

SIMON BERNFELD

DIE
JÜDISCHE
LITERATUR

ERSTER TEIL
Bibel, Apokryphen und
jüdisch-hellenistisches
Schrifttum

JUEDISCHER VERLAG, BERLIN

PJ
5008
B43
T.1









SIMON BERNFELD

DIE
JÜDISCHE LITERATUR

ERSTER TEIL

BIBEL, APOKRYPHEN UND JÜDISCH,
HELLENISTISCHES SCHRIFTTUM

1921

JÜDISCHER VERLAG / BERLIN



PJ
5008
B43
T. 1

VORWORT

EINE Geschichte der jüdischen Literatur kann in der Darstellung nicht auf das hebräische Schrifttum beschränkt bleiben, vielmehr muß in sie, wie in der Einleitung zu diesem Buch dargetan wird, auch das einbezogen werden, was das jüdische Volk in anderen Sprachen literarisch geschaffen hat, soweit es seinem Boden entsprossen ist und seinem eigenen Geistesleben angehört. Das gilt aber nur für die frühere Zeit, solange das jüdische Volkstum trotz der sprachlichen Mannigfaltigkeit eine kulturelle Einheit bildete. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts änderten sich aber die Verhältnisse; die sprachliche Zersplitterung führte zu einer kulturellen. Seitdem läßt sich nicht mehr gut von einer jüdischen Literatur sprechen, sondern von der Literatur, oder richtiger: von den Literaturen der Juden. Aus dieser Erwägung heraus schließe ich meine Arbeit mit dem angegebenen Zeitpunkt ab. Im Zeitalter Mendelssohns beginnt, von Deutschland ausgehend, eine Renaissance der hebräischen Literatur. Die Geschichte dieser Literatur, wie sie sich seitdem hauptsächlich im Osten Europas entwickelt und einen ungeahnten Aufschwung genommen hat, soll von anderer Seite geschrieben werden und im selben Verlag erscheinen.

In dem vorliegenden ersten Teil ist das biblische, apokryphische und jüdisch-hellenistische Schrifttum behandelt worden. Dabei habe ich fremde und eigene Forschungen benutzt. Es galt oft, bei auseinandergelassenen Meinungen sich für die eine oder die andere zu entscheiden, oder

wo es mir notwendig erschien, einen neuen Weg einzuschlagen. Es ging jedoch nicht an, die Darstellung durch Einfügung von literarisch-kritischen Untersuchungen zu stören. Für den biblischen Teil möchte ich auf ein größeres hebräisches Werk „Cheker kitbe ha-kodesch“ verweisen, das ich während des Krieges abgeschlossen habe, und von dem mehrere Kapitel in hebräischen Zeitschriften erschienen sind. Ich hoffe, das Ganze in kurzer Zeit der Oeffentlichkeit übergeben zu können.

Im Februar 1921.

S. B.

EINLEITUNG

1. Die jüdische Literatur nach Inhalt und Umfang begrifflich genau zu bestimmen und abzugrenzen, bietet einige Schwierigkeiten. Es erscheint vor allem notwendig, die jüdische Literatur nicht nach den Literaturen anderer Sprachen zu beurteilen, wie es überhaupt vieles in der Geschichte des jüdischen Volkes und im Judentum gibt, für das man keine Analogie findet. Wenn wir beispielsweise von der Geschichte der deutschen, französischen oder englischen Literatur sprechen wollen, so werden wir davon alles ausschließen, was in diesen Literaturen nicht original ist, sondern in sie durch Uebersetzungen aus anderen Sprachen aufgenommen wurde. Es mag dabei manche Ausnahme obwalten, so wenn man z. B. die deutsche Shakespeare-Uebersetzung, die auf die Entwicklung der modernen deutschen Literatur von größtem Einfluß war, mit in deren geschichtliche Darstellung hineinzieht. Andererseits schließt jedoch jede Literaturgeschichte die Behandlung streng wissenschaftlicher Schriften als nicht zur eigentlichen Literatur gehörend aus. Man wird vielleicht in einer umfassenden Literaturgeschichte philosophische oder geschichtliche Werke behandeln, soweit sie das literarische Leben und die literarischen Schöpfungen gefördert haben und so einen Teil der Nationalliteratur bilden. Hingegen wird man zweifellos von der Behandlung Lehrbücher der Medizin, der Chemie, der Astronomie, der Mathematik usw. ausschließen, da diese in die Geschichte der Wissenschaften gehören.

Von einer solchen Methode muß man jedoch bei der geschichtlichen Darstellung der jüdischen Literatur völlig absehen. Man kann sie nicht auf diejenigen literarischen Schöpfungen beschränken, die das jüdische Volk in der einen oder der anderen Sprache hervorgebracht hat; aber ebensowenig läßt sich davon, wie wir in der Folge sehen werden, das streng wissenschaftliche Schrifttum ausschließen, das infolge der Eigenart des jüdischen Geisteslebens einen wichtigen Bestandteil der Literatur ausmacht.

2. Das jüdische Volk hat in den Jahrtausenden seines geschichtlichen Daseins vielfach seine Kultursprache gewechselt — wir sagen ausdrücklich seine Kultursprache, weil diese nicht immer auch die Umgangssprache der Juden war. Demzufolge ist die jüdische Literatur vielsprachig. Das älteste und zugleich bedeutsamste jüdische Schrifttum bietet sich uns in hebräischer Sprache dar, die zwar in der frühesten Zeit nicht bloß die Sprache der israelitischen und judäischen Stämme westlich und östlich des Jordans bildete, sondern auch von anderen Israel verwandten und benachbarten Stämmen gesprochen wurde, aber nur durch die ersteren zu ihrer hohen literarischen, ja geschichtlichen Bedeutung gelangte. Aber wenn wir die Bibel ins Auge fassen, die über ihren religiösen Inhalt hinaus eine literarische Schöpfung ersten Ranges darstellt, müssen wir bereits jenes aramäische Idiom berücksichtigen, in dem die wundersamen Erzählungen im Buche Daniel (Kap. 2—7) niedergeschrieben sind, die in der Dichtung und in der bildenden Kunst vielfach dargestellt wurden.

Die aramäische Sprache hat nun im Laufe der Zeit, zuerst in Nordpalästina, zuletzt aber auch in Judäa das Hebräische im Volksmunde verdrängt, und so entstanden in ihr nicht nur Uebersetzungen des heiligen Schrifttums (die sogenannten Targumim), sondern auch originale literarische Schöpfungen, Volksdichtungen oder Schriften d'daktischen Inhalts, die wir in dem

Achikar-Roman und in einem Teil der apokryphischen Schriften finden. Später wurden im Aramäischen und zwar in verschiedenen Mundarten, beträchtliche Teile des palästinischen und des babylonischen Talmud abgefaßt. Auch sonstige Schriften, die inhaltlich mit beiden Talmuden in Verbindung stehen, wurden in dieser Sprache niedergeschrieben. Im Mittelalter entstand das eigenartige und inhaltreiche theosophisch-kabbalistische Werk „Sohar“, das in seinem aramäischen Gewande die Urschrift der kabbalistischen Lehre im Judentum bildet. Was also der schöpferische Geist des jüdischen Volkes zu verschiedenen Zeiten neben dem Hebräischen in der aramäischen Schwestersprache geschaffen hat, verdient unstreitig einen Platz in der jüdischen Literatur.

Bereits in früher Zeit hat die jüdische Diaspora eine große Ausdehnung angenommen. Zahlreich waren die jüdischen Niederlassungen an verschiedenen Punkten der bewohnten Erde. Dabei zeigte sich die merkwürdige Erscheinung, daß die Juden außerhalb der palästinischen Heimat einerseits eine große Anpassungsfähigkeit bekundeten, indem sie neben den Sitten und Lebensgewohnheiten auch die Umgangssprache ihrer Umgebung annahmen, andererseits aber ihre nationale Eigenart, d. h. die innere und ureigene Natur ihres Volkstums im geistigen Leben wahrten. Es ergab dies eine seltsame Verschmelzung verschiedener Kulturelemente, die das Wesen des Diaspora-Judentums ausmacht. Sie hat die jüdische Literatur um mehrere interessante Kapitel bereichert. Ein glänzendes Beispiel dafür bietet das jüdisch-hellenistische Schrifttum, dessen Ausgangspunkt die bekannte, sagenumwobene griechische Penta-teuchübersetzung bildet und das in den Schriften Philos ihren Höhepunkt erreichte. Der jüdisch-alexandrinische Geist schuf eine Reihe von Apokryphen, die in der griechischen Bibel Platz fanden; außerdem eine größere Anzahl pseudepigraphischer Schriften, als deren Verfasser entweder jüdische, in der Geschichte bekannte

Persönlichkeiten aus alter Zeit oder Heiden, denen die Lehre Israels Bewunderung eingeblöbt hatte, angegeben werden. Von bleibendem Wert sind die griechischen Schriften geschichtlichen oder apologetischen Inhalts des Flavius Josephus, die der Heidenwelt das Judentum vornehmlich in palästinischem Geist verständlich zu machen bestrebt waren.

Im Mittelalter nahm nach dem Siegeszug des Islam die jüdische Literatur einen glänzenden Aufschwung, indem Teile des jüdischen Volkes zuerst in Vorderasien und Nordafrika und dann in Spanien mit der arabischen Kultur in Berührung kamen. Es war dies die Zeit, in der die Juden im Verein mit den Arabern die Welt aus der über sie hereingebrochenen Barbarei retteten und die kulturellen Schöpfungen des Hellenismus vor dem völligen Untergang bewahrten. Neben der hebräischen Sprache, die damals in Poesie und Prosa eine wundervolle Wiedergeburt feierte, war es auch die arabische, deren sich jüdische Denker und Forscher bei ihren philosophischen und sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten bedienten. Die jüdische Religions-Philosophie des Mittelalters ist hauptsächlich in dieser Sprache geschrieben, und wenn in ihr der Geist Platos und Aristoteles in arabischer Färbung in innigste Beziehung zum Judentum gebracht wird, so erblicken wir in ihr eine Fortentwicklung des Judentums, die den Uebergang von der ältesten auf die neueste Zeit bildet. Allerdings hätte sie kaum diese geschichtliche Bedeutung im Judentum erlangt, wenn nicht die gediegenen religionsphilosophischen Schriften unserer klassischen Denker frühzeitig aus dem Arabischen in das Hebräische übertragen worden wären. Denn nicht im arabischen Original haben die Werke eines Saadja, Bachja, Abraham ibn Daud, Jehuda ha-Lewi und Mose ben Maimon auf die kulturelle Entwicklung des jüdischen Volkes mächtig eingewirkt, sondern erst in der hebräischen Uebersetzung. Eine so tief angelegte philosophische Schrift, wie die „Lebensquelle“ des genialen Dichters und Denkers Salomo

ibn Gabirol hat tatsächlich, weil ihr die Gunst einer hebräischen Uebersetzung nicht rechtzeitig zuteil geworden ist, den ihr gebührenden Platz in der Geschichte des jüdischen Geisteslebens nicht gefunden.

Neben den genannten fremden Sprachen, in denen wesentliche Teile der jüdischen Literatur entstanden sind, kommen für uns noch andere in Betracht, wenn auch deren literarische Schöpfungen eine nur vorübergehende Bedeutung hatten. Es kann die Tatsache hervorgehoben werden, daß bis etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts, also bis zu jener Zeit, in der die Juden im Abendlande aus ihrer gesellschaftlichen Abgeschlossenheit herauszutreten begannen, um sich um die Aufnahme in die sie umgebende Gesellschaft zu bemühen, die hebräische Sprache die Kultursprache des jüdischen Volkes blieb, in der sich sein ganzes Geistesleben konzentrierte. Was ursprünglich in einer anderen Sprache geschaffen war, wurde entweder durch eine hebräische Uebersetzung der jüdischen Literatur einverleibt, oder es ging ganz verloren — ein Schicksal, das auch den einst so viel bewunderten Schriften Philos nicht erspart geblieben ist. Die geschichtliche Darstellung der jüdischen Literatur wird sich daher, wenn sie nicht lückenhaft sein soll, auch mit den jüdischen literarischen Erscheinungen in aramäischer, griechischer und arabischer Sprache eingehend beschäftigen, im wesentlichen ist sie aber doch eine Geschichte der hebräischen Literatur.

3. Eine Sprache, die somit eine Literatur aufzuweisen hat, die sich zeitlich auf mehr als drei Jahrtausende erstreckt und räumlich über fast alle Länder der Erde ausdehnt, mußte notwendig im Laufe der Zeit eine organische Fortentwicklung erfahren, und zwar nicht bloß in ihrem Wortschatz, sondern auch in den Formen, in der Ausdrucksweise, in den Bildern und in den Redewendungen. Das bildet bis auf den heutigen Tag den eigenartigen Reiz der hebräischen Sprache in ihrer reichen Mannigfaltigkeit, daß sie zugleich alt und

neu ist. Kein Bestandteil der hebräischen Literatur, auch der älteste nicht, ist uns durch Unverständlichkeit fremd geworden, und auch das Neue knüpft an das Alte an. Diesen Vorzug hat keine andere Sprache und keine andere Literatur aufzuweisen. Es dürfte somit gerechtfertigt erscheinen, wenn in dieser literargeschichtlichen Darstellung auf die Wandlungen, die die hebräische Sprache in den verschiedenen Epochen erfahren hat, hingewiesen wird.

ERSTES KAPITEL

Die Anfänge der hebräischen Literatur

1. Die ältesten literarischen Denkmäler der hebräischen Sprache besitzen wir im biblischen Schrifttum. Was die Erzählungen und die geschichtlichen Darstellungen in der Bibel betrifft, so ist mit Recht bereits darauf hingewiesen worden, daß sie stilistisch eine hohe Vollendung aufweisen und somit nicht in der ursprünglichen Fassung vorliegen, sondern in einer mehrmaligen Um- und Uebersetzung. So alt sie also in der jetzigen Fassung sein mögen, und nach gewissen Merkmalen läßt sich ja das hohe Alter verschiedener Teile der biblischen Schriften nachweisen, so muß doch angenommen werden, daß ihre Anfänge in ein noch viel höheres Alter zurückreichen. Anders ist es bei den älteren biblischen Poesien, denen man es ansieht, daß sie aus früher Zeit herrühren. Wenn auch manches eine kleine Aenderung erfahren haben mag, so sind diese Dichtungen uns doch im allgemeinen in der ursprünglichen Form erhalten geblieben. Das läßt sich zunächst auch aus den alten oder gar veralteten sprachlichen Formen und aus der älteren Rechtschreibung nachweisen, in denen uns die alten hebräischen Lieder aufbewahrt worden sind. Es ist kein Zweifel, daß die Poesie den älteren Teil der hebräischen Literatur darstellt.

Die hebräische Poesie hat eigenartige Formen aufzuweisen. Sie ist durchgehend ohne Reim und im Grunde genommen auch ohne Metrum, letzteres jeden-

falls in dem Sinne, daß die hebräische Sprache keine Quantität der Vokale kennt. Die poetische Form liegt zunächst im Wesen, in der inneren Beschaffenheit der literarischen Schöpfung. Die Form bietet sich uns in einem eigenartigen Parallelismus der Glieder dar, in gewissen Wiederholungen, in denen die poetische Rede entweder eine stärkere Betonung erfährt oder durch ein neues Bild dem Sinne näher gebracht wird. Zuweilen bedeutet dieser Parallelismus die Fortsetzung des Vortrages oder eine Steigerung. Die einzelnen Glieder sind mit einander kunstvoll verbunden, die Bilder stehen in einem innigen Zusammenhang und bilden ein Ganzes. Die poetische Sprache der Bibel ist ungemein bilderreich, wobei die Bilder von einer unvergleichlichen Anschaulichkeit sind, scharf ausgeprägt und stets einen Gesamteindruck wiedergebend. Jedes Bild ist nicht bloß ein Gedanke, sondern oft eine Begebenheit, ein inneres Erlebnis oder ein Geschehnis. Eines der nach Inhalt und Form schönsten Lieder im biblischen Schrifttum ist das sog. Moselied (5. Buch Mos. 32, 1—43), mit dem nach der geschichtlichen Darstellung der große Führer vor seinem Ableben Abschied von seinem Volk nimmt. Bevor er seine Augen für immer schließt, blickt er mit geistigem Auge in die Zukunft Israels, dessen Emporblühen, dessen moralischen und nationalen Niedergang und dessen sittliche Wiedergeburt schauend. Einige Strophen aus dieser herrlichen Dichtung mögen hier angeführt sein:

Höret, ihr Himmel, denn ich will reden,
 Die Erde vernehme die Worte meines Mundes
 Es träufle wie Regen meine Lehre,
 Es riesele wie Tau meine Rede,
 Wie Regenschauer auf das Grün,
 Wie Regengüsse auf das Gras.

— — — — —

Des Ewigen Teil ist sein Volk,
 Jakob das Los seines Besitzes.

Er fand es im Lande der Oede
Im grausenden Geheul der Wildnis.
Er umgab es rings, umschützte es,
Behütete es wie seinen Augapfel.
Wie ein Adler wacht über sein Nest,
Wie er über seine Jungen flattert;
Spreizt seine Fittige, ergreift es
Und trägt es auf seine Schwingen. —
Der Ewige allein führte es
Und mit ihm kein anderer Gott.

Ihre Bilder entnimmt die hebräische Poesie der Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, dem Erdreich und dem bestirnten Himmel, den atmosphärischen Erscheinungen, dem brausenden Meer, der Tier- und Pflanzenwelt, dem lodernden Feuer wie dem rieselnden Bach. Die riesige Zeder im Libanon, das schwankende Rohr, der brüllende Löwe, der reißende Wolf, der hoch in den Lüften schwebende Adler, die zwitschernden Vögel im Walde, die hochgehenden Meereswogen, die Meeresbrandung, der Sturmwind, der zündende Blitz, der rollende Donner, der niederprasselnde Hagel usw., das sind Bilder, die in der poetischen Sprache der Bibel häufig wiederkehren.

Wenn auch die ältere hebräische Poesie das Metrum im eigentlichen Sinne nicht kennt, so entbehrt sie doch keineswegs des Rhythmus. In der Regel gliedert sich der Vortrag in Strophen von drei bis vier Verszeilen, die wiederum eine, wenn auch nicht gleichmäßig bestimmte Zahl von Silben aufzuweisen haben. Nicht die Zahl der Silben wird berücksichtigt, sondern die der Hebungen, wobei allerdings rhythmische Gesetze maßgebend sind, die wir noch nicht in allen Einzelheiten kennen. — Jüngere Poesien in der Bibel haben ein alphabetisches Akrostichon aufzuweisen, so mehrere Psalmen und vier der Klagelieder. Sogar ein dreifaches alphabetisches Akrostichon (Klagelieder Kap. 3) und ein achtfaches (Psalm 119) sind zu verzeichnen. Ein

Psalm (110), der von der neueren Forschung dem Zeitalter des hasmonäischen Fürsten Simon zugewiesen wird, scheint auch im Anfang das Namensakrostichon dieses Herrschers zu führen.

2. In der hebräischen Sprache bildet nicht die religiöse Dichtung den ältesten Bestandteil der Literatur, sondern das Epos, und zwar das geschichtliche Epos. In ältester Zeit hat es zwei Sammlungen epischer Dichtungen gegeben, von denen uns die Namen und kleine Fragmente erhalten geblieben sind. Das eine ist das „Buch der Kämpfe des Herrn“ (Sefer milchamot adonai), das im vierten Buch Moses (21, 14) zitiert wird, und von dem wir annehmen müssen, daß es der Eroberung Kanaans durch die israelitischen Stämme gewidmet war. Außer wenigen dunklen Andeutungen ist uns vom Inhalt dieser epischen Lieder nichts bekannt. Eine zweite Sammlung solcher Lieder wurde als „Buch der Helden“ (Sefer hasjaschar) bezeichnet. Es wird im Buch Josua (10, 13) und im zweiten Buch Samuel (1, 18) erwähnt. Im Buche Josua ist eine Strophe eines längeren Epos, das einen großen Sieg Israels feiert, angeführt:

Sonne, stehe still zu Gibeon,
und Mond im Tale Ajalon!

Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehn,
bis das Volk Rache nahm an seinen Feinden.

Zweifellos ist dieses Lied nicht lange nach dem von ihm geschilderten Ereignis entstanden, und es ist auch schon deshalb merkwürdig, weil es uns zeigt, zu welcher Vollendung die dichterische Sprache in jener Zeit bereits gediehen war.

Im zweiten Buch Samuel (1, 19—27) finden wir ein ergreifendes Klagelied über den Heldentod des Königs Saul und seines Sohnes Jonatan, das gewiß unmittelbar auf die Nachricht von diesem erschütternden Ereignis gedichtet wurde. Es mag dahin gestellt bleiben, ob wirklich König David Verfasser dieses Liedes ist, wie dort angegeben wird. Bezeichnend ist dabei, daß an

der Spitze des mitgeteilten Klageliedes die Gesangsweise nach einem älteren uns nicht mehr erhaltenen Kriegslied angegeben wird: „Man lehre die Söhne Judas den Bogen.“ Es erscheint nun zweifelhaft, ob das Klagelied über Saul und Jonatan dem „Buch der Helden“ entnommen ist oder nicht vielmehr das angeführte Kriegslied: „Man lehre die Söhne Judas den Bogen.“ Wahrscheinlicher ist wohl die zweite Annahme, sodaß das „Buch der Helden“ wie das „Buch der Kämpfe des Herrn“ der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte angehört.

Einige Bruchstücke älterer epischer Lieder, die sich ebenfalls auf die Kriegsereignisse während der Eroberung Kanaans beziehen, sind uns an der oben bereits erwähnten Stelle im vierten Buch Moses (21, 17—18 und 27—29) erhalten. Das eine ist der glücklichen Grabung eines Brunnens gegen Ende der Wanderung Israels durch die Wüste gewidmet, einem Geschehnis, das im Leben von Nomadenstämmen von großer Bedeutung ist.

Steig auf, o Brunnen! Singet ihm zu!
 Du Brunnen, den haben die Fürsten gegraben,
 Den da gebohrt die Edlen des Volks
 Mit dem Szepter und mit ihren Stäben!

Das zweite feiert in lebhaften Bildern die Eroberung Hesbons, der Hauptstadt des emoritischen Reiches, in der Sihon residierte.

Zieheth ein in Hesbon!
 Aufgebaut und befestigt werde die Stadt Sihons!
 Ha, ein Feuer loderte auf von Hesbon,
 eine Flamme von der Stadt Sihons;
 sie verzehrte Ar Moab,
 die Krieger der Burgen am Arnon.

Wehe dir Moab! Verloren du Volk des Kamos!
 Seine Söhne ließ er flüchtig werden,
 Seine Töchter gefangen dem Emoriterkönig Sihon.

Ein bedeutsames geschichtliches Denkmal bietet uns das sogen. Debora-Lied (Richter Kap. 5), das uns die ersten sicheren Nachrichten über die Ereignisse und Zustände in Kanaan gibt, seitdem dies Land von den israelitischen Stämmen erobert wurde. Wenn es auch nicht, wie vielfach angegeben wird, die älteste literarische Schöpfung der hebräischen Sprache ist, da ihm, wie wir oben gesehen haben, manche andere vorangegangen ist, so hat dieses Epos dadurch seine große Bedeutung, daß es ein wichtiges Kapitel in der ältesten Geschichte Israels bildet, indem es uns nicht nur von einem großen entscheidenden Sieg der israelitischen Stämme über die kanaanäischen Ureinwohner des Landes berichtet, sondern auch eine anschauliche Schilderung der innerpolitischen und religiösen Verhältnisse um die Zeit des folgereichen Krieges gibt. Die Südstämme Juda, Simeon und Levi haben an diesem Krieg nicht teilgenommen und werden im Debora-Lied weder tadelnd noch lobend erwähnt. In der Zeit, als dieses Epos entstanden ist (etwa um 1250 v. Chr.), wurden diese Stämme offenbar noch nicht als zu Israel gehörend betrachtet. Die Stämme östlich vom Jordan werden wegen ihres Fernbleibens vom nationalen Krieg scharf getadelt, wobei jedoch der Stamm Gad, der wahrscheinlich ebenfalls noch nicht zu den israelitischen Stämmen zählte, keine Erwähnung findet. Von den westjordanischen Stämmen haben sich nur einige durch ihre Opferwilligkeit und Tapferkeit ausgezeichnet, so in erster Reihe die Stämme Sebulon, Naftali, Issachar und zum Teil auch Efraim und in dessen Gefolgschaft Benjamin. Das Epos hebt gegen die Uneinigkeit, die damals in der entscheidungsschweren Zeit in Israel herrschte, die Einigkeit der Feinde hervor, die alle vereint mit großer Uneigennützigkeit gegen Israel zu kämpfen herangezogen kamen.

Es kamen die Könige, sie kämpften,
 Wie kämpften da die Könige Kanaans!
 Bei Taanak am Wasser Megiddos —
 Lohn an Geld nahmen sie nicht.

Vom Himmel her kämpften sie [für uns],
Die Sterne von ihren Bahnen kämpften mit Sisera.
Der Bach Kison schwemmte sie hinweg,
Der reißende Bach, der Bach Kison.

Mit dramatischer Lebendigkeit wird in diesem Epos das schmachliche Ende des feindlichen Feldherrn Sisera geschildert, dessen Mutter daheim vergeblich die Rückkehr ihres siegesgewohnten Sohnes erwartete.

Zum Fenster schaute hinaus und lugte die Mutter Siseras:
Warum zögert sein Wagen heimzukommen?
Warum verziehen die Tritte seiner Gespanne?
Ihre klugen Fürstinnen antworten ihr,
Auch sie selbst gibt sich tröstende Worte:
Sicher fanden sie und teilten die Beute,
Ein Mädchen oder zwei für jeden Mann,
Beute an farbigen Gewändern für Sisera,
Beute an farbigen Gewändern, an Buntgewirktem,
Farbiges, Buntgewirktes um den Hals aus der Beute.
So mögen zugrunde gehen alle deine Feinde, o Herr!

Als Verfasser dieses Epos werden im Buche der Richter genannt das Heldenweib Debora, welche die Seele dieses siegreichen nationalen Krieges war, und ihr Begleiter, der Heerführer Barak ben Abinoam, der sich nur zögernd für den Krieg gewinnen ließ. Indessen ist schon der Redaktor dieses Buches durch eine mißverständliche Auffassung einer Strophe in diesem alten Epos zu der irrigen Annahme verleitet worden, daß Debora, die wegen ihrer Verdienste um Israel gepriesen wird, hier in der ersten Person redend auftritt.

In den Tagen Samgars, Sohnes Anats,
In den Tagen der Jaël,
Feierten die Karawanen;
Die des Weges zogen, gingen krumme Pfade.
Dahin waren die Weiler in Israel,
Sie waren dahin;

Bis du aufstandest, Debora!
 Du standest auf, eine Mutter in Israel.

Der Irrtum ist darauf zurückzuführen, daß die Form schakamt (= schakamti), die am Ende der Strophe zweimal vorkommt, in ältester Zeit für die erste und zweite Person angewendet wurde, während die spätere Sprache dafür zwei Formen hatte. Im Munde der Debora, die sich selbst angepriesen haben sollte, müßten diese Worte als unpassende Ruhmredigkeit erscheinen.

Der Richterzeit gehört auch der sog. Jakobsegen an (1. Buch Mos. 49, 3—27), der in der geschichtlichen Einleitung als eine Weissagung des Erzvaters Jakob für die „späteren Tage“ und zum Schluß als „Segen“ bezeichnet wird. In Wahrheit handelt es sich in diesem Epos weder um eine Weissagung noch um einen Segen, sondern um eine Schilderung der politischen und moralischen Zustände im Lande Kanaan während der Richterzeit. Lob oder Tadel gegen die verschiedenen Stämme werden in diesem Epos wie im Debora-Lied ausgesprochen. Nur daß sich darin nicht der nationale Aufschwung widerspiegelt, wie nach dem Siege im Zeitalter der Debora, sondern im Gegenteil die ganze Gedrücktheit der Lage, in der sich später die israelitischen und jüdischen Stämme befanden. Zum ersten Mal werden hier die Nord- und Südstämme als Volkseinheit behandelt, obwohl nicht alle gleich gewertet werden. Gegen den Stamm Ruben, der einst die führende Stellung unter den israelitischen Stämmen einnahm, wird schwerer Tadel ausgesprochen. Sein Niedergang wird als gerechte Strafe für ein Vergehen bezeichnet, das dunkel angedeutet ist. Viel schärfer werden die Südstämme Simeon und Levi getadelt, offenbar im Zusammenhang mit der im 34. Kapitel des 1. Buches Moses allerdings in ganz anderer Weise geschilderten Begebenheit. Die beiden genannten Stämme, die in der Richterzeit keinen festen Wohnsitz hatten und ein verwegenes Räuberleben führten, haben eine Gewalttat verübt, die im Volke Entsetzen

und Abscheu hervorrief. Unter dem frischen Eindruck der Geschehnisse entstand das Lied:

Simeon und Levi — Brüder,
 Waffen der Gewalt ihre Brüderschaft.
 In ihren Kreis komme nicht meine Seele,
 In ihrem Haufen nicht genannt werde mein Name;
 Denn in ihrem Zorn haben sie Männer gemordet,
 In ihrem Uebermut Stiere verstümmelt.
 Verflucht sei ihr Zorn, der so gewaltig,
 Ihr Wüten, das so grausam war!
 Ich will sie verteilen unter Jakob
 Und sie verstreuen unter Israel.

Auch die Stämme Dan, Benjamin und Gad werden in diesem Epos als noch nicht bodensässig und somit als räuberische Nomaden geschildert. Gegen Issachar wird der Tadel ausgesprochen, daß er sich, um nur Ruhe zu haben, willig in die Knechtschaft der kanaanitischen Bevölkerung begab und ein „knochiger Lastesel“ wurde.

Lob und Preis erfahren in diesem Epos der Stamm Juda, der im Süden bereits die Führung übernommen hatte, und der Stamm Josef, der im Norden schwer um sie kämpfen mußte. Allerdings wird man die Strophen, die dem Lob Judas gewidmet sind, in eine etwas spätere Zeit verlegen müssen, da dieser Stamm in der Richterzeit noch nicht die ihm hier zugesprochene Bedeutung besaß.

