir nicht unterrichtet. Die Etanasage ist auch Gegenstand von Darstellungen auf Siegelzylindern. Zahlreiche Einzelheiten sind noch ungeklärt.

Wer die vorstehende kurze Inhaltsangabe gelesen hat, wird kaum die Uebersetzung gewinnen, daß die Vergleichung dieser babylonischen Mythe mit unserem neutestamentlichen Thema besonders aussichtsreich sei.²⁾ Es möge genügen, zwei Züge der beiden Erzählungen einander gegenüber zu stellen. Im biblischen Bericht wird Jesu Himmelfahrt ganz anspruchslos mit den schlichten Worten erzählt: „Und als er dies gesprochen hatte, ward er vor ihren Augen emporgehoben; und eine Wolke entzog ihn ihren Augen.“ Wie anders schildert die Etanamythe die Himmelfahrt ihres Helden! Etana besteigt den Rücken des Adlers und mit dieser Last fliegt der Adler zum Himmel empor. Nach der ersten Meile bemerken beide, daß das Land wie ein Berg, das Meer wie ein Wasserlauf aussieht. Nach der zweiten Meile schaut die Erde aus wie ein Garten. Nach der dritten Meile ist das Meer geworden wie der Graben eines Gärtners. Bei dem weiteren Fluge zum Himmel der Ishtar steigen die beiden wieder eine Meile höher und die Erde ist geworden wie eine Hütte, das Meer wie ein Hof. Nach der zweiten Meile erscheint ihnen die

¹⁾ Ob wegen Schwindels, wie Ungnad annimmt, oder vielleicht durch Einwirkung Ishtars (Clay, a. a. O., 35), ist nicht auszumachen.

²⁾ Vgl. auch Kirchner, Marduk v. Babylon und Jesus Christus, M.-Glabbach 1922, 133 f.

Erde wie ein Kuchen, das Meer wie ein Brotkorb. Nach der dritten Meile ist das Land ganz verschwunden und das Meer verwirrt den Blick des Etana, so daß er wieder zur Erde herab will. Der Adler, dem die Gabe der Sprache verliehen ist und der auf seinem Rücken einen Menschen der Sonne entgegen trägt, ist sicherlich eine so auffallende Erscheinung, daß niemand imstande ist, zu erklären, wie aus diesem, aus der Kistkammer der Legende reichlichst ausgestatteten Bilde die schlichte und doch so erhabene Szene der Aufnahme Jesu in den Himmel werden konnte.

Man wird nun antworten, es sei selbstverständlich niemand der Ansicht, aus den beiden babylonischen Mythen von der Himmelfahrt des Adapa und des Etana hätten sich unmittelbar die neuteamentlichen Erzählungen über Jesu Himmelfahrt gebildet. Die beiden babylonischen Legenden seien ebenso lange destilliert und raffiniert worden, bis sie die für die Aufnahme ins Urchristentum nötige Assimilationsfähigkeit erlangt hätten. Erst nachdem die grob mythischen Züge abgeschliffen und der innere Gehalt auf das christliche Niveau abgestimmt worden war, sei die Uebertragung auf das neuteamentliche Gebiet erfolgt. Allein auch diese Annahme kann uns nicht in Verlegenheit bringen. Denn wenn jene babylonischen Mythen auch durch lange Zeit hindurch einen Prozeß der Destillation und Raffination durchgemacht haben sollen, dann müssen sie eben doch irgendwo im Umlauf gewesen sein. In das Urchristentum konnten sie aber eindringen nur durch die Vermittlung der jüdischen oder der alttestamentlichen Religion. Denn wenn die Namen der beiden Helden unserer Mythen — Adapa und Etana — auf das Westland, d. h. Palästina, hinweisen,¹⁾ wird man mit Rücksicht auf die immer deutlicher hervortretende Tatsache von der Beeinflussung der Kultur des Zweistromlandes durch die des Westens²⁾ nur zwei Möglichkeiten vor sich sehen: Entweder sind jene Mythen, die in Babylonien nachweisbar sind, unmittelbar aus ihrer westlichen Heimat ins Neue Testament eingeführt worden oder aber sie haben den Umweg über das Zweistromland gemacht. Im letzteren Falle ist zu bedenken, daß die uns vorliegenden Abschriften der beiden Mythen der Bibliothek Assurbanipals (669 bis 626 v. Chr.) entstammen. Um die Mitte des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts war demnach im Zweistromland von einer „Destillation“ unserer Mythen noch nichts zu merken. Im anderen Falle dagegen könnte der „Destil-

¹⁾ Etana ist wie mehrere andere Namen der schon angeführten alten Herrscherliste aus Reich westsemitisch. Adapa wird mit dem bei Herodotus genannten Urkönig Maparos zusammengestellt, was ebenfalls westsemitisch ist (vgl. dazu Clay, a. a. O., 40, N. 4).

