

Andreas Lehnardt (Mainz)

Leviathan und Behemoth.
Mythische Urwesen
in der mittelalterlichen jüdischen Tradition*

Einleitung

Leviathan und Behemoth sind Namen zweier in der Bibel erwähnter, dort jedoch nicht näher vorgestellter Tiere von riesigen Ausmaßen. In der mittelalterlichen jüdischen Literatur und Kunst haben diese Urmonster eine beachtliche Rezeption erfahren. Will man sich dem rabbinischen Denken bezüglich dieser beiden zoologisch schwer zu definierenden Tiere nähern, sollte man sich zunächst einige Grundlinien jüdischer Tierethik vergegenwärtigen. Im Vergleich zu Leviathan und Behemoth werden andere Tiere natürlich viel ausführlicher und häufiger beschrieben, und man kann angesichts der zahlreichen Erwähnungen von Tieren sogar von einer Art »biblischer Zoologie« sprechen.¹ Vor allem mit der Aufstellung verbotener Tiere und den Unterweisungen zu diesen ging dabei eine erste grobe Klassifizierung der Arten einher. Die biblischen Erwähnungen und Schilderungen von Tieren belegen nicht nur, dass ihre Verfasser sicherlich engeren Kontakt mit ihnen im Alltag hatten als mancher moderne Mensch, sondern sie lassen auch ihre höhere Wertschätzung erkennen, obwohl das

* Die verwendeten Abkürzungen und die Transkription des Hebräischen entsprechen den Richtlinien des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1998-2007. Frau Beate Bechthold, M. A., danke ich für das Korrekturlesen.

1 Vgl. hierzu etwa die grundlegende Sammlung von Yehuda Feliks, *The Animal World of the Bible*, Tel Aviv 1962.

zoologische Wissen über ihr Wesen geringer war.² Die Schlachtung eines Tieres z. B. bedurfte der Sühne, vor allem durch Blut, dann auch durch Abgabe und Gebet, war man sich doch bewusst, durch die Tötung eines Geschöpfes ein einmaliges Leben zu beenden und damit eine Zuständigkeit Gottes anzutasten.

Die hebräische Bibel erwähnt an die 120 Namen von Tieren, darunter 86 Säugetiernamen, darüber hinaus 359 Vögel und 76 Arten von Reptilien.³ In der rabbinischen Literatur, die in der Zeit kurz nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 nach der allgemeinen Zeitrechnung entstand, werden diese Namen nur um wenige Bezeichnungen ergänzt. Die Zahl der zum Verzehr und zur Nutzbarmachung geeigneten, also koschere Tiere nahm in der Zeit nach Abschluss des Kanons nur noch geringfügig zu. Dabei ist beachtenswert, dass in der rabbinischen Literatur kaum noch neue Tiernamen eingeführt werden – anders etwa als botanische Bezeichnungen, die stetig an Zahl zunahmten und präzisiert wurden.

Die große Zahl botanischer Bezeichnungen in der rabbinischen Literatur hat schon früh dazu geführt, diese zu sammeln, zu ordnen und die gemeinten Pflanzen zu identifizieren. Erinnerung sei nur an das *opus magnum* von Leopold Löw, einem hervorragenden Vertreter der Wissenschaft des Judentums, mit dem merkwürdigen Titel »Die Flora der Juden« – als ob es so etwas wie eine jüdische Flora gäbe.⁴ Dieses Werk erschien in vier Bänden, während seine Untersuchungen über die Fauna, posthum veröffentlicht zusammen mit Notizen über Mineralien bei den Juden, in einen knappen Band passen.⁵

2 Siehe hierzu einleitend Bernd Janowski / Ute Neumann-Gorsolke / Uwe Gleßmer (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993.

3 Vgl. dazu das nach wie vor nützliche, wenn auch veraltete Standardwerk von Ludwig Lewysohn, *Die Zoologie des Talmuds. Eine umfassende Darstellung der rabbinischen Zoologie, unter steter Vergleichung der älteren und neueren Schriftsteller*, Frankfurt a. M. 1858. Siehe auch die informative Liste von Jehuda Feliks, Art. »Animals of the Bible and Talmud«, in: *Encyclopedia Judaica*, Bd. 3/1972, S. 10-16.

4 Vgl. Leopold Löw, *Die Flora der Juden*, Wien 1924-1934, Nachdr. Hildesheim 1967.

5 Vgl. Leopold Löw, *Fauna und Mineralien der Juden*, Alexander Scheiber (Hrsg.), Hildesheim 1969. – Zur mittlerweile oft zitierten belustigenden Äußerung Scholems über den »sonderbaren« Titel *Flora der Juden* vgl. Gerschom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Erweiterte Fassung aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt a. M. 1994, S. 236.

Die rabbinischen Regeln der *Kasbrut*, die Reinheits- und Schächtgebote und -verbote, unterscheiden zwischen untauglichen und tauglichen Tieren: Wird ein Tier als *trefe*, d. h. als »Gerissenes« beurteilt, so gilt es als untauglich. Als *kasher*, »geeignet«, gilt es dagegen z. B., wenn es unversehrt und gesund war. Diese Auflagen für den Verzehr und die Nutzbarmachung von Tieren führten in den rabbinischen Unterweisungen bald zu einer strikten Kategorisierung und Unterscheidung aller Säugetiere in Großvieh (*behema*) und Wildtier (*hayya*). Einige Tiere konnten allerdings nicht eindeutig zugeordnet werden. Hunde und Katzen z. B. genießen bis heute im Judentum ein eigenartig ambivalentes Ansehen:⁶ Ist ein Hund ein *hayya* oder gehört er in die Kategorie der domestizierten Wesen?⁷ Auch hybride Tiere, wie der *koi*, ein Mischlingswesen aus Rind und Steinbock,⁸ oder andere Wildtiere, die erst allmählich domestiziert wurden, stellten die Rabbinen vor Probleme, ebenso Tiere, deren Hufe sich veränderten, oder affenartige Wesen.⁹

Nach Dtn 14, 7 darf man nur solche Säugetiere verzehren, die gespaltene Klauen haben und zudem wiederkäuen. Allerdings gibt es drei Ausnahmen: das Kamel, den Hasen und den Klippdachs. Ihre Klauen sind nicht ganz durchgespalten, und sie käuen dennoch wieder. Ebenso kennen rabbinische Texte solche Tiernamen, deren zoologische Zuordnung nicht mehr sicher möglich ist, darunter ein unbekanntes Wesen namens *tahash*,¹⁰ dazu zählen auch die Fabelwesen Leviathan und Behemoth. Sie finden zwar bereits in der Bibel Erwähnung, ihre Erscheinungsform scheint jedoch schon in der Zeit des Zweiten Tempels und erst recht in der rabbinischen

6 Vgl. hierzu die einführenden Bemerkungen von Lewysohn, *Zoologie* (Anm. 3), S. 74 und S. 82; siehe auch Joshua J. Schwartz, »Cats in Ancient Jewish Society«, in: *Journal of Jewish Studies*, 52/2001, S. 211-234; Ders., »Dogs in Jewish Society in the Second Temple Period and the Time of the Mishnah and Talmud«, in: *Journal of Jewish Studies*, 55/2004, S. 246-277.

7 Vgl. hierzu bereits die Diskussion in der *Mishna Kilayim* 8,6 und *Tosefta Kilayim* 5,7.

8 Siehe zu dieser etymologisch ungeklärten Bezeichnung für eine Steinbockart oder eine Kreuzung von Hirsch und Ziege (bHul 80a) Lewysohn, *Zoologie* (Anm. 3), S. 115; vgl. auch Andreas Lehnardt, *Besä. Ez*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/8, Tübingen 2001, S. 2 Anm. 235 (mit weiterer Literatur).

9 Siehe hierzu Abraham Ofir Shemesh, »Biology in Rabbinic Literature. Fact and Folklore«, in: Shmuel Safrai u. a. (Hrsg.), *The Literature of the Sages*, Second Part, Assen 2006 (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II 3b), S. 513-519.

10 Vgl. Lewysohn, *Zoologie* (Anm. 3), S. 152f.

schen Epoche unklar gewesen zu sein. War Leviathan eine nicht zum Verzehr geeignete Echse? War Behemoth ein Wildtier?