Du, Juda, dich preisen deine Brüder,
 Deine Hand ist am Nacken deiner Feinde,
 Dir beugen sich die Söhne deines Vaters.
 Einem Jüngling gleichest du, Juda!
 Vom Siege steigest du, mein Sohn, herauf!
 Er kauert, er streckt sich wie ein Löwe hin,
 Wie eine Löwin — wer darf ihn aufreizen?
 Niemals wird weichen das Szepter von Juda,
 Noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen;
 Bis Silo an ihn kommt
 Und um ihn die Stämme sich sammeln.

3. Die hebräische Prosa weist in den ältesten Teilen des biblischen Schrifttums eine hohe künstlerische Vollendung auf, die uns als ein Beweis dafür gelten kann, daß der literarischen Epoche der Bibel eine längere Zeit der Uebung und der Versuche vorangegangen ist. Neben den inneren Vorzügen in der Darstellung zeigt sich an ihr auch eine stilistische Vollkommenheit. Vor allem zeichnet sich die ältere hebräische Prosa durch ihren bewunderungswürdigen Rhythmus aus; die Sätze, Neben- und Zwischensätze sind kunstvoll aneinander gegliedert. An sich ist die hebräische Sprache durch ihre Prägnanz für die erzählende Darstellung wie geschaffen, wozu noch die besondere Fähigkeit des Schriftstellers kommt, der Klarheit, Ruhe und Sachlichkeit mit Kürze, mit der Konzentrierung des Gedankens und mit der größten Anschaulichkeit zu vereinigen weiß. Diese mustergültige Prosa gehört der klassischen Zeit der hebräischen Literatur an. Wir begegnen ihr in Erzählungen und in der Geschichtsschreibung der Thora und in den älteren geschichtlichen Büchern der Bibel. Und da die Darstellung und auch der Stil verschiedenartig sind, so haben wir es zweifellos mit verschiedenen Schriftstellern zu tun, deren literarische Schöpfungen später zu einem einheitlichen Geschichtsbuch vereinigt wurden. Nachdem der französische Arzt jüdischer Abstammung Jean Astruc im Jahre 1753 auf die Verschiedenheit in den angewandten Gottesnamen (Jahwe und Elohim) in der Thora hingewiesen hatte, unternahm die wissenschaftliche Forschung die Quellenscheidung zuerst in der Thora und dann auch in den älteren geschichtlichen Büchern nach diesen beiden Gottesnamen. Man sprach von einem jahwistischen und einem elohistischen Schriftsteller oder Erzähler, wobei der jahwistische allgemein für den älteren, ursprünglichen und wichtigeren gehalten wurde. In neuerer Zeit hat diese Theorie, die nur durch mehr oder minder gewagte Hypothesen gehalten werden konnte, eine starke Erschütterung erfahren; ja, man

kann sagen, daß sie in sich völlig zusammengebrochen erscheint. Eine Verschiedenheit, ja eine reiche Mannigfaltigkeit in den erzählenden Stücken des älteren biblischen Schrifttums ist unverkennbar, und zwar sowohl hinsichtlich ihres Entstehungsortes in Nord- oder in Südpalästina, wie auch hinsichtlich ihrer Abfassungszeit. Aber die Unterscheidungsmerkmale wird man nicht mehr in der Bezeichnung der Gottheit suchen, und überhaupt nicht in den äußeren Formen, sondern im Charakter und Inhalt der betreffenden literarischen Schöpfungen. Die Untersuchung nach solchen Kriterien erfordert allerdings mehr als lexikalische Beherrschung der hebräischen Sprache und wird wohl mittels der biblischen Konkordanz kaum gelingen.

4. Sehr früh, bereits in der Richter- und Königszeit, herrschte unter den israelitischen Stämmen reges literarisches Leben, das sich zuerst im Norden, im Reich Efraim, zeigte, dann aber auch im Süden, in Judäa, zur Blüte gelangte. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der ältere erzählende Teil der Bibel, der Sagen, Volkserzählungen und Geschichte umfaßt, und von dem manches aus der Richterzeit herrührt, eine hohe künstlerische Vollendung zeigt, die unmöglich mit dem ersten Wurf gelingen konnte. Die literarischen Schöpfungen liegen zweifellos in einer mehrmaligen Umarbeitung vor, in der sie erst die jetzige Form erhalten haben.

Zu den ältesten literarischen Erzeugnissen gehört die Sage vom Erzvater Abraham und seiner Wanderung durch das Land Kanaan (1. Buch Mos. Kap. 12—25), ebenso die Erzählung von Jakob und Esau (1. Buch Mos. 25, 19—33, 17), die allerdings nicht mehr in der ursprünglichen Fassung vorliegt, und die schönste aller morgenländischen Volkserzählungen: Joseph und seine Brüder (1. Buch Mos. Kap. 37 u. 39—45). In die Erzählung von den wundersamen Erlebnissen Josefs wurde später, bei der Vereinigung der verschiedenen Sagen und Erzählungen zu einer zusammenhängenden Geschichte, die Familien-Geschichte Judas eingeflochten (1. Buch Mos.

Kap. 38), die in aller Kürze eine spannende, psychologisch vorzüglich begründete und an Begebenheiten reiche Erzählung darbietet, der erst später geschichtliche Bedeutung beigelegt wurde. Diese Novelle — um eine solche handelt es sich hier — ist ein glänzendes Beispiel der althebräischen Erzählungskunst, die auf jede Effekthascherei verzichtet und in gedrängter Kürze viel zu sagen weiß. In 30 Versen wird hier ein ganzer Familienroman geboten.

Dabei wurde bereits in der Richterzeit auch die Geschichtsschreibung aufgenommen. Von allen alten Kulturvölkern ist Israel das erste, und neben den Griechen das einzige, das eine Geschichtsschreibung im wahren Sinne kannte und zu hoher, ja zu höchster Entwicklung brachte. Denn was uns von ähnlichen literarischen Erzeugnissen der Aegypter, Babylonier und Assyrer bis jetzt bekannt wurde, verdient diesen Namen in keinem Fall. Die älteste hebräische Geschichtsschreibung hat vor allem zwei hohe Vorzüge aufzuweisen: die sittlich-religiöse Auffassung der Ereignisse, der Weltbegebenheiten, die in einem inneren Zusammenhang einer höheren, göttlichen Weltordnung stehen und von einer moralischen Macht gelenkt werden, und die literarisch-künstlerische Form der Darstellung, in der die Einzelheiten planmäßig und sinnvoll aneinandergereiht sind, und alles an seiner richtigen Stelle steht. Dabei ist die Sprache schlicht, klar, ohne Uebertreibung und auch ohne Pathos. Das Pathos liegt in der Darstellung, wie überhaupt die klassische hebräische Prosa, im Gegensatz zur Poesie, äußerst sparsam mit Sprachbildern umgeht, die deshalb, wo sie doch Anwendung finden, von packender Wirkung sind.

Es erscheint natürlich, daß manche Geschichtsbilder, d. h. Erzählungen, die sich als Geschichte darbieten, ein Gemisch von Geschichte und Sage sind, während andere echte Geschichte, und nur Geschichte, enthalten. Zu der ersten Gattung zählen wir die grandiose Bileams-Geschichte (4. Buch Mos. 22, 2—24, 25), die selbst in ihrer

jetzigen Fassung aus der Zeit der ersten Könige stammt, in ihrer Anlage aber viel älter sein muß. Mehr geschichtlich und nur wenig sagenhaft ausgeschmückt ist die Erzählung von der freiwilligen Unterwerfung der Gibeoniten bei der Eroberung Kanaans (Josua Kap. 9). Dasselbe gilt auch von der Geschichte Gideons (Richter Kap. 6—8); in die rein geschichtliche Erzählung ist bei einer späteren Bearbeitung eine Reihe von Anekdoten im morgenländischen Geschmack, die viel Wunderbares enthalten, eingeflochten worden. Von unbeschreiblichem Reiz ist das prächtige Gemälde, mehr Sage als Geschichte, von Micha und seinem Hausgott, der von den verwegenen Daniten entführt wurde (Richter Kap. 17—18), wogegen wir in der Erzählung von Simson und seinen Heldentaten (Richter Kap. 13—16) eine an der phönizischen Küste viel verbreitete Sage des semitischen Herkules erblicken, die in der hebräischen Bearbeitung ein geschichtlich-nationales Gewand erhielt. Ergreifend, von herzerschütternder Tragik ist die Erzählung vom Helden Jeftah und seiner Tochter (Richter Kap. 11), die seither in der Dichtung unzählige Male behandelt wurde. Wir haben es hier gewiß mit Geschichte zu tun, die sich an einen Volksbrauch anlehnt.

Rein geschichtliche Erzählungen, und zwar geschichtliche Porträts von unvergleichlicher Schönheit liegen uns vor in der Schilderung des kanaanäischen Krieges unter der Führung des Heldenweibes Debora (Richter Kap. 4). Auch hier bewundern wir neben der Kürze und Klarheit der Darstellung ihre plastische Anschaulichkeit. Fast modern mutet uns die Erzählung vom König Abimelech und dessen tragischem Ende an (Richter Kap. 9), die Geschichte eines durch Gewalt zur Herrschaft gelangten Königs, der durch Gewalt ein unrühmliches Ende fand. In dieser geschichtlichen Erzählung finden wir die herrliche Fabel von den Bäumen, die einen König wählten (Richter Kap. 9, 8—15).

Sehen wir von der weiteren Geschichte der Richter und der ersten Könige ab, die nur im Zusammenhang

behandelt werden kann, so verdient hier noch Erwähnung die Erzählung von Absalom und seiner Empörung gegen seinen Vater (2. Buch Sam. Kap. 15—18), die zweifellos unmittelbar nach den Ereignissen, spätestens unter der Herrschaft des Königs Salomo in der jetzigen Fassung geschrieben wurde. Als sie in die zusammenhängende Geschichte von der Regierungszeit Davids aufgenommen wurde, hat sie außer einer kleinen jüngeren Einfügung (15, 24) keine Änderung erfahren. Wir können diese Erzählung, in der von großen Ereignissen berichtet wird, als Muster der Geschichtsschreibung hinstellen. Die Begebenheiten folgen aufeinander nach einer inneren logischen Notwendigkeit und die handelnden Personen in diesem geschichtlichen Drama sind psychologisch meisterhaft gezeichnet. Absalom, der eitle, vom Vater etwas zurückgesetzte Sohn, der im Volke die gegen den König David entstandene Mißstimmung und Unzufriedenheit zu seinen Gunsten auszubeuten sucht. Die treibende Kraft in der ganzen Bewegung ist der kluge Ratgeber Ahitofel, Großvater der Batseba, die durch ein schweres Verbrechen des Königs Frau wurde; der greise Großvater fühlt sich darob in seiner Familienehre gekränkt. Der König selbst, in seinem engeren Familienkreis von einer weitgehenden Schwäche, hat seit dem Vorfall mit der Batseba viel von seiner früheren Sicherheit verloren und verhält sich in diesem Drama ziemlich passiv. Nur sein Feldherr Joab bleibt fest und schlägt den Aufstand mit kräftiger Hand nieder, ohne sich dabei viel um die Befehle des Königs zu kümmern. Überaus schön ist die Episode des Arkiten Husai, Davids heimlichem Verbündeten, gezeichnet (17, 7—13). In einer bilderreichen Rede, wie sie sonst in der hebräischen Prosa nicht üblich ist, versteht er es, den teuflischen, aber zweckmäßigen Plan Ahitofels, der sicher zum Untergang Davids geführt hätte, zunichte zu machen und so die Situation für David zu retten.

ZWEITES KAPITEL

Die Thora

In der Sammlung der heiligen Bücher nehmen die der Geschichte gewidmeten einen breiten Raum ein; sie umfassen weit über die Hälfte der Bibel, zumal wenn man in Betracht zieht, daß sich auch die prophetischen Schriften, vornehmlich das Buch Jeremia, viel mit geschichtlichen Ereignissen befassen. Die biblische Geschichte in der jetzigen Gestalt ist eine Bearbeitung und Zusammenfassung einer großen Zahl geschichtlicher Werke, die in der Hauptsache gegen Ende der Perserherrschaft, also gegen 340—330 v. Chr., vorgenommen wurde. Dieser zusammenhängenden Geschichte wurde später in apokalyptischer Form eine Schilderung der schweren Religionsnot unter Antiochus Epiphanes (Daniel Kap. 9—12) und zuletzt (in Kap. 8) in derselben Form eine solche der Römerherrschaft über Judäa angefügt. Wenn man von den biblischen Schriften lyrischen und didaktischen Inhalts absieht, kann man die Bibel als ein Geschichtsbuch eigener Art bezeichnen. Dies zeigt, welche Bedeutung der Geschichte im jüdischen Volk zuerkannt wurde, und wie stark das geschichtliche Bewußtsein in ihm war.

1. An der Spitze des biblischen Kanons steht die Thora, die Lehre oder das „Buch der Lehre“, auch hinsichtlich seines Inhalts und seiner religiösen Bedeutung das wichtigste Buch der Bibel. Aber die Bezeichnung „Thora“, die auch die Propheten kennen, weist deutlich darauf hin, daß dieses Buch ursprünglich eine Sammlung

von religiösen Vorschriften und gesetzlichen Bestimmungen war, die erst später, nachdem sie mehrfache Umarbeitungen erfahren hatte, in den Rahmen einer geschichtlichen Darstellung hineinkamen. In ihrer jetzigen Gestalt bildet die Thora in der Hauptsache eine geschichtliche Darstellung von Urbeginn, von der Weltschöpfung, bis zum Ableben Moses. Ihr schließen sich dann in zusammenhängender geschichtlicher Erzählung die anderen Geschichtsbücher an. Daß in der Thora, welche die älteste Epoche der israelitischen Geschichte behandelt, auch die Gesetzgebung, die an den Namen Moses anknüpft, den ihr gebührenden Platz findet, erscheint durchaus begreiflich.

Es ist keine Frage, und dies wird von der wissenschaftlichen Forschung einstimmig betont, daß die Thora aus verschiedenen und verschiedenartigen Quellen zusammengesetzt ist. Die Kontroverse, die noch zu keinem Abschluß gelangt ist, gilt der Untersuchung und Unterscheidung der Quellen und der Bestimmung des Zeitpunktes, in dem die Thora endgültig ihre jetzige Gestalt und ihren jetzigen Umfang erhalten hat. Spinoza hat zuerst den Gedanken ausgesprochen, daß die Thora in ihrer jetzigen Gestalt von Esra oder einem seiner Zeitgenossen zusammengestellt worden sei, wobei nach seiner Ansicht nur die Sammlung der Materialien vorgenommen wurde, nicht aber die nötige Anordnung. Daraus erklären sich nach Spinoza die verschiedenen Widersprüche in der geschichtlichen Darstellung, die übrigens bereits in älterer Zeit vom Talmud und den mittelalterlichen jüdischen Bibelerklärern bemerkt wurden.

Spinozas Annahme wurde in späterer Zeit von der Bibelforschung insofern festgehalten, als man allgemein in das Zeitalter Esras und Nehemias, um die Mitte des 5. vorchr. Jahrhunderts, die endgültige Redaktion der Thora verlegte. Kleine Aenderungen mögen in ihr noch einige Jahrzehnte später (um 400 v. Chr.) vorgenommen worden sein (Kautzsch). Eine spätere Redaktion der Thora anzunehmen, erschien deshalb nicht möglich, weil die Samaritaner, deren Trennung von den Judäern man ebenfalls

in das Zeitalter Esras und Nehemias setzte, die Thora in demselben Umfange besaßen wie die Judäer; nur daß ihr Text eine Reihe abweichender Lesarten aufzuweisen hatte. Indessen beruht die Zeitbestimmung dieses geschichtlich wichtigen Vorganges auf einem Irrtum, und zweifellos richtig überliefert hat Josephus (Altert. XI 8, 2 u. 4), daß die endgültige Trennung der Samaritaner von den Judäern, wobei die ersteren die um jene Zeit redaktionell zum Abschluß gelangte Thora mit übernahmen, unter der Herrschaft des letzten Perserkönigs Darius III und unter Alexander d. Gr., also etwa 335—330 v. Chr., vollzogen wurde. Nicht viel früher hat die Thora ihren jetzigen Umfang und ihre jetzige Gestalt erhalten.

2. Aber die Thora enthält selbstverständlich eine grosse Anzahl von älteren und alten literarischen Denkmälern, welche in ihr im Zeitalter des Hohenpriesters Jaddua zu einem zusammenhängenden Geschichtswerk kunstvoll verarbeitet wurden; einige viel jüngere Bestandteile wurden ihnen dabei angefügt. Den ältesten Teil bildet das sog. Bundesbuch (2. Buch Mos. Kap. 21—23 und ein Teil von Kap. 24), dessen Entstehung in die Richterzeit zu verlegen ist. Es ist dies eine Sammlung von gesetzlichen Bestimmungen, die alle den humanen Geist des Judentums atmen, und uns als ein Beweis dafür dienen können, in wie früher Zeit das jüdische Volk sich zu der Höhe der sozialen Gerechtigkeit emporzuheben begann, insbesondere wenn man den Inhalt dieser Gesetzesammlung mit dem des vielgepriesenen Codex Hammurabi vergleicht. In einer kürzeren Fassung, mit Weglassung des bürgerlich-gesetzlichen und Beibehaltung des bloß religiösen Teils, liegt das Bundesbuch im 34. Kapitel (10—27) des 2. Buch Mos. vor. — Aus derselben Zeit und der der ersten Könige stammen die Sagen und Erzählungen im 1. Buch Moses, die sich mit dem Leben und den Erlebnissen der Erzväter befassen (Kap. 12—50). Allerdings haben diese bei der späteren Abfassung der Thora verschiedene Zusätze erfahren, von denen nachher noch die

Rede sein soll. Dieser literarischen Epoche entstammt auch die Bileams-Erzählung, deren einleitender Teil etwas später eine Umarbeitung und Erweiterung erfahren hat.

3. In der späteren Königszeit entstand ein anderer Teil der Thora, das Deuteronomium. Die Entstehung und Veröffentlichung dieses auch sprachlich bedeutsamen Buches bildet einen Meilenstein in der Entwicklung des Judentums und in der Religionsgeschichte überhaupt. Es vollzog sich dies unter äußerst merkwürdigen Umständen, die hier nur kurz geschildert werden können. Um das Jahr 627 v. Chr. brach eine schwere Not über Palästina herein. Längs der Mittelmeerküste wälzten sich Haufen eines wilden, barbarischen und grausamen Volkes, die Skythen, auf ihrem Wege alles plündernd, zerstörend und vernichtend, die bewohnten Ortschaften verwüstend, alles Lebende, Menschen wie Tiere, erbarmungslos nieder-machend. Sie zogen zweimal die Küste entlang, das erste Mal vom Norden nach dem Süden, nach Ägypten, und dann zurück nach dem Norden, auf dem Rückweg alles zertretend, was sich vielleicht auf ihrem ersten Plünderungszug dem grausamen Vernichtungswerk entzogen hatte. Palästina hat ungeheuer unter diesen Ereignissen gelitten, Jerusalem wurde von den Skythen belagert und erstürmt (Jeremia 6, 1—5; Zefanja 1, 2—18). Auch das Heiligtum fiel ihnen zum Opfer. Nach ihrem Abzug erteilte der junge König Josia den Befehl, den ausgeplünderten verwüsteten Tempel wieder herzustellen, und während dieser Arbeiten wurde in dem Kasten, in den das fromme Volk seine Geldspenden zu werfen pflegte, ein Buch gefunden, das der Priester Hilkija dem königlichen Schreiber Schafan übergab, es dem König vorzulegen (2. Buch d. Könige 22, 8; 2. Chronik 34, 14—15). Die Lektüre dieser Schrift machte auf den König, der die Skythennot in ihrem ganzen verhängnisvollen Umfang erlebt hatte, einen erschütternden Eindruck. Auf seinen Befehl wurde das gesamte Volk von Jerusalem, Priester, Fürsten, Bürger und Handwerker, Frauen und Kinder, alt und jung versammelt, und nachdem die aufgefundenene Schrift durch

den König verlesen worden war, schlossen sie feierlich einen Bund, fortan „dem Ewigen nachzuwandeln, seine Gebote und Zeugnisse und Satzungen mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu wahren und alle Worte des Bundes aufrechtzuhalten, die in diesem Buche geschrieben stehen“ (624 v. Chr.).

Welches „Buch der Lehre,“ wie es in den Quellen heißt, damals aufgefunden wurde, darüber ist in älterer und in neuerer Zeit viel geschrieben und gestritten worden. Daß es nicht unsere Thora in ihrem jetzigen Umfang sein konnte, geht schon aus dem Umstand hervor, daß diese in einem Tage unmöglich vorgelesen werden kann. Die meisten nehmen daher an, daß es das Deuteronomium in seiner ursprünglichen Fassung war, d. h. das 5. Buch Moses vom Kap. 12 an bis einschließlich Kap. 26 (richtiger bis 25,16), abgesehen von einigen jüngeren Stellen. Aber da erscheint die Frage berechtigt: was mochte in diesem Buch, das eine Sammlung von humanen und sozial-gerechten Lehren und Bestimmungen enthält, auf den König den erschütternden Eindruck gemacht haben, von dem die Quellen berichten? Man wird deshalb annehmen dürfen, daß nicht ein „Buch der Lehre“ (Sefer ha-thora) gefunden wurde, sondern eine Schrift (Sefer), und zwar die Strafandrohung, die in der späteren Bearbeitung ebenfalls ihren Platz im Deuteronomium gefunden hat (28, 15—68). Diese Schrift ist während der Skythennot entstanden, und einige Verse (49—52) weisen auf sie deutlich hin:

„Der Ewige wird gegen dich ein Volk herbringen aus der Ferne, vom Ende der Erde, das wie der Adler herabstößt, ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst; ein Volk frechen Antlitzes, das den Greis nicht schont und des Knaben sich nicht erbarmt.

Es wird die Frucht deines Viehes und die Frucht deines Bodens aufzehren, bis du vertilgt bist; es wird dir nichts übrig lassen von Getreide, Most und Oel, vom Geworfenen deiner Rinder und der Zucht deiner Schafe, bis es dich zugrunde gerichtet hat.

Es wird dich in allen deinen Städten, in deinem ganzen Lande bedrängen, bis deine hohen und festen Mauern fallen, auf die du vertraust; und es wird dich bedrängen in allen deinen Städten, in deinem ganzen Lande, das der Ewige, dein Gott dir gegeben hat.“

Die Schrecknisse der Skythenzeit haben dem Inhalt dieser Schrift die Bestätigung gegeben, und so zeigte sich das Volk in allen seinen Schichten geneigt, in den Ereignissen die strafende Hand des Gottes Israels zu erblicken und nunmehr sich zum Gehorsam gegen ihn zu verpflichten. Es war ein feierlicher Akt, als das versammelte Volk in Jerusalem, an seiner Spitze der König, die Fürsten und die Priester, diesen Bund schloß, und ein zeitgenössischer Prophet richtete an die Versammelten die folgenden Worte (29, 9—14):

„Ihr steht heute vor dem Ewigen, eurem Gott, die Häupter eurer Stämme, eure Alten, eure Beamten und alle Männer von Israel, eure Kinder, eure Weiber und der Fremdling in deiner Mitte, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer — daß du einen Bund eingehst mit dem Ewigen, deinem Gott, den der Ewige, dein Gott, heute mit dir schließt, und seinen [verwarnenden] Fluch auf dich nimmst. Auf daß er dich heute zu seinem Volke mache und dein Gott sei, wie er dir verheißt und deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat.

Und nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und diesen Fluch, sondern mit dem, der heute hier mit uns vor dem Ewigen, unserem Gotte, steht, wie auch mit dem, der heute nicht mit uns ist.“

Das Deuteronomium enthält in seinem ursprünglichen Umfang eine Sammlung von kultischen und bürgerlichen Gesetzen, die zweifellos, wenigstens die meisten, nicht erst damals entstanden sind, sondern aus früherer Zeit stammen, aber bis dahin unbeachtet geblieben sind. In dem Geist der Menschenliebe und der Gerechtigkeit, von dem sie beherrscht sind, knüpfen sie an die Gesetze des Bundesbuches an. Sie entsprechen den Forde-

rungen der Propheten von Amos bis auf Jeremia. Nur in einem wichtigen Punkt kommt das deuteronomische Gesetz mit einer Neuerung, die einen völligen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet, ohne jedoch dem prophetischen Ideal zu genügen. Seit Amos haben die Propheten Israels nicht aufgehört, die Bedeutungslosigkeit des Opferkultus, den Gott niemals gefordert habe und auch nicht wünsche, zu predigen. Hingegen bestanden damals im ganzen Lande, „auf jedem hohen Hügel und unter jedem belaubten Baum“, Kultstätten, wo die Anbetung des Gottes Israels nach der Anschauung der Propheten eine arge Trübung erfuhr. Das Deuteronomium fordert nicht die völlige Abschaffung des Opferkultus, wohl aber dessen Zentralisierung im Heiligtum zu Jerusalem. Alle sonstigen Opferstätten, die für heidnische Ueberreste erklärt wurden, sollten ein für alle Mal beseitigt werden. Diese Forderung leitet das Deuteronomium mit einer eindringlichen, wirkungsvollen Rede ein (12, 2 ff.) und sie kehrt in diesem Buche häufig wieder. Abgesehen von seinem religiösen Inhalt bedeutet das Deuteronomium mit seiner zu Herzen gehenden Sprache, selbst in seiner ersten Fassung, eine literarische Schöpfung von eigenartiger Schönheit.

Etwas später, wohl erst im babylonischen Exil, (586—536 v. Chr.) erhielt das Deuteronomium im wesentlichen die jetzige Form. Es wurde ihm die geschichtliche Einleitung (Kap. 1—11) angefügt, die zwar, wie leicht zu erkennen ist, aus verschiedenen Quellen stammt, aber doch im allgemeinen einen zusammenfassenden Ueberblick über die Geschichte der israelitischen Stämme während ihrer Wanderung durch die Wüste gibt. Somit ist dieses Gesetzbuch zu einer geschichtlichen Erzählung geworden. Dementsprechend, da es nun die Geschichte bis zum Uebergang der israelitischen Stämme über den Jordan bietet, also mit dem Ableben Moses schließen sollte, wurde ihm auch ein passender Schluß angehängt. Es wurde ihm die Strafandrohung angefügt, die nach der obigen Schilderung den Anstoß zu der

Abfassung des Deuteronomiums gegeben hatte, und die Reden Moses in den letzten Tagen vor seinem Hinscheiden. Die Schilderung der letzten Tage des großen Propheten ist von einer ergreifenden Wirkung. Der Prophet scheidet aus dem Leben mit der traurigen Gewißheit, daß das Volk das, wofür er sein Leben lang gearbeitet und gelitten hat, bald zerstören werde. Kunstvoll wird dann der prophetischen Rede das sog. Mose-Lied (32, 1—43) angereiht, dessen Inhalt klar darauf hinweist, daß es erst im babylonischen Exil entstanden sein kann. Darauf folgt der Segen Moses (33, 1—29), der in der Hauptsache aus der Zeit Jerobeams II (784—744 v. Chr.) stammt, mit dem der Prophet vom Volk Abschied nimmt, und zum Schluß die grade in ihrer Schlichtheit unvergleichlich schöne Schilderung des Ablebens Moses und der Trauer, die Israel ihm widmet. Ein herrliches Geschichtsbuch, wie es die hebräische Literatur wohl früher nicht gekannt hat, war so zur Vollendung gelangt.

Eine Zeit lang bildete das Deuteronomium, dem in der Folge ein Teil unseres Buches Josua angefügt wurde, die Thora, die Lehre Moses, die für das Volk in seinem religiösen und bürgerlichen Leben Norm war.

4. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil (536 v. Chr.) und dem Wiederaufbau des Heiligtums in Jerusalem (516 v. Chr.) hielten die Heimgekehrten, die das neue Gemeinwesen begründet hatten, an zwei Bestimmungen des Deuteronomiums fest: an der Beschränkung des Opferdienstes auf eine Kultstätte und an der levitischen Priesterschaft (*ha-kohanim ha-levijim*), d. h. daß nur Priester levitischer Abstammung den Tempel- und Altardienst versehen durften. Indessen dauerte die Reibung unter den levitisch-priesterlichen Familien, wie sie seit der Zeit der josianischen Reform vor der Zerstörung des Tempels vorhanden war, auch jetzt weiter fort. Die zaddokitische Priesterschaft, die seit dem König Salomo den Dienst im Heiligtum zu Jerusalem versehen hatte, wollte die anderen Priester,

die durch die deuteronomische Aufhebung der übrigen Kultstätten ihr Amt verloren hatten, zur Teilnahme am Dienst im Zentralheiligtum nicht zulassen, obwohl das Deuteronomium dies ausdrücklich bestimmt hatte. Diese Vorgänge, die Zwistigkeiten unter den levitisch-priesterlichen Familien, haben das religiöse und geistige Leben des jüdischen Volkes während der ganzen Dauer des zweiten Tempels stark beeinflußt. Aber sie haben auch eine neue religiöse Literatur geschaffen, die man in der Wissenschaft, allerdings nicht richtig, mit dem umfassenden Namen Priester-Codex bezeichnet.

Die Partien der Thora, die dieser Literatur zugewiesen werden, finden wir in allen fünf Büchern Moses, ebenso im Buch Josua und zum Teil auch in den anderen geschichtlichen Büchern der Bibel, hauptsächlich aber im 2., 3. und 4. Buch des Pentateuchs. Es mag hier gleich gesagt werden, daß die Bezeichnung Priester-Codex ebensowenig berechtigt erscheint wie die landläufige Annahme der Pentateuchkritik, daß dieser Priester-Codex im Zeitalter Esras und Nehemias, genauer im Jahre 444 v. Chr., vom jüdischen Volk als Thora angenommen und in seiner Autorität anerkannt worden sei.