²⁾ Besonders die neuen Ausgrabungen in Boghazköi sind geeignet, die Kultur des Westlandes und damit auch des N. T. in ein günstiges Licht zu stellen. Vgl. die sehr lesenswerte Schrift von Ungnad, Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens, Breslau 1923, 14.

lations- und Raffinierungsprozeß“ bereits seit dem dritten oder vierten vorchristlichen Jahrtausend begonnen haben. Dann aber wäre sicher zu erwarten, daß die bedeutendsten und wichtigsten Denkmäler der Literatur des Westlandes aus der ältesten Zeit Hinweise auf die beiden babylonischen Mythen aufzeigen. Dies gilt auch für den Fall ihrer Einführung nach Palästina erst nach 650 v. Chr. Allein die zwei alttestamentlichen „Parallelen“ zu Jesu Himmelfahrt weisen durchaus keine Züge auf, die eine Verwandtschaft mit dem Etana- und Adapanmythus nahelegen könnten. Insbesondere würde es wohl schwer fallen, zu erklären, warum aus dem Adler des Etana in der Eliaserzählung ein Wagen mit feurigen Rössen gemacht worden sei. Aber andererseits finden wir die auffallendsten Rollen der beiden Mythen in den alttestamentlichen Büchern nicht selten vertreten. Bei der Lebensspeise, deren Genuß Adapa verweigert, kann man an den Lebensbaum des Paradieses oder an das Manna in der Wüste denken. Der Adler wird ungezählte Male in der Heiligen Schrift genannt, dasselbe gilt von der Schlange.¹⁾ Und doch treten die genannten Motive nirgends in Verbindung mit dem Himmelfahrtsmotiv auf. Dies ist wohl ein durchschlagender Beweis, daß von einer Himmelfahrtslegende, die durch babylonische Motive beeinflusst worden wäre, im Neuen Testament keine Rede sein kann. Zur Zeit als Lukas seine Himmelfahrtsberichte geschrieben hat, waren die von ihm berichteten Tatsachen so weit in das Licht der wohlbeglaubigten Zeitgeschichte gerückt, daß eine babylonische Legende weder unmittelbar noch mittelbar auf seine Aufzeichnungen Einfluß erlangen konnte.

So bleibt uns von babylonischen Mythen nur noch jene über die Entrückung des Xisuthros kurz zu erwägen. Ueber diese berichtet Berossos in seinem Sintflutberichte,²⁾ daß nach der großen Flut Xisuthros festes Land gefunden habe. Er verließ darauf das Schiff mit seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermann. Er erbaute einen Altar und brachte ein Opfer dar. Hierauf verschwand er mit allen denen, die das Schiff verlassen hatten. Die im Schiffe Verbliebenen suchten darauf den Xisuthros und riefen ihn beim Namen. Doch sahen sie ihn nie wieder, sondern eine Stimme vom Himmel verkündete ihnen, daß sie fromm leben sollten; denn wegen seiner Frömmigkeit sei Xisuthros zu den Göttern entrückt worden. Auch sein Weib, seine Tochter und der Steuermann nehmen an derselben Auszeichnung teil.

Man braucht nicht lange nachzudenken, um zu finden, daß die Erzählung von der Hinnwegnahme des Xisuthros nicht der Himmelfahrt Jesu, sondern vielmehr der Entrückung des Henoch, vielleicht auch der der Enmeduranki ähnlich ist. Da wir bereits gesehen haben,

¹⁾ Vgl. J. Hahn, Zur Paradiesesschlange, Merkle-Festschrift, 1922, 137 ff.

²⁾ A. Schoene, Eusebi Chronicorum libri duo I, 20 ff.

daß diese beiden letzten Erzählungen keinerlei Verwandtschaft mit der von Jesu Himmelfahrt aufweisen, brauchen wir diese Frage hier nicht von neuem aufzuwerfen. Die Entrückung des Kistuthros samt seinen Gefährten müßte doch auch im Neuen Testamente einen entsprechenden Widerhall finden. Mit Jesus müßten die Apostel und die frommen Frauen zum Himmel entrückt werden. Allein dies ist nach der ganzen Tendenz der neutestamentlichen Erzählung ausgeschlossen. Die Stimme vom Himmel, die so oft im Neuen Testament erscheint (Mt 3, 16 par.; 17, 5 par.; Jo 12, 28), fehlt gerade in der Himmelfahrtserzählung. Man wird hier vergeblich versuchen, Verbindungslinien zwischen Babylon und dem Neuen Testament zu konstruieren.