Vögel stellten eine besondere Herausforderung für die Rabbinen dar: Allein die Bibel kennt 359 Namen, 37 Arten gelten als für den Verzehr geeignet und schon früh räsionierten einige Rabbinen, es sei unmöglich, alle *koscheren* Arten von Vögeln festzulegen.¹¹ Das Land Israel ist bis heute ein wichtiges Durchzugsgebiet für Vögel aller Art. Immer wieder führen Zusammenstöße mit Vogelschwärmen zu erheblichen Problemen in der Luftfahrt in Israel. Zwar hat das Land Israel mit seinen zwei angrenzenden Meeren und großen Binnengewässern auch viele Reptilien und Fische, die von den Rabbinen ebenfalls kategorisiert und danach beurteilt wurden, ob sie für den Verzehr geeignet sind oder nicht, doch die Vögel, darunter auch der dritte Vertreter mythischer Urwesen, der *Ziz*, ein ebenfalls bereits biblisch genannter Riesenvogel – ein *Archaeopteryx*?¹² –, stellten die Rabbinen vor besondere Fragen.

Bibel und Literatur der Zeit des Zweiten Tempels

Dass Leviathan und Behemoth bereits in der Bibel eher beiläufig erwähnt werden und nicht etwa an zentraler Stelle, wie z. B. in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis, ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, dass bereits die Umwelt Israels von solchen Urwesen eine Ahnung hatte, ja den Namen Leviathan vielleicht schon kannte, bevor es die israelitische Religion überhaupt gab.¹³ Man versuchte ihre mythische Existenz daher wohl eher zu verschweigen oder herunterzuspielen, sie zumindest monotheistisch in die Heilsgeschichte einzuarbeiten. Die wenigen biblischen Erwähnungen finden sich daher eher in »randständigen« Büchern des *Tanach*, nicht aber in den zentralen Stücken der Tora.

Unter einem Leviathan – etymologisch abzuleiten aus der semitischen Wurzel *lwy*, »sich winden« oder »sich zusammenrollen« – versteht die Bibel in der Regel ein sich schlangentartig windendes Seeungeheuer, vergleichbar

¹¹ Vgl. bHul 63b.

¹² Biblisch erwähnt in Ps 50, 11; 80, 14; 66, 11. Vgl. zu ihm einfürend Lewysohn, *Zoologie* (Anm. 3), S. 354, und siehe unten.

¹³ Vgl. dazu bereits Leopold Löw, »Aramäische Lurchnamen«, in: Hermann Cohen (Hrsg.), *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens Siebzügesten Geburtstage*, Berlin 1912, S. 338f.

mit anderen in der Bibel genannten Meeresmonstern wie *Rabav* und *Yam*.¹⁴ Im Ugaritischen ist der Name eines vergleichbaren mythischen Wesens namens *lotan* belegt.¹⁵ Daher wird angenommen, dass er auch in kanaanäischen Mythen bekannt war. In Jes 27, 1 wird er als »flüchtige Schlange« beschrieben. Ps 74, 14 stellt dieses Wesen als siebenköpfiges Ungeheuer vor, dessen Köpfe zerschlagen werden, was sich ähnlich ebenfalls bereits in alten Keilschrifttexten aus Ugarit belegen lässt.¹⁶ Derselbe Psalm schildert noch den Sieg Gottes über die Chaosmacht Leviathan, was schöpfungstheologisch interpretiert werden konnte, wie Ps 104, 26 belegt, wo es von Leviathan heißt, Gott habe sich einen großen Fisch gemacht, um mit ihm zu spielen. Im Buch Ijob (40, 15-41, 26) erscheint dieses depotenzierende Motiv, das das Ungeheuer zu einem Haustier macht, noch ausführlicher. Auch hier wird Leviathan nicht etwa als Krokodil beschrieben, wie es die griechischen Übersetzungen nahe zu legen scheinen, sondern zusammen mit Behemoth als zwei Personifikationen der Chaosmächte. In der Septuaginta wird das Hebräische *leviathan* immerhin fünfmal mit *derakon* (»Drache«), aber auch mit *ketos* und *mezas* übersetzt.¹⁷ Dies hat insbesondere in der christlichen Rezeptionsgeschichte zu einer Verknüpfung des Drachen-Motivs mit dem Bild, welches man sich vom Leviathan machte, geführt. Dies hat sich insbesondere in der Apokalypse des Johannes niedergeschlagen.¹⁸

14 Vgl. Edward Lipinski, Art. »Liwyatan«, in: *Theologisches Wörterbuch des Alten Testaments*, Bd. 4/1983, S. 521-527; Christoph Uehlinger, Art. »Leviathan«, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 21999, S. 511-515. Grundlegend ist nun K. William Whitney, *Two strange beasts. Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism*, Winona Lake Indiana 2006 (Harvard Semitic Monographs 63).

15 Vgl. KTU 1.5 i 1-3 = 27-30; KTU 1.3 iii 38-46.

16 Vgl. Walter Beyerlin (Hrsg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 21985 (Altes Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 1), S. 217.

17 Vgl. Margarethe Schlüter, »*Derakon*« und Götzendienst. *Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in m.AZ III 3*, Frankfurt a. M., Bern 1982 (Judentum und Umwelt 4), S. 36.

18 Im Neuen Testament und anderen frühchristlichen Schriften wird Leviathan zwar nicht explizit genannt, aber in Apk 12, 3-13, 18 wird der im endzeitlichen Kampf zu besiegende satanische Drache mit Motiven des Leviathan verbunden. Vgl. zum Ganzen Howard Wallace, »Leviathan and the Beast in Revelation«, in: *Biblical Archaeologist* 11/1948, S. 61-68; Reinhold Merkelbach, Art. »Drache«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Bd. 4/1959, S. 226-250.

Behemoth ist entweder eine Pluralform von *bebema*, ›(Groß)vieh‹ oder ein Lehnwort aus dem Ägyptischen. Es bezeichnet zunächst allgemein ein großes Wassertier,¹⁹ wahrscheinlich ist genauer das *Hippopotamus amphibios* gemeint, das auch in Palästina bis ins 4. Jh. verbreitet war. Knochenreste von Flusspferden sind in der Nähe des Jarkon-Flusses ausgegraben worden.²⁰ In kanaanäischen Texten sind weder der Name noch Äquivalente sicher belegt. Bereits im Gilgamesch-Epos findet man allerdings den sumero-akkadischen Ausdruck für ›Stier des Himmels‹, möglicherweise ein Hintergrundmotiv für die mit Behemoth verbundenen Vorstellungen.²¹ In Ijob 40, 25-32 wird Behemoth wohl deshalb erwähnt, um die Schöpfermacht Gottes hervorzuheben. Kein Mensch kann sich mit ihr messen.

Ob die alten, vorbiblischen Berichte und Andeutungen über diese Tiere auf gemeinsame Mythen zurückgehen, die ihren Ursprung etwa in dem gelegentlichen Fund von riesigen Knochenresten oder Fußabdrücken, etwa von Dinosauriern hatten, kann hier dahingestellt bleiben. Aus eigener Erfahrung weiß ich davon zu berichten, welchen Eindruck etwa der Fund eines Mammutknochens hinterlassen kann. In Bir Zait, nahe Jerusalem, ist der Fußabdruck eines Dinosauriers archäologisch nachgewiesen worden. Solche Funde mag es auch schon in der Antike gegeben haben. Sie dürften die Phantasie zusätzlich angeregt und schließlich dazu beigetragen haben, reale Tiercharakteristika mythisch zu überhöhen. Mit den seltsamen Riesenwesen, die nicht mehr *in natura* gesichtet wurden, konnten gott- bzw. israel-feindliche Mächte identifiziert werden.²²

Mir geht es im Folgenden jedoch nicht um die Genese eines Mythos, sondern um seine jüdische Rezeptionsgeschichte, nicht um die Klärung, wie es zu dem Bild vom Chaoskampf kam, der von Hermann Gunkel, dem Vertreter der religionswissenschaftlichen Schule, klassisch beschrie-

19 Vgl. Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 27 (mit Anm. 142 zu den divergierenden etymologischen Erklärungen). Siehe auch Menahem-Zvi Kaddari, *A Dictionary of Biblical Hebrew (Alef-Taw)*, Ramat-Gan 2006, S. 89 (hebr.).

20 Vgl. Feliks, *Animal World* (Anm. 3), S. 24

21 Vgl. *Corpus des tablettes en cuneiformes alphabétiques découvertes à Ras Shmara – Ugarit de 1929 à 1939*, Andrée Herdner (Hrsg.), Paris 1963: 12.1.30-32, zitiert von Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 30.

22 Vgl. dazu auch die Identifizierungen von Rahab (Jes 30, 7) und Tannin (Jer 51, 34; Ez 29, 3; 32, 2) mit Ägypten und Babylon. Siehe hierzu auch Schlüter, *Deräqôn* (Anm. 17), S. 36f.

ben worden ist,²³ sondern wie der Mythos in das rationale Denken integriert bzw. uminterpretiert wurde. Kurz soll daher auch daran erinnert werden, dass einige der späteren Traditionen auf vorrabbinischen jüdischen Gedanken beruhten, die dann aufgenommen und umgewandelt wurden.