Die Begründung und Befestigung der Priesterherrschaft im neuen jüdischen Gemeinwesen, wie sie nach der Rückkehr aus dem Exil durch die politischen Verhältnisse begünstigt wurde, hatte damit begonnen, daß die zadokkitischen Priester die anderen levitischen Familien vom eigentlichen Altardienst ausschlossen und sie auf den Wärterdienst im Tempel verwiesen. Sie begründeten diese damit, daß nur sie, die Abkömmlinge Zadokks, während des Bestandes des ersten Tempels dem Gott Israels treu geblieben wären, während die Leviten von ihm abgefallen seien und somit die Zurücksetzung verdient hätten (Ezech. 44, 10—16). Um jene Zeit entstand der erste Entwurf eines Priester-Codex, der von dem späteren, der in die Thora aufgenommen wurde, in vielen wichtigen Bestimmungen abweicht und

sich auch sonst als Vorarbeit für eine jüdische Staats- und Gesellschaftsverfassung gibt (Ezech. Kap. 40—48, s. weiter unten). Man wird es begreiflich finden, daß die Forderung der Zadokkiten nicht gleich ihre Verwirklichung fand. Im Zeitalter Esras und Nehemias, also etwa 80—90 Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil, erfuhr sie sogar eine scharfe Zurückweisung, da namentlich der tatkräftige Nehemia den Zadokkiten wenig freundlich gesinnt war, dafür aber mehr die zurückgesetzten Leviten begünstigte.

Während der Tätigkeit Nehemias in Judäa wurde die „Thora“ vom Volk feierlich angenommen und zur Norm im religiösen Leben gemacht (Neh. 7, 73—10,40). Dieses Ereignis wird von der Bibelwissenschaft auf das Jahr 444 v. Chr. angesetzt. Die damals verkündete und vom Volk durch seine Führer unter eidlicher Verpflichtung angenommene Thora soll der Schriftgelehrte Esra von Babylonien mitgebracht haben. Später oder bald darauf sei sie mit der gesamten Thora, d. h. in unserem Pentateuch, zu einem einheitlichen Werk vereinigt worden. Indessen beruht diese Hypothese auf einer falschen Voraussetzung, was schon daraus hervorgeht, daß aus jener damals zur Annahme gelangten Thora im Buche Nehemia (8, 15) eine ritualgesetzliche Bestimmung angeführt wird, die mit einer diesbezüglichen in unserer Thora (3. Buch Mos. 23, 40) im Widerspruch steht. Andererseits weiß die im Zeitalter Esras und Nehemias proklamierte Thora noch nichts von der Feier des Versöhnungsfestes am 10. Tischri, was sogar noch dem Verfasser der Chronik, die etwa 50 Jahre später entstanden ist, unbekannt ist. Ein weiterer Beweis dafür, daß die damalige Thora mit unserem sog. Priester-Codex nicht identisch ist, ist noch darin zu erblicken, daß in diesem die levitische Familie der Korachiden als eine gegen die von Gott gewollte und eingesetzte Priesterordnung widerspenstige Rotte geschildert wird (4. Buch Mos., Kap. 16), die noch zu Moses Zeiten ihren Untergang gefunden habe (16, 23—33),

während diese hochgeachtete Sängerfamilie, der wir eine Reihe der schönsten Psalmen zu verdanken haben, noch im Zeitalter der Chronik, somit etwa ein halbes Jahrhundert nach Esra und Nehemia, in hohem Ansehen stand, so daß die Chronik sogar dem Propheten Samuel einen bis auf Korach zurückreichenden Stammbaum nachweist (1. Chronik 6, 7—13 u. 18—22).

Eine unbefangene Untersuchung muß zu dem Ergebnis führen, daß wir es in den betreffenden Bestandteilen der Thora mit einer teils religionsgesetzlichen, teils ethischen Literatur zu tun haben, die in sich verschiedenartig ist und nicht aus einer Quelle stammt. Während nämlich manche Partien zweifellos aus zadokkitisch-priesterlichen Kreisen hervorgegangen sind, zeigen andere eine antipriesterliche Tendenz, oder sie atmen einen ganz anderen Geist und können ebensogut zadokkitische Priester wie ihre Gegner zu Verfassern haben. Ihren Abschluß fand diese Literatur, wie weiter gezeigt werden soll, erst unmittelbar vor der Vollendung der Thora. Im Sinne der zadokkitischen Priesterschaft ist alles geschrieben, was die Festsetzung des Opferdienstes und der Tempelordnung bis in die früheste Zeit, bis zu den Tagen Moses, zurückzuführen bestrebt ist. Während sich der älteste Entwurf des Priester-Codex auf die Autorität des Propheten Ezechiel stützt und den Stammbaum der jerusalemischen Priesterschaft, den geschichtlichen Tatsachen entsprechend, bis auf Zadokk zurückführte, berief man sich später gegen ein ausdrückliches Zeugnis der Propheten Jeremia (7, 22) und Amos (5, 25), um die levitische Opposition zum Schweigen zu bringen, auf die Autorität Moses, der den Opferdienst bereits in der Wüste eingerichtet hätte, und machte Aaron zum Stammvater der legitimen Priesterschaft. Der Widerstand, den die zadokkitischen Priester bei der Festsetzung ihrer ausschließlichen Tempelherrschaft seitens einiger levitischer Familien unter der Führung der Korachiden fanden, wurde in den priesterlichen Kreisen als Auflehnung

gegen Gott gebrandmarkt. Diesem Unterfangen ist die Erzählung von der Rotte Korach gewidmet, die literarisch zu den besten Erzeugnissen der älteren hebräischen Erzählliteratur gehört. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß diese Erzählung erst nach dem Abschluß der Chronik entstanden sein kann. In ihr wurde eine ältere Sage oder Ueberlieferung bearbeitet, die allerdings von der Beteiligung Korachs an dem Aufstand nichts wußte (5. Buch Mos. 11, 6). Die Leviten antworteten darauf mit einer von der deuteronomischen Darstellung (5. Buch Mos. 9, 12 ff.) abweichenden Umarbeitung der Erzählung von der Anfertigung des goldenen Kalbes in der Wüste, in der Aaron, der angebliche Stammvater der zadokkitischen Priester sehr schlecht wegkommt (2. Buch Mos. Kap. 32). Er war es, der das goldene Kalb angefertigt hatte (32, 2—5) und sich deshalb eine scharfe Rüge von Mose gefallen lassen mußte (32, 21 u. 25), während grade die Leviten treu zum Gott Israels hielten und sich um Mose scharten (32, 26—28).

Die Opposition gegen die Priesterschaft kommt noch deutlicher in jenen Partien des Psntateuch zum Ausdruck, in denen die kultischen Reinheitsvorschriften und verschiedene religionsgesetzliche Bestimmungen, die ursprünglich nur den Priestern galten, auf das ganze Volk ausgedehnt wurden. Dem Prinzip, daß in den Worten der opponierenden Korachiden zum Ausdruck gelangt: „Die ganze Gemeinde ist heilig, und der Ewige ist in ihr“ (4. Buch Mos. 16, 3) sollte im religiösen Leben Geltung verschafft werden. Dies finden wir am schärfsten ausgedrückt in dem sog. Heiligkeitsgesetz (3. Buch Mos. Kap. 18—24), das in zwei verschiedenen, in ihrer Tendenz einander diametral entgegengesetzten Fassungen vorliegt. Während die eine (Kap. 21—24) die Heiligkeit nur äußerlich und bloß für die Altardiener und den Altar selbst fordert, ist die andere (Kap. 18—20) eine Heiligkeitslehre im höchsten ethischen Sinne des Wortes. Das ganze Volk soll in

der Gesinnung und in seinem Tun, vornehmlich aber im Familienleben und in allen Beziehungen zu den Mitmenschen heilig sein, d. h. Nächstenliebe üben, sich jeder Unedlichkeit und jeder Bedrückung gegen den Mitmenschen enthalten, die Grenzen der Keuschheit und der sexuellen Moral überhaupt streng einhalten und so nach dem in den lapidaren Worten ausgedrückten göttlichen Gebot handeln: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott“ (19, 2). Die Gegenüberstellung dieser Heiligkeitsgesetze zeigt klar, daß sie unmöglich beide aus einer Quelle stammen und als ein einheitliches Werk gelten können.

Ebensowenig entspricht der Abschnitt von der Einsetzung des Passahopfers (2. Buch Mos. 12, 1—27) der priesterlichen Anschauung vom Opferritual. Manche hier erlassene Bestimmung steht sogar in klarem Widerspruch zu der Passahordnung im Deuteronomium (16, 1 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Abschnitt aus dem Jahre 419 v. Chr. stammt und mit der Verordnung an die jüdische Gemeinde von Jeb (Elephantine-Papyri ed. Sachau S. 36—40) in engster Verbindung steht.

Zu den jüngsten Bestandteilen der Thora gehören jene Partien, die im Geist des Verfassers der Chronik geschrieben und aus seiner Schule hervorgegangen sind. Man kann sie nicht dem Chroniker zuschreiben, denn zum Teil sind sie jünger als die Chronik selbst, wie z. B. die bereits erwähnte Erzählung von der Rote Korach. Diese Partien des Pentateuchs bilden ein eigenartiges literarisches Element, das sich als Binde-mittel oder als Füllsel in der geschichtlichen Darstellung gibt und bei der endgültigen Formulierung der Thora, die nunmehr zu einem wichtigen Geschichtsbuch wurde, eine große Rolle spielt. Es kennzeichnet sich hauptsächlich durch die Angabe von Jahreszahlen und durch Einführung von Personennamen, die als Rahmen für die geschichtliche Erzählung dienen sollen. Aus der Schule des Chronikers ist eine weitere eigenartige Literatur hervorgegangen: der Midrasch (2. Chron.

13, 22 u. 24, 27), der in diesem Geschichtsbuch viel benutzt wurde. Aeltere geschichtliche Erzählungen wurden erweitert und mit neuen Einzelheiten volkstümlich ausgeschmückt. Auch in der Thora finden wir solche Erzeugnisse des Midrasch, so in der Erzählung von den über die Aegypter verhängten Strafen (2. Buch Mos. Kap. 7—11 u. 12, 29 ff.), in der vom Besuch Jethros bei Mose (Kap. 18) und in der vom Krieg gegen die Midjaniten (4. Buch Mos. Kap. 31). Zu den merkwürdigsten literarischen Schöpfungen der jüngeren Zeit gehört das Sozialgesetz im 3. Buch Moses (Kap. 25), das zwar in seinem vollen Umfang niemals verwirklicht wurde, aber als eine großartige Konzeption des sozialen Gedankens auf Beachtung für alle Zeiten Anspruch hat.

5. Gegen Ende der Perserherrschaft, etwa um das Jahr 340 v. Chr., wurde die bereits stark angewachsene Literatur erzählenden und geschichtlichen Inhalts zu einer zusammenhängenden Geschichte verarbeitet, von der die älteste Epoche, von der Weltschöpfung bis zum Ableben Moses, in der Thora zur Darstellung gelangte. Es war dies ein schwieriges Unternehmen angesichts der heterogenen, oft stark einander widersprechenden Bestandteile dieser Literatur, die in Einklang zu bringen waren. Der Redaktor der Thora hat das ihm vorliegende Material, aus dem er eine Auswahl zu treffen hatte, mit weitgehender Objektivität behandelt. Es lag ihm hauptsächlich daran, die geschichtliche Erzählung mit reichem Inhalt auszustatten und ihrem Fortgang eine gewisse Kontinuierlichkeit zu sichern, weshalb er weniger darauf achtete, daß die verschiedenen Teile sich gut einander anschlössen. Daraus erklären sich Wiederholungen und Widersprüche, mit denen sich die moderne Pentateuchforschung befassen muß. Die Thora sollte die Vorgeschichte und die älteste Geschichte Israels erzählen. Aber der Redaktor hielt es für gut, der eigentlichen israelitischen Geschichte einen Rückblick auf die Anfänge der Menschheitsgeschichte voranzuschicken — eine Aufgabe, deren er sich dadurch

entledigte, daß er den nötigen historischen Stoff der assyrisch-babylonischen Literatur entnahm und in einer der jüdischen religiösen Anschauung entsprechenden Weise verarbeitete. Es ist möglich, daß auch diese Vorarbeiten dem Redaktor bereits vorlagen, so daß er bloß eine Auswahl zu treffen hatte.

Die Thora beginnt also mit der Erzählung von der Weltschöpfung (1. Buch Mos. 1, 1—2, 3). Dieser Schöpfungsbericht, der an poetischer Schönheit kaum seinesgleichen hat, hat von jeher die Bewunderung aller Kunstsinnigen gefunden. Ihm folgte ein zweiter, in seiner Anlage zweifellos älterer Bericht (2, 4—25), der wohl in manchen Einzelheiten dem vorangehenden widerspricht, aber ihn vielfach erweitert und ergänzt. Daran knüpft sich die dem babylonischen Sagenkreis entnommene Erzählung vom Sündenfall (Kap. 3), während die von Kain und Abel (Kap. 4) sich eher dem zweiten Schöpfungsbericht anreihet. Die Fortführung der Geschichte von Adam bis Noah (Kap. 5) ist zum Teil eine andere Fassung der älteren Geschichte in Kapitel 4 und steht mit ihr in manchen Punkten in Widerspruch, aber sie erschien dem Redaktor nötig, um ihr die Erzählung von der Sintflut (Kap. 6—9) anzugliedern. Eingeleitet wird die Sintfluterzählung, in der sichtlich zwei Quellen zusammenfließen, mit einer der babylonischen Mythologie entnommenen Sage (6, 1—4), weil dem Leser sonst der moralische Verfall der Menschheit, insbesondere die Neigung zur Gewalttätigkeit befremdlich erscheinen mußte. Nach der Erzählung von der Sintflut ist folgerichtig die Völkergenealogie (Kap. 10) eingefügt, und ihr schließt sich die ebenfalls der babylonischen Sagenwelt entnommene Erzählung vom Turmbau zu Babel an (11, 1—9), durch welche die Sprachenzersplitterung der Völker ihre ausreichende Erklärung findet. Die Aufzählung der nachfolgenden Geschlechter bis auf Abraham (11, 10—22) leitet zu der Geschichte der Erzväter über, mit der nunmehr die eigentliche Geschichte Israels anhebt.

Die Geschichte der Erzväter bis zum Einzug Jakobs in Aegypten (Kap. 12—47) hat der Redaktor im allgemeinen in der älteren Erzählliteratur vorgefunden. Ihm lag nur ob, die einzelnen Teile aneinander zu reihen und chronologisch zu ordnen, manche Lücken durch die Benutzung des jüngeren Midrasch auszufüllen und so dem Ganzen einen geschichtlichen Charakter zu geben. Da manche Erzählungen in verschiedenen Fassungen vorlagen, oder eine und dieselbe Begebenheit Abraham und Isaak zugeschrieben war, so nahm der Redaktor, um seine Darstellung reichhaltiger zu machen, alles auf, auch die sog. Dubletten, und ließ die Widersprüche unbeachtet, wie ihm auch entgangen sein mag, daß durch die Aneinanderreihung manche chronologische Unmöglichkeit entstanden ist. Zuweilen wurden Jahreszahlen eingeschoben, die aber die vorhandenen Schwierigkeiten nicht beseitigten, sondern eher noch verstärkten. Diese Schwierigkeiten erwuchsen in der Hauptsache daraus, daß der Redaktor Sagen und Erzählungen, die ursprünglich in gar keinem Zusammenhang standen, zu einer fortlaufenden Geschichtserzählung vereinigte.

Die Erzählung vom Aufenthalt Jakobs und seiner Söhne in Aegypten und dem Ableben Jakobs und Josefs (47, 28—50, 26) bildet eine passende Ueberleitung zu der Geschichte Israels in Aegypten bis zu seiner Befreiung (2. Buch Mos. Kap. 1—15). Der Redaktor hat hier eine Anzahl älterer Sagen mit jüngeren Midraschelementen verarbeitet und die geschichtliche Erzählung mit zahlreichen Wundergeschichten im volkstümlichen Geschmack ausgeschmückt, wobei er allerdings oft mit Schwierigkeiten in der Zusammenfassung des spröden Stoffes zu kämpfen hatte. Auch hier zeigt sich deutlich sein Bestreben, die Geschichte inhaltlich zu bereichern, was er zuweilen auf Kosten der künstlerischen Abrundung der Darstellung tut. Dasselbe sehen wir überhaupt in der fortgeführten Geschichtserzählung im 2., 3. u. 4. Buch Moses, die dem Aufent-

halt Israels in der Wüste gewidmet ist. In dieser Partie der Thora mußte nicht bloß der wirklich geschichtliche Stoff untergebracht werden, soweit er in Sage und Erzählung vorhanden war, sondern auch alles was man in jüngerer Zeit auf das Zeitalter Moses zurückzuführen für gut fand. Neben dem Bundesbuch in der älteren Fassung auch die Geschichte von der Offenbarung am Sinai, welche die älteren Propheten nicht gekannt und deshalb auch niemals erwähnt haben (2. Buch Mos. Kap. 19—20); ferner die Errichtung des Stifzeltes (Kap. 25—40) und die Einrichtung des Opferkultes, allerdings mit verschiedenen, den Bericht unterbrechenden Einschaltungen. Diese Abschnitte sind in der Hauptsache dem sog. Priester-Codex entnommen, aber keineswegs jenem, der um das Jahr 444 v. Chr. die Thora bildete.

Das 3. Buch Moses, der Priester-Codex im engeren Sinne, setzt sich ebenfalls aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammen, von denen manche dem älteren esraischen angehört haben mögen. Sie liegen uns jedenfalls in einer späteren Bearbeitung vor und beschäftigen sich im Kap. 1—10 hauptsächlich mit der Opfer- und Priesterordnung. In den Kap. 11—15 ist der Einfluß des Parsismus unverkennbar; es läßt sich nur nicht genau bestimmen, ob sie der Zeit vor oder nach Esra angehören. Daß Kap. 16, die Einsetzung des Versöhnungsfestes, erst unmittelbar vor dem Abschluß der Thora entstanden sein kann, ist oben bereits dargelegt worden. Kap. 17 enthält eine rituale Bestimmung, die niemals zur Ausführung gelangt ist; es gehört zu den jüngsten Partien des Buches. Dem jüngeren Priester-Codex ist das priesterliche Heiligkeitsgesetz (Kap. 21—24) entnommen, und im Gegensatz zu diesem steht das noch jüngere antipriesterliche (Kap. 18-20). Der Redaktor reihte daran den sozialen Gesetzesvorschlag, der mit dem Obigen in gar keinem Zusammenhang steht, nur daß auch dies nach der Angabe „auf dem Berg Sinai“ angeordnet wurde (Kap. 25). Kap. 26 ist eine etwas umgearbeitete Fassung der

Strafandrohung für den Fall, daß Israel seinem Gott abtrünnig werden sollte, wie wir sie aus älterer Zeit im Deuteronomium finden. Neu ist hier nur die Anspielung auf die Entweihung des Sabbatjahres (Schemita) während des Bestandes des ersten Tempels (26, 34—35 u. 43), woraus sich die Anreihung an das vorhergehende Kapitel erklärt. Es geht aber daraus auch hervor, daß diese Strafandrohung ursprünglich ein selbständiges Stück bildete, das der Redaktor, ohne Rücksicht darauf, daß es in der Hauptsache eine Wiederholung aus dem 5. Buch Mos. Kap. 28 ist, wegen der darin enthaltenen wenigen neuen Momente in die Thora aufnahm. Den Abschluß des 3. Buches bildet eine kultische Bestimmung (Kap. 27), die der Redaktor dem Priester-Codex entnommen hatte und sonst nicht unterzubringen wußte.

Dem Zeitalter des Aufenthalts Israels in der Wüste weist der Redaktor im 4. Buch eine weitere Reihe von Begebenheiten und Schilderungen zu, deren literarische Formulierung dem Verfasser der Chronik und seiner Schule zuzuschreiben ist. Es ist eine in der Chronik beliebte Weise, die Tempelordnung der älteren Zeit ausführlich zu schildern; nur daß die Thora alles auf die Zeit Moses verlegt, was die Chronik auf eine Anordnung des Königs David zurückführt. Vor allem nimmt hier die genaue Klassifizierung der Priester und Leviten in ihrer Rangordnung, wie sie den Altar- und Tempeldienst zu versehen hatten, einen breiten Raum ein (Kap. 1—8). Der Fortschritt ist in dieser Beziehung unverkennbar. Der Chroniker hatte diese Ordnung dem König David zugeschrieben, der den Bau des Tempels zu Jerusalem vorbereitet habe; eine jüngere zadokkische Quelle begnügte sich nicht mehr damit, sie läßt Mose bereits in der Wüste ein Heiligtum errichten und die Rangordnung der Priester und Leviten festsetzen, ohne Rücksicht darauf, daß der Prophet Amos (5, 26) das Gegenteil davon bezeugt. Auch andere rituale Bestimmungen aus jüngerer Zeit reihte der Redaktor

hier an (Kap. 9 u. 10). Was in dem darauffolgenden Kap. 11 erzählt wird, ist eine andere Fassung der Erzählung im 2. Buch Moses Kap. 16. Ein Stück Midrasch von ausgesprochen antipriesterlicher Tendenz ist die Erzählung von Aarons und Mirjams unfreundlichem Verhalten gegen Mose (Kap. 12). Schon die Bezeichnung „Kusch“ für Midjan (12, 1) zeigt deutlich, daß das Ganze einem jungen Midrasch angehört.

Die Verlängerung des Aufenthalts Israels in der Wüste wird in diesem Buch (Kap. 13—14) wie in der geschichtlichen Einleitung zum Deuteronomium (1,22—35) mit der widerspenstigen Haltung des Volkes begründet. Zur Strafe mußte Israel 40 Jahre in der Wüste herumziehen. Den vierzigjährigen Aufenthalt des Volkes in der Wüste kennt auch Amos, aber nicht als Strafe, sondern als göttliche Gunstbezeugung (2,10). — Es folgt darauf eine Reihe von Bestimmungen für den Tempeldienst (Kap. 15 und 18), unterbrochen durch die Erzählung von der Empörung Korachs (Kap. 16—17), der sich gegen diese Ordnung aufgelehnt hat. Kap. 19 enthält die Verordnung von der roten Kuh, ein fremdartiges, dem jüngeren Priester-Codex entnommenes Element, das der Redaktor hier zu verwerten unternahm.

Mit Kap. 20 wird die geschichtliche Erzählung fortgesetzt. Der Bericht über die Eroberung des Ostjordanlandes (Kap. 20—21) widerspricht allerdings dem in der geschichtlichen Einleitung zum Deuteronomium (2,4 ff) in manchen wichtigen Punkten. Kap. 22—24 enthält die Bileamsage, die hier an geeigneter Stelle eingeschaltet ist. Was Kap. 25,1—5 berichtet wird, beruht auf einer alten geschichtlichen Überlieferung, die schon der Prophet Hosea (9,10) kennt. Hingegen erblicken wir in den sich daran anknüpfenden Ausführungen (25,6—19) einen Midrasch, der aus zadokkitischen Kreisen stammt und dessen klare Tendenz ist, das Priestertum der Aaroniden zu legitimieren, als ob es zuvor nicht bestanden hätte. Kap. 26—30 enthält wiederum Schilderungen der Verhältnisse in der Wüste, das Festritual

und Ähnliches aus dem jüngeren Priester-Codex, Kap. 31 den bereits erwähnten midjanitischen Krieg und Kap. 32 die dauernde Ansiedlung einiger Stämme im Ostjordanland. Das 4. Buch schließt mit einem Rückblick auf die Wanderung Israels durch die Wüste, einer geographischen Begrenzung des zu erobernden Westjordanlandes, der Verordnung über die Errichtung von Asylstädten, und die Überlassung von Wohnplätzen an die Leviten, und mit der Regelung des Erbrechts innerhalb der Stämme (Kap. 33—36). Alle diese zumeist nicht zusammenhängenden Teile im 4. Buch Moses faßt der Redaktor in die Schlußworte zusammen: „Das sind die Gebote und Satzungen, die der Ewige durch Mose den Kindern Israel in den Steppen Moabs am Jordan vor Jericho gegeben hat“ (36,13).

Nachdem der Redaktor die vielen Schwierigkeiten überwunden hatte, die sich ihm in der Anordnung des Stoffes im 2., 3. und 4. Buch darboten, war es ihm leichter, das Deuteronomium, das den Abschluß der geschichtlichen Darstellung über jene Epoche bildet, hier anzureihen. Denn das Deuteronomium, daß mit einem Teil des Buches Josua ein abgeschlossenes Ganzes war, beginnt ja seine geschichtliche Einleitung mit den Ereignissen nach der Eroberung des Ostjordanlandes, die vorhergehende Geschichte bloß zu rhetorischen Zwecken rekapitulierend. Der Redaktor brauchte nur die Kapitel, die sich mit dem Nachfolger Moses beschäftigen, und jetzt einen Teil unseres Buches Josua bilden, abzutrennen und einiges Wenige hinzuzufügen, um es so seinem Werk anzuschließen. Die Einfügung von 14,3—21 hatte wohl hier bereits früher Platz gefunden, bevor das Deuteronomium mit den anderen Büchern der Thora vereinigt wurde, denn sonst erschiene die Wiederholung vom 3. Buch Mos. Kap. 11 unangebracht. Hingegen wird erst der Redaktor 16,3—4 und 26,1—11 eingeschaltet haben.

So ist die Thora entstanden in der Gestalt und in dem Umfang, wie wir sie heute besitzen. Trotz mancher

Widersprüche in einzelnen Teilen und einiger Mängel in der Anordnung des mannigfaltigen und verschiedenartigen Stoffes eine bewunderungswürdige literarische Schöpfung, reich an großartigen und farbenprächtigen Bildern aus dem Leben der Erzväter und eine geschichtliche Darstellung der ältesten Zeit der Vergangenheit Israels von dramatischer Lebendigkeit und Wirkung. Über dem unvergänglichen Wert des religiösen und ethischen Inhalts dieses Buches wird man seine literarische Bedeutung nicht übersehen. Ein Geschichtsbuch von hohem Alter, mutet es uns zu jeder Zeit modern an, da es nicht bloß von Ereignissen und Begebenheiten zu erzählen weiß, sondern uns auch Einblicke in das innere Kulturleben früherer Geschlechter gewährt.

DRITTES KAPITEL

Die geschichtlichen Bücher

Die Thora wurde, wie wir gesehen haben, in ihrer letzten Umarbeitung zu einem Geschichtsbuch, in dem die Erzählung mit dem Zeitpunkt abbricht, wo sich die israelitischen Stämme anschickten, den Jordan zu überschreiten und in Kanaan festen Wohnsitz zu gewinnen. Die Geschichte Israels wird von nun an, wenn man so sagen darf, eine bodenständige. Ihr ist eine Reihe von Büchern gewidmet, die der Sammler um das Jahr 340 v. Chr. theils vollendet vorgefunden und theils mit einigen Änderungen zu versehen hatte, um sie so der Thora anzureihen und vereint zu einer zusammenhängenden Geschichte Israels von den frühesten Anfängen bis zu seiner Zeit, d. h. bis gegen das Ende der Perserherrschaft, zu machen. Diesen Büchern gilt die folgende Betrachtung.

1. Das Buch Josua. Über die erste Zeit der Ansässigkeit Israels in Kanaan konnten naturgemäß nur wenige geschichtliche Zeugnisse vorhanden sein. In den bereits oben (S. 16) erwähnten Sammlungen epischer Lieder, die den geschichtlichen Ereignissen während der Eroberung des Landes und im ersten Jahrhundert nach ihr gewidmet waren, wurde wohl die Erinnerung an diese frühe Epoche festgehalten. Aber außer dem Zitat Josua 10,12—13 ist uns nichts davon im Original erhalten geblieben. Das Buch Josua, das die Geschichte der Eroberung Kanaans enthält und die Erzählung mit der Übernahme der Führerschaft durch Josua beginnt, um

sie bis zum Zeitpunkt seines Ablebens fortzuführen, gehört in seiner jetzigen Gestalt zu den jüngeren geschichtlichen Schriften der Bibel. Seine letzte Umarbeitung fällt zeitlich mit der der Thora um 340 v. Chr. zusammen. Aufgenommen wurde in es dasjenige, was ursprünglich dem Deuteronomium angehört hatte. Aber dies war für die Geschichte einer so wichtigen Epoche unzulänglich, und der Verfasser, dem daran lag, die Lücke in der Erzählung zwischen dem Ableben Moses und dem Beginn der Richterzeit auszufüllen, nahm in das Buch einiges auf, das aus älterer Zeit und zwar aus efraimitischen Quellen stammte (Kap. 18, 1—10 u. Kap. 24) und fügte ihm eine Anzahl Stücke aus dem jüngeren Midrasch und dem sog. Priester-Codex an. Dadurch erhielt die Geschichtserzählung eine gewisse Abrundung, wenn auch ihrer Einheitlichkeit durch die Verschiedenartigkeit der Quellen Abbruch geschah.

Es muß daran festgehalten werden, daß in diesem Buch nur wenig wirkliche Geschichte geboten wird. Mit Ausnahme von Kap. 18, 1—10 u. Kap. 24, die noch vorexilisch sind, stammt alles andere aus exilischer und nachexilischer Zeit, und zwar sind jene Abschnitte, die früher mit dem Deuteronomium vereinigt waren, wie der geschichtliche Teil des Deuteronomiums überhaupt, erst im Exil entstanden, während die midraschartigen Sagen, wie z. B. der Bericht über die Eroberung von Jericho (Kap. 6), über die Tat Achans, der sich am Banngut vergriffen hat (Kap. 7), und die Heimkehr der dritthalb Stämme nach dem Ostjordanland (Kap. 22), nicht etwa auf alten Ueberlieferungen beruhen, sondern erst in späterer Zeit im Geist des Chronikers und seiner Schule verfaßt wurden. Dem jüngeren Priester-Codex gehören die Abschnitte Kap. 5, 2—12 (Beschneidung und Passahfeier) und Kap. 21 (Ueberlassung von 48 Städten an die Leviten) an.

Was den Bericht über die Eroberung Kanaans und die Aufteilung des Landes an die Stämme betrifft, so wird man ihn kaum als geschichtlich in Anspruch

nehmen dürfen. Von Bedeutung ist allerdings die Angabe der Ortsnamen und der Abgrenzung Kanaans gegen außen, wie die inneren Grenzen der Stämme gegeneinander; wir besitzen darin ein Stück alter Geographie des Landes Israel, das sich hier erhalten hat. Aus einer Quelle stammen aber auch diese Abschnitte nicht, denn während es in dem einen Teil den Anschein hat, als ob Josua das ganze Land erobert hätte, beruht der andere Teil auf der Voraussetzung, daß dies Werk dem Nachfolger Moses nur in sehr beschränktem Umfang gelungen sei. Da dies letztere der geschichtlichen Tatsache entspricht, so liegt zweifellos in diesem Teil eine ältere geschichtliche Ueberlieferung vor, wogegen der andere einem jüngeren Midrasch entnommen ist.