Als deutlicher Hinweis auf den legendären Charakter der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung wird auch noch die Zahl der Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt angesehen. Die Zahl 40 sei hochmythologisch. Denn 40 Tage lang verschwinden die Plejaden unter dem Horizont und erst nach Ablauf dieser Frist erscheinen sie zu Beginn des Frühjahrs erneut am Himmel. Daher sei 40 die Zahl des Winters und der Regenzeit, die Zahl des Sturmes und des Unheils, wo die Schifffahrt aussetzt (Hesiod, *Opera et dies* V. 385; vgl. Apg 27, 9). So wird die Plejadenzahl zum Symbol aller Nöte und Entbehrungen. 40 Jahre ziehen die Israeliten durch die Wüste, 40 Tage lang wandert Elias durch die Einöde, 40 Tage verbirgt sich Esra mit fünf Männern an geheimem Ort (4 Esra 14, 22 ff.), 40 Tage fastet Jesus, 40 Tage dauert der *castus* im Attizkult zu Rom, 40 Tage währt die Fastenzeit auch im römischen Kalender, 40 Schläge weniger einen ist ein gesetzliches Strafausmaß (2 Kor 11, 24) u. s. w.¹⁾ Dabei ist man sich freilich klar, daß die Ansetzung der vierzigtagigen Zeit der „Nöte und Entbehrungen“ zwischen Auferstehung und Himmelfahrt keinen rechten Sinn hat. Man nimmt daher an, daß der mythischen Unglückszahl 40 eigentlich die vierzigtagige Fastenzeit entspreche und die Himmelfahrt Jesu als Dublette zur Vorstellung von Jesu Auferstehung gewertet werden müsse. Diese Ansicht, die von L. R. Cheyne eine „höchlich befriedigende Theorie“ genannt wird,²⁾ ist bereits von Clemen gebührend zurückgewiesen worden.³⁾ Es läßt sich nämlich überhaupt nicht nachweisen, daß die alten Babylonier eine vierzigtagige Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden angenommen haben. In Wirklichkeit dauert sie doch in allen Breiten und in den einzelnen Jahrhunderten verschieden lange. Wenn sich nun auch tatsächlich einmal in einem Beschwörungstext die Zahl 40 anscheinend als Dauer des Wütens der Dämonen aufzeigen läßt,⁴⁾

¹⁾ Vgl. KAT³, 389; Jeremias, *ATAO*², 62 u. ö.

²⁾ *Bible Problems*, London 1904, 115.

³⁾ *Religionsgeschichte. Erklärung des N. T.*, Gießen 1909, 260.

⁴⁾ Vgl. KAT³, 389. Der Text ist R. 1551, Craig, *Astrol.-astron. Texts*,

so kann doch diese Zahl nichts mit der Frist, die zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verstrichen ist, zu tun haben. Denn wenn im Babylonischen in dieser Zeit die Dämonen wüthen, kann doch dieser Erscheinung in dem Zwischenraum der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nichts auch nur entfernt Aehnliches gegenübergestellt werden. Dazu kommt, daß man Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in ein mythisches Ereignis zusammenlegen muß, um die 40 Unglückstage, die zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nicht passend untergebracht werden können, als vierzig tägige Fastenzeit vor die Auferstehung stellen zu können. Eine solche vierzig tägige Fastenzeit ist aber doch gerade im Evangelium zwar vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, nicht aber vor seinem Leiden belegt. Die Erklärung der Himmelfahrt Jesu als einer Dublette zur Auferstehung erkennt vollkommen die dogmatischen Motive, auf denen beide Thatfachen ruhen. Denn die Auferstehung begründet die Erlösung und den Sieg über Sünde und Tod, die Himmelfahrt Jesu dagegen ist eine Folge der Auferstehung: Jesu verklärter Leib konnte nicht dauernd auf Erden weilen, er mußte in den Himmel aufgenommen werden. Es ist ein Beweis von einer kaum glaublichen Neuerlichkeit der Auffassung, daß man Auferstehung und Himmelfahrt Jesu als ein mythisches Ereignis erklärt aus dem Grunde, weil in beiden Fällen ein „Aufsteigen“, das erstemal aus dem Grabe, das zweitemal von der Erde zum Himmel, stattfindet.

Aber geben wir uns mit diesen durchaus einleuchtenden Gedankengängen noch nicht zufrieden. Nehmen wir immerhin an, die Zahl 40 sei als die Plejadenunglückszahl in Babylonien belegt. Soll diese mythische Zahl ins Neue Testament eindringen, kann dies offenbar nur auf dem Umwege über das Alte Testament geschehen. Unter dieser Voraussetzung steht aber zu erwarten, daß jene Stellen des Alten Testaments, wo die Zahl 40 sich findet, auf die Plejaden hinweisen und gleichzeitig den Gedanken der Himmelfahrt erkennen lassen. Allein es ist nicht abzusehen, was der vierzigjährige Zug der Israeliten durch die Wüste, die vierzig tägige Wanderung des Elias durch die Einöde, die vierzig tägige Zurückgezogenheit des Esra mit den Plejaden zu tun haben sollten. Auch wenn man ganz allgemein den Sinn der Zahl 40 als Unglückszahl auffaßt, kann man nicht behaupten, daß alle angeführten vierzigjährigen oder vierzig täglichen Perioden ausgesprochen den Charakter einer Unglückszeit trügen. Wäre wirklich die Zahl 40 als Unglückszahl in Israel und im Judentum bekannt gewesen, dann hätten zahlreichen anderen Zeiten wirklichen Unglücks — man denke vor allem an die Wegführung nach Babylon — die Signatur der Unglückszahl aufgedrückt werden müssen. Andererseits aber ist der Fall des Elias der einzige im Alten Testament, wo eine Himmelfahrt berichtet wird. Aber gerade hier wird die Zahl 40 nicht mit seiner Entrückung zusammengestellt. Man muß offenbar doch wohl sagen, daß die für die Zahl 40 als Mythologem vorgebrachten

Argumente so schwach sind, daß man sie sich schwächer überhaupt nicht vorstellen kann. Es mag einen oberflächlichen Beobachter „höchlich befriedigen“, phantastische Vergleiche zwischen der heiligen Geschichte und der babylonischen Mythe anzustellen, als Beweise können solche Spielereien nicht im entferntesten gewertet werden.