In der apokalyptischen Literatur der zwischentestamentlichen Zeit erfahren dann diese Erwähnungen biblischer Tiere entscheidende Umdeutungen und auch eine Art der Wiederbelebung nach langem Schweigen in den Quellen. Als apokalyptische Literatur bezeichnet man pseudepigraphisch bedeutenden Gestalten der biblischen Vergangenheit zugeschriebene Schriften geschichtsdeutenden Inhalts.²⁴ Ihren Ausgang nahm diese Literatur in der Zeit der »Religionsnot« unter den Seleukiden im 2. Jh. vor der Zeitrechnung, als das Judentum durch jüdische Hellenisierer und die seleukidischen Herrscher in die griechische Kultur gedrängt wurde und darin aufzugehen drohte.²⁵

Behemoth wird zu einem endzeitlichen Drachenwesen in der Wüste (äthiopischer Henoch 60, 7-9 und 4. Esra 6, 49-52). Im Vierten Buch Esra,²⁶ einer pseudepigraph dem großen Neubegründer des Tempels nach dem babylonischen Exil zugeschriebenen Schrift aus der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem, findet sich dann ein erster, auch im Mittelalter adaptierter Motivzusammenhang. In der Übersetzung der nur noch in mittelalterlichem Latein, d. h. in christlichen Kreisen überlieferten, ursprünglich aber wohl auf Hebräisch verfassten Apokalypse heißt es:

»Damals hast du zwei lebende Wesen geschaffen: das eine hast du Behemoth, das andere Leviathan genannt. Du hast sie voneinander getrennt, denn der siebte Teil (der Erde), wo sich Wasser gesammelt hatte, konnte sie nicht fassen. Du hast Behemoth einen der Teile gegeben, die am dritten Tag trocken geworden waren,

23 Die klassische Studie von Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJob 12*, Göttingen 1895, gilt heute als veraltet, aber sie bildet immer noch Bezugspunkt für viele verwandte Untersuchungen.

24 Zum Problem der formgeschichtlichen und historischen Einordnung dieser Literatur vgl. etwa Johann Maier, *Zwischen den Testamenten*, Würzburg 1990 (Neue Echter Bibel, Ergänzungsband 3), S. 122-125.

25 Vgl. hierzu etwa Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur Arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, S. 58-61.

26 Zu den Einleitungsfragen vgl. Andreas Lehnardt, Art. »Christianisierung III (jüdische Schriften)«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Supplement II/2004, Sp. 353.

damit er in ihm wohne, dort sind die tausend Berge. Leviathan aber hast du den feuchten siebten Teil gegeben. Du hast sie aufbewahrt, damit sie zur Nahrung dienen sollten, wem du willst und wann du willst.«²⁷

Bereits hier erfahren wir Näheres über die schöpfungstheologische Bedeutung der beiden nun erstmals zusammen erwähnten Riesentiere. Sie werden, nachdem sie von Gott getrennt wurden, als geradezu weiterhaltende Wesen vorgestellt. Diese so genannte dritte Vision Esras schildert die gesamte Schöpfung der Tiere wie in der Genesis. Über die Genesis hinausgehend werden dann auch die beiden Monstertiere genannt. Die Tiere werden bewahrt, damit sie später, zu einem noch genauer zu bestimmenden Zeitpunkt, als Nahrung dienen.

Ob man hinter solchen Vorstellungen eine Art der Frustrationsverarbeitung erkennen sollte, die durch diese Visionsszene die hoffnungslose Lage Israels nach der Niederlage gegen die Römer zu verarbeiten suchte, kann hier dahingestellt bleiben.²⁸ Beachtenswert erscheint mir, dass wir aus dieser Zeit nach der vollständigen Aufgabe staatlicher und religiöser Autonomie neue, mythische Deutungen der Gestalten Leviathan und Behemoth finden. Wie eng diese Traditionen mit schöpfungstheologischen Vorstellungen zusammenhängen, wird an einem kurzen Abschnitt deutlich, der sich in der syrischen Baruch-Apokalypse findet, einer ebenfalls kurz nach der Tempelzerstörung verfassten Visionsschrift:

»Und Behemoth wird sich offenbaren aus seinem Ort, und Leviathan wird aus dem Meere kommen, zwei große Ungeheuer, die ich schuf am fünften Tag der Schöpfung, die ich geschaffen habe und bewahrt bis hin auf jene Zeit. Die werden Nahrung sein für alle, die übrig sind.«²⁹

Auch hier sind die schöpfungstheologische und mythische Deutung der Tiere eng verbunden mit einer endzeitlichen Perspektive. Wie zuvor im 4. Esra wird hervorgehoben, dass es sich bei Behemoth um ein Landtier, bei Leviathan dagegen um ein Wassertier handele. Im Unterschied zum la-

27 Übersetzung des lateinischen Textes nach Josef Schreiner, »Das 4. Buch Esra«, in: Werner G. Kümmel (Hrsg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5: Apokalypsen, Gütersloh 1981, S. 348-349.

28 Zu den umstrittenen Fragen der Gesamtinterpretation der Schrift vgl. Andreas Lehnardt, Art. »Viertes Esrabuch«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2/41999, S. 1586-1588.

29 Übersetzung des syrischen Textes nach Albertus F. Johannes Klijn, »Die syrische Baruch-Apokalypse«, in: Kümmel u. a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften*, Bd. 5: Apokalypsen (Anm. 21), S. 141.

teinischen 4. Esra wird aber die Aussicht auf das Mahl für *alle*, die übrig sind, d. h. die Erwählten, herausgestellt. Beide Schriften benutzen zweifellos eine gemeinsame frühjüdische Tradition, die dann in der Zeit nach der Tempelzerstörung aufgegriffen und später in der mittelalterlichen rabbinischen Literatur ausgestaltet wurde.

Die ausführlichste Darstellung dieses Monster-Mahl-Motivzusammenhangs findet sich in der nur in mittelalterlichen äthiopischen Handschriften vollständig überlieferten Henoch-Apokalypse.³⁰ Einige der uns aus anderen Apokalypsen bekannten Motive kehren zwar auch in dieser Schrift wieder – so z. B. die Trennung der beiden Tiere zu Beginn der Schöpfung. Doch dann heißt es weiter, dass Leviathan in den Tiefen des Meeres wohne und weiblichen Geschlechts sei. Das männliche hieße Behemoth und nehme mit seiner Brust die unüberschbare Wüste ein, die *Dendain* genannt wird. Dort befände sich der Garten der Gerechten, wo Adam lebe. Schließlich weiß die erzählende Sehergestalt des Buches, die mit dem biblischen Henoch identifiziert wird, zu berichten,

»dass diese beiden Ungeheuer, entsprechend der Größe Gottes Nahrung erhalten, damit das Strafgericht des Herrn der Geister auf ihnen ruhen kann, auf dass das Strafgericht des Herrn der Geister nicht umsonst hervorbreche« (äthiopischer Henoch 60, 7-10, und Vers 24).³¹

Möglicherweise basieren all diese pseudepigraphen Darstellungen auf einer verlorengegangenen Fassung einer Schöpfungsgeschichte, in der diese Tiere am fünften Tag erschaffen wurden, während das Land und der Mensch erst später an die Reihe kamen. Das Aufbewahrungsmotiv, so deutlich mythisch aufgeladen, wird dann in der Zeit der Autoren der Apokalypsen eschatologisch (um)gedeutet. Die Schöpfungstheologie wird mit der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen, verbunden. Die Mythisierung der großen Urzeittiere, die man zoologisch nicht mehr zuzuordnen

30 Zur komplexen Überlieferung der zum Teil in hebräischen Fragmenten aus den Höhlen vom Toten Meer (Qumran) bekannten Henoch-Literatur vgl. Andreas Bedenbender, *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik*, Berlin 2000 (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 8), S. 146-156.

31 Vgl. für eine Übersetzung Siegbert Uhlig, »Das Äthiopische Henochbuch«, in: Kümmel u. a. (Hrsg.), *Jüdische Schriften*, Bd. 5: Apokalypsen (Anm. 21), S. 606 und S. 609f. Für ältere Literatur vgl. Andreas Lehnardt, *Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1999 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV,2), S. 423-447.

wusste, wird durch die Eschatologisierung, d. h. die Einarbeitung in ein Endzeitgemälde, umgekehrt bzw. aufgehoben. Was schon den antiken Lesern solcher Berichte seltsam erschien, musste im Hinblick auf die Endzeitlehre erst recht merkwürdig, aber dadurch nicht unglaubhafter erscheinen. Dieses Anliegen wird dann in der rabbinischen Tradition weiter entfaltet. Sie knüpft hier nahtlos an die spätantiken Traditionen von den beiden mythischen Urtieren an.