2. Das Richterbuch. Selbst in seinem jetzigen Umfang ist dieses Buch eines der ältesten der geschichtlichen Schriften der Bibel. Seine Umarbeitung, insbesondere die der letzten Kapitel (18—21), gehört der ersten Königszeit an, und die Form, welche eben diese Kapitel erhalten haben, bedeutet zweifellos eine Rechtfertigung des Königtums, das dem republikanischen Sinn der israelitischen Stämme wenig entsprach und deshalb nur allmählich im Volksbewußtsein Wurzel fassen konnte. Im ganzen aber ist das Buch in den meisten Partien viel älter. Der Verfasser hat es zwar meisterhaft verstanden, die einzelnen Bestandteile zu einer zusammenhängenden Geschichte der Richterepoche zu vereinigen, aber in Wahrheit haben wir es mit einer Reihe von Geschichtsbildern zu tun, von denen einige nicht nur inhaltlich überaus wertvoll sind, sondern auch literarisch die höchste künstlerische Vollendung zeigen. Das Richterbuch wird für alle Zeiten einen hervorragenden Platz in der Weltliteratur einnehmen, und nur wenige Geschichtsbücher aus der alten Zeit können ihm, was die Kunst der Geschichtsschreibung anbetrifft, zur Seite gestellt werden. Es muß dabei noch hervorgehoben werden, daß dieses Buch das älteste in der

Geschichtswissenschaft ist, wenn von der Geschichtsschreibung im höheren Sinne die Rede ist.

Das Buch ist im Geist des prophetischen Pragmatismus geschrieben, der in der Weltgeschichte das Weltgericht sieht. Die Geschehnisse sind nicht zufällig, und die Völker sind nicht dem Fatum unterworfen, von dem Gerechte und Ungerechte gleich betroffen werden. Es waltet vielmehr eine göttliche, d. h. sittliche Ordnung, während andererseits jedes Volk durch sein Verhalten sein Schicksal bestimmt und leitet. In der Einleitung (Kap. 1) wird zunächst die Tatsache hervorgehoben, daß das Land Kanaan nach dem Tode Josuas noch lange nicht erobert war; die Stämme suchten bald vereinzelt, bald in kleineren Verbänden ihre Stellung in dem ihnen zugewiesenen Gebiet zu behaupten, was ihnen in den meisten Fällen nicht gelingen wollte. Bereits in der nächsten Zeit, nachdem Israel den Jordan überschritten hatte, war es in der neuen Heimat unterjocht und von den älteren Bewohnern des Landes geknechtet. Seine Lage war überaus traurig. Nur von Zeit zu Zeit erstanden den einzelnen Stämmen „Richter“ (Schofetim), richtiger Führer, die heldenhaft für die Befreiung ihrer Volksgenossen kämpften. Sie hatten manchmal Erfolg, aber dieser war in der Regel örtlich und zeitlich begrenzt. Die dauernde politische Befreiung des Volkes gelang während der ganzen Richterepoche, die nahezu vier Jahrhunderte währte, keineswegs.

In der geschichtlichen Darstellung reiht sich dann eine Richterepisode der anderen an. Es hat danach den Anschein, als ob die in diesem Buch geschilderten Ereignisse nach den dort angegebenen Pausen einander abgelöst hätten. Wenn man aber die Jahreszahlen zusammenrechnet, ergeben sich chronologische Schwierigkeiten oder gar Unmöglichkeiten. Es muß daher angenommen werden, daß manche glücklich geführte Kriege nur Teile des Landes befreit haben, während andererseits verschiedene „Richter“ gleichzeitig aufgetreten sind. Die Aufeinanderfolge der Erzählung ist bloß durch die

Redaktion entstanden, die auch sprachlich und stilistisch verschiedene Bestandteile zu einem Buch vereinigt hat. Diese einzelnen Geschichtsbilder selbst haben erst nach mehrmaliger Umarbeitung ihre jetzige Form erhalten, wobei zu bemerken ist, daß einige in sich abgerundet erscheinen, wie die Erzählung vom Richter Ehud und seinem Sieg über Moab (3, 12—30), ferner die von der Niederwerfung der Kanaaniter durch Debora und Barak (Kap. 4 und 5), vom Königtum Abimelechs (Kap. 9) und vom Richter Jeftah (Kap. 11), bei anderen hingegen ist die mehrmalige Umarbeitung erkennbar, so bei der Geschichte des Richters Gideon (Kap. 6—8) und der Erzählung von den Heldentaten Simsons (Kap. 13—16).

Der Grundstock des Buches (Kap. 1—16) wird wohl bereits zur Zeit Samuels abgeschlossen gewesen sein. Etwas später, in der älteren Königszeit, wurden dem Richterbuch die Kap. 17—21 angefügt, und zwar die Erzählung vom Hausgötzen Michas und dessen Entführung durch die Daniter, die damals erst zu einem festen Wohnsitz gelangten (Kap. 17—18). Aus der Schlußbemerkung (18, 30) geht deutlich hervor, daß sich diese Ereignisse sehr früh, etwa ein Jahrhundert nach der Eroberung Kanaans abgespielt haben müssen. Es ist dabei zu beachten, daß nur ein Teil der Daniten sich im äußersten Norden angesiedelt hat, während die anderen noch viel später ohne festen Wohnsitz geblieben sind. — Die Erzählung von der Schandtät in Gibeon, die zu einem schrecklichen Bruderkrieg geführt hat (Kap. 19—21), war bereits mit allen ihren grausigen Einzelheiten im Volke verbreitet, und der Prophet Hosea, der es liebt, an geschichtliche Ereignisse anzuknüpfen, spielt auf sie in einer seiner Reden an (10, 9).

3. Das 1. Samuelbuch. Im biblischen Schrifttum sind zwei Bücher als 1. und 2. Buch Samuel bezeichnet; die griechische Uebersetzung benennt sie 1. und 2. Buch der Könige, während die beiden Königsbücher bei ihr die Zahlen 3 und 4 tragen. Unsere Bezeichnung ist bloß für das erste Buch berechtigt, und zwar auch dies

nur zum Teil, da in ihm nicht nur die Geschichte dieses Richters und Propheten erzählt wird, sondern auch die des Königtums Sauls bis zu dessen tragischem Ende. Hingegen ist das 2. Samuelbuch lediglich der Geschichte Davids gewidmet. Auch literarisch stehen die beiden Bücher in gar keinem Zusammenhang; sie entstammen verschiedenen Kreisen und sind verschiedenen Quellen entnommen.

Das erste Samuelbuch, das einen reichen Inhalt aufzuweisen hat, beginnt mit der Erzählung von der Geburt Samuels und von dem traurigen Ende des Priesterhauses Eli, das auch das Ende des Heiligtums in Silo bedeutet (Kap. 1—4). Dies Ereignis bildet einen Meilenstein in der Geschichte Israels, denn seit der Eroberung Kanaans war Silo das Zentralheiligtum der Nordstämme (Josua 18, 1), während die Südstämme noch gar nicht mit Israel vereinigt waren. Die Erinnerung an diese einst so angesehene Kultstätte, deren Trümmer noch Jahrhunderte später zu sehen waren, erhielt sich lange im Volke (Jeremia 7, 12 und 26, 6). Im 1. Buch Samuel hat die geschichtliche Darstellung eine den Eliden unfreundliche Tendenz. Es sollte dargestellt werden, daß diese Priesterfamilie, die in der Folge von den Zadokiten verdrängt wurde (1. Könige 2, 26—27), ihr Schicksal wohl verdient habe. Aus dem jüngeren Priester-Codex aber wurde in diese Erzählung ein Stück eingefügt (1. Samuel 2, 27—36), das mit dem übrigen in Widerspruch steht und sich deutlich als jüngere Einschaltung erweist. Einem jüngeren Midrasch ist die sagenhafte Erzählung von dem Aufenthalt der Bundeslade bei den Philistern und ihrer Rückkehr entnommen (Kap. 5 und 6). Der eigentlichen Tätigkeit des Propheten Samuel als Führer und Richter ist nur ein kurzer Bericht gewidmet (Kap. 7), denn in dem darauffolgenden Kapitel (8, 1—3) wird schon von Samuels Alter erzählt und von seinem mißlungenen Versuch, seine beiden Söhne als Nachfolger einzusetzen.

Widerspruchsvoll ist die darauffolgende Darstellung von der Einsetzung des Königtums in Israel (8, 4—12,

25). Es sind hier zwei Berichte von entgegengesetzter Tendenz ineinander geflossen, von denen der eine dem Königtum freundlich, der andere dagegen ihm feindlich gesinnt ist. Das Bestreben des Verfassers, diesen Gegensatz auszugleichen, hat die Verwirrung noch vergrößert. Nach der einen Quelle ist die unmittelbare Ursache der Beseitigung der republikanischen Verfassung in dem Verhalten der mißratenen Söhne Samuels zu erblicken (8, 3—5). Demnach erscheint es aber unverständlich, daß Gott in dem Verlangen des Volkes nach einem König eine Auflehnung gegen sich sieht und seinen Unwillen darüber ausspricht (8, 7—9). Von Interesse ist, wie da die Gerechtsame des Königs im ungünstigen Sinn umschrieben sind (8, 11—18). Wir haben hier das Bild eines orientalischen Gewaltherrschers, dem Saul, der erste König Israels, in keinem Fall entsprach (vergl. 10, 27); man wird darin eher die Regierungsweise eines späteren Königs in Israel oder in Juda zu suchen haben. Ebenso königsfeindlich ist eine jüngere Quelle, nach der Samuel mit dem Volk abrechnet und ihm sein undankbares Verhalten gegen den Propheten selbst, wie seine Auflehnung gegen Gott vorhält (Kap. 12). Wir haben es hier unzweifelhaft mit einem jüngeren Midrasch zu tun, und die da mitgeteilte Rede kann unmöglich von Samuel gehalten sein, da auch er selbst in der Reihe der Richter angeführt wird (12, 11); ein Richter Bedan, der in dieser angeblichen Rede erwähnt wird, ist sonst nicht bekannt.

Nach der zweiten Quelle aber hat ein schweres Bedrängnis, in dem sich das Volk durch einen Angriff der Ammoniter befand, zur Einsetzung des Königtums geführt (Kap. 11 und 12, 12), und Samuel, weit entfernt, sich durch die Königswahl herabgesetzt zu fühlen, ist durch sie höchst befriedigt (11, 14). Eingeschaltet ist in diese Erzählung das herrliche Kulturbild von der ersten Begegnung Samuels mit dem bescheidenen Bauernsohn Saul (Kap. 9 und 10), wobei zu beachten ist, daß wir in dem einen Teil (9, 1—10, 1 und 10, 14—27)

eine aus sehr früher Zeit stammende Erzählung vor uns haben, in die der Verfasser später, etwa in der älteren Königszeit, eine erläuternde Bemerkung einschalten mußte, um einen zu seiner Zeit nicht mehr verständlichen Ausdruck zu erklären (9, 9). Die Erzählung selbst wird wohl noch zu Sauls Zeiten entstanden sein und sie legt Zeugnis davon ab, zu welcher hohen Blüte die Erzählungskunst in Israel in jener frühen Zeit bereits gelangt war. Jünger hingegen ist die sagenhafte Ausschmückung dieser Erzählung (10, 2—13). Dabei fällt noch folgender Umstand auf: Nach diesem Bericht hat Samuel dem neugewählten König eine Frist von sieben Tagen bestimmt, um mit ihm zum zweiten Mal zusammenzutreffen (10, 8). Diese Frist soll mitten in einem gefährvollen Krieg abgelaufen sein, den Saul gegen die Philister zu führen hatte (13, 8—14). Demnach wäre nicht der Angriff der Ammoniter im Ostjordanland, sondern ein solcher seitens der Philister im Westen die Ursache der Königswahl gewesen. Es liegt hier somit eine ganz anders lautende Aussage vor, die mit den früheren Berichten garnicht in Einklang zu bringen ist. Es geht aus ihr jedenfalls die feindselige Stellung Samuels gegen den ersten König von Israel hervor. Der Bericht über den Philisterkrieg (Kap. 13 und 14) ist sicherlich alt und betrifft eine geschichtliche Tatsache.

Wir sehen, wie schwer es ist, den Knäuel der verschiedenen, einander schroff widersprechenden Berichte zu entwirren, was übrigens auch von der Darstellung der späteren Regierungszeit Sauls gilt. Der Verfasser dieses Buches hat verschiedenartige Quellen benutzt, die einander zum Teil in der Sache, und zum Teil in der Tendenz widersprachen. Er bekundete die weitgehendste Objektivität darin, daß er keiner den Vortzug gab und sie alle zu Wort kommen ließ. Dies war an sich gewiß sehr lobenswert, nur daß er den Fehler beging, die Widersprüche möglichst abzuschwächen, wodurch erst der Wirrwarr einen solchen Umfang annahm.

In dem darauf folgenden Kapitel (15) wird vom siegreichen Krieg Sauls gegen den Erbfeind Israels, die Amalekiter, berichtet. Auch diese Erzählung, der eine geschichtliche Tatsache zugrunde liegt, trägt eine ausgesprochen saulfeindliche Tendenz, indem da die Verwerfung dieses Königs und die Ersetzung seines Hauses durch ein anderes verkündet wird (15,10—28), was nach der früheren Erzählung bereits anlässlich des Krieges gegen die Philister geschehen sein soll (13,13—14). Es braucht kaum erst darauf hingewiesen zu werden, daß diese Tendenz später unter der Herrschaft des Hauses David in diese wie in die vorhergehende Erzählung hineingebracht wurde.

Mit dem Kapitel 16 tritt David zum ersten Mal in die geschichtliche Erzählung ein, und zwar gleich in seiner Eigenschaft als Sauls Gegenkönig (16,1—13). Nach diesem Bericht habe Saul damals den jungen Hirten aus Betlehem noch nicht gekannt; erst später sei dieser zufällig an den Hof des unterdessen trübsinnig gewordenen Königs gelangt (16,14—23). Auch diese Darstellung bleibt in der Folge nicht ohne Widerspruch, denn die erste Begegnung Sauls mit David wird in der bekannten Goljatsage anders geschildert (17,31—39 und 55—58). Was die Goljatsage selbst betrifft, deren jüngerer Ursprung unverkennbar ist, so ist darauf hinzuweisen, daß nach einer älteren authentischen Ueberlieferung (2. Sam. 21,19) nicht David der Sieger über Goljat war, sondern ein anderer Betlehemite, namens Elchanan ben Jaare-Orgim (letzterer Name bezeichnet wohl nicht den Vater, sondern das Handwerk des Helden).

In dem weiteren Teil des 1. Samuelbuches (Kap. 18—31) entwickelt sich vor uns ein geschichtliches Drama mit seiner herzerschütternden Tragik, dessen Schilderer in der vorliegenden Fassung sich bemüht zeigt, nach Möglichkeit die Schuld von David abzuwälzen oder sie wenigstens in milderem Licht erscheinen zu lassen. David kommt an den Hof Sauls, und der edle heldenhafte Jüngling Jonatan, der Thronerbe, hängt sich

in uneigennütziger Liebe und Freundschaft an David, zuerst ohne zu sehen, daß in diesem ihm ein gefährlicher Rivale entsteht, dann aber, als dies offenkundig wird, sich damit resigniert abfindend und schon zufrieden, wenn er im Reich seines Vaters nach dessen Ableben der Zweite nach David sein dürfte (23,17). Hingegen zeigt sich Saul gleich von Anfang an mißtrauisch gegen David, den er allerdings zu seinem Schwiegersohn wählt, um ihn so am besten unschädlich zu machen. Die zuerst im Stillen gehegte Abneigung gegen David entwickelt sich in der Folge zu ausgesprochener Feindschaft, so daß David endlich Saul fliehen und Jahre hindurch ein unstätes Leben führen muß. Einige Zeit konnte er sich bei den stammverwandten Judäern verbergen, zuletzt aber sah er sich auch dort gefährdet, und es blieb ihm nichts übrig, als mit seinem Anhang zu den schlimmsten Feinden Israels, zu den Philistern, überzugehen. Diese nutzten die Wirren in Israel aus und unternahmen wiederum einen Krieg, um die solange von ihnen beherrschten israelitischen Stämme aufs neue zu unterjochen. Es macht einen überaus peinlichen Eindruck, in diesem Krieg, den Israel um seine nationale Existenz zu kämpfen hatte, David im Lager der Feinde zu sehen, wenn ihm auch erspart geblieben ist, die Waffen gegen seine Volksgenossen zu führen.

Hingegen endet Saul seinem edlen Sinn und seiner Seelengröße entsprechend. Obwohl er den Krieg unter den damaligen Verhältnissen von vornherein für aussichtslos hielt und seinen unglücklichen Ausgang klar voraussah, wich er nicht zurück, sondern stürzte sich mit seinen ältesten drei Söhnen, darunter auch Jonatan, in die vorderste Schlachtreihe, wo sie alle den Heldentod fanden.

Dieser Teil des Buches hat eine Reihe von inhaltsreichen Geschichtsbildern aufzuweisen, von denen ein jedes ein wahres Porträt ist. Der Freundschaftsbund zwischen David und Jonatan (Kap. 18ff.), den letzterer trotz aller Drohungen seines Vaters nicht lösen will,

insbesondere die dramatische Szene zwischen Vater und Sohn während des Mahles eines Neumondsfestes (20,5—42); dann die Flucht Davids und sein Flüchtlingsleben mit den verschiedenen Zwischenfällen, wobei er zweimal um ein Haar mit Saul zusammenstößt (24,1—23 und 26,1—25); ferner die Episode mit Nabal und seinem Weib Abigajil (25,2—42), die Flucht Davids zu den Philistern (Kap. 27), die sonderbare Beschwörungsszene durch die Zauberin von Endor (28,7—25), die Niederbrennung der Stadt Ziklag und der Kampf Davids gegen die Amalekiter (Kap. 30) und zuletzt in wenigen und schlichten, aber grade deshalb ungemein tragisch wirkenden Worten die Schilderung von der verhängnisvollen Schlacht auf dem Berge Gilboa und dem Heldentod Sauls und seiner Söhne (Kap. 31).

Wenn auch in der zweiten Hälfte dieses Buches die Quellen sich nicht so widerspruchsvoll zu einander verhalten wie in der ersten, so hatte der Verfasser doch noch mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, einmal um die Saul günstigen und die ihm ungünstigen Berichte in Einklang zu bringen, dann aber auch solche, die David in einem sehr ungünstigen Licht erscheinen lassen, wohl nicht zu unterdrücken, aber doch etwas zu mildern. Die Objektivität, die den Verfasser des Buches auszeichnet, zeigt sich am glänzendsten in der Bearbeitung dieses Teils, der ein Stück politischer Geschichte enthält. In der Darstellung war leicht Partei für oder gegen Saul, für oder gegen David zu ergreifen, was der Verfasser des Buches, wenn er seinen Stoff minder gewissenhaft hätte behandeln wollen, unschwer tun konnte. Aber er tat es nicht; er hat nichts verschwiegen und nichts hinzugesetzt. Und selbst da, wo wir etwas Retusche erblicken, hat sie der Verfasser nicht absichtlich vorgenommen, sondern die Dinge mußten ihm, der davidisch gesinnt war, so erscheinen, wenn er an seinem Helden nicht irre werden sollte. Und die Ehrlichkeit, mit der er dabei zu Werke ging, bewährt sich darin am besten, daß wir, die wir die Vorgänge geschichtlich-

kritisch zu beurteilen bestrebt sind, leicht das ursprüngliche Bild wiederherstellen können. Trotz der Mängel der Darstellung, in der Beschaffenheit der Quellen bedingt, gehört dieses Buch zu den schönsten der biblischen Geschichtsliteratur. Die Unbeholfenheit in der Behandlung des Stoffes ist ein ehrenvolles Zeugnis für die Ehrlichkeit und Objektivität des Verfassers. Ein weiterer großer Vorzug dieses Buches besteht in dem reichen kulturgeschichtlichen Material, das in ihm verarbeitet ist. Nicht nur politische Ereignisse schildert es uns, sondern auch das Kulturleben der israelitischen Stämme. Ein prächtiges Kulturbild bietet uns die Erzählung von Elkanas und seines Weibes Wallfahrt nach Silo (Kap. 1), von Saul, der die verlorenen Eselinnen seines Vaters suchen geht (Kap. 9), von David und Abigajil (Kap. 25) usw.

Das 1. Buch Samuel war im ganzen schon in der älteren Königszeit, wohl bereits unter der Regierung Davids, vollendet. Es wurden ihm in der Folge nur einige Stücke angefügt, so in erster Reihe das Dankgebet der Hanna (2,1—10), das sich in seinen letzten Versen deutlich als ein jüngerer Psalm verrät, und die Strafanündigung des Gottesmannes an Eli (2,27—36).

4. Das 2. Samuelbuch. Als Fortsetzung der Geschichte Israels und Judas — mit David treten die Südstämme unter der Führung Judas in die Geschichte Israels ein — gibt sich das 2. Samuelbuch, was insofern zutreffend ist, als es mit den Ereignissen nach dem Tode Sauls beginnt. Aber in diesem Buch herrscht ein ganz anderer Geist als in dem ihm vorangehenden, und auch literarisch ist es von ihm grundverschieden. Seine Tendenz ist durchaus davidisch. Das mag vielleicht durch die Quellen, die ihm zu Grunde liegen, zu erklären sein. Man muß bei der Beurteilung der geschichtlichen Epoche, der das Königtum Sauls angehört, stets vor Augen haben, daß diese Herrschaft eines Benjaminiten weder den Ansprüchen der Efraimiten noch denen der Judäer genüge tat. Daß mit David ein Judäer zur Regierung gelangte, mag bei den Nordstämmen Un-

zufriedenheit hervorgerufen haben, aber auch das Königtum Sauls galt ihnen nichts. Und so hörte mit dem Tod dieses ersten Königs jede dynastische Ueberlieferung im Volke auf, nur daß die Zeitgenossen, soweit sie die Regierung Sauls noch kannten, sein bescheidenes, uneigennütziges und edles Wesen zu rühmen wußten. Daraus erklärt sich, daß im 2. Samuelbuch keine Saul günstigen Quellen verarbeitet wurden, denn solche waren wohl nicht mehr vorhanden. Hingegen zeigt sich der Verfasser dieses Buches bemüht, Davids Regierung als legitim hinzustellen und ihn von jedem Vorwurf zu befreien, als ob er gegen die Familie des ersten Königs, seines Schwähers, und gegen die Nachkommen seines Freundes Jonatan nicht uneigennützig und edelmütig gehandelt hätte. Das 2. Samuelbuch, zweifellos ein Meisterwerk der Geschichtsliteratur, ist das Vorbild der Hofgeschichtsschreibung, das sich allerdings von einer plumpen Königsschmeichelei frei zu halten weiß.

In der Form, in der das Buch jetzt vorliegt, hat es einige spätere Einfügungen aufzuweisen (Kap. 7 und 21—24). Sieht man von diesen Zusätzen ab, von denen ein Teil (Kap. 21 und 23,8—39) älteren Quellen entnommen ist, so bildet das Buch ein geschlossenes Ganzes, das in der ursprünglichen Fassung wohl spätestens unmittelbar nach dem Tode Davids entstanden sein mag. Es bietet eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung von Davids Regierung, zuerst in Judäa und dann in ganz Israel.

Eingeleitet wird die Erzählung mit dem Bericht von Davids Verhalten, als ihm in Ziklag die Nachricht von Sauls Tod überbracht wurde, wobei er sich über die ruhmredige Aussage des Amalekiten, daß dieser dem unglücklichen König den Gnadenstoß gegeben hätte, überaus entrüstet zeigte, sodaß er den angeblichen Mörder des Königs niedermachen ließ (1,1—16). Darin zeigt sich schon die edelmütige Gesinnung Davids. Der Verfasser fügt dem noch ein Klagelied hinzu, das David auf Sauls und Jonatans Heldentod gedichtet.

hätte (1,17—27). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses ergreifende Lied unmittelbar nach den traurigen Ereignissen, denen es gilt, entstanden ist. Aber daß David dessen Verfasser sei, braucht nicht angenommen zu werden.

In geschickter Weise wird die Geschichte der ersten Zeit, während David eigentlich nur Gegenkönig in Judäa war und im übrigen Israel Isbaal (oder Isboset), der vierte Sohn Sauls, regierte, fortgeführt und die Sache so dargestellt, als ob David gar nicht nach der Herrschaft gegriffen hätte (2,1—11). Er zeigte sich immerfort bestrebt, das Andenken des gefallenen Königs zu ehren. Aber aus der weiteren Erzählung (2,12—5,5) geht klar hervor, daß es zwischen den beiden Reichen, oder richtiger zwischen den beiden Dynastien, fortwährend Krieg gab (3,1), wobei es auch nicht an diplomatischen Versuchen fehlte, David noch bei Lebzeiten Isbaals zum alleinigen König über Israel und Juda auszurufen. Das Glück war David günstig, sodaß sowohl sein Rivale Isbaal, wie auch dessen Feldherr und Großoheim Abner, die ihm beide im Wege gestanden haben, durch Meuchelmord aus dem Wege geräumt wurden. Der Geschichtsschreiber ist sichtlich bemüht, den Verdacht der Mitschuld von David abzuwälzen.

Nunmehr beginnt der Siegeslauf des neuen Königs, dessen Andenken Jahrhunderte hindurch im jüdischen Volke fortlebte. Die Feinde Israels im Westen wie im Osten, im Norden wie im Süden werden nach und nach zurückgeworfen, besiegt und Israel tributpflichtig gemacht. Es war dies eine Glanzepoche in der Geschichte Israels, die das 2. Samuelbuch mit großer Anschaulichkeit schildert (5,6—6,23 und 8,1—10,19). Eingefügt in diese Erzählung ist der Bericht von der Ueberführung der Bundeslade nach der neuen Hauptstadt Jerusalem (Kap. 6) und von der dem Sohne Jonatans erwiesenen Wohltat (Kap. 9).

Das Folgende (Kap. 11—20) ist eine zusammenhängende Darstellung von den Geschehnissen im Hause

Davids, die teils seine Familiengeschichte ist, teils aber über wichtige politische Ereignisse berichtet. Es ist nicht alles einer Quelle entnommen, aber alles steht in einem ursächlichen Zusammenhang, die eine Tat folgt der andern mit logischer Notwendigkeit. Davids Fehltritt mit der Batseba, den der Verfasser schon deshalb nicht verschweigen konnte, weil das nachher Erzählte sonst unmotiviert geblieben wäre, ermutigte seinen ältesten Sohn Amnon zu einer ähnlichen abscheulichen Tat gegen seine Halbschwester Tamar, die wiederum ihr Bruder Absalom mit dem Tode des Uebeltäters sühnen zu müssen glaubte. Absalom, der zweite Sohn Davids, erhält dadurch den Anspruch auf die Thronfolge, der ihm aber durch Salomo, den Sohn der Batseba, unsicher geworden zu sein scheint, worauf es zu seiner Empörung gegen den Vater kommt. Nachdem diese Empörung durch den tatkräftigen Joab niedergeworfen worden war, entstanden wiederum Mißhelligkeiten zwischen den Nord- und den Südstämmen, die ein Benjaminite, Seba ben Bichri, zur Wiederherstellung der Vorherrschaft Benjamins ausnützen zu können glaubte. Aber auch dieser Aufstand wird von Joab besiegt, und seitdem bleibt die Regierung Davids bis zu seinem Tode unangefochten.

Dieses klassische Geschichtsdrama hat auch einige schöne Zwischenepisoden aufzuweisen: das Auftreten des Propheten Natan vor dem König, dem er die Parabel von dem reichen und dem armen Nachbar vorträgt (12,1—12); die Erzählung vom klugen Weib aus Tekoa, die David mit seinem Sohn Absalom zu versöhnen unternimmt (14,1—23); das Eingreifen des klugen Weibes in die Ereignisse bei der Belagerung Abel Bet-Maachas, um weiteres Blutvergießen und die Zerstörung der Stadt zu verhindern (20,15—22).

In späterer Zeit, vielleicht erst als das Buch in die zusammenhängende Geschichte eingereiht wurde, erhielt es einige Zusätze: Kap. 7, einer Quelle entnommen, aus der auch die Chronik (1. Chronik Kap. 17) geschöpft

hat; die grausige Erzählung von der Hinrichtung einiger Nachkommen Sauls (21,1—14), die sicherlich aus einer alten Quelle stammt, aber vom Verfasser des 2. Samuelbuches wohlbedacht unterdrückt wurde; die Aufzählung der Heldentaten der Männer um David (21,15—22), ebenfalls aus einer alten Quelle herrührend und vom Verfasser aus naheliegenden Gründen zurückgestellt; das sog. Danklied Davids (Kap. 22), in Wahrheit ein Psalm (Ps. 18), der aus zwei Teilen (2—16 und 17—51) besteht, von denen selbst der erste Teil wohl jünger als David ist; ein weiteres angeblich von David stammendes Lied, meist dunkle und unverständliche Verse (23,1—7); ein Verzeichnis der Heldenschar Davids (23,8—39), das besser zu 21,15—22 gepaßt hätte; die ebenfalls einer jüngeren Quelle angehörende Erzählung von der Versündigung Davids und der Sühne durch den Bau eines Altars auf dem Hügel Morija (Kap. 24). Die Chronik, deren Tendenz es ist, der Kultstätte in Jerusalem eine höhere Weihe zu verleihen, hat dieselbe Erzählung in etwas erweiterter Fassung (1. Chron. 21,1—28), nur daß sie nicht Gott selbst, sondern den Satan David zur verpönten Volkszählung verleiten läßt.

5. Das 1. Königsbuch. Die geschichtliche Erzählung in diesem Buch schließt sich an das zweite Samuelbuch in seiner ursprünglichen Fassung an, d. h. an 2. Sam. 20, denn was später dazwischen eingefügt wurde, stört den Fortgang der Erzählung. Der Bericht über das Ableben Davids mag früher den Abschluß des 2. Samuelbuches gebildet haben, aber nachdem diesem die letzten vier Kapitel angeheftet worden waren, erschien es zweckmäßiger, die Ereignisse der letzten Tage Davids im 1. Königsbuch zu schildern (1,1—2,12), zumal das hier Gesagte mit der Aenderung der Thronfolge und der Einsetzung Salomos zum König in engster Verbindung steht. Es mag hier noch hervorgehoben werden, daß der Bericht von Salomos Thronbesteigung noch bei dessen Lebzeiten oder unmittelbar nach seinem Tode abgefaßt zu sein scheint, aber die väterliche Er-

mahnung Davids vor seinem Hinscheiden (2,1—4) zeigt den deuteronomischen Stil und gehört zu jenen Stücken, die der im babylonischen Exil lebende Verfasser unseres Buches hier eingeschaltet hat.