Darnach ist zu beurteilen, was es zu besagen hat, wenn „im Babylonischen das Bild des Aufsteigens zum Himmel und als Gegensatz dazu das des Hinabsteigens zur Unterwelt mehrfach als Ausdruck großer Fröhlichkeit und großer Traurigkeit (himmelhoch jauchzen, zum Tode betrübt sein) verwendet wird“. ¹⁾ Man beruft sich vor allem auf ein Gedicht, in dem es von der Veränderlichkeit des menschlichen Sinnes heißt:

Hungern sie, so gleichen sie einer Leiche,
sind sie satt, so kommen sie ihrem Gotte gleich;
sind sie fröhlich, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie betrübt, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle.

Auch eine Stelle eines Tell El Amarna-Briefes (Winckler Nr. 189; Knudtzon Nr. 264) wird erinnert. Dort lesen wir: Siehe, was uns betrifft, so sind auch auf dich meine Augen (gerichtet). Ob wir hinaufsteigen zum Himmel, ob wir hinabsteigen in die Erde (Unterwelt), so ist doch unser Haupt in deinen Händen.

Allein es wird doch wohl niemand im Ernste die Erzählung der Himmelfahrt Jesu auf diese babylonischen Redensarten zurückführen wollen. Denn als Wohnort der Götter ist auch dem Bewohner des Zweistromlandes der Himmel der Ort des Glückes, die Unterwelt als Aufenthaltsort der Verstorbenen der Ort des Unglücks. An ein wirkliches Aufsteigen zum Himmel oder Abfahren zur Unterwelt ist dabei offenbar gar nicht gedacht. Die in dem Tell El Amarna-Brief sich findende Phrase kann mit Ps 139, 8 zusammengestellt werden. Der Gedanke aber, daß man selbst droben im Himmel und drunten in der Hölle in der Hand eines Höhern sich befindet, hat mit Christi Himmelfahrt überhaupt nichts Gemeinschaftliches.

Uebersetzen wir die lange Reihe der besprochenen babylonischen Parallelen zu Jesu Himmelfahrt, so dürfen wir sagen, daß eine unvoreingenommene Prüfung der verglichenen Mythen und Vorstellungen auf das Deutlichste zeigt, daß die Geschichtlichkeit der Himmelfahrtserzählung von der babylonischen Mythe nichts zu fürchten hat.

III. Andere Mythen.

Von anderen Mythen hat man besonders griechische²⁾ mit der Himmelfahrt Jesu zusammengestellt. Es sei erinnert an die Aufnahme des Herakles in den Himmel. Sobald die Flamme des

¹⁾ Zimmern, Christusmythe, 49.

²⁾ Vgl. z. B. Alpha-Omega 10 ff.

Scheiterhaufens, auf dem dieser Heros sich verbrennen will, auflobert, kommt eine Wolke mit Donner und Blitz vom Himmel herab und entführt Herakles in den Olymp. Auch Dionysos, der Sohn des Zeus und der Semele, wird nach seinem Tode in die himmlischen Regionen aufgenommen, nach einer Auffassung zusammen mit seiner Gemahlin Ariadne, nach einer anderen mit seiner jungfräulichen Mutter Semele. Adonis soll am zweiten Tage nach seinem Tode auferstanden und in den Himmel aufgefahren sein. Ganymed, der dritte Sohn des Troas, wurde wegen seiner Schönheit im Gewitter hinweggenommen, um Jupiter als Mundschenk zu dienen. Die Zahl dieser und ähnlicher Mythen des klassischen Altertums könnte noch weiter vermehrt werden.¹⁾ Auch der indische Heros Krishna steigt nach Vollbringung mannigfacher Heldentaten in den Himmel des Indra empor.

Alle angeführten Mythen weisen allerdings eine gewisse Ähnlichkeit mit der Himmelfahrt Jesu auf. Allein es wäre naiv, sich der Meinung hinzugeben, daß damit bereits die neutestamentliche Himmelfahrtserzählung als auf derselben Stufe wie die heidnischen stehend erwiesen sei. Denn wenn wir gesehen haben, daß die alttestamentlichen Himmelfahrtserzählungen nicht als Quelle der neutestamentlichen angesehen werden können, wenn wir keinen auch wie immer gearteten Einfluß der babylonischen Mythe auf die Erzählung von Jesu Himmelfahrt nachweisen konnten, darf wohl das eine als feststehend gelten, daß zur Zeit, als Lukas und Markus ihre Himmelfahrtsberichte aufzeichneten, die urchristliche Sammlung evangelischer Erzählungen in sich so gefestigt war, daß sie jedem Einfluß von außen energischen Widerstand entgegenzusetzen vermochte. Es wäre also methodisch sicherlich nicht einwandfrei, anzunehmen, daß innere Einflüsse unwirksam, äußere dagegen tätig gewesen seien.