Rabbinische Literatur

Midraschim

Bemerkenswerterweise finden sich fast alle Belege für Leviathan und Behemoth (sowie für den Riesenvogel Ziz, auf den ich später eingehen werde) in relativ spät redigierten Werken der rabbinischen Literatur.³² Die frühen, grundlegenden Schriften dieser Epoche, wie Mischna und Tosefta, erwähnen die seltsamen Fabelwesen nicht, gehen auch nicht auf die mit ihnen verbundenen mythischen Mächte, die gegen Gott zu Beginn rebellierenden Chaosmächte ein.³³ Erst im frühen Mittelalter begegnen uns die Namen Leviathan und Behemoth dann wieder, dann jedoch verstreut und in Quellen, die unter völlig veränderten politischen und religiösen Rahmenbedingungen entstanden sind.³⁴ Die mythischen Motive werden gewissermaßen aus einem verborgenen Traditionsreservoir wieder hervorgeholt, dabei jedoch neu interpretiert: der Mythos der widerstreitenden Riesenmächte, der urzeitlichen Naturgewalten, denen Mensch und Tier

32 Einführend zur rabbinischen Literatur insgesamt und zu den im Folgenden zitierten und erwähnten Schriften vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1994.

33 Dies gilt auch dann, wenn man das griechische Lehnwort *drakon* in die Betrachtung einbezieht, das in Mischna und Tosefta erwähnt wird, dort aber in völlig anderem Zusammenhang, jedenfalls ohne Bezug zu den beiden hier untersuchten Urzeittieren. Vgl. Schlüter, *Deräqôn* (Anm. 17), S. 129.

34 Eine nach wie vor nützliche Zusammenstellung der Quellen bietet Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Bd. V: Notes to Volumes I and II, Philadelphia 1969, S. 43-46; siehe auch Moshe David Gross, *Otzar ha-Aggada. Mi-ha-Mishna ve-ha-Tosefta, ha-Talmudim ve-ha-Midraschim ve-Sifre ha-Zohar*, Bd. 2, Jerusalem 1986, S. 589-590 (hebr.).

scheinbar schutz- und machtlos ausgesetzt waren, wird eschatologisiert und durch einen endzeitlichen Perspektivenwechsel relativiert.

Im Hinblick auf die im Folgenden untersuchten jüdischen Quellen ist dabei zunächst zu bedenken, dass sich die der christlichen Geschichtsschreibung entlehnten Epochenbezeichnungen »Antike« – »Mittelalter« – »Neuzeit« auf diese nur eingeschränkt übertragen lassen. Zahlreiche spätantike jüdische Überlieferungen, in denen die hier vorgestellten Motive aufgegriffen werden, wirken in dem von uns geläufig als Mittelalter bezeichneten Zeitraum unmittelbar nach, ohne dass jüdischerseits ein etwa aufgrund sozialer, politischer oder theologischer Entwicklungen veränderter Umgang mit den Quellen und Lebenserfahrungen zu belegen wäre. Was im christlichen Kontext als »Mittelalter« bezeichnet wird, findet in den jüdischen Lebenswelten im Orient, Mittelmeerraum und in Mittelwesteuropa nicht »gleichzeitig« statt. »Jüdisches Mittelalter« beginnt und endet insofern zu einem anderen Zeitpunkt als »christliches«, und es ist in mancher Hinsicht auch schon früher beendet als im nichtjüdischen Bereich, etwa im Hinblick auf die Rezeption aristotelischer Vorstellungen, die in der scholastischen Philosophie erst zum Teil durch Juden als Dolmetscher arabischer Schriften vermittelt adaptiert werden konnten.

Doch zurück zu unseren Tieren in der jüdischen Überlieferung. Denn nach dem langen Schweigen der Quellen treten uns bald neue Motive entgegen, die unser Bild von Leviathan und Behemoth sehr bereichern. Bereits in dem im 5. Jh. redigierten exegetischen Werk *Midrash Wayyiqra Rabba* (Midrasch Levitikus Rabba)³⁵ wird ein neues Motiv eingeführt, welches uns aus der älteren jüdischen apokalyptischen Literatur noch nicht bekannt ist: der unbändige und große Hunger der beiden Geschöpfe. So heißt es, Rabbi Yoḥanan und Rabbi Sim'on ben Laqish hätten gemeinsam die Lehre vertreten, der Vogel Ziz sei so groß, dass seine Schwingen den Himmel verdunkelten, dass der Leviathan aber so großen Durst entwickle, dass er alles Wasser, das der Jordan in sechs Monaten sammle, auf einmal ausschürfe. Denn es heißt im Buch Ijob: »Siehe, der Fluss schwillt an, er flieht nicht« (Ijob 40, 20). Rav Huna lehrte im Namen von Rabbi Yose: Dies reiche nicht einmal zur Anfeuchtung seines Mundes, denn er trinke

35 Vgl. *Midrash Wayyiqra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, Bd. 2, Mordecai Margulies (Hrsg.), New York, Jerusalem 1993, S. 523f.: Parasha 22, 10 (Hebr.).

aus dem Fluss Yuval, von dem Rabbi Shimon ben Yoḥai lehre, er gehe aus dem Garten Eden hervor, wie es heißt: »An den Yuval streckt er seine Wurzel hin« (Jer 17, 8).³⁶

In diesem Midrasch wird zum ersten Mal auch etwas über den mythischen Riesenvogel Ziz berichtet, dessen bereits in der Bibel belegter Name³⁷ im Sinne einer kreativen Namensphilologie erklärt wird, dass in ihm vielerlei Geschmack sei, hebräisch *ze we-ze*, d. h. »von diesem und von jenem« – eine deutliche Anspielung auf die Vorstellung vom endzeitlichen Bankett, wie wir sie bereits aus der älteren Apokalyptik kennen, dort allerdings noch ohne einen »Geflügelgang«.³⁸

In mittelalterlichen Illustrationen des Endzeitmahles, wie z. B. in der berühmten Ambrosianischen Bibel (Mailand, Biblia Ambrosiana, B 32 III-136) aus Ulm, entstanden zwischen 1236 und 1238, werden daher drei Riesentiere zusammen abgebildet. Darunter die Versammlung der Gerechten, die am endzeitlichen Mahl teilnehmen dürfen (s. Abb. 1).³⁹

36 Vgl. dazu auch die Parallelen in Pesikta de Rav Kahana. According to an Oxford Manuscript, Bd. 2, Bernard Mandelbaum (Hrsg.), New York 1987, S. 112-113; ferner in Bamidbar Rabba 21, 18 (91a) und Pesikta Rabbati 16, Friedman (Hrsg.), 80b. Vgl. zum Ganzen ausführlich Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 98-105. Die Assoziation des Flusses Yuval mit dem Garten Eden findet sich bereits in einer Schrift aus der Zeit des Zweiten Tempels, die in den Höhlen vom Toten Meer entdeckt wurde, 1 Q *Hodayot* 8, 4-7.

37 Vgl. Ps 50, 11; 80, 14.

38 Zum Namen vgl. Ps 50, 11. Einige Male wird dieser Vogel auch Bar Yokhani bezeichnet. Er wird gelegentlich mit dem aus der griechischen Mythologie bekannten Vogel Phoenix in Verbindung gebracht. Ziz ist nach rabbinischer Überlieferung ein reiner, zum Verzehr geeigneter Riesenvogel. Siehe zum Ganzen Joseph Gutman, »Leviathan, Behemoth und Ziz. Jewish Messianic Symbols in Art«, in: *Hebrew Union College Annual*, 39/1968, S. 219-230, hier S. 229; Maren Niehoff, »The Phoenix in Rabbinic Literature«, in: *Harvard Theological Review*, 89/1996, S. 245-265, hier S. 256; vgl. auch Andreas Lehnardt, »Pereq Zera'im – eine Schrift aus der Zeit des Talmud Yerushalmi«, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 30/2003, S. 57-90, hier S. 70 mit Anm. 91 und 92.

39 Vgl. hierzu die klassische Studie von Zofja Ameisenowa, »Das messianische Gastmahl der Gerechten in einer hebräischen Bibel aus dem XIII. Jh.. Ein Beitrag zur eschatologischen Ikonographie der Juden«, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 79/1935, S. 409-422; dann auch Edward van Voolen, »Gottes Lieblingsfisch. Das Mahl der Gerechten im Paradies, Ambrosianische Bibel Ulm, Deutschland 1236-1238«, in: ders., *Jüdische Kunst und Kultur*, München, Berlin, London, New York 2006, S. 47.