Beide Königsbücher sind im Interesse der davidischen Dynastie geschrieben, und wenn sich auch das 1. Buch mehr mit den Vorgängen im Nordreich befaßt, so kommt doch dabei immer der judäische Standpunkt des Verfassers zum Ausdruck: die Herrschaft des Hauses David über ganz Israel ist die allein legitime, während die Losreißung des Nordens, der „zehn Stämme“, einen Abfall bedeutet, allerdings von Gott veranlaßt, weil Salomo am Ende seiner Regierung von dem frommen Wandel seines Vaters abgewichen war. Ebenso bedeutet nur die Kultstätte in Jerusalem den legitimen Gottesdienst, die heiligen Stätten im Norden dagegen, die zu den ältesten im Lande gehörten, werden in diesem Buch immer als der Häresie dienend, wenn nicht gar als götzdienerisch bezeichnet. Trotzdem zeigt sich der Verfasser bemüht, gerecht und wahr zu sein, weshalb er weder den Abfall Salomos noch die Vergehungen seiner Nachfolger vom Hause David verschweigt.

Die ersten Kapitel dieses Buches (2, 13—10, 29) schildern ausführlich die Regierung Salomos in ihrer Glanzzeit. Der Verfasser stellt die ersten Unternehmungen des Königs, die der Vernichtung seiner Feinde gelten, als gerechtfertigt dar. Salomos Regierung glänzte nicht, wie die seines Vaters, durch Eroberungen, sondern durch Entfaltung äußerer Pracht, durch Errichtung herrlicher Bauten in Jerusalem, vor allem des neuen reich ausgestatteten Heiligtums, dessen Bau sieben Jahre in Anspruch genommen hatte, und des prunkvollen Königspalastes, an dem sogar dreizehn Jahre gearbeitet wurde. Architekten und Bauleute, wie auch ein Teil des nötigen Baumaterials wurden von Tyrus geholt. Der Verfasser verschweigt nicht, daß infolge dessen die Lasten des Volkes unerschwinglich wurden; auch entstand dadurch, insbesondere in der

Hauptstadt, Ueppigkeit und Verschwendungssucht, die den Keim zu dem bald darauf folgenden Niedergang enthielten. Allerdings wurde das Volk von dem äußeren Glanz geblendet, und der Geschichtsschreiber kann sich nicht genug tun in der Beschreibung des glanzvollen königlichen Hofstaates. Sicherlich ist das meiste, so z. B. die Anekdote von der sprüchwörtlich gewordenen „salomonischen Entscheidung“ (3, 16—28) und die Erzählung vom Besuch der Königin von Saba (10, 1—17), sagenhaft und gehört einer späteren Zeit an. Ebenso ist das Einweihungsgebet des Königs (8, 23—53) erst im babylonischen Exil entstanden, was schon deutlich aus dem Schluß (46—53) hervorgeht, der stilistisch mit dem vorangehenden zusammenhängt.

Es folgt darauf der Bericht über die letzten Regierungsjahre des Königs (Kap. 11), die durch verschiedene Unfälle getrübt waren. Der von David mit fester Hand aufgerichtete Thron war morsch geworden und sollte gleich nach Salomos Tod zusammenbrechen.

Im Folgenden entrollt der Verfasser vor uns das große Geschichtsbild der Epoche seit der Trennung des Reiches, die für Israel so verhängnisvoll geworden ist. Die Volksversammlung in Sichem, bei der zuerst noch eine Möglichkeit für die Erhaltung der Reichseinheit bestand, und die von ihr infolge des kindischen Verhaltens Rehabeams beschlossene Spaltung, werden mit großer Anschaulichkeit geschildert (Kap. 12). Auch dieses Stück gehört der älteren Zeit an, während die darauf folgende Erzählung (Kap. 13) sichtlich erst nach den dort angekündigten Ereignissen unter der Regierung Josias (2. Könige 23, 15—18), also etwa dreihundert Jahre später, geschrieben sein kann. Nachdem die Geschichte des Abfalls und der ersten Könige von Juda und Israel ausführlich erzählt wird, folgt ein summarischer Bericht über die Vorgänge in beiden Reichen bis zur Regierung Ahabs, mit dem wieder ein tatkräftiger Herrscher auf den Thron Israels gelangt war (Kap. 14—16).

Die Regierung Ahabs, die reich an großen Geschehnissen war, schildert das 1. Königsbuch ausführlich (17, 1—22, 40). Unvermittelt tritt hier die große und markante Persönlichkeit des Propheten Elija mit seinem stürmischen Wesen auf, in den Gang der politischen Ereignisse kräftig eingreifend. Das Geschichtsbild gewinnt dadurch ungemein an Lebendigkeit; es reiht sich eine interessante Episode an die andere. Es ist leicht zu erkennen, daß dieser Teil des 1. Königsbuches einem anderen älteren Geschichtsbuch entnommen ist. Diese Kapitel sind bei der Abfassung des 1. Königsbuches ohne wesentliche Aenderungen hier eingefügt worden; nicht einmal für einen passenden Uebergang wurde gesorgt.

Das 1. Königsbuch gibt selbst an mehreren Stellen an, daß es nach den Hofchroniken der judäischen und der israelitischen Könige bearbeitet sei und nur einen Auszug aus jenen bieten wolle. Einmal (11, 41) wird auch eine „Geschichte Salomos“ zitiert, von der man annehmen muß, daß sie ein jüngeres Werk war, das auch eine Anzahl von anekdotenhaften Erzählungen über Salomo enthielt. Daraus erklärt sich, daß der erste Teil des Buches (Kap. 1—16) sehr mangelhaft in der Redaktion ist, während der Schluß (16, 1—22, 40), wie bereits bemerkt einem älteren Geschichtswerk entnommen, eine zusammenhängende meisterhafte geschichtliche Darstellung bietet. Große Schwierigkeiten bieten beide Königsbücher in den chronologischen Angaben, mit denen sich bereits ältere und jüngere Bibelforscher abgemüht haben. Da hier abwechselnd die Geschichte Judas und die Geschichte Israels erzählt wird, wobei der Regierungsantritt eines jeden Königs nach den Regierungsjahren des zeitgenössischen anderen Herrschers angegeben ist, so gerät man schon dadurch allein in einen großen Wirrwarr. Dazu kommt noch der Umstand, daß im Nordreich oft vorgekommene Interregna nicht berücksichtigt sind, oder daß Regentschaften zum Teil als Regierungsjahre der betreffenden

Könige, zum Teil wiederum für sich allein gezählt werden. Nur einige sichere Anhaltspunkte, die durch anderweitige Angaben gestützt werden, halten die Chronologie der beiden Königsbücher einigermaßen aufrecht.

6. Das 2. Königsbuch. Dieses Buch, dessen Schlußredaktion ebenfalls dem Zeitalter des babylonischen Exils angehört, beginnt eigentlich mit 1. Könige 22, 41—54. Aus literarischen Gründen ist später dieses kleine Stück dem ersten Königsbuch angeschlossen worden, um so das 2. Buch besser mit der fesselnden Erzählung vom Auftreten Elijas gegen den König Ahasja einzuleiten (Kap. 1). Der Verfasser hat diese Sage und die darauf folgenden von den Wundertaten Elijas und seines Jüngers Elisa aus einem Buch geschöpft, das dem Wirken dieser beiden Propheten gewidmet war und eine Reihe von Anekdoten über sie überlieferte. — Dieser Erzählung schließt sich die poetisch ungemein wirkungsvolle Schilderung der Himmelfahrt Elijas an (2, 1—14), worauf eine Reihe von Erzählungen und Anekdoten aus dem Leben des Propheten Elisa folgt (2, 15—8, 15). Dieser Teil stammt aus einer im Nordreich geschriebenen Sammlung von Sagen über diesen Propheten, denen zum Teil geschichtliche Tatsachen zugrunde liegen. Zu diesen gehört vor allem die Erzählung vom Krieg Israels unter Beihilfe seines jüdischen Vasallen, des Königs Josafat, gegen Moab (3, 4—27). Die Geschichtlichkeit dieses Berichtes steht außer Zweifel, denn sie wird durch die Inschrift auf dem im Jahre 1868 aufgefundenen Mesa-Stein bestätigt, Das am Schluß unserer Erzählung kurz angedeutete Mißgeschick der zuerst siegreichen Könige („es kam ein großer Zorn über Israel“) bedeutet eine schwere Niederlage Israels, welche die Unabhängigkeit Moabs zur Folge hatte.

Die anderen sagenhaften Erzählungen von den Wundertaten Elisas gewähren uns einen tiefen Einblick in das Kulturleben der Nordstämme, so z. B. das herrliche Bild von der gastfreien Aufnahme des Pro-

pheten bei der Sunamitin (4, 8—37.) Sie sind auch literarisch wertvoll und gehören zu den besten Stücken der erzählenden Prosa im Hebräischen. Anscheinend hat man noch bei Lebzeiten des Propheten viel von seinen wunderbaren Taten und Erlebnissen zu erzählen gewußt, und diese Erzählungen, zuerst mündlich überliefert, waren in allen Volkskreisen beliebt (8,4—5). Sie werden wohl bald nach seinem Tode gesammelt worden sein und ihre schöne literarische Form erhalten haben.

Elisa hat das Werk seines Meisters Elija fortgesetzt und den Kampf gegen den Baalkultus im Nordreich mit großer Energie durchgeführt. Er besaß mehr Geschick für das politische Wirken als sein Meister und betätigte dies auch über die Grenzen Israels hinaus (8,7—15). Im Reiche Efraim aber rief er eine große und folgenschwere politische Umwälzung hervor, der die machtvolle Dynastie der Omriden zum Opfer fiel. Von diesem Ereignis besitzen wir im 2. Königsbuch eine dramatische Schilderung von packendem Realismus (9,1—10,28). Die grausigen Szenen, die sich in diesem Vertilgungskrieg gegen die Omriden abgespielt haben, werden hier in großer Treue geschildert, da es dem Verfasser, der mit seinen Sympathien auf der Seite der siegreichen Revolution stand, gar nicht darum zu tun war, das Grauensvolle jener Ereignisse etwas zu mildern. Die Erinnerung an sie lebte noch ein Jahrhundert später im Volke, und es hat nicht an Propheten gefehlt, die jene Schreckenstaten hart verurteilten (Hosea 1,4).

Die Katastrophe, die damals über die Omriden in Samaria hereingebrochen war, zog auch das mit jenen verschwägte Haus David mit ins Verderben. Unser Buch erzählt in dem darauf folgenden Stück die grausame Tat der Königin Atalja und die spätere Erhebung ihres jungen Enkels, des Königs Joas, auf den Thron (Kap. 11). Die Empörung gegen die Königin, die eine Palastrevolution bedeutete, wird hier dramatisch ver-

anschaulicht. Der Bericht über die darauf vorgenommene Ausbesserung des schadhaft gewordenen Heiligtums schließt die Geschichte jener großen Ereignisse ab (Kap. 12).

Nach der Epoche der großen Umwälzung in Israel und in Juda zeigt sich eine Lücke in der biblischen Geschichtsschreibung, was um so bedauerlicher erscheint, als unzweifelhaft aus der folgenden Zeit wichtige geschichtliche Vorgänge zu beschreiben waren. Von der kraftvollen Regierung Joas (799—784) und seines Sohnes Jerobeam II. (784—744) berichtet das 2. Königsbuch nur sehr kurz (13,10—14,29), ebenso über den unglückseligen Krieg zwischen Juda und Israel (14,8—14). Nicht besser ist die judäische Geschichte bedacht, die auch für die Folge sehr lückenhaft behandelt ist (Kap. 13—16). Aus den kurzen Angaben in unserer Geschichte, die aber durch die assyrischen Quellen erweitert und ergänzt werden, wissen wir, welche wichtige politische Ereignisse sich damals in Vorderasien abgespielt und Israel in Mitleidenschaft gezogen haben. Erst mit dem Zeitpunkt des Unterganges des Nordreiches (722) belebt sich die Szene in unserer geschichtlichen Darstellung, denn für die folgende Zeit ist das 2. Königsbuch nur noch judäische Geschichte, während Samaria nunmehr ganz aus seinem Gesichtskreis schwindet. Der Untergang des Nordreichs wird hier kurz und sehr kühl behandelt (17,1—6), da Israel sein trauriges Schicksal selbst verschuldet habe (17,7—18 und 21—23). In einer späteren Einschaltung (17,19—20) werden allerdings auch Juda seine Sünden vorgehalten. Im Anschluß daran wird noch von der heidnischen Ansiedlung im Nordreich und von der wundersamen Bekehrung der Ansiedler zum Judentum erzählt (17,24—41). Es ist dies die älteste geschichtliche Ueberlieferung vom Ursprung der Samaritaner, die später eine so große Rolle in der Geschichte des jüdischen Volkes spielten. In diesem Bericht sind aber zwei Quellen von widersprechender Tendenz in einander geflossen, von denen

die eine den Samaritanern feindlich ist und sie als Götzendiener behandelt (17,29—31 und 34), die andere hingegen ihre Bekehrung zum Judentum gelten läßt (17,24—28 und 32). In der späteren Bearbeitung suchte man diese Widersprüche dahin auszugleichen, daß die Samaritaner wohl den Gott Israels fürchten, dabei aber auch ihre Götzen anbeten (17,33 und 41). Es spiegelt sich darin die widerspruchsvolle Haltung der Judäer gegen die Samaritaner wieder, welche die nachexilische Geschichte bis zum unglücklichen Ausgang des hadrianischen Krieges (135 n. Chr.) und darüber hinaus stark beeinflußt hat.

Den politischen Vorgängen unter der Regierung des judäischen Königs Hiskija (728—699) ist in diesem Buch breiter Raum gewidmet (Kap. 18—20); insbesondere wird die Belagerung von Jerusalem durch das assyrische Heer mit allen Zwischenfällen ausführlich beschrieben. Dieser Teil ist aber zweifellos einem anderen Geschichtsbuch entnommen, denn es wird in ihm kurz die Zerstörung Samarias noch einmal berichtet (18,9—12), und es darf angenommen werden, daß der Verfasser des 2. Königsbuches für die Geschichte dieser Epoche jene Vorlage besessen hat, aus der dieselbe geschichtliche Erzählung im Buche Jesaja (Kap. 36—39) wiedergegeben ist.

Auf die Regierung des frommen Königs Hiskija folgte die seines götzendienerischen und grausamen Sohnes Manasse, die unglücklicherweise über ein halbes Jahrhundert währte (699—644). Wie unheilvoll diese Regierung für die Geschicke Judas war, erfahren wir aus verschiedenen Reden des Propheten Jeremia. In unserem Buch ist sie kurz chronikartig behandelt (21,1—18), und noch kürzer wird da die Regierungszeit seines Sohnes Amon (644—42) abgetan (21,19—26). Hingegen besitzen wir in den folgenden Kapiteln (22,1—23,30) eine ausführliche Geschichte der Regierung Josias (642—609) und der religionsgeschichtlich ungemein wichtigen Kultusreform, der wir die Grundschrift des Deuteronomiums verdanken (o. S. 31/2). Indessen ent-

hielt das 2. Königsbuch in seiner älteren Fassung bloß die kurzen Angaben 22,1—2 und 23,29—30; die Schilderung von der Restauration des Heiligtums, der Auffindung des „Buches der Lehre“ und der darauf folgenden Kultusreform ist hier später aus einer älteren Quelle eingeschaltet worden. Die Verheißung an den König, daß er in Frieden sterben werde (22,20), kann unmöglich mit der Tatsache, daß er in einem Krieg gegen Aegypten ein trauriges Ende fand, in Einklang gebracht werden.

Die Ereignisse unter den letzten Königen von Juda, Joahas (609—08), Jojakim (608—597), Jojachin (597, 3 Monate) und Zidkija (597—86), die wir genauer aus den Reden der zeitgenössischen Propheten Jeremia und Ezechiel kennen, behandelt der Schluß des Buches (23,30—25,21) summarisch. Selbst die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Heiligtums wird hier mit befremdender Kürze (25,1—10) erzählt. Nicht mehr Raum wird den Vorgängen während der kurzen Statthalterschaft Gedaljas gewidmet (25,22—26), die uns mit allen tragischen Einzelheiten aus dem Buche Jeremia bekannt sind. — Das 2. Königsbuch ist nach dem Jahre 560 v. Chr. in seinem jetzigen Umfang zum Abschluß gelangt. Es berichtet in seinen letzten Zeilen (25,27—30) von der Befreiung des unglücklichen Königs Jojachin nach 37jähriger Gefangenschaft und von der gütigen Behandlung, die er seit damals erfuhr. Was darauf folgte, der Sturz des babylonischen Reiches, wird hier nicht mehr erzählt.

7. Die Bücher der Chronik. Mit dem Abschluß der Königsbücher tritt in der hebräischen Geschichtsschreibung ein Stillstand ein, und bereits in diesen Büchern ist im Vergleich mit dem Buch der Richter und mit den beiden Samuelbüchern ein Niedergang zu bemerken. Die Geschichte wird hier oft zur Chronik. Hingegen kam seit der Mitte des 6. Jahrhunderts eine neue Literaturgattung auf: die des historischen Midrasch. Sie kennzeichnet sich dadurch, daß sie den

älteren geschichtlichen Stoff reproduzierend behandelt, ihn erweitert und auslegt, indem sie ihm Sagen und Erzählungen hinzufügt, die nur zum Teil auf Ueberlieferung beruhen, in der Hauptsache aber freie Dichtungen darstellen, die sich den älteren anschließen. Natürlich sind nicht alle von ein und derselben Art. Wo die poetische Schöpfungskraft nicht ausreichte, mußten Erdichtungen die Dichtungen ersetzen. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts war bereits eine Anzahl solcher Midraschwerke vorhanden. Die Chronik (II 13,22) erwähnt einen „Midrasch des Propheten Iddo“, von dem wir sonst nichts wissen, und einen „Midrasch zum Buch der Könige“ (II 24,27). Letzteres Midraschwerk ist umso beachtenswerter als wir daraus entnehmen, daß die Königsbücher in späterer Zeit die oben beschriebene midraschartige Erweiterung erfahren haben. Etwa 150—160 Jahre nach dem Abschluß der Königsbücher (um 390—380 v. Chr.) entstand nun die Chronik, die vielfach die Midraschim benutzt hat.

Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob die Chronik eigentlich nur eine Art geschichtliches Kompendium vorstelle, in dem die älteren Geschichtswerke chronikartig bearbeitet sind. Aber in Wahrheit ist sie nicht nur das, sondern in vielen Partien auch ein Geschichtswerk von einer ausgesprochenen Tendenz, dem nur die klassische literarische Form der älteren Geschichtsbücher fehlt. Die Chronik beginnt als Kompendium, fügt aber überall, wo es dem Verfasser nötig schien, und die von ihm verfolgte Tendenz dies erheischte, neue Stücke ein — Dichtungen und Erdichtungen. Bereits die Anfänge der jüdischen Geschichte, als die israelitischen Stämme noch Familienverbände bildeten, erweitert die Chronik durch die Einschaltung von Geschlechtsregistern, von der Fiktion ausgehend, daß bis auf die jüngere Zeit, in der dieses Buch entstand, die Geschlechtsreihe von Beginn an nachgewiesen werden könnte (I 4,33; 5, 1, 7, 17; 7, 5, 7, 9, 40; 9, 1, 22). Es sei dafür von alters her ein Geschlechtsregister geführt

worden (II 12,15). Man legte damals in den nationalen Kreisen Jerusalems großen Wert darauf, in jeder Familie die rein jüdische Abstammung nachweisen zu können, zu welchem Zweck die Stammbäume erfunden wurden. Zuerst tat man dies für die Priesterfamilien, denen allen in der Person Aarons, des Bruders Moses, ein gemeinsamer Ahnherr gegeben wurde; aber später erschien eine Ahnenprobe für alle jüdischen Familien nötig.

Dies war jedoch nicht die einzige Tendenz des Buches. Vielmehr verfolgte es noch zwei andere Ziele: die Verherrlichung der Dynastie David und die Begründung der Legitimität der Priesterschaft aus dem Hause Aaron. Seinen Zweck suchte der Verfasser sowohl in dem zu erreichen, was er den älteren Geschichtsbüchern zufügte, wie in dem, was er aus der älteren Geschichte verschwieg. Von David weiß die Chronik zu berichten, daß er den Bau des Heiligtums vorbereitet und ein ungemein reiches Material dazu herbeigeschafft habe (I 22, 1—15). Aber nicht nur das, von diesem frommen König stamme auch die ganze Ordnung des Priester- und Levitendienstes in dem zu erbauenden Heiligtum (I Kap. 23—26). Es braucht kaum erst gesagt zu werden, daß es in der Absicht des Chronikers lag, den hierarchischen Einrichtungen seiner Zeit eine bis auf David reichende Geschichte zu geben, wobei die fromme Sinnesart des von ihm verherrlichten Königs David besonders hervortritt. Was die beiden Samuelbücher Nachteiliges von diesem König berichten, verschweigt er ganz, wie er auch das tragische Ende des Königs Saul mit einem harten Urteil begleitet und den Uebergang der Herrschaft von Saul auf David als eine göttliche Strafe für den ersteren bezeichnet (I 10, 13—14). Welches Interesse er daran hatte, den Tempeldienst als von Anfang an in den Händen der priesterlichen und levitischen Familien ruhend zu legitimieren, zeigt sich auch darin, daß er dem Propheten Samuel, der ausdrücklich als ein Efraimite bezeichnet wird (1. Sam. 1, 1), weil dieser im Heiligtum von Silo Dienste verrichtete

(das. 3, 1—3), einen von ihm erfundenen Stammbaum verlieh, der bis auf Levi reicht (I 6, 18—23). Die im Heiligtum von Jerusalem aufgestellte Garde, welche den Sturz der Usurpatorin Atalja herbeigeführt hat (2. Könige 11, 4—16), wird vom Chroniker aus derselben Rücksicht in Priester- und Levitenabteilungen verwandelt (II 23, 1—15). Im 2. Königsbuch (15, 5) wird vom König Asarja (Usija) kurz berichtet, daß ihn Gott mit der Krankheit des Aussatzes heimsuchte. Diese kurze Angabe erfährt in der Chronik (II 26, 16—21) eine Erweiterung dahin, daß der König sich angemäßt habe, auf dem Altar das Räucherwerk darzubringen, der dringenden Verwarnung durch den Hohenpriester kein Gehör gebend, wofür ihn die göttliche Strafe traf.

Die Chronik schließt mit demselben Zeitpunkt ab, wie das 2. Königsbuch. Nur daß hier (II 36, 22—23) noch erzählt wird, daß Cyrus die Erlaubnis zum Wiederaufbau des Heiligtums von Jerusalem erteilt hat (536 v. Chr.). Obwohl dieses Geschichtswerk wenig Neues, aus den älteren Büchern nicht Bekanntes enthält, und auch dieses Wenige wohl kaum als geschichtlich angesprochen werden kann, so ist es doch für die Erforschung der älteren jüdischen Geschichte nicht ohne Wert. Es bringt doch manche ältere Ueberlieferung, durch die verschiedene geschichtliche Episoden klarer erscheinen. Mitunter erhält eine in den Königsbüchern erwähnte Tatsache ihre richtige Begründung, die sie dort entbehrt. So z. B. im Bericht von der Auffindung der Thora unter Josia (2. Könige 22, 8; II Chronik 34, 14—15) und vom Tode dieses Königs (2. Könige 23, 29—30; II Chronik 35, 20—24).

8. Das Buch Esra. Die nachexilische Geschichte des jüdischen Volkes wird im Buche Esra erzählt, das redaktionell an die letzten Zeilen der Chronik anknüpft (II Chronik 36, 22—23 = Esra 1, 1—3) und die Ereignisse nach der Proklamation des Königs Cyrus an seine jüdischen Untertanen zu schildern unternimmt. In älterer Zeit hatte auch diese Schrift, der sich das Buch

Nehemia anschließt, ihren Platz hinter der Chronik, obwohl beide ihrer Abfassungszeit nach vor diese zu stellen sind.

Die Vorgänge in Judäa nach dem Zusammenbruch des babylonischen Reiches: die Rückkehr eines Teils der Exulanten nach ihrer Heimat, die Wiederherstellung des Opferdienstes, der Bau des Heiligtums, der eine Unterbrechung von nahezu zwanzig Jahren erfährt, werden in unserem Buch zumeist in chronikartiger Form erzählt (Kap. 1—6). Dieser Teil ist aus zwei verschiedenen Quellen zusammengesetzt, die sich auch sprachlich unterscheiden, aus einer hebräischen und einer aramäischen. In hebräischer Sprache wird berichtet über die ersten Anfänge des neuen jüdischen Gemeinwesens in der Heimat und über den unternommenen Bau des Heiligtums, der infolge einer Angeberei aus den Kreisen der judenfeindlichen Nachbarstämme noch unter Cyrus verboten wird. Erst unter der Regierung des Königs Darius Hystaspis wird der Bau weiter gestattet und im Jahre 516 vollendet. Dann aber gingen die heimgekehrten Exulanten, die durch neue Zuzüge aus Babylonien Verstärkung erfahren hatten, an den Bau der Stadtmauer, was aber die Samaritaner (ob. S. 70f.) durch Vorstellungen beim König Artaxerxes I. zu verhindern wußten, wie sie bereits unter Xerxes I. die Judäer bei der persischen Regierung angeklagt hatten (1, 1—4, 7 und 6, 19—22). Die Anklageschrift gegen die Judäer, wie überhaupt die darauf bezügliche Korrespondenz mit dem persischen Hof, ist aramäisch abgefaßt, d. h. in einer der offiziellen Landessprachen des weiten Perserreiches. Aber auch die geschichtliche Erzählung, welche diese Dokumente enthält, und über den Bau des Heiligtums unter Darius I. berichtet, ist aramäisch niedergeschrieben (4, 8—6, 18), d. h. diese Partie des Buches ist einer aramäischen Quelle entnommen und bedauerlicherweise nicht an die richtige Stelle gesetzt, wodurch die ganze Darstellung verworren und zum Teil sogar unverständlich erscheint. Die Episode von dem

Bau der Stadtmauer (4, 6—23) gehört, wie in der Folge gezeigt werden soll, in die Zeit Esras.

Mit dem Kap. 7 beginnt in besserer literarischer Form die Schilderung der Ereignisse einer späteren Epoche, des Zeitalters des Schriftgelehrten Esra, der im Jahre 458 v. Chr. nach Jerusalem ging, mit sich eine Schar von Exulanten führend, durch die das unterdessen fast völlig verfallene neue jüdische Gemeinwesen in Judäa eine Stärkung erfahren sollte. Esra brachte sehr weitgehende Vollmachten des Königs Artaxerxes I. mit, die hier im aramäischen Wortlaut mitgeteilt sind (7, 12—26). Die Echtheit dieses wichtigen Dokumentes ist früher stark angezweifelt worden. Man fragte, wie denn ein persischer Großkönig dazu gekommen sei, einem jüdischen Schriftgelehrten einen derartigen Ferman zu erteilen. Aber durch die im Jahre 1906 aufgefundenen Elephantine-Papyri wird die Geschichtlichkeit dieser Urkunde vollauf bestätigt. Die zweite Frage ist, wie das gnädige Verhalten des Königs Artaxerxes I. gegen Esra mit der oben (4, 6—23) mitgeteilten Störung des Baues der Stadtmauer durch denselben König in Einklang zu bringen sei. Man war sogar versucht, das eine Ereignis in die Regierungszeit Artaxerxes I. und das andere in die Artaxerxes II. zu verlegen.

Aber dies alles ist überflüssig, und das Ganze erscheint klar, wenn man die Geschichte jener Tage kritisch zu behandeln versteht. Esras Wirken in Jerusalem, dessen geschichtliche Bedeutung zur Genüge bekannt ist, wird Kap. 7—10 ausführlich geschildert. Daraus geht hervor, daß er mit großem Willen, mit hohen Zielen den jüdischen Boden betreten hatte, aber keineswegs über die nötige Tatkraft und die politische Erfahrung verfügte, seine Pläne durchzuführen. Ohne das Dazukommen Nehemias, von dem weiter die Rede sein wird, wäre alles ein Torso geblieben. Den Mangel an politischer Erfahrung bekundete Esra darin, daß er die ihm vom König erteilte Vollmacht, welche lediglich die religiösen Verhältnisse in Judäa

betraf, auf den Bau der Stadtmauer, der doch ein wichtiges politisches Unternehmen war, ausdehnen zu dürfen glaubte. Daß eine solche Eigenmächtigkeit in Susa übel aufgenommen wurde, läßt sich leicht begreifen. Der Bau mußte untersagt werden. Auch die Durchführung dieses Werkes blieb Nehemia vorbehalten, in dem sich politische Klugheit mit unbeugsamer Willenskraft vereinigt hatte. — Der zweite Teil unseres Buches ist ebenfalls aus zwei Quellen geschöpft. Nach den einleitenden Sätzen (7, 1—11), die auch den Stammbaum Esras bis auf Aaron enthalten, was sicherlich erst später der Chronik entnommen und hier eingefügt wurde, wird die königliche Urkunde mitgeteilt (7, 12—26), worauf die Erzählung von Esras Zug nach Jerusalem und seinen dortigen Erlebnissen kommt, die aus seinen Aufzeichnungen stammt und in der Ichform gehalten ist (7, 27—28 und 8, 15—9, 15). Eingeschaltet wurde von dem Verfasser des Buches ein Verzeichnis der in Esras Gefolge Heimgekehrten (8, 1—14). Den Schluß (Kap. 10) bildet die Fortsetzung der geschichtlichen Erzählung, die vom Verfasser herrührt.