Auch die Himmelfahrt des Mithras kann mit der Aufnahme Jesu in den Himmel nicht zusammengestellt werden. In einer Reihe von bildlichen Darstellungen der Mithrasdenkmäler wird sein Leben von der wunderbaren Geburt²⁾ bis zu seiner Himmelfahrt veranschaulicht.³⁾ Die Bilder stellen offenbar die wichtigsten Ereignisse eines Epos dar, das verloren gegangen ist. Hier wird Mithras als der weise „Mittler“, d. h. der Heilbringer gefeiert, welcher die irdische Welt schafft und erhält, indem er ihr aus der Welt der Götter den Stier, das wichtigste Opfertier, und das Licht vermittelt.⁴⁾ Der

¹⁾ Vgl. Ilias XX, 233. S. Diels bietet in seinem Aufsatz: Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante (Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. XXV, 1922, 239 ff.) keine Parallelen zur Himmelfahrt Jesu, sondern zu den Ekstasen des Paulus und der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus. Siehe noch unten.

²⁾ Vgl. Steinmeyer, Jesus, der Jungfrauensohn, 45 ff.

³⁾ Grefmann, Mithras, der Rinderdieb, Deutsche Literaturzeitung XXXIV, 1923, 79 ff.

⁴⁾ Ebd. 89 f.

Sonnengott, der den Raub wieder gutmachen will, wird durch die Opfergaben, gebratenes Rindfleisch und Wein, festgehalten. Er huldigt dem Mithras und verpflichtet sich auch für diese Welt der Sonnengott zu sein. Nach dem ersten Opfermahl fährt Mithras mit dem Sonnengott zum Himmel auf.

Diese Erzählung kann man, abgesehen von chronologischen Bedenken, mit der neutestamentlichen Himmelfahrtsgeschichte nicht zusammenstellen. Denn wenn ihr Anfang — die wunderbare Geburt — und ihr Ende — die Himmelfahrt des Helden — übernommen worden sein soll, dann ist es doch auffallend, daß von den übrigen Abenteuern des Mithras nichts ins Christentum aufgenommen worden ist. Bilder wie das Duellbohren durch einen Pfeilschuß, die Bändigung und Tötung des Stieres wären dankbare Motive für die legendenbildende Phantasie gewesen. Uebrigens ist doch auch das von Mithras gebrachte „Heil“ ganz verschieden von der christlichen Erlösungsvorstellung.

Aber die angeführten Parallelen sind ja auch nur in sehr entferntem Maße der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung ähnlich. Es ist wiederum der eine gemeinschaftliche Gedanke, daß ein höheres Wesen nach Vollbringung eines an Thattaten, Verdiensten reichen Lebens unter die Götter entrückt wird, der sich in allen Erzählungen wiederfindet. Man vergißt nun darauf, daß dieser Gedanke ein recht allgemeiner ist und sich auf Schritt und Tritt nachweisen läßt. Denn die Erhebung Aschenbrödel's zur Gemahlin des Prinzen, die Erhebung des Josef zum Gebieter über ganz Aegypten (Gen 45, 26), die Erhebung und Auszeichnung des Mardocheus durch den König und viele andere Züge bekannter Erzählungen können in letzter Linie als eine Art „Himmelfahrt“ gewertet werden. Es ist nichts mehr als natürlich, daß in dem Falle, wo Gottheiten als handelnd auftreten, eine wirkliche Himmelfahrt das Leben des Helden beschließt. In diesem Sinn kann in letzter Linie das Eingehen jeder frommen Seele in die himmlische Seligkeit als Himmelfahrt aufgefaßt werden. Und doch wird sich niemand verhehlen, daß alle diese „Himmelfahrten“ mit Jesu Aufnahme in den Himmel nichts zu tun haben. Denn für alle jene Helden, die in den Himmel aufgenommen werden, bedeutet dieser eine Erhöhung. Nicht so für Jesus. Er kehrt zurück zum Vater, von dem er ausgegangen ist. Dies ist der springende Punkt. Für die mythischen Helden ist die Himmelfahrt der Beginn der Erhöhung, für Jesus das Ende der Erniedrigung.

Endlich ist es aber geradezu eine Blasphemie, auch vom literarischen Gesichtspunkt aus betrachtet, die heidnischen, groben Himmelfahrtserzählungen mit jener von Jesu Rückkehr zum Vater zusammenzustellen. Man denke allein an des Herakles Tod und Himmelfahrt. Auf einem hohen Berge wird ein Scheiterhaufen errichtet, die Flammen zucken auf, Herakles stürzt sich in das Feuer-

meer, eine Wolke mit Blitz und Donner erhebt den Helden in den Himmel. Der einzige Berührungspunkt zwischen dieser und der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung ist außer der Aufnahme des Helden in den Himmel die Wolke. Wenn dieses Requisit der mythologischen Himmelfahrt im Neuen Testament erhalten geblieben sein soll, wo sind dann der Scheiterhaufen, Donner und Blitz, und vor allem das unverwüßliche Motiv der Selbsttötung hingeraten? Ueber alle diese Schwierigkeiten muß man hinwegsehen, wenn man mythischen Einfluß im Neuen Testament annehmen will. Unerklärbar bleibt auch, was aus dem Sonnengott geworden ist, mit dem Mithras zum Himmel auffährt, desgleichen aus Semele und Ariadne, den Begleiterinnen des Dionysos auf seiner Himmelsreise.