Abb. 1 Ambrosianische Bibel, Ulm, Deutschland 1236-1238
(Milano AL B 32 INF III-136)

In einem weiteren Midrasch aus der rabbinischen Homilien-Sammlung, *Pesiqta de-Rav Kahana*, zu den besonderen Sabbaten und Feiertagen findet sich eine weitere Tradition, die so in der älteren Literatur noch nicht belegt ist: der Kampf von Behemoth und Leviathan gegeneinander.⁴⁰ Rabbi Yudan lehrte demnach, dass Behemoth und Leviathan zur Jagd für die Gerechten der Zukunft bestimmt seien, und jeder, der die Jagenden der

40 Vgl. *PesK Zusätze*, Mandelbaum (Hrsg., Anm. 36), S. 456; siehe dazu Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 142f.

Völker der Welt in dieser Welt nicht gesehen hat, sei so glücklich, diese in der kommenden Welt zu sehen. Doch geschlachtet werden die Tiere nicht, denn es heißt dort weiter – und dies ist die eigentliche Motivverschiebung –, dass Behemoth den Leviathan mit seinen Hörnern stößt, ihn zerreißt, und der Leviathan stößt den Behemoth mit seinen Flossen und durchbohrt ihn.⁴¹

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass die Rabbinen weniger an der Frage der Ursache für diesen Kampf zwischen den Tieren und den Details interessiert gewesen zu sein scheinen – das Geschehen wird in der Parallele in *Midrasch Wayyiqra Rabba* 13, 3 als »Spiel« erklärt⁴² –, als an der Frage, ob diese Art der Schlachtung der beiden Tiere überhaupt *koscher* ist, d. h. mit den Religionsgeboten in Einklang zu bringen ist. Denn, so fragt der Midrasch, »ist nicht gelehrt worden, dass man mit jeglichem Schneidwerkzeug schlachten darf, ausgenommen mit der Erntesichel und mit der Säge?«⁴³

Das Problem wird schließlich derart gelöst, dass die Gerechten, die am messianischen Bankett teilnehmen dürfen, schon wissen werden, was sie essen können. Derjenige aber ist gerecht, der in seinem Leben keine Tiere gegessen hat, die nicht rituell geschlachtet wurden. Wer also in dieser Welt nur rituell geschlachtete Tiere verzehrt hat, wird auch in der zukünftigen Welt solche Tiere serviert bekommen. Kurzum: Man soll sich keine Sorgen machen, ob die im endzeitlichen Mahl servierten mythischen Urtiere *koscher* serviert werden, Gott bzw. seine Engel Gabriel und Michael werden es schon so richten.⁴⁴

Dass Leviathan als erlaubter Fisch zu betrachten ist, nicht etwa als Wal, wird damit begründet, dass seine in Ijob 41, 7 erwähnten *maginim* als Flossen interpretiert werden können. Nach Tosefta Hullin 3, 27 gilt ein solcher Fisch als *koscher*. Später wird daher aus Leviathan in mittelalterlichen Illuminationen jüdischer Handschriften ein gewöhnlicher, aber sehr großer *koscherer* Fisch, d. h. ein Fisch mit Flossen und Schuppen (vgl.

41 Siehe auch die etwas anderen Fassungen dieses Motivs in WaR 13,3 (278 [wie Anm. 35]) und Tan shemeni 7 (197b-198a).

42 Siehe auch bBB 74b-75a. Vgl. zum Ganzen Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 144.

43 PesK Zusätze, Mandelbaum (Hrsg., Anm. 36), S. 456.

44 Zum Motiv, dass die Erzengel das Mahl der Gerechten bereiten, vgl. *Seder Gan Eden*, in: *Beit ha-Midrash*, Adolph Jellinek (Hrsg.), Jerusalem 1967, Bd. 4, S. 150.

Lev 11, 9; Dtn 14, 3). Besonders schön ist dies in einer Darstellung im Leipziger Mahzor zu betrachten (s. Abb. 2).⁴⁵



Abb. 2 Mahzor Lipsiae, Südwestdeutschland 14. Jh.
(Ms Leipzig UB Vollers 1102 II-181b)

⁴⁵ Die Abbildung findet sich in der Leipziger Handschrift (Leipzig, Universitätsbibliothek Vollers 1102 Bd. II, fol. 181b) zu Beginn einer *Yotzer*-Komposition für das Morgengebet des ersten Tages des Laubhüttenfestes (Sukkot). Zu dem Motiv vgl. Stefan Schreiner, *Das Lied der Lieder von Schelomo mit 32 illuminierten Seiten aus dem Machzor Lipsiae*, Leipzig 1981, S. 108; siehe auch die CD-Rom-Ausgabe: *Machzor Lipsiae*, Deutsches Historisches Museum Berlin und Universitätsbibliothek Leipzig (Hrsg.), Leipzig 2004. Siehe dazu ferner Gutmann, *Leviathan* (Anm. 38), S. 225.

In einem weiteren Midrasch, diesmal freilich einem erzählenden und einem bereits in islamischer Zeit – also nach der Eroberung Palästinas im Jahre 633/4 durch die Araber – verfassten Werk werden dann die älteren Traditionsstränge narrativ zusammengebunden und noch deutlicher fortgeschrieben. In den so genannten *Pirke de Rabbi Eli'ezer*, den dem großen tannaitischen Gelehrten Rabbi Eli'ezer zugeschriebenen Kapiteln, wird die schöpfungstheologische Deutung aufgenommen und dazu erläutert:⁴⁶ Am fünften Tag (der Schöpfung) habe Gott aus dem Wasser den Leviathan, »eine flüchtige Schlange«, erstehen lassen.⁴⁷ Sein Wohnort sind die untersten Wasser; zwischen seinen Flossen steht die Erdachse.⁴⁸ Und alle großen Seeungeheuer, die im Meer sind, bilden die Speise Leviathans.

Weiter heißt es in Anlehnung an Ps 104: Und der Heilige, gepriesen sei er, scherzt mit ihm tagein, tagaus. Öffnet er aber sein Maul, flieht das große Seeungeheuer in das Maul des Leviathans, so dass der Herr mit ihm weiter spielen kann, wie in Ps 104, 26 beschrieben. Das Monster wird hier fast »verniedlicht«, zu einem »Spielzeug« Gottes.⁴⁹ Seine mythologische Bedeutung als *Axis Mundi* bzw. als Halter für die Weltachse wird narrativ entwertet und damit eine Entmythologisierung und mit ihr einhergehend eine Rationalisierung des unverständlichen Phänomens möglich.

46 Vgl. *Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, Dagmar Börner-Klein, (Aufbereit./Übers.), Berlin, New York 2004 (Studia Judaica 26), S. 88-104 (Kap. 9 und 10). Siehe hierzu auch die von PRE abhängige Fassung im *Midrasch Yona (Bet ha-Midrash)*, Jellinek (Hrsg., Anm. 44), Bd. 1, S. 96-105.

47 Zur Schöpfung Leviathans am fünften Tag, Behemoths am sechsten, vgl. auch BerR 7,4 Theodor/Albeck (Hrsg.), S. 52; bBB 74b; 75a; und vgl. noch die palästinischen Targumim zu Genesis 1, 21 bei Harry Sysling, *Tehiyat ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, Tübingen 1996 (Texte und Studien zum Antiken Judentum 57), S. 40ff.

48 Vgl. zu dieser bereits in der zwischentestamentlichen Literatur belegten Vorstellung (Apokalypse Abrahams 10, 10 und 21, 4; Leiter Jakobs 6, 10 (lange Rezension 6, 3), Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), S. 59ff; S. 114f.

49 Vgl. Yalq Jes 27 § 434 (393d). Siehe hierzu auch den Midrasch aus einem Yalqut-Midrash zu Ps 118, der sich in der abgebildeten Jerusalemer Handschrift des *Pereq Shira* findet (Abb. 3). Diese Handschrift ist 2004 in einer populären Faksimile-Ausgabe samt *Birkat ha-Mazon* (Tischsegen) und *Tefillat ha-Derekh* (Reisesege) in Paris veröffentlicht worden.