9. Das Buch Nehemia. Von eigenartigem Reiz und für die nachexilische Geschichte von großem Wert ist das Buch Nehemia, das sich in der Hauptsache mit den Ereignissen jener Epoche beschäftigt, der die zweite Hälfte des Buches Esra gewidmet ist. Den Grundstock unseres Buches bilden Aufzeichnungen des merkwürdigen Mannes (1, 1—7, 73a und 13, 4—31). Man kann hier sagen: der Mann ist der Stil. Dreizehn Jahre nach Esra (445 v. Chr.) kam Nehemia nach Jerusalem, wo die Zustände aufs äußerste zerfahren waren. Er trat dort wie ein „läuterndes Feuer“ auf, die religiösen, politischen und sozialen Schäden zu beseitigen, überall mit unwiderstehlicher Energie und mit Unerschrockenheit eingreifend. Dazu gehörte auch die Befestigung der Stadt, für die er, einer der höchsten Würdenträger am Hofe Artaxerxes I. ausreichende Vollmacht erhalten hatte. In der Folge wurde er Unterstatthalter, „Tirschata“, von Judäa und

er bekleidete dieses Amt mit großer Uneigennützigkeit, aber mit ebenso großer Strenge gegen alle widerpenstigen Elemente, zumal gegen die zadokkische hohepriesterliche Familie, die nicht aufhören wollte, seinem gemeinnützigen Wirken hinderlich zu sein. Und wie der Mann, so sein Stil in den uns vorliegenden Aufzeichnungen, die allerdings am Schluß (vor 13,4) eine Lücke aufzuweisen haben. Aus diesen Aufzeichnungen sprechen ehrliche Begeisterung, unbegrenzte Liebe zum jüdischen Volk und zu seinem heimatlichen Boden, Aufrichtigkeit, Unbeugsamkeit und Unerschrockenheit. Sie sind lebhaft gehalten, mit einem Grundton von Naivität, die seine Persönlichkeit auszeichnete. Wie er im Leben, wo er es mit Böswilligkeit zu tun hatte, gelegentlich auch dreinschlug, so tat er es auch in seinen Memoiren, seine Widersacher, die ihn bald mit Hinterlist und bald mit offener Feindseligkeit befehdeten, nicht schonend. Dem zeitgenössischen Hohenpriester Eljaschib hat Nehemia in seiner Memoirenschrift ein wenig rühmliches Denkmal errichtet. — In diesen Teil ist mit wenigen Veränderungen ein Stück (7,6—73a) aufgenommen, das sich bereits im ersten Teil des Buches Esra befindet (Kap. 2), was als ein Beweis dafür gelten kann, daß die Redaktion dieser beiden Bücher nicht einheitlich war.

In die Aufzeichnungen Nehemias ist ein geschichtlicher Bericht eingeschaltet (7,73b—11,36), dessen Inhalt von großer Bedeutung ist. Er stammt nicht von Nehemia selbst, wohl aber von einem Zeitgenossen, der uns die Vorgänge unter Esra und Nehemia ausführlich schildert. Es handelt sich um die Herstellung und Befestigung der neuen Ordnung in Judäa, der Proklamation der Thora als Norm für das religiöse und sittliche Leben des Volkes (welche Thora hier gemeint ist, wurde oben bereits ausgeführt). Es war dies ein förmlicher Staatsvertrag, schriftlich formuliert und von den Häuptern des Volkes durch Eid und Unterschrift bekräftigt (Kap. 10). Den denkwürdigen Tag, an dem

dieses Ereignis sich abgespielt hat, kann man als Zeitpunkt der Wiedergeburt des jüdischen Volkes und der Sicherung seines Daseins bezeichnen (Tischri 444 v. Chr.).

Ein späterer Bearbeiter dieses Buches, wohl derjenige, der die Geschichte Israels von den Anfängen bis auf seine Zeit durch die Sammlung der Geschichtswerke (der Thora und der Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Chronik, Esra und Nehemia) abschloß, schaltete noch ein Stück ein, das ein Verzeichnis der Priester- und Levitenabteilungen beim Tempel- und Altardienst enthält (Kap. 12). Dieses Stück ist jünger als die Chronik (vergl. v. 45—46) und nennt auch den Hohenpriester Jaddua, den Urenkel des obenerwähnten Eljaschib, der unter Darius III. (336—330) dieses hohe Amt bekleidete (12,10—11 und 22). Dieser Perserkönig wird hier noch genannt (12,22), nicht aber mehr Alexander d. Gr., mit dem Jaddua noch eine denkwürdige Begegnung hatte (Josephus, *Alt. XI* 8,5). Man kann somit mit Genauigkeit den Zeitpunkt bestimmen, an dem die biblische Geschichtsdarstellung ihren Abschluß fand: unter Darius III. 336—330 v. Chr.

10. Daniel Kap. 8—12. Mit dem Buch Nehemia in seiner letzten Umarbeitung schließt die biblische Geschichtsschreibung ab. Für ihren klassischen Teil findet, wenn je, das bekannte Wort Friedrich Schlegels Anwendung: Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet. Der jüngere Teil neigt, wie wir oben gesehen haben, der Chronik und den Memoiren zu. Nach langer Unterbrechung aber, während große Stürme über Israel und sein Land gegangen waren, tritt im jüdischen Volk eine neue Art von Geschichtsschreibung auf. Große Ereignisse werden von Zeitgenossen als lange Zeit vorher von Propheten geschaut und angekündigt dargestellt. Der Prophet wird zum vorwärts gekehrten Historiker. Gekennzeichnet werden diese letzten historischen Stücke der Bibel (vergl. weiter unten) durch ihren apokalyptischen bilderreichen Stil.

Daniel, ein frommer (Ezechiel 14,14) und weiser (das. 28,3) Mann, der sich in seiner Frömmigkeit und Weisheit am Hof des Königs Nebukadnezar und seiner Nachfolger bewährt hatte (Daniel Kap. 1—2 und 5—6), schaut in die Zukunft und weissagt den Sturz des Perserreiches durch den Makedonier Alexander, den Tod dieses Heldenkönigs und die Zersplitterung seines Reiches in die vier Diadochenstaaten, von denen der eine, der graeco-syrische, sich auch über Palästina (das „herrliche Land“) bis nach Aegypten ausdehnte. Einer aus dem Herrscherhaus jenes Staates vermaß sich auch gegen Gott, er stellte (in Jerusalem) das ständige Opfer ein und warf die Stützen seines Heiligtums nieder (8,1—12). Die Anspielung auf die Ereignisse unter Antiochus Epiphanes (169—165) ist deutlich genug und überdies wird am Schluß die Erklärung der Erscheinung gegeben (8,19—25). Diese Vision ist zweifellos noch vor der Befreiung Jerusalems durch Juda Makkabi geschrieben, denn sie kennt wohl die Plünderung des Heiligtums zu Jerusalem durch jenen wahnwitzigen Syrerkönig und die Bedrängnis der frommen Judäer, nicht aber die nationale Erhebung und die Reinigung des Tempels vom „öden Greuel“. Der Verfasser gibt eine Zeit von 2300 Halbtagen (Morgen und Abende) für die Dauer der Drangsale an (8,14), er muß somit unmittelbar vor der Errettung seine Weissagung verkündet haben.

Ein anderer zeitgenössischer Schriftsteller entrollt uns (Kap. 9—12) ein in lebhaften Farben gehaltenes Bild von der Not jener Zeit. Die Form ist zuerst eine Vision, die Daniel unter der Regierung des „Darius, des Sohnes Ahasveros von Medien“ hatte (9,1 und 21—27). In dunklen Andeutungen werden Geschehnisse und ihre Dauer angekündigt, deren geschichtlicher Hintergrund nicht ganz aufzuklären ist. Darauf folgt in einer zweiten Vision aus dem 3. Jahre des Cyrus, Königs von Persien, eine Beschreibung der stürmischen Ereignisse im graeco-syrischen und ägyptischen Reich: die Kämpfe Antiochus d. Gr. gegen Aegypten, das

verlogene diplomatische Spiel zwischen den Höfen von Antiochia und Alexandria, das falsche Bündnis, das durch eine dynastische Ehe bekräftigt werden sollte — dies alles wird mit packender Lebendigkeit geschildert (10,1—11,19). Für das heilige Land, das schon früher unter den unaufhörlichen Kriegen zwischen dem nördlichen und dem südlichen Reich ungemein viel gelitten hat, bricht erst recht unter der Regierung des Antiochus Epiphanes eine Zeit der Not an, die der Verfasser dieser Stücke als Augenzeuge beschreibt. Der Syrerkönig, ein „Geringschätziger, dem nicht königliche Würde gegeben worden ist“ (11,20), hatte wie sein Vater sein Auge auf Aegypten gerichtet, nach dessen Besitz es ihn gelüstete. Er suchte sein Ziel durch Bestechungen am Hof des ägyptischen Königs zu erreichen, beide Herrscher saßen an einem Tisch und belogen einander. Dann aber griff er Aegypten mit Waffengewalt an, mußte jedoch auf den Einspruch Roms hin schmachbedeckt das Land verlassen. Auf seiner Heimkehr durch Palästina wütete er gegen die Gesetzestreuen unter dem jüdischen Volk. Im Bunde mit den Verrätern unter den Juden, „die den Bund verließen“, läßt er das Heiligtum von Jerusalem in eine heidnische Kultstätte verwandeln, in der ein Zeusbild, der „öde Greuel“, zur Aufstellung gelangt. Die Treuen, die das Volk zu standhaftem Ausharren ermahnen, „verfallen dem Schwert und dem Feuertod, dem Gefängnis und der Plünderung“. Viele suchen ihre Rettung durch die Flucht (11,20—45).

Der Verfasser der Vision hat noch die Befreiung erlebt; die furchtbare Not dauerte die „Frist einer Zeit und zweier Zeiten und einer halben“, d. h. $3\frac{1}{2}$ Jahre oder genau auf den Tag berechnet 1290 Tage (12,7 u. 11). Er erwähnt aber auch das schmachliche Ende Antiochus Epiphanes' (11,44—45), was mit der Zahl von 1335 Tagen übereinstimmt (12,12). Auffallend erscheint es vielleicht, daß er nichts von der Hasmonäerfamilie berichtet, die nach anderen Quellen an der Spitze des Befreiungskrieges gestanden hat. Aber die von den

Hasmonäern geübte Führerschaft fand keineswegs in den nationalen Kreisen ungeteilte Anerkennung, sie wurde vielmehr gerade unter den Frommen, den „Chassidim“ des 1. Makkabäerbuches als usurpatorisch betrachtet. Aus jenen Kreisen stammt zweifellos auch der Verfasser dieser Kapitel.

11. Daniel Kap. 7. Den letzten Abschnitt der biblischen Geschichte bildet das 7. Kapitel des Buches Daniel. Es stammt aus der Zeit, in der das jüdische Volk seinen Todeskampf gegen Rom führte und die römischen Legionen Jerusalem belagerten, bevor jedoch die Stadt und das Heiligtum in ihre Hände gefallen waren (68—70 n. Chr.). Der große nationale Aufschwung in der ersten Zeit der Hasmonäerherrschaft hatte auch die hebräische Geschichtsschreibung befruchtet und in ihr köstliche Früchte gezeitigt. Eine glänzende Probe davon ist das 1. Makkabäerbuch, von dem später die Rede sein soll. Aber in der hebräischen Urschrift und in der Bibel ist uns nichts erhalten. Die Offenbarung im 7. Kap. des Buches Daniel ist aramäisch geschrieben und vom 1. Regierungsjahr Belsazzars datiert. Es ist dies das Bild von den vier Reichen, die durch vier Tiere symbolisiert werden: einen Adler, einen Bären, einen Pardel und ein Ungeheuer mit eisernen Zähnen, ehernen Klauen und zehn Hörnern — „es frißt und zermalmt und zerstampft den Rest mit den Füßen“ (7, 1—7 u. 16—19). Gemeint sind die vier aufeinanderfolgenden Weltreiche: das assyro-babylonische, das medo-persische, das makedonische und das römische. Die zehn Hörner des letzteren stellen die zehn Caesaren dar: Caesar, Antonius, der eine Zeit lang den Osten beherrschte, Augustus, Tiberius, Gajus Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho und Vitellius. Da sproß ein elftes Horn hervor, das die letzten drei ausriß — Vespasian, dessen Herrschaft die kurze Regierung der drei letzten Kaiser vorangegangen war (v. 8 u. 20—22). Vespasian ist der Herrscher, der Gottes Heiligtum zu zerstören sich vermaß. Aber da erscheint der Gott Israels auf seinem

Thron von unzähligen Engelscharen umgeben, und „das Tier mit dem freche Reden führenden Horn“ wird getötet und dem Feuer überliefert (7, 9—11). Es kommt der „Mensch“, der Messias, der sich Gottes Thron naht, und ihm wird die Herrschaft über die Völker gegeben (7, 12—14). Als Zeitpunkt für die kommende Befreiung wird die Frist von „einer Zeit und Zeiten und die Hälfte einer Zeit“ bestimmt (7, 25). In den Kreisen der todesmutigen Verteidiger von Jerusalem hoffte man, daß die Stadt nicht in die Hände der Feinde fallen würde, vielmehr würden die Drangsale, wie einst unter Antiochus Epiphanes nur 3½ Jahre währen. In dunkelen Andeutungen, die damals wohl gut verstanden wurden, gibt der Verfasser die Erklärung des geschauten Bildes (7, 23—27).

Die drei Apokalypsen (Daniel Kap. 8; 9—12 u. 7) sind die letzten Ausläufer der biblischen Geschichtsschreibung. Es schien, als ob die hebräische Klio für lange Zeit ihr Haupt verhüllen wollte.

VIERTES KAPITEL

Die Erzählungen

Bereits in der älteren Königszeit stand, insbesondere im Nordreich, die hebräische Erzählliteratur in hoher Blüte. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass einige Erzählungen, darunter die herrliche Dichtung: Josef und seine Brüder, in der Thora als geschichtlicher Stoff verwendet wurden. Einige aber aus früherer und späterer Zeit haben sich als selbständige literarische Schöpfungen erhalten.

1. Ruth. Eine Dorfgeschichte, wie sie schöner in keiner Sprache je geschrieben wurde, einfach in der Fabel und schlicht in der Darstellung, ohne Spannung und Verwicklung, auch ohne jede überraschende Wendung — und doch eine wahre Dichtung von einem un-nachahmlichen künstlerischen Reiz. In vier Kapiteln von insgesamt 85 Versen wird die Geschichte einer jüdischen Familie im Landstädtchen Bethlehem erzählt, die sehr tragisch anhebt (Kap. 1). Die Tragik ist ohne Pathos dargestellt, aber sie wirkt in ihrer Natürlichkeit um so ergreifender. Eine Familie geht ohne eigene Verschuldung durch harte Schicksalsschläge zugrunde. Und wie die ihren Mann und ihre Söhne überlebende Noomi ihr schweres Schicksal erträgt, wird geradezu herzer-schütternd geschildert. Indessen sollte die Familie in dem moabitischen Weibe Ruth wieder aufblühen und zu ungeahntem Ansehen gelangen (Kap. 2—4). Die Hauptfigur der Erzählung, die junge Moabiterin, tritt keines-

wegs als Heldin auf; sie ist vielmehr still, bescheiden, in ihr Schicksal ergeben und in der Hauptsache durch eine Tugend ausgezeichnet: ihre rührende Anhänglichkeit an Noomi, der schwer geprüften Schwiegermutter. Ihretwegen verließ sie ihr Volk und ihre Heimat, und um sie suchte sie in der Erntezeit die Felder auf, wo sie nach altisraelitischem Armenrecht Ähren aufläs. Und Noomi wiederum ist es, die das Glück der Schwiegertochter fördert und ihr auch später, als sie das Weib Boas' wird, die mütterliche Liebe wahrte. Neben der poetischen Schönheit ist die Erzählung auch als Kulturbild des Lebens in Judäa von hohem Wert.

Wann diese Dichtung entstanden ist, läßt sich schwer bestimmen. Es wird behauptet, daß sie aus der Zeit Esras und Nehemias stamme und eine polemische Spitze gegen die damals beschlossene und zum Teil auch durchgeführte Auflösung der Mischehen habe. Aber in unserer Erzählung wird das ländliche Stilleben veranschaulicht ohne jede Spur eines politischen oder religiösen Kampfes. Eine Tendenz in dieser Dichtung suchen, heißt ihre literarische Bedeutung verkennen. Sprachliche Merkmale für die Bestimmung der Abfassungszeit sind nicht vorhanden. An einer Stelle aber (4,7) wird ein Brauch erklärt, der bei der Niederschrift des Büchleins nicht mehr üblich war. Es läßt sich nun annehmen, daß die Dichtung einer früheren Zeit angehört, weshalb später die erklärende Bemerkung eingeschaltet werden mußte. Aber es ist auch möglich, daß der spätere Verfasser den älteren Brauch kannte und hier verwertete, für seine Leser jedoch erklären zu müssen glaubte. Die Erzählung wird wohl in der vorexilischen Zeit im Südreich entstanden sein.

2. Jona. Die Erzählung ist die Erweiterung einer Anekdote, die in älterer Zeit an der Küste des Mitteländischen Meeres, auch außerhalb Palästinas, verbreitet war. Wenn die rauhen Matrosen in der Schenke um den Tisch saßen und ihr „Jägerlatein“ zum besten gaben, pflegten sie von einem unangenehmen Gesellen zu er-

zählen, den sie während der Fahrt auf dem Schiffe hatten und von dem sie sich nur dadurch befreien konnten, daß sie ihn über Bord warfen, worauf er von einem Haifisch verschlungen ward. Aber wie groß war ihr Erstaunen, als sie vor Anker gingen und am Strand diesen Burschen wiederfanden. Der Haifisch hatte ihn ans Land gespieen. Diese Anekdote wurde von einem jüdischen Dichter zu einer Erzählung verarbeitet, die von religiösem Geist getragen ist und die edelste schrankenlose Menschenliebe predigt. Unser Büchelchen ist das Hohelied des Universalismus, des Gedanken, daß alle Menschen Gottes Kinder sind, seines Erbarmens wert und auch sicher. In vier kleinen Kapiteln von nur 48 Versen, von denen noch dazu neun (2,2-10) eine spätere Einschaltung sind, wird von der Sendung Jonas erzählt, den Leuten von Ninive ihre Strafe anzudrohen, von seiner Flucht vor Gott und seinen Erlebnissen auf stürmischer See, dann von seinem Gang nach Ninive, der Bußfertigkeit der Heiden und der göttlichen Barmherzigkeit, von dem Verdruß, den Jona darüber empfand und von der Zurechtweisung, die ihm deswegen von Gott zuteil wurde. Das Ganze ist von einem sittlichen Ernst getragen. Auch die heidnischen Matrosen, die Jona in die rasende See schleudern müssen, tun dies nicht ohne Widerstreben und ohne Gott um Vergebung für diese Tat zu bitten. Die Tendenz dieses Büchleins tritt deutlich hervor: alle Menschen sind für ein tugendhaftes Leben bestimmt, und in allen ist die Neigung zum Guten vorhanden. Die Schilderung des Seesturms ist meisterhaft, und so kurz die Erzählung ist, sie schildert einige seelische Erlebnisse mit tiefem Verständnis.

Die Dichtung gehört, was die vielen Aramäismen beweisen, der nachexilischen Zeit an. Es ist also nicht richtig, wenn man diese Epoche als von national-exklusivem Geist beherrscht darstellt. Der Verfasser hat zum Helden seiner Erzählung einen älteren Propheten aus der Zeit Jerobeams II. gemacht, von dem wir nur den Namen wissen (2. Könige 14, 25). Das Gebet Jonas

(2, 2—10) ist ein Psalm, der zur Lage des vom Hai fisch verschlungenen Propheten sehr wenig paßt. Das Stück wurde hier nachträglich eingefügt.

3. Esther. Das Estherbuch knüpft an das Purimfest an, das es geschichtlich begründen will. In Wahrheit aber haben wir es mit einer Volkserzählung zu tun, die etwa 200 — 150 v. Chr. entstanden sein kann und im Geist jener Zeit wahrscheinlich außerhalb Palästinas geschrieben wurde. Wenn auch nicht von hohem künstlerischen Wert, so zeigt sie doch im Aufbau und in der Entwicklung eine gute Technik und große Fertigkeit. Ihren Zweck, den Leser in Spannung zu halten und zu unterhalten, erfüllt sie durchaus. Dazu kommt noch der Umstand, daß die Juden damals allenthalben viel von der feindseligen Gesinnung der heidnischen Welt zu leiden hatten, und wenn sie sich auch der Feindseligkeiten, die oft in grobe Ausschreitungen ausarteten, nicht erwehren konnten, so machte es ihnen doch Freude, wenn sie ihren Feinden wenigstens in der Fantasie heimzahlten. Aus dieser Stimmung heraus erklären sich viele literarische Erzeugnisse jener Zeit, und auch die Erzählung im Buche Esther schwelgt förmlich in der Rache, welche die Juden an ihren Verfolgern gerne genommen — hätten. Man kann sich denken, welches Vergnügen die Lektüre dieses Buches den zeitgenössischen Juden bereiten mußte.

Die Erzählung selbst spielt in hohen Regionen und ist auf einer weiten politischen Szene aufgebaut. Sie beginnt mit der Beschreibung von großen Festlichkeiten am Hofe des Königs Ahasveros, die einen unliebsamen Zwischenfall dadurch erfuhren, daß die Königin Vasti dem Geheiß des Königs, beim Zechgelage zu erscheinen, nicht willfahren wollte. In der Weinlaune wird beschlossen, der Königin fürder den Zutritt zum König zu verbieten. Dieser nach dem persischen Gesetz nicht mehr abzuändernde Beschluß reut aber den König später, er findet jedoch Trost bei der Nachfolgerin, der Jüdin Esther, einer Base des Benjaminiten Mordechai

(1, 1—2, 20). Die jüdische Abstammung der „Königin“ Esther bleibt vorläufig dem König und dem Hof noch unbekannt. Geschickt fügt hier der Erzähler die Episode von der Rettung des Königs durch Mordechai ein, die der König erfährt und in den Annalen des Perserreiches vermerken läßt (2, 21—23).

Nun erweitert sich die Szene. Es tritt Haman auf, ein Emporkömmling, den der König zum höchsten Würdenträger gemacht hat und vor dem sich nach orientalischer Sitte alle im königlichen Palast in der Burg Susa niederwerfen. Nur Mordechai, der seit der Erhebung seiner Base ebenfalls seinen Sitz vor dem königlichen Palast einnimmt, d. h. ein höheres Amt bekleidet, verweigert dem königlichen Favoriten jede Ehrenbezeugung. Dieses Verhalten Mordechais ist in der Erzählung nicht motiviert, wie überhaupt von einer psychologischen Vertiefung in ihr nicht die Rede sein kann. Es entspinnt sich darauf ein stiller Kampf zwischen Mordechai und Haman, der zuletzt der Feind aller Juden wird, und das Ende ist, daß Haman dem König einen Erlaß abschwätzt, alle Juden im persischen Reich an einem Tage, am 14. Adar, niedermachen zu lassen. Das „Gesetz“ wird erlassen und durch Eilboten an alle Satrapen verschickt. „Der König und Haman setzten sich darauf hin zu zechen, und in der Stadt Susa herrschte große Bestürzung“ (Kap. 3). Unter der „Stadt Susa“ ist natürlich die Judenschaft der königlichen Residenz gemeint.

Zwischen Mordechai und Haman, d. h. zwischen den Juden und ihren Feinden, wird nun auf Leben und Tod gerungen. In diesem Stadium, wo man auf die weitere Entwicklung der Ereignisse aufs höchste gespannt ist, kommen die früher erzählten Begebenheiten, die Erhebung Esthers zur Gemahlin des Königs und die Rettungstat Mordechais, zur Geltung. An diesen Tatsachen scheitern die Pläne Hamans und alles wird ihm zum Verderben. An demselben Tag, am 14. Adar, an dem die Niedermachung der Juden geplant war,

nehmen sie mit Ermächtigung des Königs Rache an ihren Feinden, von denen „fünfundsiebzigtausend Mann“ im Kampfe fallen. In der Burg Susa allein werden „fünfhundert“ getötet, was aber dem Rachegeleüst der Juden nicht genügt, sodaß auf das Verlangen der Esther ihnen auch der folgende Tag freigegeben wird, an dem sie „dreihundert Mann“ töten. Nur daß sie nicht plünderten, während die Judenfeinde es nicht bloß auf die Tötung der Juden abgesehen hatten, sondern auch ihre Habe plündern wollten. Zur Erinnerung an jene Ereignisse wird die Purimfeier eingesetzt, und zwar am 14. Adar für die Juden in den Provinzen und am 15. Adar für die in der Burg Susa (4, 1—9, 19).

Daß die zum Schluß geschilderte Begebenheit geschichtlich unmöglich ist, darauf kommt es dem Erzähler gar nicht an. Die Erzählung wurde zu einer Zeit geschrieben, als das Perserreich schon längst zu bestehen aufgehört hatte, und von den Lesern durfte man nicht die kritische Frage erwarten, wie derartiges überhaupt denkbar sei. Daß man sie in die Zeit des Königs Ahasveros verlegt hat, ist auf den kurzen Bericht im Buche Esra (4,6) zurückzuführen, aus dem hervorgeht, daß gegen Anfang seiner Regierungszeit Denunziationen gegen die Juden vorgekommen sind. Wie wenig der Erzähler daran dachte, sein Buch zu einem religiösen zu machen, geht schon daraus hervor, daß in ihm nirgends der Name Gottes vorkommt; an keiner Stelle, auch dort, wo wir es am meisten erwartet hätten, wird auf Gottes Hilfe hingewiesen. Wenn für die Geschichtlichkeit der Erzählung ins Feld geführt wird, daß in ihr die Einrichtungen am persischen Hof richtig geschildert sind — in neuerer Zeit hat man durch Bloßlegung der Grundmauern auch die Beschreibung des königlichen Palastes bestätigt gefunden — so wird man diesen Aeüßerlichkeiten wenig Gewicht beilegen. Die genaue örtliche Angabe ist bedeutungslos, wo sich die Erzählung selbst durch innere Unmöglichkeiten als ungeschichtlich erweist. Dazu kommt noch ein über-

aus wichtiger Umstand. An drei Stellen (3,7; 9,24 und 26) wird das Wort „Pur“ (pl. „Purim“) mit „Los“ gedeutet und so das Purimfest als der „Tage der Lose“ bezeichnet, d. h. der Tag, auf den Hamans Lose fielen, die Juden zu vernichten. Aber man hat in keiner Sprache ein Wort „Pur“ gefunden, das „Los“ bedeutet, am allerwenigsten im Persischen oder Assyrischen und Babylonischen. Das Purimfest selbst ist nicht infolge der hier erzählten Ereignisse eingesetzt worden, sondern ist viel älter und sein Ursprung dunkel. Es scheint zuerst in der babylonischen Diaspora aufgekommen zu sein, von wo aus es sich auch in Judäa Eingang verschaffte.

Das Buch liegt, was das Schlußkapitel betrifft (9,20—10,3), in einer jüngeren Bearbeitung vor, woraus sich manche Wiederholungen und Widersprüche (9,20—32) erklären. Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist die Tatsache von Bedeutung, daß Josua Ben-Sira in seinen um 190—180 verfaßten Sprüchen (s. weiter unten) unter den berühmten Männern und Frauen Israels, deren er am Schluß gedenkt (44,1—50,24), weder Mordechai noch Esther erwähnt. Hingegen weiß schon das 2. Makkabäerbuch, das um 150 in Kyrene geschrieben wurde, vom „Mordochäustage“ am 14. Adar (15,36). Allerdings kann die Erzählung immerhin älter als Ben-Sira sein nur daß dieser in Jerusalem lebende Spruchdichter sie als ungeschichtlich garnicht beachtete. Und ebenso kann sie noch später als um 150 angesetzt werden; die Bezeichnung „Mordochäustag“ wäre dann ein Zusatz des späteren Bearbeiters dieses Buches (2,23). — Sprachlich zeigt unser Buch, trotz der klaren Darstellung, einen starken Niedergang. Auf die Reinheit des Stils wird hier selten gesehen. Das liegt aber zumeist in seinem volkstümlichen Charakter, während die Behauptung mancher Bibelforscher, sogar schon im Mittelalter, daß die Erzählung eine Uebersetzung aus dem Aramäischen sei, nicht begründet erscheint.

4. Daniel Kap. 1—6. Aus derselben Zeit, wie das Esther-Buch, stammt eine Anzahl von Volkserzählungen in aramäischer Sprache, die im Buche Daniel vereinigt sind. Im Gegensatz aber zu jenem Volksbuch, das nur eine spannende Lektüre bieten wollte, sind die Erzählungen im Buche Daniel didaktisch gehalten und von stark religiöser Tendenz. Sie ermahnen insbesondere, auf Gott zu vertrauen und standhaft im Bekenntnis zu ihm und in der Befolgung seiner Lehre zu bleiben, mögen die Anfechtungen noch so hart sein. Im ganzen sind es fünf Erzählungen: Nebukadnezars Traum, die drei Jünglinge im Feuerofen, Nebukadnezars Verwandlung, Belsazzars Frevel und Ende, Daniel in der Löwengrube. Diese fünf Erzählungen sind durch eine Rahmen-Erzählung vereinigt. Im 3. Regierungsjahr des Königs Jojakim von Juda, muß richtiger heißen: im 3. Regierungsmonat des Königs Jojachin, (vergl. 2. Könige 24,8—16), wurde Jerusalem von Nebukadnezar erobert. Unter den weggeführten Judäern befanden sich vier Jünglinge von edler Abkunft: Daniel, Hananja, Mischaël und Asarja, die auf Befehl des Königs erzogen und in chaldäischer Sprache und Schrift unterrichtet wurden, um später Pagendienst am königlichen Hof zu verrichten. Speise und Trank wurden ihnen von der Tafel des Königs zugewiesen. Aber die frommen Jünglinge wollten diese Kost und den Wein nicht genießen, nährten sich vielmehr von Gemüsen, und doch gediehen sie körperlich besser als ihre heidnischen Altersgenossen, mit denen sie zusammen erzogen wurden. Auch durch ihre Geistesgaben ragten sie über alle empor, vornehmlich aber Daniel, der seitdem eine ehrenvolle Stellung am Hofe einnahm (Kap. 1).