Eine weit verbreitete Vorstellung, die endlich noch als Ausgangspunkt der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung angeführt wird, ist die von der „Himmelsreise der Seele“.¹⁾ Sie ist vor allem im Parsismus, ferner im Judentum zu finden, und man nimmt an, sie sei eine Uebertragung des ursprünglich babylonischen Mythos von dem aufsteigenden Licht auf die menschliche Seele. Besonders in den Oden Salomos wird die Himmel- und Höllenfahrt, sei es des Messias, sei es des Frommen mehrfach besungen.²⁾ Wir haben keinen Grund, uns auf eine eingehende Untersuchung dieses Themas einzulassen. Denn soweit es sich um die „Himmelsreise der Seele“ des Frommen handelt, darf es als ausgeschlossen gelten, daß zu einer Zeit, wo — nach Ansicht der freisinnigen Forschung — die Bausteine zu der alle menschlichen Grenzen durchbrechenden Gottesgestalt des Erlösers aus aller Herren Länder zusammengetragen wurden, einzelne Züge vom Bilde des Gerechten auf den Messias selbst wären übertragen worden. Das Umgekehrte erweist sich als das allein Mögliche. Insofern aber wenigstens einzelne der Oden Salomos auf den Messias gedeutet werden,³⁾ ist zu erinnern, daß die Theorie von der Reise der Seele des Messias zum Himmel sich nirgends in der uns bekannten jüdischen Theologie — also auch nicht in der vorchristlichen — findet. Es könnte sich also um eine Himmelfahrt des Messias höchstens in demselben Sinne handeln, wie man auch dem Gerechten eine solche zuschreiben kann. Mit anderen Worten, es kann sich nur darum handeln, daß man sich das Aufsteigen der Seele des Messias in den Himmel in derselben Weise vorstellte

¹⁾ Vgl. KAT³, 389 f.; Boussset, *Archiv f. Rel. Wiss.* IV (1901), 136 ff., 229 ff.; *Phrynos Christos* (nur diese Aufl. zur Hand), 248/251; Cumont, *Les mystères de Mithra*², Brüssel 1902, 119 ff.; Dieterich, *Mithrasliturgie*, Leipzig und Berlin 1910, 179 ff.

²⁾ Siehe besonders die Oden 36, 11, 15, 17, 20 bis 22, 35, 38. Den Text siehe bei Grimme, *Die Oden Salomos*, Heidelberg 1911. Die neue Bearbeitung der Oden durch R. Harris und A. Mingana (Manchester 1916 bis 1920) ist mir leider nicht zugänglich.

³⁾ Diese Deutung ist jedoch nicht sicher. Es kann sich auch um Interpretationen von christlicher Hand handeln (vgl. für Ode 36 Grimme, a. a. O., 85, für Ode 16 ebd. 36 u. 5.)

wie das der Seelen der anderen Frommen. Das ist aber noch lange keine Himmelfahrt. Denn das Kennzeichen der letzteren ist doch die Aufnahme nicht nur der Seele, sondern des Leibes. Daß nun der Messias auch dem Leibe nach in den Himmel auffahren werde, ist nirgends in der jüdischen Theologie gesagt. Wie sehr diese Unterscheidung berechtigt ist, ergibt sich daraus, daß nach der jüdischen Theologie manche Fromme die Reise der Seele zum Himmel, die naturgemäß erst nach dem Tode stattfindet, schon bei Lebzeiten glaubten vorwegnehmen zu dürfen. Es geschah dies mittels gewisser ekstatischer Zustände, in denen die Seele in den Himmel oder in das Paradies entrückt zu sein vermeinte. Auch hier handelt es sich einzig um eine Entrückung der Seele, während der Leib auf der Erde verbleibt. Solche Entrückungen der Seele ins Jenseits können auch aus dem Grunde nicht als Parallelen zu der Himmelfahrt Jesu angesehen werden, weil sie auf das deutlichste den Charakter eines Besuches im Himmel oder im Paradies an sich tragen, während Jesu Entrückung in den Himmel, wie immer wieder betont werden muß, ihrem innersten Wesen nach die Heimkehr zum Vater bedeutet.¹⁾

Wir haben uns bisher mit den Worten des Symbolums „aufgefahren in den Himmel“ beschäftigt und gefunden, daß sich die Entlehnung der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung aus irgend einem Legendenkreis — sei es nun ein israelitisch-jüdischer oder ein heidnischer — nicht wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen läßt. Wir haben die Aufgabe, uns noch kurz mit der Fortsetzung des genannten Glaubensartikels zu befassen: „Sizet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.“

Schon Mt 16, 19 heißt es von dem zum Himmel Aufgefahrenen: Und er sitzt zur Rechten Gottes. Besonders in der neutestamentlichen Briefliteratur ist der Gedanke von der Teilnahme Jesu an der göttlichen Regierungsgewalt mehrfach ausgeführt. Gott hat Jesum von den Toten erweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt, über jedes Fürstentum, jede Macht, Gewalt und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird nicht bloß in dieser, sondern auch in der kommenden Welt gesetzt (Eph 1, 20 f.). Jesus ward geoffenbart im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, sichtbar gemacht den Engeln, verkündigt unter den Völkern, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit (1 Tim 3, 16). Er hat einen Namen bekommen, der über alle Namen ist, daß in seinem Namen sich die Knie aller beugen müssen, derer, die im Himmel, die auf der Erde und die unter der Erde sind (Psl 2, 9 ff.). Er ist zur Rechten Gottes hingegangen, in den Himmel, da ihm Engel untertan wurden, Mächte und Ge-