ימים מה הם אומרים
 מקולת מים רבים
 אדירים משברי ים אדיר
 במרום יהוה : (פהלים כ"ג)



לוייתן מה הוא אומר
 הודו ליהוה כי
 טוב כי לעולם חסדו : (פהלים



ק"ח) ילקוט פהלים תשלח רוחך יבראון אנותי שעה
 הם אומרים יהי כבוד ה' לעולם לוייתן זה ינרת לשחק בו
 עב והוא תמוה : וכל ע"ד גמרא דבב סרס את הזכר וכו' ופריך ומלחו לזכר ומשני כוון
 דכתיב לוייתן זה ינרת לשחק בו לאו אורח ארעא דחדדי בהדי נקיבה י ובמדד לשהטעלם
 בזוהר פליג אגמרא דאין הנויתן כיושניעו רק לעתיד כשתשלח רוחך יבראון דהיינו
 לאחר התיחיל אז יתברר שגם לוייתן כמשמעו וחז יתרכו מוטעם יהי כבוד ה' לעולם וכן
 לוייתן זה לשון זכר ינרת לשחק ולא לנקיבה גשום דלאו אורח ארעא אצל הלוייתן א
 אומר מוכד חסדו של מקום לת הדג ולכן אומר הודו לה כי עב וגו' ובדרך רמז לוייתן
 מלשון כמעב ארש ולויית מלשון זיווג וחיבור : והוא פי הודו ג' אהיה ליהוה כלומר
 כשתחבר אהיה עס הויה עולה ג' כי טוב וג מלוי אהיה המלו' לצד עולה ג' בשמית
 וג מילוי הויה דהיינו עב סג מה המלוי לצד עולה ג' אלהינו וזהו הנסתרות לה
 אלהינו והוא ג' נבי ופי' נבי' לנדיק ורמזשני מלית'ם אלהינו בשמים עס שני כוללים ג' לוייתן :

דגים מה הם אומרים : קול
 יהוה על המים אל
 הכבוד הרעים יהוה על מים רבים
 (פהלים כ"ט) לבי שהדגים לא מתו במבול :



Abb. 3 Perek Shira, ca. 16. Jh. (Ms Jewish National and University Library Jerusalem Heb 8-4295-05a)

Eine sehr bemerkenswerte Erweiterung des Erzählgutes über Leviathan findet sich dann in dem gleichen Werk aus spätrabbinischer Zeit: Der Bericht über einen Dialog des Propheten Jona mit Leviathan. Demnach sagt der große Fisch, der Jona verschlungen hat, zu diesem, dass der Tag, an dem er durch Leviathan gefressen wird, schon bestimmt sei. Auch er also sterben müsse, Jona solle sich daher nicht beklagen, dass er nun an der Reihe sei. Jona bittet den Fisch, in dessen Bauch er sitzt, ihn zu Leviathan hinzuführen. Dann spricht er zu Leviathan, er werde es ja dereinst erleben, dass er ihn an einem Strick durch die Zunge heraufziehen werde, um ihn für das große Mahl der Gerechten zuzubereiten.

Den Rabbinen, die dies tradierten, war natürlich klar, wie die Geschichte mit Jona enden sollte: auch er sollte ja Anteil an der zukünftigen Welt erhalten. Daraufhin, so berichtet *Pirque de-Rabbi Eli'ezer*, zeigt ihm Jona »das Zeichen des Bundes Abrahams«, d. h. das Beschneidungszeichen, woraufhin Leviathan zwei Tagesreisen weit vor ihm flieht. Der Fisch, der Jona verschlang, ist somit durch das Bundeszeichen des Juden Jona gerettet, er lässt ihn daraufhin, nachdem er mit ihm noch eine kleine Kreuzfahrt durch die unterirdischen Fluten gemacht hat, frei und lebt weiter.

Diese schöne Legende belegt den immer weiter fortschreitenden Entmythologisierungsprozess. Der überdimensionale Leviathan wird an einem Tau aus den Fluten gezogen und geschlachtet. Das Monster flieht schließlich vor dem »Bundeszeichen Abrahams«. Diese narrative Depotenzenzierung der Chaosmächte scheint in dieser mittelalterlichen rabbinischen Erzählung ihren absoluten Höhepunkt gefunden zu haben.

Talmud

Der Babylonische Talmud, das große rabbinische Sammelwerk, eigentlich eine kleine »jüdische Nationalbibliothek«, entstand im 6./7. Jh. und fasst viele dieser Motive verkürzt zusammen.⁵⁰ Die beiden Ungeheuer Leviathan und Behemoth werden in ihm wie im älteren Talmud Yerushalmi,⁵¹

50 Whitney, *Two strange beasts* (Anm. 14), geht auf die Sicht des *Bavli* daher nur am Rande ein.

51 Im Yerushalmi wird Leviathan etwa in yMeg 1, 13 (72b); ySan 10, 6 (42c), wo es von Antoninus, einem Römer, heißt, er wolle in der künftigen Welt ein Stück vom Leviathan essen. Siehe hierzu ausführlich Samuel Krauss, *Antoninus und Rabbi*, Frankfurt a. M. 1910, S. 60.

aber im Unterschied zum Midrasch eher beiläufig, erwähnt. Nur in einem Traktat wird ausführlicher über die beiden berichtet – allerdings lediglich in einem Traktat über gemeinschaftlichen Besitz, wo man einen solchen Abschnitt nicht erwarten würde (bBB 74b-75a). Um dies zu verstehen, müssen wir auf die literarische Beschaffenheit und das Werden des Talmud hier wenigstens kurz eingehen.

Die Entwicklung des Talmud, dem bis heute grundlegenden Werk jüdischer Religion und Kultur, lässt sich bis in die Zeit kurz nach dem Erlöschen der staatlichen Selbstständigkeit Israels verfolgen.⁵² Der *Bavli* entstand ab dem 6./7. Jh. in den rabbinischen Akademien (*Yeshivot*) von Sura, Pumbedita und Nehardea.⁵³ In ihm wurden die Kommentare und Erläuterungen zu sämtlichen Traktaten der Mischna gesammelt, außer jenen, die sich ausschließlich auf die Landwirtschaft im Lande Israel beziehen. Dieser sich erst unter islamischer Herrschaft etablierende Talmud zeichnet sich gegenüber dem älteren Jerusalemer Talmud durch viele redaktionelle Eingriffe aus, ist daher aber insgesamt wesentlich logischer strukturiert und religionsgesetzlich eindeutiger als sein palästinischer Vorgänger. Die babylonischen Redaktoren, die wegen ihrer meist anonym überlieferten Dikta und Kommentare schlicht *stamma'im* (anonyme Redaktoren) genannt werden, haben das Aussehen und den Umfang der einzelnen Traktate des *Bavli* entscheidend geprägt und ihm jenen verbindlichen Charakter verliehen, der ihn zum Hauptwerk des rabbinischen Judentums werden ließ.⁵⁴ Später wurde die Gesamtedition des Werkes von den so genannten Savoräern übernommen, die aus dem älteren Material in der *Gemara* ein planvolles und durchdachtes Buch schufen.

Die Rezeption älterer mythischer Themen wurde auch daher noch stärker kontrolliert. Zwar tauchen im *Bavli* die verschiedenen, oben zum Teil bereits vorgestellten Motive wieder auf – Leviathan wird so etwa wieder als so riesig dargestellt, dass aus seinem Rachen der Fluss Jordan entspringt.⁵⁵ Doch werden die Urtiere hier nicht mit zentralen Theologumena

52 Vgl. Günter Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 21987.

53 Vgl. Jacob N. Epstein, *Introduction to Amoraic Literature. Babylonian Talmud and Yerushalmi*, Ezra Z. Melamed (Hrsg.), Jerusalem, Tel Aviv 1962, S. 22f. (Hebr.).

54 Vgl. dazu Jeffrey L. Rubenstein (Hrsg.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stamma'im) to the Aggadah*, Tübingen 2005 (Texts and Studies in Ancient Judaism 114).

55 Vgl. bBB 74b.

oder Mythologumena in Verbindung gebracht. Ihre Erwähnung dient noch stärker als im Midrasch der Unterhaltung und Veranschaulichung der positiven Folgen eines im Einklang mit der Halakha, dem Religionsgesetz, geführten Lebens.