Diese Rahmenerzählung ist in hebräischer Sprache abgefaßt, und zwar in einem leichten volkstümlichen Stil, der mit dem im Esther-Buch viel Aehnlichkeit aufzuweisen hat. Nun beginnt die erste Erzählung: Nebukadnezars Traum, ebenfalls hebräisch (2,1—4a), worauf die chaldäischen Traumdeuter aramäisch sprechend

eingeführt werden. Von da ab (2,4b—6,29) ist die begonnene Erzählung, wie auch die folgenden, in aramäischer Sprache abgefaßt. Der Sammler hatte vielleicht die Absicht, die aramäischen Erzählungen, deren Ursprung in der babylonischen Diaspora zu suchen ist, in das Hebräische zu übertragen, hielt es aber für passender, die Chaldäer aramäisch sprechen zu lassen, und ließ dann alles in der Ursprache.

Daß den Erzählungen keine geschichtliche Tatsache zu Grunde liegt, braucht nicht erst erhärtet zu werden. Wir haben oben gesehen, daß Daniel unter den babylonischen Juden als ein frommer und weiser Mann bekannt war. Wahrscheinlich war diese Figur der babylonischen Erzählungsliteratur entnommen. An diesen im Buche Ezechiel erwähnten Namen knüpfen unsere Erzählungen an, die keineswegs Volkssagen sind, sondern volkstümliche Dichtungen. Als sie geschrieben wurden, gehörte das babylonische Reich, und ebenso das persische, bereits der Vergangenheit an. Daraus erklärt sich, daß da z. B. Darius, der „Meder“, als der Nachfolger Belsazzars, des letzten Königs von Babylonien, bezeichnet wird (6,1). Auch sonst paßt keine Schilderung auf das babylonische oder persische Hofleben. Und doch haben diese Erzählungen eine weite Verbreitung gefunden; sie gehören zu den bekanntesten und beliebtesten in der Bibel und sind von der Sage vielfach ausgeschmückt und erweitert worden. Zwei von ihnen: die drei Jünglinge im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube, nehmen im religiösen Schrifttum der Juden und mehr noch in dem der Christen einen hervorragenden Platz ein. Die durch dramatische Lebendigkeit besonders ausgezeichnete Erzählung von Belsazzars Frevel und Ende hat vielfach der Dichtung und der bildenden Kunst einen sehr dankbaren Stoff gegeben.

FÜNFTES KAPITEL

Das prophetische Schrifttum

1. Die geschichtliche Bedeutung des israelitischen Prophetismus für das jüdische Volk in seiner kulturellen Entwicklung und für die Gesittung der Menschheit im allgemeinen kann hier nicht gewürdigt werden. Unsere Darstellung beschäftigt sich mit den prophetischen Büchern nicht in ihrem ethischen Gehalt, der eine völlige Umwälzung im Reich der Sittenlehre bedeutet, sondern mit ihren literarischen Formen. Aber auch hier bestätigt sich der Erfahrungssatz, daß jedesmal, wenn neue Gedanken auftreten, neue Probleme und neue sittliche Forderungen, auch eine neue Sprache geschaffen wird — neue Formen für den neuen Inhalt. Die Propheten Israels haben in die hebräische Sprache den Stil der Rhetorik eingeführt, der hier in seinen allgemeinen Regeln behandelt werden soll.

Die ältesten schriftstellernden Propheten — denn nur von diesen kann hier gesprochen werden — finden wir zuerst im Nordreich, in Efraim, wo mit den verfeinerten Lebenssitten allmählich auch ein moralischer Niedergang in Erscheinung trat. Seit der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts begegnen wir jenen wunderbaren Männern, die sich mutig den herrschenden Strömungen entgensetzten und König, Fürsten, Priestern und dem ganzen Volk einen treuen Spiegel ihrer Taten und Untaten vorhielten. Ihre Mahnungen, ihren strengen Tadel, kleideten sie in eine gehobene bilderreiche Sprache,

deren Pathos nicht auf Hörer, sondern auf Leser wirken sollte. Denn die ersten Propheten waren keine Redner, sondern Schriftsteller, die ihre Worte zu Hause ausarbeiteten und ihre Gedanken niederschrieben. Selbst eine oberflächliche Lektüre der prophetischen Schriften, eines Amos, Hosea, Jesaja usw. zeigt deutlich, daß derartige schriftstellerische Schöpfungen nicht Stegreifreden sein können. Der Stil ist poetisch und zeigt alle Merkmale der hebräischen Poesie, deren Beschaffenheit oben bereits geschildert wurde. Aber im Laufe der Zeit wurden die Propheten Volksredner, und ihre Sprache entwickelte sich zur Rhetorik, d. h. zur freien Rede, die auf die Hörer wirken sollte. Die Rede fließt überwältigend und das Gemüt der Hörer mit sich fort-reißend in langen, schöngefügt Perioden. Sie mag zuvor sorgfältig ausgearbeitet gewesen sein, und von manchen prophetischen Reden dieser Art wissen wir es bestimmt; aber dann trat die Uebung ein, und der Prophet hielt freie Reden an das versammelte Volk, die als solche leicht erkennbar sind. Den Höhepunkt erreichte die prophetische Rhetorik in dem Propheten Jeremia, der seine Reden frei und ungekünstelt hervorsprudeln ließ; sie sind die Frucht seiner inneren Kämpfe und seines Enthusiasmus, die ihn zum Reden zwingen, selbst wo er damit zurückhalten möchte. Bei Ezechiel ist dies mehr literarische Kunstgattung, ähnlich wie in der geschichtlichen Einleitung zum Deuteronomium (Kap. 1—11). Die nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi kehren zu dem Stil Jeremias zurück, wenn ihnen auch die ethische Vertiefung dieses Propheten fehlt. Maleachi zeigt einen neuen Rednerstil: die Polemik und den Gebrauch von Antithesen. So wenig wir von ihm auch besitzen, so ist das Wenige doch sehr beachtenswert. Es ist dies eine glänzende Art der wirkungsvollen Rede: die gegnerische Ansicht durch beißende Ironie zu bekämpfen und in ihrer Nichtigkeit bloßzustellen.

2. Bei der literargeschichtlichen Behandlung der prophetischen Schriften muß vor allem auf einen wichtigen Umstand hingewiesen werden: es gibt kaum ein prophetisches Buch, das uns in seiner ursprünglichen Fassung erhalten ist. Eine Anzahl dieser Bücher hat im Laufe der Zeit verschiedene Zusätze und Aenderungen erfahren, und einige jüngere sind mit älteren vereinigt worden. Häufig kommt es vor, daß einer strafandrohenden prophetischen Rede ein tröstender Schluß angehängt ist, der sich sprachlich und stilistisch, zumeist auch inhaltlich, als späterer Zusatz erweist. Im Interesse der geschichtlichen Forschung — denn die prophetischen Bücher sind auch überaus wichtige Geschichtsquellen — muß hier literarische Kritik geübt werden, weil sonst vieles unverständlich und sogar irreführend ist. Nur muß man sich von der falschen Vorstellung fernhalten, als ob wir es hier mit Fälschungen oder selbst mit der später üblich gewordenen Pseud-epigraphik zu tun hätten. Von letzterer wird man bloß in Ezechiel Kap. 40—48 ein Beispiel finden (s. weiter unten). Hingegen wurde vieles, was nicht zusammen gehörte, aus Irrtum vereinigt. Verschiedene Personen haben für sich prophetische Reden abgeschrieben, die sie auf irgend eine Weise erhalten hatten. Sie mögen manches vereinigt haben, ohne die Quellen zu kennen, oder auch ohne auf die Verfasserschaft großes Gewicht zu legen. Sie schrieben sich das ab, was ihnen dem Inhalte nach gefiel und nach ihrer Auffassung zusammen gehörte. Die Späteren haben dies kritiklos übernommen und so auf uns überliefert. Daraus sind Bücherformen entstanden, deren Erklärung uns allerdings viele Schwierigkeiten macht.

Eine andere Ursache für die Vornahme von Aenderungen an älteren prophetischen Reden ist in dem Umstand zu suchen, daß man die Strafandrohungen der Propheten nicht in aller ihrer Schärfe ohne tröstende Beruhigung lassen wollte. Zumeist war es der Abschreiber, der nach den Anschauungen seiner Zeit mit einem

trostreichen Ausblick in die Zukunft, in der Regel mit einer messianischen Verheißung abschloß. In diesen Zusätzen spiegeln sich die Hoffnungen und Erwartungen der jüngeren Zeit wieder, durch die man sich der Verzweiflung zu erwehren suchte. Bei der endgiltigen Feststellung und Sammlung der prophetischen Schriften sind diese Zusätze, deren Ursprung man nicht mehr kannte, im Text beibehalten worden. Denn Kritik zu üben, war damals keineswegs Brauch.

3. Amos und Hosea. Der älteste schriftstellernde Prophet, Amos, stammte aus dem Städtchen Tekoa in Judäa, wirkte aber im Reiche Efraim. Er war, wie er selbst betont (7, 14) „kein Prophet und auch kein Prophetenjünger,“ d. h. er gehörte keiner der Prophetenschulen an, aus denen in früherer Zeit die professionellen Propheten hervorgegangen waren; vielmehr war er ein einfacher Bauer und Viehzüchter (1, 1 u. 7, 14). Er war nach Samaria gekommen, wo damals unter der Regierung Jerobeams II. (784—744) ein reiches und üppiges Leben herrschte, das ihm, dem einfachen Landmann, höchst unsittlich und verderbt erscheinen mußte. Neben Schwelgerei und Verschwendungssucht, an denen die Frauen einen hervorragenden Anteil nahmen, entrüstete ihn am meisten das herrschende Unrecht, die Gewalttätigkeit gegen Arme und Schwache, und die überhandnehmende Zuchtlosigkeit. Er befaßte sich fast ausschließlich nur mit den Zuständen im Nordreich, die moralischen Gebrechen in Judäa, die er ebenfalls scharf tadelte, nur mit wenigen Sätzen streifend (2, 4—5). Mit derselben Kürze und in derselben Form gedachte dieser Prophet auch der Missetaten einiger Nachbarvölker: Damask (1, 3—5), Ammon (1, 13—15) und Moab (2, 1—3). Die Strafandrohungen gegen Gaza, Tyrus und Edom (1, 6—12), die sich auf ein und dasselbe geschichtliche Ereignis beziehen, sind hier später eingefügt worden.

Was uns von Amos erhalten geblieben ist, zeigt, abgesehen von seinem hohen ethischen Wert und von dem ungemein bedeutungsvollen religiösen Fortschritt,

auch eine bewunderungswürdige literarische Höhe, die man sonst bei einem einfachen Landmann kaum für möglich halten möchte. Die Sprache ist poetisch, zum Teil schon zur Rhetorik übergehend. Der Vortrag ist reich an Gleichnissen und Bildern, aber nirgends überladen, von einer edlen Einfachheit, hin und wieder zum Biederben hinneigend. Wenn sich dieser Prophet zuweilen gegen Spiel und Gesang ausspricht, so darf man darin keineswegs bäuerliches Banausentum erblicken; er haßt bloß die verfeinerte Lebensweise bei niedriger Gesinnung und bei Zuchtlosigkeit. Sein Ideal ist Recht und Gerechtigkeit. Und da dieses im Zeitalter Jerobeams II. fehlte, so erkannte der bäuerliche Prophet unter dem äußeren Glanz das herannahende Verderben, das er mit aller Deutlichkeit verkündete. Den allgemeinen Glauben, daß Gott Israel doch nicht aufgeben könnte, da er sich damit selbst aufgeben würde, weist Amos mit großem Nachdruck zurück. Hat Israel durch seinen verderbten Wandel die Daseinsberechtigung verloren, so hat es auch keine Daseinsmöglichkeit mehr. — Diesen strengen Worten glaubte man später einen versöhnlicheren und tröstlicheren Abschluß geben zu sollen. Es kamen die Verheißungen hinzu, die an das dereinstige messianische Reich anknüpfen (9, 11—15).

Der vom Propheten Amos vorausgesehene Zusammenbruch Efraims ließ nicht lange auf sich warten; er trat bald nach dem Ableben Jerobeams II. ein. Ein jüngerer Zeitgenosse des Propheten aus Tekoa, Hosea ben Beëri, war berufen mit dem moralisch und politisch zusammengebrochenen Volk, das noch immer die Quelle des Übels nicht zu erkennen vermochte, ins Gericht zu gehen. Es war dies eine eigenartige und in seinem Wesen anziehende Persönlichkeit. Die herrschende Zuchtlosigkeit, von der alle Schichten, Hof, Obere, Priester und niederes Volk gleichmäßig zerfressen waren, mußte Hosea in seiner eigenen Häuslichkeit miterleben. Sein Weib wurde ihm, nachdem sie ihm den ersten Sohn geboren hatte, untreu und gebar im Ehebruch

weitere Kinder. Nicht besser erging es ihm mit einer zweiten Frau, die er innig liebte, von der er aber betrogen wurde. Nichtsdestoweniger übte er in seinem milden Wesen Nachsicht, weil ihm klar war, daß das, was ihm widerfuhr, in der Zeit lag und durch die herrschende Demoralisation verursacht wurde. Hosea war überhaupt eine weiche und liebevolle Natur. Im Gegensatz zu Amos, der seine sittliche Welt auf Recht und Gerechtigkeit aufzubauen bestrebt war, forderte er Wohlwollen und Liebe. Und gerade ihm war es beschieden, überall Lieblosigkeit und Roheit zu schauen. „Meineid und Lüge und Mord und Diebstahl und Ehebruch nahmen überhand, und Blut reichte an Blut“ (4, 2). Und er, der eine höchst sittliche Natur war, mußte die härtesten Strafandrohungen gegen sein Volk schleudern, was sicherlich von niemand so schwer empfunden wurde wie von ihm selbst. Es war dies ein ewiger Zwiespalt in seinem Innern, unter dem er so sehr zu leiden hatte.

Der Prophet Hosea liebte es, sich in die geschichtliche Vergangenheit Israels zu vertiefen. Kein anderer Prophet hat so oft wie er Bilder aus alten Zeiten hervorgeholt, an die er in seinen prophetischen Ankündigungen anknüpft. Seine Erinnerungen sind bald der Patriarchengeschichte entnommen und bald der älteren Geschichte Israels. Er will beweisen, daß Gott stets gütig gegen sein Volk gewesen sei, während sich Israel von frühster Zeit an undankbar und störrisch benommen habe. Man nennt daher Hosea den Geschichtsphilosophen unter den Propheten. Viel beschäftigt er sich auch mit der Außenpolitik des ephraimitischen Reiches, das gleichzeitig ein Bündnis mit Aegypten und mit dessen Rivalen Assyrien suchte. Er tadelte und verspottete diese feinen diplomatischen Künste, von denen er nur Unheil für sein Vaterland erwartete.

Die Sprache dieses Propheten ist von großer Originalität und reich an frappanten Bildern; sie ist lebendig, oft von überraschenden Wendungen, mitunter

etwas kapriziös. Aber sie ist immer dem Inhalt angepaßt und deshalb von eigenartigem Reiz, denn sie veranschaulicht die Situation und auch die inneren Seelenzustände des Propheten. Es ist, als ob wir ihn sprechen hörten, verzweifelnd, klagend und anklagend, zürnend und strafend. — Auch dieser prophetischen Schrift sind in jüngerer Zeit einige Sätze hinzugefügt worden, um manche Schärfe zu mildern und das Ganze versöhnlicher ausklingen zu lassen. Es sind dies die Verse 2, 1—3; 2, 16—25 und 14, 2—10.

4. Jesaja und Micha. Etwas später als Hosea trat in Jerusalem sein jüngerer Zeitgenosse Jesaja ben Amoz auf. Seine Berufung zum Propheten erhielt er in einer Vision (6, 1) in dem Jahre, in dem König Usija (Asarja) starb (738 v. Chr.), und er wirkte bis über die Belagerung Jerusalems unter Hiskija hinaus (bis um 700). Von seinen Lebensschicksalen ist nur wenig bekannt. Er hat aber zweifellos eine angesehene und einflußreiche Stellung am Hofe eingenommen, selbst während der Regierung des Königs Ahas (733—728), der ein eigensinniger und wenig gerechter Herrscher war.

Das Buch, das den Namen dieses Propheten trägt, ist umfangreich. In der Sammlung der prophetischen Schriften nimmt es jetzt den ersten Platz ein. Aber schon im Mittelalter hat Abraham ibn Esra anzudeuten gewagt, daß der Teil vom Kap. 40 bis zum Schluß nicht diesem, sondern einem viel jüngeren Propheten angehöre. Die moderne Bibelforschung hat dies als unzweifelhaft nachgewiesen, und so wird jetzt der zweite Teil unseres Buches einem anderen Propheten, dem „Deutero-Jesaja“, wie er genannt wird, zugeschrieben (s. weiter unten). Aber selbst im ersten Teil kann unmöglich alles vom älteren Jesaja herrühren, und so mußten Kap. 13 u. 14, 1—23, obwohl sie an der Spitze die Worte „Vortrag über Babel, den geweissagt hat Jesaja ben Amoz“ tragen, einem Propheten zugewiesen werden, der dies Ereignis (538 v. Chr.) erlebt hat; aber ebenso Kap. 21, 1—10, Kap. 34 u. 35 und der

geschichtliche Teil Kap. 36—39, der zwar von einem Zeitgenossen Jesajas geschrieben sein kann, aber nicht von diesem Propheten selbst, da von ihm hier in der dritten Person die Rede ist. Hat man sich indessen dazu entschlossen, vielen Bestandteilen des Buches die Autorschaft dieses Propheten abzuspochen, so wird man bei unbefangener kritischer Forschung zu dem Ergebnis gelangen, daß Jesaja nur wenige Kapitel zugesprochen werden können. Es sind dies Kap. 1; 2, 6—4, 1; 5, 1—10, 4. Dabei ist hervorzuheben, daß in diesen verhältnismäßig wenigen Kapiteln der eigenartige Charakter und die Bedeutung dieses Propheten klar zum Vorschein kommen. Was man über Jesaja zu sagen weiß, seine erhabene Auffassung vom Wesen Gottes, der Heiligkeitsbegriff, seine hohen Anforderungen an die Sittlichkeit, an die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, sowie Strenge gegen Falschheit und Unlauterkeit, seine Abneigung gegen das werkheilige Tun ohne fromme Gesinnung, — alles dies finden wir in dem oben begrenzten Teil des Buches, der sicherlich jesajanisch ist. Auch Sprache und Stil sind hier einheitlich, der schöne Rhythmus seines Vortrages, die eigenartigen Bilder, die epigrammatisch zugespitzten Sätze, die Kraft des Ausdruckes — alles ist hier wie aus einem Guß und in einer unvergleichlichen Harmonie. Man kann sich nicht denken, daß Jesajas Gedanken anders ausgedrückt werden könnten, und ebenso wenig, daß diese von ihm und nur von ihm so geprägte Sprache zu einem anderen Inhalt passen würde.

Man darf annehmen, daß wir es mit prophetischen Reden zu tun haben, die nicht frei gehalten, sondern zuvor sorgfältig ausgearbeitet und stilistisch gefeilt wurden. Auf die Wirkung des Vortrages war, abgesehen von seinem Inhalt, in den äußeren Formen viel Sorgfalt verwendet. Deshalb der Reichtum an Gleichnissen, die überall sehr passend angewandt sind. Kap. 5, 1—7 enthält das bekannte und viel besprochene Gleichnis vom Weinberg, der seinem Besitzer bei vieler Mühe und Aufregung nur Enttäuschung gebracht hat.

In diesen echten Teil des Buches Jesaja sind später bei der Anordnung, die an sich mangelhaft ist — an der Spitze müßte Kap. 6 stehen, wo von der Berufung des Propheten die Rede ist — einige kleine Einschaltungen eingefügt worden. Kap. 2, 1—5, das eine Parallele in Micha 4, 1—3 hat, ist eine jüngere messianische Weissagung, die ein Sammler hier und der andere im Buche Micha untergebracht hat, obwohl sie weder hier noch dort paßt. Kap. 4, 2—6 ist eine tröstliche Milderung der vorhergehenden harten Strafandrohung, in der oben bezeichneten Art. Von Kap. 10, 5 an beginnt eine Reihe von Stücken, die nicht mehr Jesaja angehören. Allerdings mag bei 10, 5—19 und 24—34 eine Rede Jesajas benutzt worden sein, während 10, 20—23 eine jüngere exilische oder nachexilische Einschaltung ist. Kap. 11 und 12 sind messianisch und stammen aus viel späterer Zeit, als der „Messias ben David“ nur noch ein Volksideal und eine Zukunftshoffnung war. Von dem über Babels Sturz handelnden Teil 13, 1—14, 23 ist oben bereits die Rede gewesen. Es folgten darauf zwei kürzere Aussprüche über die bevorstehende Niederlage Assyriens (14, 24—27) und gegen die frohlockenden Philister (14, 28—32), die ein Zeitgenosse Jesajas verfaßt haben mag, wenn sie nicht vielleicht viel jünger (makabäisch) sind und sich auf spätere Ereignisse beziehen.

Kap. 15 u. 16 sind einer schweren Niederlage Moabs gewidmet. Sie stammen ursprünglich gar nicht aus jüdischen Kreisen, vielmehr ist der erste Teil (Kap. 15) sicherlich die Klage eines Moabiten über das Unglück seines Volkes, während im zweiten Teil manches ebenfalls moabitisch (16, 1—5 u. 7—11), anderes aber israelitisch ist (16, 6 u. 12—14). Die Zeitbestimmung dieses Stückes ist unsicher. Kap. 17, 1—3 enthält eine kurze Weissagung gegen Damaskus aus jesajanischer Zeit, worauf eine Reihe von strafenden und tröstenden Aussprüchen über Israel folgt (17, 4—14), die alle einer jüngeren Zeit angehören. Kap. 18 ist eine dunkle Weissagung über das „Land der schattigen Flügel jenseits der Ströme von Kusch“

in dunklen Aussprüchen, deren Sinn und damit auch deren Zeit kaum zu ermitteln ist. Kap. 19, 1—17 spiegelt die Eroberung Aegyptens durch Kambyses (525 v. Chr.) wieder. Der Strafandrohung schließt sich aber eine tröstliche Verheißung an (19, 18—25), die nicht das Land Aegypten selbst betrifft, sondern die dortige große jüdische Ansiedlung, von der wir in der letzten Zeit durch die Funde in Elephantine genaue Kunde erhalten haben. Unter Aschur (Syrien) und Mizraim sind die großen jüdischen Zentren jener Länder gemeint. Die in diesen Versen aufbewahrten Aussprüche haben später vielfache Umarbeitungen erfahren, je nach der Lage der jüdischen Ansiedlung in Aegypten. Auf den im Jahre 161 v. Chr. errichteten Oniastempel in Leontopolis im Bezirk Heliopolis spielt ein späterer Zusatz im Vers 18 an, worunter ebenso die Stadt Leontopolis (ir ha-heres) wie der Bezirk Heliopolis (ir ha-cheres) verstanden werden kann, entsprechend den Lesarten in den verschiedenen biblischen Handschriften und Drucken.

Auf den Fall Aegyptens bezieht sich auch der Inhalt des kurzen Kapitels 20. Es trägt an der Spitze ein Datum, das durch ein geschichtliches Ereignis, die Eroberung von Asdod (711 v. Chr.), bestimmt ist. Nichtsdestoweniger ist die hier erzählte symbolische Handlung des Propheten Jesaja ungeschichtlich. Kap. 21, 1—10 betrifft den Fall Babels (538 v. Chr.), gehört also dieser späteren Zeit an. Noch jünger ist der kurze Ausspruch über Idumäa (Duma: 21, 11—12) in sehr dunklen Wendungen und über den arabischen Stamm der Dedaniten (21, 13—17). — Mit dem leichtfertigen Verhalten der Einwohner von Jerusalem während der Belagerung dieser Stadt beschäftigt sich die Strafrede Kap. 22, 1—14. Ob aber hier die Belagerung durch Sanheribs Heer (701 v. Chr.) gemeint ist, erscheint sehr zweifelhaft, da sich dafür gar kein geschichtlicher Beleg finden läßt. Eher dürfte dies ein anderes späteres Ereignis betreffen. Ebenso ist die darauffolgende Anrede an den Palasthauptmann und Schatzmeister Schebna (22, 15—25),

deren Inhalt sehr widerspruchsvoll ist, geschichtlich gar nicht zu ermitteln. Jesajanisch sind beide Stücke sicherlich nicht. — Kap. 23, 1—14 ist eine Elegie auf die Eroberung und Verwüstung Sidons, einer Tochterstadt von Tyrus. Wahrscheinlich ist das Ereignis unter Artaxerxes III. (348 v. Chr.) gemeint. Die Elegie wird wohl einen Tyrer zum Verfasser haben; sie hat hier wegen des Schlusses in Prosa, dessen Sinn dunkel ist (23, 15—18), Platz gefunden. — Kap. 24 beschreibt ein fürchterliches Erdbeben und dessen Folgen; die Strophen sind in ihrem Ton so düster wie das Ereignis selbst. Der Schluß bietet einen trostreichen Ausblick in die Zukunft. Da Erdbeben in Palästina häufig vorkamen, so läßt sich die Zeit der Abfassung nicht bestimmen. Jedenfalls aber haben wir es mit einer nachexilischen Dichtung zu tun, die schon manches Eschatologische enthält.

Im Folgenden (Kap. 25—27) haben wir eine Reihe von Psalmen verschiedenen Inhalts. Sie beziehen sich zum Teil auf geschichtliche Ereignisse, auf Not und Drangsal, die in Palästina herrschten, und auf Befreiung, für die das dankbare Israel Gott pries. Da Sprache und Stil, zum Teil auch der Inhalt einiger Verse, eine spätere Zeit verraten, so darf man wohl annehmen, daß das Ganze auf die blutigen Kämpfe anspielt, welche die Parther, Syrer und Aegypter gegen einander führten (um 130 v. Chr.). Der Krieg tobte entweder im heiligen Lande, das zwischen Aegypten und Syrien lag, oder in dem von zahlreichen Juden bewohnten Mesopotamien, so daß das jüdische Volk, auf dessen Rücken beutegierige Völker ihre wilden Streitigkeiten ausfochten, am meisten darunter zu leiden hatte. In ergreifenden Worten kündigt der zeitgenössische Prophet, der diese Greuel geschaut hat, das herannahende göttliche Strafgericht an: „Der Ewige tritt aus seinem Ort hervor, die Schuld der Erdenbewohner an ihnen zu ahnden; die Erde wird ihr Blut aufdecken und ihre Erschlagenen nicht mehr bedecken“ (26,21). Mit einem harten, großen

und starken Schwert wird Gott die „flüchtige Schlange“ (die Parther) und die „gewundene Schlange“ (Syrien) heimsuchen und das „Krokodil im Meer“ (Aegypten) töten (27, 1).

In Kap. 28,1—6 wird den hochmütigen Trunkenbolden Efraims der baldige Untergang angekündigt. Wenn diese Verse auch aus der Zeit Jesajas stammen, so rühren sie schwerlich von diesem Propheten her. Kap. 28, 7—22 enthält eine Auseinandersetzung mit den Spottmäulern in Jerusalem. Die Abfassungszeit läßt sich nicht bestimmen. In Kap. 28, 23—29 haben wir ein Bruchstück eines recht eigenartigen landwirtschaftlichen Lehrgedichts, von dem wir nicht wissen, wie es hier hineingekommen ist. — Kap. 29, 1—8 und 31, 4—9 sind einer Belagerung Jerusalems und dessen Befreiung gewidmet. Das Ereignis ist in einer bilderreichen Sprache mit packender Lebendigkeit geschildert. Auf die Belagerung Jerusalems durch das assyrische Heer unter Sanherib haben die Verse zweifellos keinen Bezug; vielmehr sind sie auf eine viel spätere Zeit anzusetzen, wo die judäische Hauptstadt oft genug von haßerfüllten heidnischen Völkern bedroht war. — Kap. 29, 9—12 enthält eine Strafrede gegen die geistigen Führer des Volkes. Die Zeit ihrer Abfassung läßt sich nicht bestimmen. Die Verse 29, 13—24 sind gerichtet gegen die Werkheiligkeit, gegen die gedankenlose Erfüllung der göttlichen Gebote und gegen die Zuversicht, sich dem göttlichen Strafgericht entziehen zu können. Auch diese Strafrede, die einer jüngeren Zeit angehört, schließt mit einem trostreichen Ausblick in die Zukunft. — Kap. 30, 1—7 und 31, 1—3 sind gegen das Bündnis mit Aegypten gerichtet. Seit den Tagen Hoseas bis zum Untergang Jerusalems haben israelitische und judäische Propheten, allerdings vergeblich, gegen diese Bündnispolitik geifert. Die Abfassungszeit dieser Verse liegt somit zwischen 740 und 590 v. Chr. — Kap. 30, 8—33 schildert die sittlichen Zustände in Judäa um die Zeit der Kämpfe gegen die Syrer (Aschur). Die Strafrede richtet sich

wohl gegen die verweltlichten und nach Genüssen jagenden Hellenisten, die ernste Mahnreden verschmähen und nach Art der Griechlinge an Witzeleien Gefallen finden. Der syrischen Herrschaft und ihren jüdischen Schützlingen wird ein strenges Strafgericht Gottes angekündigt, während allen Getreuen, die unter den Verfolgungen schwer zu leiden haben, die herannahende Erlösung verheißen wird (30,18—26).

Kap. 32,1—8 erscheinen wie Stücke aus den Sprüchen Salomos und Ben-Sirachs; die Verse 1—5 schildern die gerechte Regierung eines rechtschaffenen Königs und 6—8 geben ein Bild vom Freigebigen und dem Geizigen. Ohne ersichtlichen Grund haben diese Verse hier ihren Platz gefunden. Vers 9—14 ist eine Strafrede gegen die sorglosen Weiber von Jerusalem, jener von Jesaja 3,16—4,1 nachgeahmt. Vers 15—20 ist ein Bruchstück einer messianischen Verheißung auf eine glückliche Zukunft. Die erste Hälfte, wo die Leiden der Gegenwart geschildert werden, wurde hier weggelassen. Man kann vielleicht annehmen, daß der darauf folgende Vers 33,1 aus dem ersten Teil jener Schilderung stammt, während die Verse 33,2—24 die wechselnde Stimmung der Leidenden wiedergeben, die zwischen Furcht und Hoffnung schweben. Daß diese Stücke aus der Zeit der Religionsnot und der hasmonäischen Erhebung stammen, läßt sich wohl mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, aber die einzelnen Teile, die bald die Drangsale des Getreuen schildern und bald mit den Abtrünnigen hart ins Gericht gehen, sind nicht passend aneinander gereiht. Zuletzt wird die göttliche Hilfe verkündet, durch die alle Leiden der Frommen ein Ende finden sollen.