¹⁾ Vgl. über die Himmelsreise der Seele in der jüdischen Theologie und über die genannten ekstatischen Zustände Bouisset, *Rel. d. Judentums*², Berlin 1906, 342/590; Archiv f. Rel. Wiss. 138 ff. Siehe ferner H. Diels, a. a. O., über ähnliches bei den Schamanen, im klassischen Altertum und später.

walten (1 Pt 3, 22). Man erklärt nun, die hier sich findende Vorstellung einer Apotheose und Inthronisation sei ihrer Art nach mythologisch.¹⁾ Auch hier liege letzten Grundes der Sonnenmythus vor. Der Sonnengott dringt zum Himmel empor und gründet hier ein neues, seliges Reich.²⁾

Die angeführten neutestamentlichen Briefstellen lassen besonders drei Gedanken hervortreten. Sie besagen, der in den Himmel Aufgefahrene sitze zur Rechten des Vaters, er sei erhaben über die Engel, er sei jeder anderen Gewalt und Herrschaft entrückt. Vergleichen wir diese Gedanken mit den uns bekannten „Sonnenmythen“.³⁾

In den beiden Psalmenstellen 47, 69 und 57, 12 kommt allerdings der Gedanke zum Ausdruck, daß sich Jahwe auf den Thron setzt und über die Heiden herrscht. Allein dies genügt doch offenbar nicht, eine Beziehung zu Jesu Sitzen zur Rechten des Vaters herzustellen. Denn abgesehen davon, daß Jesus ja gar nicht auf dem Thron sitzt, ist es doch schließlich Aufgabe eines jeden Königs, über seine Untertanen und womöglich auch über die Feinde zu herrschen. Henoch wird von der Erde hinweggenommen, Elias fährt gen Himmel. Allein gerade die ältesten Quellen sagen uns nichts über ihr Schicksal im Jenseits. Nirgends aber wird etwa erwähnt, daß sie zur Rechten Gottes säßen, über die Engel erhaben und jeglicher Gewalt entrückt seien. Betreffend die Apotheose des Lammes Offb 5 haben wir schon gesehen, daß sie mit den Himmelfahrtserzählungen nichts zu tun hat, wie auch der Sonnenmythus nur gewaltsam mit ihr in Verbindung gebracht werden kann. Der Mensch, der IV Esra 13 mit den Wolken des Himmels fliegt, vor dessen Blick alles erbebt, vor dessen Stimme alles dahinschmilzt, hat keine Ähnlichkeit mit dem zur Rechten Gottes thronenden Jesus des Neuen Testaments. Die Himmelfahrt der beiden babylonischen Helden Adapa und Etana nimmt ein so frühzeitiges, unglückliches Ende, daß sie von vornherein auf jeden Vergleich verzichten. Xisuthros gelangt zwar zu den Göttern; daß er aber dort eine herrschende Stellung erlangt habe, wird keineswegs betont. Die griechischen Helden Herakles, Dionysos, Adonis und Ganymed wie der indische Krischna werden zwar in den Himmel aufgenommen und den Göttern beigegeben. Indessen ist aus der ganzen Natur der Sache ersichtlich, daß ihre Stellung im Jenseits keinesfalls eine solche war, die die Eifersucht der anderen Gottheiten hätte herausfordern können. Wird doch Ganymed gar nur zum Mundschmek des Göttervaters bestimmt.

¹⁾ Gunkel, Relig. Erklärung, 72.

²⁾ A. a. O.

³⁾ Vgl. auch Kirchner, a. a. O., 134 ff., wo mit Recht auch die von Zimmern, Christusmythe, 50, herangezogene Parallele der Erhebung Marduks zum Götterkönig zurückgewiesen wird. Denn Marduks Erhöhung bedingt die Notmäßigkeit der anderen Gottheiten, wogegen nach 1 Kor 11, 3 auch des erhöhten „Christi Oberhaupt Gott ist“. Auch der Grund der Erhöhung ist verschieden.

Man kann die Apotheose des Messias im Himmel von einem zweifachen Standpunkt aus ansehen. Entweder betrachtet man sie an sich als Ausdruck der Machtstellung Jesu im Jenseits; oder man stellt sie in Verbindung mit der Himmelfahrt des Herrn und sieht sie an als notwendige Folge seiner Erhöhung. Die erste Betrachtungsweise bietet nichts Verhängliches. Denn daß die mit der göttlichen Person des Sohnes so innig verbundene menschliche Natur jeder Gewalt entrückt, über die Engel erhöht und sogar bis zu Gottes Thron geführt wird, läßt sich aus neutestamentlichen Voraussetzungen unschwer erklären. Betrachtet man aber Jesu Apotheose im Zusammenhang mit seiner Himmelfahrt — und für den Historiker ist dies wohl methodisch richtiger —, so stehen wir vor der auffallenden Erscheinung, daß alle angeführten „Sonnenmythen“ gerade in dem Punkte der Apotheose auf das gründlichste versagen. Während Jesu Himmelfahrt nur gewaltsam mit jenen Mythen in Vergleich gestellt werden konnte, ist die Zusammenstellung bezüglich der Inthronisation und Apotheose gar unmöglich. Der Inthronisation Marduks aber geht keine Himmelfahrt voraus. Es zeigt dies von neuem, wie man nach rein äußerlichen Vergleichspunkten Verwandtschaften glaubt aufrichten zu können zwischen Gliedern, die eine nur ganz entfernte Ähnlichkeit aufweisen. Es zeigt dies die vollkommene Ratlosigkeit der vergleichenden Religionsgeschichte, die gern die Mythen aufweisen möchte, denen der Glaube an „den Herrn Jesus“ entsprungen sei, und die doch nicht Worte finden, nicht reden, nicht einmal stammeln kann.