Im Traktat *ʿAvoda Zara*, dem Traktat über den »Fremdkult« oder »Götzendienst«, lesen wir dann davon, dass Gott nicht nur mit Leviathan spielt, was schon in den Psalmen angedeutet wird, sondern auch, dass er mit ihm seine täglichen Sportübungen vollbringt: Gott treibt mit Leviathan Gymnastik, um ihn damit zusätzlich in seine Schranken zu verweisen.⁵⁶ Solche unterhaltenden Details finden sich auch in der auf dem Talmud aufbauenden Literatur. Behemoth wird so etwa nicht mehr als Flusspferd oder Partner des Wassertiers Leviathan vorgestellt, sondern als großer, pflanzenfressender Ochse (*shor ha-bar*).⁵⁷ In vielen mittelalterlichen Darstellungen von Behemoth wird er daher als ein großes Rind dargestellt, das lange Hörner besitzt. Diese Besonderheit der jüdischen Ikonographie ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass man in Europa, aber auch im Zweistromland, wo der Babylonische Talmud redigiert wurde, keine Flusspferde kannte. Auch die Berichte des *Bavli* gehen wie die mittelalterlichen Künstler in Ashkenaz davon aus, dass Behemot einen Stier bezeichnet, ein großes Stück Vieh, das hoch ist »wie ein Berg«.⁵⁸

Allerdings kennt der Talmud (bBB 74b) dann auch das Bild, dass es von beiden Urtieren jeweils zwei gegeben habe, was ebenfalls als eine sublimen Art der Entmachtung des einzelnen Riesen verstanden werden kann. Begründet wird dieses Motiv freilich der inneren Logik der Bibel folgend damit, dass es schließlich schon in der Schöpfungsgeschichte heißt: Der Heilige, gepriesen sei er, hat von allem, was er erschuf, ein Männchen und

56 Vgl. bAZ 3b.

57 Zur Bezeichnung des Behemot als *shor ha-bar* (wörtlich: »der Stier der Wüste«, »Auerochse«), vgl. Lewysohn, *Zoologie* (Anm. 3), S. 127f. Später wird der Terminus zu einem Synonym für die Entlohnung in der kommenden Welt.

58 Dies lässt sich übrigens auch in einer christlichen Darstellung der beiden Fabelwesen in Lambert von St. Omers, *Liber Floridus*, Gent Univ. Bibl. Ms 92, fol. 62r und v beobachten. Dort wird Behemoth als Stier und Leviathan als echsenartiger Drache dargestellt. Für den Hinweis auf diese Darstellung danke ich Kollegen Ernst-Dieter Hehl.

ein Weibchen erschaffen.⁵⁹ So erschuf er eine »Leviathan-Riegelschlange« (*livyatan barial*) und eine »Leviathan-Windeschlange« (*livyatan 'aqalton*).⁶⁰ Hätten sie sich vermehrt, so hätten sie die ganze Welt zerstört. Der Heilige, gepriesen sei er, kam daher überein, den männlichen Leviathan zu kastrieren, das Weibchen aber zu töten. Dieses habe er dann eingepökelt, um es – wir können es uns nach dem oben Berichteten schon denken – den Gerechten in der zukünftigen Welt zum Mahl vorzusetzen.

Auch Behemoth erging es demnach (bBB 74b) nicht besser: auch er wurde kastriert. Das Weibchen wurde jedoch nur sterilisiert, blieb also am Leben, aber nur, damit es den Frommen am Ende der Tage als Nahrung von Nutzen sei. Als letzter Grund für diese auffällige Ungleichbehandlung der beiden Tiere im Babylonischen Talmud wird darauf hingewiesen, dass sich Fisch gut pökeln lässt, während Fleisch vom Rind nicht gut aufzubewahren sei.

In diesen aggadischen Ausgestaltungen, die weit über das im älteren Midrasch Geschilderte hinausgehen, spiegelt sich ein fast spielerischer Umgang mit den bedrohlichen, mythologisierten Naturgewalten wider.⁶¹ Die durch die Fabeltiere symbolisierten Urgewalten werden narrativ in die Schranken gewiesen. Die zerstörerische Gewalt der sich durch Paarung zur Existenzbedrohung entwickelnden Riesentiere wird entkräftet. Auf ihre Nutzbarmachung, ihre Unterwerfung zum Wohle der Gerechten am

59 Vgl. Gen 1, 21-25. Zunächst ist dort von den großen Tanninim die Rede und dann davon, dass Gott von jedem Tier »nach seiner Art« zwei erschuf. Hierauf nimmt der Rabbi Yoḥanan zugeschriebene Midrasch Bezug. Vgl. auch die Parallele in Yalq Jesaja 27 § (393d).

60 In dieser merkwürdigen Bezeichnung in bBB 74b mag der Grund dafür liegen, dass Leviathan in der Illustration der Biblia Ambrosiana, Ms. B 32 Inf., fol. 136r, geringelt dargestellt wird. Nach Rabbi David Kimhi (gest. 1235?), einem französischen Exegeten, in seinem Kommentar zu Jes 27, 1 musste sich Leviathan wegen seiner phantastischen Größe aufröhlen. Vgl. Gutmann, *Leviathan* (Anm. 38), S. 226.

61 Vgl. hierzu BerR 7, 4, Theodor/Albeck (Hrsg.), S. 52, wo es ausdrücklich heißt, dass Leviathan und Behemoth keine Partner haben. Nur Behemoth, so wird dort Resh Laqish zugeschrieben, habe einen Partner, aber kein sexuelles Verlangen. Die Tradition vom Partner Leviathans aus bBB 74b findet sich allerdings auch schon in Targum Jonathan zu Gen 1, 21 Clarke (Hrsg.), S. 2. Siehe auch noch den freilich erst in nach-talmudischer Zeit verfassten *Midrasch Kohen* (*Bet ha-Midrash*, Jellinek (Hrsg.), Bd. 2, S. 26), wo die talmudischen Traditionen aufgenommen scheinen. Das Werk, auch *Baraita de-Ma'ase Bereshit* genannt, stammt aus dem Umfeld der Hekhalot-Literatur, der frühen jüdischen Mystik.

Ende der Tage soll dabei trotzdem nicht verzichtet werden, aber diese wird erst am Ende der Tage offenbar.⁶²

Die weitere Rezeption der Motive im Mittelalter

Schließlich wird der Triumph des Menschen über das mythische Chaos im Talmud – wie auch in einigen von ihm abhängigen Midraschim –, durch ein weiteres, sehr einprägsames Motiv beschrieben; es knüpft an die Mahlszenen aus der zwischentestamentlichen Literatur an, malt diese jedoch weiter aus: Die Urtiere werden am Ende nicht nur geschlachtet und verzehrt, sondern aus dem Fell des Leviathan wird dereinst eine Hütte gebaut werden. So hören wir es etwa auch in Abschnitten aus *Midrasch Yalqut Shim'oni*. Dieser Sammelmidrasch aus Deutschland (14. Jh.) wird traditionell mit einem gewissen Shim'on ha-Darshan (dem Prediger) in Verbindung gebracht.⁶³ Auch wenn sich die Herkunft nicht genau klären lässt, zeigt sich an diesem Werk, wie in verschiedenen Kontexten und unter unterschiedlichen Lebensbedingungen Juden das alte Erzählgut aufnehmen und neu verwenden konnten. Einerseits, um sich daran zu trösten, andererseits, um die biblischen Texte mit ihren kryptischen Andeutungen auch weiterhin verständlich und einsichtig zu machen.

Wie verbreitet ein solcher freierer Umgang mit biblischen Texten im mittelalterlichen Midrasch war, zeigt sich dann auch in der Liturgie, und

62 Hierin scheint mir ein signifikanter Unterschied zur christlichen Rezeption der beiden Gestalten zu liegen. Wie in der oben erwähnten Darstellung aus Lambert von St. Omers *Liber floridus* waren die beiden biblischen Fabelwesen, vermittelt auch durch 4. Esra und andere pseudepigraphische Schriften bekannt, doch wird das Bild des endzeitlichen Mahles so nicht mehr aufgegriffen. Vielleicht weil es in Konkurrenz zu dem Mahl »am Tisch des Herrn« stand? – Auch im *Speculum naturale* des Vinzenz von Beauvais werden die beiden Tiere angeführt, Behemoth 20, 25 und Leviathan 20, 38, doch auch hier ohne die messianische Perspektive, die in rabbinischen Schriften belegt ist (für den Hinweis danke ich dem Kollegen Klaus-Dietrich Fischer). Die ältere kirchliche Tradition zeigt sich insbesondere im syrischen Sprachraum in den möglicherweise durch jüdische Quellen beeinflussten Schriften eines Ephraem; vgl. dazu ausführlich Louis Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen Literatur*, Berlin 1900, S. 16-18.

63 Zumindest nach dem Titelblatt des Erstdrucks Venedig 1566 soll dieser in Frankfurt gewirkt haben, wahrscheinlich zu einer Zeit, als Juden erneut von Vertreibungen und Verfolgungen bedroht waren. Vgl. hierzu Stemberger, *Einleitung* (Anm. 52), S. 341f.

zwar sowohl in synagogalen Gebeten als auch in Texten aus dem häuslichen Bereich. So ist es etwa noch heute üblich, am Ende des Schlussfestes nach dem Laubhüttenfest (*Atzeret*), am 22. Tishre, im Herbst, ein spezielles Gebet zu sprechen, welches die eschatologische Umdeutung des Motivs von der Schlachtung von Leviathan und Behemoth aufnimmt. Beim Abschied von der Laubhütte am Schlussfest – also jener symbolischen Behausung, die an die Wüstenwanderung nach der Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft erinnern soll und die noch heute von Juden in aller Welt im Herbst auf Balkonen, in Gärten oder Hinterhöfen errichtet wird – pflegt man Leviathan in folgender Bitte ausdrücklich zu erwähnen:

»Es sei dein Wille, o Herr, mein Gott und Gott meiner Väter: wie ich dein Gebot erfüllt und in dieser Hütte geweiht habe, so möge ich dereinst gewürdigt werden, in der aus dem Fell des Leviathan bereiteten Hütte zu weilen.«⁶⁴

Die Haut des Urtiers wird hier also, salopp ausgedrückt, »verkauft«. Es wird wiederum ein eschatologisches Motiv aufgegriffen, um das Riesentier in seiner bedrohlichen Macht zu begrenzen, es gewissermaßen »genießbar« zu machen.⁶⁵ Welche Lebenserfahrungen sich in solchen Bildern spiegeln, lässt sich nur erahnen. Aber es bedarf wohl keiner Erklärung, dass Juden, die sich insbesondere in Ashkenaz zahlreichen Bedrohungen durch Umwelt und Natur ausgesetzt sahen, gern auch auf solche zoomorphe Mythologeme zurückgriffen, um ihre Gemeinschaft zu festigen und die Hoffnung nicht zu verlieren.

Wie lebendig diese Traditionen im gesamten Mittelalter blieben, zeigt sich dann auch an den zahlreichen liturgischen Dichtungen, den so genannten *Piyyuṭim*.⁶⁶ Diese zum Teil hochartifizialen Gebete, deren Verbreitung ihren Ausgang in Palästina nahm, gaben den Rabbinen weitere Ausdrucksformen an die Hand, um die aggadischen Motive der älteren jüdischen Tradition in neuem Glanz erstrahlen und weiter wirken zu lassen. Auch in ihnen lässt sich beobachten, wie die mythologischen Themen es-

64 Vgl. *Gebetbuch für das Schluss- und Freudenfest*, Wolf Heidenheim (Hrsg.) / Selig Bamberger (Übers.), Basel 2001, S. 27.

65 Das Motiv findet sich bereits in den schwer zu datierenden, wahrscheinlich nach-talmudischen *Pirqe Masbiah* (*Bet ha-Midrash*, Jellinek (Hrsg., Anm. 44), Bd. 3, S. 75).

66 Zur Einführung vgl. Ezra Fleischer, *Piyyuṭ*, in: Shmuel Safrai u. a. (Hrsg.), *The Literature of the Sages*, Second Part, Assen 2006 (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* II 3b), S. 363-374.

chatologisch umgedeutet, in die Geschichte Israels integriert und damit ihre Bedrohlichkeit genommen wird.

Der vielleicht älteste Beleg für eine Verarbeitung der Leviathan-Behe-moth-Tradition in einem *Piyyut* findet sich bei dem berühmten spätantiken Dichter El'azar be-Rabbi Qallir, der kurz vor der arabischen Eroberung Palästinas ebendort seine Kunst entfaltete. In einer so genannten *silluq*-Komposition zu einer von zwei *qerovot* zum Fastentag zum Gedenken an die Tempelzerstörung, dem Neunten Av, findet sich die klassische, my-thopoetische Aufarbeitung der älteren Traditionen mit einer dramatischen Schilderung des Kampfes zwischen den beiden Urtieren.⁶⁷ Weitere Ausge-staltungen fand das Motiv vom endzeitlichen Kampf von Behemoth und Leviathan dann auch in Strophen von Yose ben Yose und bei anderen frühen *Piyyanim* wie Amittai bar Shefatya und auch bei babylonischen Dichtern wie Se'adya Ga'on und Shlomo ha-Bavli.⁶⁸

Schließlich fand das Thema vom endzeitlichen Kampf und dem Mahl, bei dem die Urmonster verzehrt werden, in der berühmten aramäischen Dichtung *Akdamut Millin* aus Worms Aufnahme.⁶⁹ Diese von Me'ir bar Yitzḥaq zur Zeit des großen Talmud-Kommentators Rashi verfasste Poe-sie ist in vielerlei Hinsicht ein einzigartiges Zeugnis jüdischer Dichtkunst. Nicht nur, dass es die Wiederbelebung des Aramäischen belegt, also der Lehrsprache des babylonischen Judentums im ashkenazischen Judentum. Dieses Gebet wird auch in die Tora-Lesung des Wochenfestes, des jüdi-schen Pfingsten, eingeschaltet, was eine große Ausnahme von der Regel darstellt, dass die Lesung eines Tora-Textes nicht unterbrochen werden sollte. Nach dem ersten Vers der Lesung – an diesem besonderen Tag aus

67 Vgl. hierzu die grundlegende Studie von Jefim Schirmann, »The Battle between Behemoth and Leviathan according to an Ancient Hebrew Piyyut«, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 4, H. 13/1970, S. 327-369. Vgl. auch T. Carmi (Übers.), *The Penguin Book of the Hebrew Verse*, New York 1981, S. 227-232.

68 Vgl. Schirmann, *Battle* (Anm. 67), S. 360-369 mit zahlreichen weiteren Belegen aus der jüdi-schen Poesie des Mittelalters. Vgl. noch Michael D. Swartz / Joseph Yahalom, *Avodah. An Anthology of Ancient Poetry for Yom Kippur*, Pennsylvania 2005, S. 33 Anm. 102; Joseph Ya-halom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity*, Tel Aviv 1999, S. 250-258 (hebr.).

69 Vgl. hierzu Avraham Grossman, *The Early Sages of Ashkenaz: Their Lives, Leadership and Works (900-1096)*, Jerusalem 21988, S. 295 (hebr.); ferner Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, Nachdr. Hildesheim 1966, S. 151; Ismar Elbogen, *Der jüdi-sche Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2. Nachdr. der 3. verbesserten Auflage, Frankfurt a. M. 1931, S. 191 und S. 334f.

Exodus 19 – wird die Torarolle bedeckt oder zusammengerollt und das Gedicht gesungen. In Mainz gab es für den Gesangsvortrag sogar eine eigene, besonders getragene Melodie.⁷⁰ Das akrostychische Gedicht, in dem der Verfassersname festgehalten ist, hebt mit den Worten an: »Bevor ich die Worte« – d. h. die Zehn Gebote, die im Zentrum der Lesungen am Wochenfest stehen – »zu lesen beginne«. Dann folgt der bemerkenswerte Passus:⁷¹

»Die Lust am Leviathan und Stier (*ve-tor*) der Hohen Berge (*tur ramuta*),
 sie greifen einander an und führen den Kampf,
 mit seinen Hörnern stößt mächtig der Behemoth,
 ihm gegenüber spaltet der Fisch mit seinen furchtbaren Flossen.
 Es naht ihm der Schöpfer mit seinem großen Schwerte,
 bereitet ein Mahl für die Frommen und eine Erquickung,
 sie sitzen um Tische von Jaspis und Karfunkel,
 Vor ihnen ziehen sich hin Ströme von Balsam,
 sie ergötzen und erquicken sich an vollen Bechern,
 am süßen Most, der seit dem Anbeginn in den Keltern aufbewahrt war.
 Ihr Frommen, wenn ihr die Herrlichkeit, die dieses Lied beschreibt, vernommen,
 O möget ihr in jenen Scharen aufgenommen werden,
 selig weilen in den himmlischen Hallen,
 wenn ihr auf seine Worte hört, die mit Schönheit ertönen,
 Hoherhaben ist Gott in der Vergangenheit und in der Zukunft,
 er hat uns erwählt, hat Wohlgefallen an uns und hat uns die Tora gegeben.«

70 Der Versuch einer Rekonstruktion dieser Melodie ist dokumentiert in Leo Trepp (Hrsg.), *Nigune Magenza. Jüdische liturgische Gesänge aus Mainz*, Mainz u. a. 2004 (Beiträge zur Mittelrheinischen Musikgeschichte 39), S. 108-111 (CD mit Tonbeispiel).

71 Übersetzung nach *Gebetbuch für das Wochenfest*, Wolf Heidenheim (Hrsg.) / Selig Bamberger (Übers.), Basel 2001, S. 82. Für eine Übersetzung in Knittelversen vgl. Löw, *Aramäische Lurchnamen* (Anm. 13), S. 340.