* * *

Unsere Untersuchung hat uns auf langem Wege durch einen ganzen Wald von Mythen geführt, welche das Samenkorn bilden sollen, dem der Glaube der Urkirche an Jesu Himmelfahrt entsamme. Es ist bezeichnend für den Standpunkt unserer Gegner, daß man sich bis auf den heutigen Tag nicht hat einigen können, welches eigentlich das Heimatland der Himmelfahrts-„Legende“ sei. Ueberall merkt man nur ein unsicheres Tasten und Fühlen, ein Behaupten ohne Beweis, als ob die Sache in sich schon so evident sei, daß es irgend welcher Argumente überhaupt nicht mehr bedürfte. Die vergleichende Religionsgeschichte begnügt sich in der Regel damit, gewisse Ähnlichkeiten zwischen der christlichen und der heidnischen Erzählung aufzuzeigen. Dies ist jedoch ein großer Irrtum. Es braucht doch nicht alles, was ähnlich ist, auch verwandt zu sein. Man weise also nebst der Ähnlichkeit auch die Verwandtschaft nach. Diese Methode haben wir im Vorhergehenden befolgt. Es hat uns nicht genügt, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der einander gegenübergestellten Gegenstände miteinander zu vergleichen, sondern wir haben auch gefragt, auf welchem Wege eine Idee in das Neue Testament Eingang finden konnte. Es hat sich nun dabei gezeigt,

daß 1. die Ähnlichkeiten der verglichenen Himmelfahrtserzählungen rein äußerlich sind. Niemand würde sich um die untersuchten „Parallelen“ kümmern, wenn bessere aufzutreiben wären. Es handelt sich also um einen reinen Notbehelf, dessen Dualität auf den ersten Blick klar wird. Wir haben dann 2. dem Wege nachgeforscht, auf dem die heidnischen Mythen in das Urchristentum hätten Eingang finden können. Dabei stellte es sich heraus, daß dieser Weg entweder gar keine Spuren oder aber solche, die in die Irre führen, aufweist.

Der Erfolg unserer Untersuchung ist somit ein vollkommen negativer: Es ist nicht die geringste Aussicht vorhanden — auch wenn die Ungeschichtlichkeit der neuteamentlichen Himmelfahrtserzählung feststünde —, ihre Entstehung auf irgend welche außerchristliche Erzählungen oder Mythen zurückzuführen. Zu früh frohlockt ein neuerer Autor: „Wissen Sie, daß die Verteidiger der geschichtlichen Existenz des Jesus nur noch Rückzugsgefechte liefern?“¹⁾ Naturgemäß ist wie die wunderbare Geburt so auch der Tod und die Verklärung des Helden am meisten von Mythen durchsetzt. Wenn nun die vergleichende Religionswissenschaft trotz des Aufgebotes ihrer gesamten Gelehrsamkeit keine anderen Quellen für die Apotheose des Erlösers namhaft machen kann als solche, die beim ersten Zusehen sogleich nicht als Beweise, sondern als Postulationen — so muß es sein — erkannt werden, dann dürfen wir guten Mutes jenen „Rückzugsgefechten“ entgegensetzen.

(Schluß folgt.)

Fundamentalthesen der katholischen Pädagogik.

Von J. Bernberg.

Der Physiker Kirchhoff sagt irgendwo, eine noch so grundstürzende wissenschaftliche Neuerung müsse sich auf ein Quartblatt zusammendrängen lassen. Das sei die Feuerprobe auf ihre Klarheit und Wahrheit. Dieser Feuerprobe seien die drei Thesen eines Buches unterworfen, das nach dem bekannten Redemptoristen P. Rösler p. m. „wie eine Bombe in unsere Pädagogik fiel und so viele fein gesponnene Fäden zerriß“. Darf ich um aufmerksame und wohlwollende Prüfung jedes Satzes bitten? Aufmerksam: damit bei der Kürze nichts entgehe; wohlwollend: damit die trotzdem bleibenden Zweifel milde Deutung finden. Sonst müßte ich verzweifeln. So beschränkt ist der Raum. So einschneidend sind jene drei Thesen, die den Fundamentalsatz, den Fundamentalcharakter, die Fundamentalforderung der katholischen Pädagogik enthalten. Für alle Nebenfragen, sowie für die gründliche Behandlung dieser drei Hauptfragen

¹⁾ Alpha-Omega, 113.