Kap. 34 ist nach dem Ereignis geschrieben worden, auf das es Bezug hat, nach der Eroberung und Verwüstung des Landes Edom durch die Nabatäer (460 v. Chr.). In jüdischen Kreisen glaubte man damals, daß Edom für ewige Zeiten vernichtet sei (Maleachi 1,3—4), und empfand darüber Schadenfreude — dieselbe Schadenfreude, welche die Edomiter einst über den Fall

Jerusalems geäußert hatten (Psalm 137,7, Klagelieder 4, 21 u. Obadja 10—14). Es ist dies die Tragik im Leben dieser beiden Brudervölker, Israel und Edom, daß sie immer nur die eine Freude aneinander hatten — die Schadenfreude. Kap. 35 enthält zwei Freiheitslieder über die herannahende Erlösung aus der Gefangenschaft. Das erste, Vers 1—2, ist im deuterojesajanischen Stil gehalten und kann von Deuterojesaja oder aus seinem Kreise stammen. Das zweite Lied, Vers 3—10, ist inhaltlich dem ersten verwandt, nur sind die Bilder origineller und von überauslebhaften Farben. Bezeichnend ist die Tatsache, daß der letzte Vers auch in Deuterojesaja (51, 11) zu lesen ist, was darauf schließen läßt, daß wenigstens dieser Teil von Kap. 35 in früherer Zeit dem Buch, nicht angehört hat. Das ganze ist zweifellos nachexilisch.

Kap. 36—39 ist dem zweiten Königsbuch 18, 13 und 18, 17—20, 19 entnommen. In unserem Buch hat diese Erzählung, nicht zu ihrem Vorteil, eine Umarbeitung erfahren; hinzugekommen ist hier noch der Psalm 38, 9—20, ein angebliches Gebet Hiskijas während seiner schweren Erkrankung und nach seiner Genesung.

Die dem Buche Jesaja angefügten Stücke (10,5—39,8) sind, wie wir gesehen haben, von mannigfaltigem Inhalt und stammen aus verschiedenen Zeiten. Ueber ihre literarische Beschaffenheit läßt sich daher kein zusammenfassendes Urteil abgeben. Einige Stücke sind von hohem poetischen Wert und gehören zu den besten dieser Gattung im biblischen Schrifttum. So z. B. Kap. 13, die Schilderung von der Eroberung Babels durch das persisch-medische Heer, die an Anschaulichkeit nicht übertroffen werden kann; ebenso die ganz eigenartige Darstellung vom Empfang des babylonischen Tyrannen im Scheol, der semitischen Unterwelt (14, 4—20), geradezu ein dramatisches Bild aus dem Hades, allerdings den jüdischen Leser etwas befremdend anmutend. Auch der schadenfrohe Vortrag über Edom (Kap. 34), die Schilderung der von den Nabatäern angerichteten

Metzeleien und der erschreckenden Verwüstung des Landes, ist von packender Wirkung, ein schauerliches, grandioses Bild, das nur rein literarisch betrachtet und beurteilt sein will. — Einige andere Stücke in dieser bunten Sammlung sind wiederum von geschichtlicher oder kulturgeschichtlicher Bedeutung. Jedenfalls haben wir es mit einem Buch zu tun, das in seiner Reichhaltigkeit viel und vielerlei bietet; wir finden in ihm Eindrücke, seelische Erlebnisse, Hoffnungen und Befürchtungen, Tröstung und Zweifel vieler Geschlechter, die alle Spuren ihres geistigen Lebens in ihm zurückgelassen haben. Wie diese Stücke hier zusammengekommen sind und nach welchen Gesichtspunkten sie geordnet wurden, läßt sich nicht sagen. Einige Bestandteile zeigen wenigstens einen Zusammenhang unter einander, während die anderen, oft bloß einzelne Verse, nur lose aneinander gereiht sind.

Ein Zeitgenosse Jesajas war der Prophet Micha aus dem judäischen Städtchen Maresa. Er wird im Buche Jeremia (26, 18) erwähnt, wo auch eine Stelle aus seinem Buch zitiert wird (3, 12), woraus ersichtlich ist, daß diese prophetischen Reden schon zu Anfang der Regierung Jojakims (um 608 v. Chr.) aufgezeichnet und verbreitet waren. Micha eifert gegen dieselben Laster, wie sein Zeitgenosse Jesaja, insbesondere gegen die Unterdrückung der Armen und Schwachen — was allen Propheten gemeinsam ist — gegen Bestechlichkeit der Beamten und Richter, gegen die herrschende Zuchtlosigkeit, den Opferkultus usw. Neu kommen bei ihm scharfe Ausfälle gegen die Priesterschaft und die falschen Propheten hinzu. Mit dem efraimitischen Propheten Hosea hat er die Vorliebe für geschichtliche Reminiscenzen gemeinsam (6, 3—5). Im Gegensatz zu Jesaja, der bei aller Schärfe des Urteils über die sittlichen Gebrechen seiner Zeit von einer hoheitsvollen Ruhe ist und seinen Vortrag niemals leidenschaftlich erregt werden läßt, zeigt sich Micha, wenn er über die Schlechtigkeiten seiner Zeitgenossen zu sprechen kommt, von

einer starken Erregung, die in der übersprudelnden, mitunter unverständlichen Sprache ihren Ausdruck findet. Zuweilen schlägt er auch einen milderen Ton an, namentlich wenn er dem Gedanken Raum gibt, daß Israel die Versöhnung mit Gott suchen werde.

So klein dieses Buch auch seinem Umfange nach ist, so hat es doch noch beträchtliche fremde Bestandteile aus jüngerer Zeit aufzuweisen. Das sind die Kap. 4 und 5, die trostreiche Worte für eine bessere Zukunft enthalten. Von den Versen 4, 1—3, die sich auch im Buche Jesaja finden, ist oben bereits die Rede gewesen. Der Inhalt von Kap. 5 bezieht sich auf ein geschichtliches Ereignis aus der Zeit der Perserherrschaft, als der Versuch gemacht wurde, die davidische Dynastie in Judäa wieder einzusetzen, was allerdings mit einem Mißerfolg endete. Die Einzelheiten dieser geschichtlich wichtigen Episode, von der wir auch Spuren in den Psalmen (89, 39—46; 132, 1—6 und 10) finden, lassen sich hier nicht ausführlich behandeln. Jünger ist auch das Stück 7, 7—20, das messianische Hoffnungen enthält.

5. Jeremia, Zephanja und Nahum. Im prophetischen Schrifttum nimmt das Buch, das den Namen des Propheten Jeremia bën Hilkiya aus Anatot trägt, einen hervorragenden Platz ein. Es ist dies ein in jeder Beziehung überaus interessantes Buch, denn in ihm erscheint die große und anziehende Persönlichkeit des Propheten Jeremia in ihren markanten Zügen. Außerdem erhält diese Schrift die Geschichte einer tiefbewegten Zeit, reich an folgenschweren Ereignissen, in deren Mitte der Prophet stand, von ihnen immer in Mitleidenschaft gezogen. Es muß dem entschieden widersprochen werden, daß von Zeit zu Zeit, je nach der wechselnden Mode, bald der eine und bald der andere Prophet als der „größte“ bezeichnet wird. Aber tatsächlich ist uns keiner von den Propheten Israels in seiner ganzen Lebensgeschichte, in seinen inneren und äußeren Verhältnissen und in seinen seelischen Erleb-

nissen so bekannt wie Jeremia, und ebenso ist niemand wie er mit der Geschichte seiner Zeit so unlöslich verknüpft, so daß man sagen kann, daß in der Person dieses Propheten die Geschichte der letzten vierzig Jahre des jüdischen Reiches verkörpert erscheint.

Jeremia stammte aus einer priesterlichen Familie im Städtchen Anatot in der Nähe von Jerusalem, d. h. er war ein Sprößling jenes vom Altardienst verdrängten Geschlechtes, das seine Ahnen bis auf Eli nachzuweisen vermochte (1. B. d. Könige 2, 26—27) und efraimitischer Herkunft war. Daraus erklärt sich vielleicht die rührende Liebe, die Jeremia, im Gegensatz zu den anderen Propheten aus Juda, Zeit seines Lebens dem efraimitischen Brudervolk entgegenbrachte. Unbegütert war die Familie nicht, denn der Prophet Jeremia, der vierzig Jahre hindurch alles seinem prophetischen Beruf geopfert hatte und stets unter den härtesten Verfolgungen lebte, kaufte noch kurz vor der Eroberung Jerusalems ein Stück Feld um eine nicht unbeträchtliche Summe (Kap. 33). In jungen Jahren erlebte Jeremia die schreckliche Skythennot, die greulichen Verwüstungen, mit welchen die grausamen Horden Jerusalem und ganz Judäa heimgesucht hatten. In diesen Ereignissen sah er das Walten Gottes, die gerechte Vergeltung für die Untaten, die unter der langen Regierung des Königs Manasse verübt worden waren. Als sich die Skythen Palästina nahten, der Ruf ihrer Grausamkeit ging ihnen voran, fühlte sich der junge Jeremia zum Propheten, zum Warner seines Volkes berufen, und er nahm diesen Beruf auf sich nach langen inneren Kämpfen, sich dessen klar bewußt, auf welchem dornenvollen Weg er sich begab und welchen Gefahren er sich aussetzte (Kap 1). Er blieb diesem Dienst, den er freiwillig auf sich genommen hatte, sein Leben lang treu. Allerdings glaubte er zuweilen, verzagen zu müssen und er wollte sein prophetisches Amt aufgeben. Aber er konnte dem inneren Drang nicht widerstehen. Die Wahrheit, die er zurückhalten zu können glaubte, war wie ein lodern-

des, in seinen Gebeinen fressendes Feuer (20, 9). Der Prophet litt sehr darunter, da er, von Natur gesellig, weich und überaus milde, von allen, selbst von seiner eigenen Familie, gemieden wurde, oft beschimpft und bedroht (15, 10 und 15—18). Er blieb auch, um sich seinem prophetischen Beruf ausschließlich zu widmen, ehelos (16, 2), so daß er eigentlich einsam durch das Leben ging, nur von seinem treuen Jünger Baruch ben Nerija begleitet.

Als Prophet trat Jeremia zuerst im 13. Regierungsjahre des Königs Josija auf (629 v. Chr.). Aus der ersten Zeit stammen die Skythenlieder, in denen der junge Prophet teils die herannahende Katastrophe ankündigte, teils diese selbst in ihrem vollen Grauen schilderte (1, 13—16; 2, 14—15; 4, 5—8. 13—18. 19—21. 23—28. 29—31; 5, 16—17; 6, 1—5. 22—26). In diesen Liedern aus den Jahren 629—626 v. Chr. zeigt er sich bereits als vollendeter Dichter, und man muß erstaunen über die Tiefe der Empfindung, den Reichtum an packenden Bildern, den Schwung der Sprache und über den Rhythmus seiner Dichtungen. Sie sind keine Kunstprodukte, der Prophet hat sie „mit seinem Herzblut und mit dem Saft seiner Nerven“ geschrieben. In ihnen zeigt sich bereits seine ganze Eigenart, die wir in allen seinen späteren Reden finden. Der Prophet ist gleichzeitig Subjekt und Objekt seines prophetischen Schauens. Er verkündet das herannahende Unheil, das er klar in greifbarer Gestalt sieht, unausbleiblich und unentrinnbar, und er selbst leidet darunter, gerade wegen dieser Gewißheit, am meisten. Man merkt es seinen Worten an, wie sein Inneres davon bewegt und sein ganzes Wesen davon erschüttert ist. Jeremia hat diese Lieder etwas später (noch vor der Reform im Jahre 624 v. Chr.) in seinen prophetischen Reden verwendet (Kap. 2—6). Nachdem die Gefahr mit allen ihren Folgen über Judäa hereingebrochen war, konnte er sie zurückblickend zum Ausgangspunkt seiner Strafreden gegen das von Gott abgefallene Volk machen. In diesen Reden wiederum

ergießt sich seine Rhetorik mit hinreißender Gewalt. Jeremia ist der Meister der hebräischen Rhetorik; darin wird er von keinem übertroffen und auch von keinem erreicht.

Das Jahr 624 v. Chr. bildet eine Epoche in der Geschichte des jüdischen Volkes und des Judentums. Von der Auffindung des „Buches der Lehre“ anlässlich der Ausbesserung des Tempels, die zur Kultusreform geführt hat, ist bereits oben (S. 31f.) ausführlich die Rede gewesen. Der junge Jeremia stand abseits von diesen Ereignissen. Als der neue Bund geschlossen wurde, begnügte er sich mit einer Ansprache an das Volk (11, 1—8), in der er hauptsächlich den Gedanken betonte, daß ein Bund zwischen Gott und Israel den Gehorsam des Volkes gegen Gott zur Voraussetzung haben muß. Vom Ritual, das auch im Deuteronomium seinen Platz hat, schweigt er kühl. Aber es währte nicht lange, und Jeremia setzte sich in scharfen Widerspruch zum deuteronomischen Gesetz, das den zeitgenössischen Propheten als ein großer Fortschritt erschien. Natürlich richtet sich seine Opposition nicht gegen den ethischen Inhalt des Deuteronomiums, denn die diesbezüglichen Forderungen betonte er ja am meisten. Aber er wollte durchaus nichts mehr vom Opferkultus wissen, in dem er eine Gefahr für die wahre Gotteslehre erblickte. Unerschrocken verkündete er im Namen Gottes: „Ich habe nicht zu euern Vätern geredet und ihnen an dem Tage, da ich sie aus dem Lande Aegypten führte, nicht geboten wegen Ganz- und Mahlopfers; sondern das habe ich ihnen geboten: Höret auf meine Stimme, und ich werde euer Gott, und ihr werdet mein Volk sein, wandelt aber ganz auf dem Wege, den ich euch gebiete, damit es euch gut ergehe“ (7, 22—23).

Man kann sich denken, welchen Sturm Jeremia mit diesen Worten entfesselte. Aber er blieb nicht dabei stehen, vielmehr wandte er sich mit derselben Entschiedenheit gegen die abergläubische Hoffnung, die das Volk auf den eben wiederhergestellten Tempel setzte:

„Vertraut nicht auf die Lügenworte, wenn jene sprechen: der Tempel des Ewigen, der Tempel des Ewigen, der Tempel des Ewigen ist hier. Wenn ihr euern Wandel und euer Tun bessert, wenn ihr Recht sprecht zwischen einem und dem andern, Fremdling, Waise und Witwe nicht bedrückt, von diesem Ort aus kein unschuldiges Blut vergießen lasset und fremden Göttern nicht zu eurem Verderben nachgeht, so werde ich euch an diesem Ort wohnen lassen, in dem Lande, das ich euern Vätern für alle Zeiten gegeben habe. Aber ihr verlaßt euch auf Lügenworte, die zu nichts frommen. Wie, stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören, dem Baal räuchern und fremden Göttern nachgehen, die ihr nicht kennt, und darauf kommen und hintreten vor mein Angesicht in diesem Hause, das nach meinem Namen benannt wird, und sprechen: Wir sind gerettet! um dann alle diese Greuel zu wiederholen? Ist denn dieses Haus, das nach meinem Namen benannt wird, in eueren Augen eine Lasterhöhle? Ich habe es als eine solche gesehen, spricht der Ewige“ (7, 4—11). Und als man ihm die Autorität des Deuteronomiums entgegenhielt, scheute er nicht davor zurück, dessen Echtheit anzuzweifeln (8, 8).

Unter der Regierung des frommen Königs Josija konnten dem Propheten solche freimütige Äußerungen noch hingehen, wenn er sich auch zweifellos durch sie den Haß der Priesterschaft und der Volksmassen zuzog. Aber gefahrvoll wurde seine Lage, als Jojakim König von Juda wurde (608—597 v. Chr.). Gegen diesen verschwenderischen, rücksichtslosen und grausamen Herrscher führte Jeremia einen Kampf auf Leben und Tod, wobei der Tod ihm oft genug drohte. Wessen Jojakim gegen einen ihm unbequemen Propheten fähig war, lehrt uns das Schicksal des unglücklichen Urija ben Semaja (26, 20—23). Allein Jeremia ließ sich dadurch nicht abschrecken, vornehmlich trat er in scharfer Rede dem König entgegen, der sich in Jerusalem prunkvolle Paläste erbaute, ohne die Arbeiter zu bezahlen (22, 13—19). Überhaupt trat Jeremia unauuf-

hörlich und unablässig für Recht und Gerechtigkeit ein, für den Schutz der Armen und Schwachen — diesem Könige gegenüber, der in seinem Hochmut grade die Schwachen zertreten zu dürfen glaubte.

Eines Tages, im 4. Regierungsjahre Jojakims, war der Prophet durch irgend einen Umstand verhindert, im Tempelhof zu erscheinen. Er diktierte dem treuen Jünger Baruch seine bis dahin gehaltenen Reden, mit dem Auftrage, sie im Tempelhof dem versammelten Volk vorzulesen (36, 1—8). Einige Zeit darauf, im Kislev 604, wurde in Jerusalem ein Fasten mit anschließender Volksversammlung abgehalten. Die Lage war sehr ernst, denn der babylonische Herrscher, dem Jojakim den Gehorsam aufgekündigt hatte, bereitete sich vor, Judäa mit Krieg zu überziehen und zu züchtigen. Baruch erschien im Tempel und las vor dem versammelten Volk die Reden des Propheten. Sie riefen großen Eindruck hervor, und auch die hohen Beamten waren davon sehr betroffen. Auf ihr Anraten verbargen sich Jeremia und Baruch, während sie mit der Rolle, in der die Reden niedergeschrieben waren, zum König gingen und sie ihm zu lesen gaben. Dieser ließ sich einige Kolumnen vorlesen, zerschnitt die Rolle aber dann mit dem Federmesser und warf sie ins Feuer. In seiner Verblendung machten die Worte des Propheten keinen Eindruck auf ihn. Er gab den Befehl, Jeremia und seinen Jünger zu ergreifen. Zu ihrem Glück waren sie jedoch unauffindbar (36, 9—26). Jeremia ließ später die Reden nochmals aufschreiben und fügte ihnen noch andere hinzu (36, 27—32). Dieser Niederschrift verdanken wir wohl die Existenz des merkwürdigen Buches.

Die Regierungszeit des Königs Zidkija (597—586 v. Chr.) bildet die dritte Epoche im Leben Jeremias. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß der Prophet nunmehr auch der Außenpolitik seines Vaterlandes seine Aufmerksamkeit zuwandte und im Gegensatz zu den Oberen, die den schwachen König nach ihrem Willen lenkten, die Aegypten freundliche Politik verwarf und zur Treue

gegen Babel ermahnte. Die Erlebnisse des Propheten in dieser Zeit sind in seinem Buch ausführlich geschildert. Wir erfahren von den Mißhandlungen, die er erleiden mußte, von dem grausamen Tod in der Lehmgrube, der ihm zugedacht war, von seinen unaufhörlichen Kämpfen mit der Priesterschaft, den Oberen und den falschen Propheten, die nicht zu predigen aufhörten, Gott würde nicht die Stadt und sein Heiligtum in die Hände der Feinde fallen lassen. Während der Belagerung Jerusalems bis zu seinem Fall (10. Tebet 588—17. Tamus 586) stieg die Aufregung im Volke aufs höchste, und mit ihr wuchs täglich die Gefahr, in der Jeremia ständig schwebte. Aber sie hörte auch dann nicht auf, als die Stadt gefallen war. Nach den Ereignissen vom 1. Tischri 585 beschlossen die Führer gegen den Rat Jeremias die Flucht nach Aegypten und schleppten den Propheten dorthin mit. Auf aegyptischem Boden war ihm noch beschieden, gegen den unter seinen Volksgenossen überhandnehmenden Götzendienst predigen zu müssen, worauf er aber von den Weibern eine dreiste und höhnende Antwort erhielt. Das ist die letzte Nachricht, die wir von dem unterdessen ins Greisenalter getretenen Propheten haben.

Vor dem Fall Jerusalems, als die Not seines Volkes aufs höchste gestiegen war, nehmen die Reden Jeremias einen ungemein weichen Ton an, so oft er den Blick von der traurigen Gegenwart abwendet und in die Zukunft Israels schaut. Es ist dies ein neues Moment in seinem Wesen und in dem des israelitischen Prophetismus überhaupt. Auch die früheren Propheten hatten nie aufgehört, an die Zukunft Israels zu glauben. Aber bei Jeremia wird jetzt dieser Glaube zu einer felsenfesten Überzeugung von der Unsterblichkeit des jüdischen Volkes. Jeremia ist der Prophet der nationalen Unsterblichkeit, des Ewigkeitsglaubens des jüdischen Volkes. Das ist für ihn ein Naturgesetz. Wenn die Himmelskörper je ihre Laufbahn ändern könnten, wenn die Naturgesetze je aufgehoben werden sollten, so würde Israel aufhören, das Volk Gottes zu sein (31, 35—37).

Die glückliche Zukunft des jüdischen Volkes sieht der Prophet in der erhofften Rückkehr aller Stämme und ihrer Vereinigung auf dem heimatlichen Boden. Mit unsäglicher Liebe gedenkt er des unglücklichen Brudervolkes Efraim; er läßt die Stimme der weinenden Mutter Rahel vernehmen, die sich über das Schicksal ihrer Kinder nicht trösten kann, und im Namen Gottes verheißt er ihr Beruhigung und Trost — die Kinder werden in ihr Gebiet zurückkehren. Dieses Zukunftsbild malt der Prophet in herrlichen Farben. Wie in Jerusalem und in den judäischen Städten soll dereinst auch in Samaria fröhliches Leben herrschen, und im ganzen efraimitischen Gebiet wird man Weinberge pflanzen und Weinlese halten. — Es war ein Traum, wie der Prophet am Schluß sagt. „Darob erwachte ich — ich hatte es geschaut, ach der Schlaf war so süß!“ (Kap. 31, 1—26). In der langen Zeit seines prophetischen Wirkens, das nahezu ein halbes Jahrhundert währte, wird es vielleicht das einzige Mal gewesen sein, daß dieser Märtyrer-Prophet nach einem angenehmen Schlaf erwachte.

Die Redaktion des Buches Jeremia, das eigentlich mit Kap. 45 abschließt, war nicht glücklich. Es wird allgemein angenommen, daß es aus der Niederschrift Baruchs, dem das letzte Kapitel gewidmet ist, hervorgegangen sei. Aber in unserer Fassung kann es der treue Jünger des Propheten nicht aufgezeichnet haben, denn es zeigt überaus störende chronologische Schwierigkeiten. Ursprünglich wird Baruch besonders die Reden Jeremias gesammelt haben, und zwar nach den verschiedenen Perioden geordnet, aus denen sie stammen. Dabei ist noch zu bemerken, daß die älteren Reden, die sich durch die Eigenart ihrer leidenschaftlichen Sprache kennzeichnen, vom Propheten selbst niedergeschrieben wurden, während die späteren alle stilistischen Merkmale des Diktats aufzuweisen haben. Außerdem hat Baruch alles biographische Material gesammelt und schriftlich festgehalten, was notwendig dazu führen

mußte, daß er auch die Geschichte jener tiefbewegten Zeit schrieb, denn das Schicksal des Propheten erscheint unlöslich mit dem des jüdischen Volkes in jener Zeit verbunden. Ein späterer Bearbeiter hat nun alles zu einem Buch vereinigt, wobei er die chronologischen Mißgriffe beging. Und so kam es, daß zuweilen Reden aus der Zeit Jojakims oder gar noch frühere aus der Zeit Josijas nach denen aus der dritten Epoche eingereiht wurden. Allerdings wird man trotzdem die einzelnen Epochen leicht auseinanderhalten können, da sich die Reden in ihrem Stil und auch inhaltlich nach ihrer Entwicklung unterscheiden lassen. Einen nachhaltigen Eindruck hinterläßt die Lektüre des Buches trotz der chronologischen Mängel.

Das Buch hat einige wenige spätere Einschaltungen erfahren. Unzweifelhaft gehört Kap. 10, 1—16 und 23—25, das erste Stück, in dem sich ein aramäischer Ausspruch, (Vers 11) gegen den Götzendienst gerichtet, findet, und das zweite über die Unerforschlichkeit der Wege Gottes, nicht zum Buch. Nur Vers 17—22 enthalten echte Worte Jeremias aus älterer Zeit. Unecht erscheint auch die Verwünschung des unglücklichen Königs Jojachin (Konja), der 37 Jahre seines Lebens in einem babylonischen Gefängnis verbringen mußte (22, 28—30). Für Jeremia war gar kein Anlaß, diesem königlichen Jüngling, der nur 3 Monate regiert hatte, zu grollen. Das Ganze rührt wohl aus zadokitischen Kreisen her, die in nachexilischer Zeit die Abkömmlinge Jojachins zu verdrängen wußten. Die Antwort darauf, ebenfalls aus jüngerer Zeit, sind die dem Propheten in den Mund gelegten Worte 33, 23—26.

Dem Buche Jeremia wurde später eine Anzahl von Weissagungen aus verschiedenen Zeiten angeheftet (Kap. 46—51). Nur das erste Stück (Kap. 46), das sich mit der Niederlage des ägyptischen Königs Necho bei Karkemis (605) und mit der Eroberung Aegyptens durch Nebukadnezar (588) befaßt, gehört der Zeit Jeremias an, wenn es auch nicht diesen Propheten zum Verfasser hat.

Es ist literarisch von hohem Wert, namentlich der erste Teil, der die Niederlage der Aegypter meisterhaft schildert. Die anderen Stücke gegen die Philister (Kap. 47), gegen Moab (Kap. 48), Ammon (49, 1—6), Edom (49, 7—22), Damaskus (49, 23—27), die Araber (49, 28—33), Elam (49, 34—39) und Babel (Kap. 50—51) sind jünger und literarisch ohne Bedeutung. Unter Babel, dem zwei große Kapitel gewidmet sind, verstand man später die Feinde und Bedränger Israels überhaupt. Diese Kap. 46—51 haben in der griechischen Uebersetzung eine andere Anordnung und sind da störend nach 28, 13 gesetzt. — Kap 52, eine Wiederholung vom 2. Buch der Könige 24, 18—25, 30, mit einigen Abweichungen, ist ebenfalls ein späterer Zusatz.

Mit der Skythennot befaßte sich auch ein anderer Prophet jener Zeit, Zefanja ben Kuschi, ein Abkömmling des jüdischen Königs Hiskija. Was in dem seinen Namen tragenden Buche wirklich von ihm ist, stammt aus den ersten Regierungsjahren Josijas, als für den königlichen Knaben eine Regentschaft die Geschäfte führte, und der von seinem Großvater Manasse in Judäa eingeführte Götzenkultus noch in üppiger Blüte stand. Dann folgte die Skythennot, die Josija für die Kulturreform geneigt machte. Das kleine Büchlein ist später umgearbeitet worden und hat in nachexilischer Zeit viele Zusätze erfahren, so vor allem 3, 14—20, aber auch manches andere.

Im assyrischen Exil, wohl in Ninive, lebte damals ein judäischer Prophet namens Nahum, der Elkoschite — ein Ort Elkosch ist freilich noch nicht ermittelt. Dieser Prophet erlebte den Fall Ninives (606), den er mit großer Schadenfreude feiert und in lebhaften Bildern schildert. Er erwartete von diesem Ereignis das Emporkommen Judäas, das nunmehr das efraimitische Land von der Fremdherrschaft befreien und mit Juda vereinigen würde (2, 1—3, 7).

6. Ezechiel. Im babylonischen Exil lebte ein Prophet, der seiner Persönlichkeit und seinem Wirken

nach die eigenartigste Erscheinung in der Geschichte des israelitischen Prophetismus bildet: Jecheskeël ben Busi. Er stammte aus einer priesterlichen Familie und hatte zweifellos vor seiner Wegführung aus Jerusalem im Tempel Dienste getan, da manche seiner Reden eine genaue Kenntnis von den Oertlichkeiten im Heiligtum bekunden. Im Jahre 597 wurde er mit vielen Vornehmen aus Jerusalem und Judäa nach Babylonien weggeführt. Er nahm seinen Aufenthalt in Tel Abib am Kanal Kebar, wo eine zahlreiche jüdische Ansiedlung vorhanden war. Unter den jüdischen Exulanten genoß er großes Ansehen. Man kam oft zu ihm, um sich von ihm Belehrung in religiösen Fragen und Zweifeln zu holen, und er hielt vor den versammelten Aeltesten und sonstigen Volksgenossen religiöse Vorträge, Midrasch, so daß man in diesen Reden den Ursprung der synagogalen Belehrung, der Predigt, erblicken darf, mit der das Judentum epochemachend wurde.

Die Persönlichkeit jenes merkwürdigen Mannes ist überaus interessant. Er war kein Prophet wie etwa sein älterer Zeitgenosse Jeremia, den er in Jerusalem sicherlich gehört hat. In ihm war überhaupt nichts vom Prophetismus, vom inneren Erleben, aus dem der prophetische Geist quoll. Ezechiel war ein Mann von reichem Wissen, das er durch Lektüre in hebräischen wie in chaldäischen Schriften gewonnen hatte. Auch sind die poetischen Stücke in seinem Buch nicht, wie bei Jeremia, Produkte der dichterischen Kraft. Sie verraten vielmehr seinen Fleiß und seine vielseitigen Kenntnisse. Sie sind nicht Kunst, sondern gekünstelt, weshalb sie eigentlich keinen tieferen Eindruck hervorrufen. Ein einziger Vers aus den Reden Jeremias ergreift uns noch heute viel mehr als sämtliche Litaneien Ezechiels. Aber darin ist dieser merkwürdig: in der Folgerichtigkeit seines religiösen Denkens. Er ist Theologe und Moralist im modernen Sinne; die religiösen und ethischen Probleme erfaßt er in ihrer ganzen Tiefe und führt seine Auffassung von den sittlichen Pflichten zur äußersten Konsequenz. Dabei stellt er die

Theorie über die Erfahrung, und bei der strengen Durchführung seiner religiösen und ethischen Postulate kennt er keine Rücksicht und keine Schonung. Wenn er sein Volk wegen der von ihm verübten Untaten zu tadeln hat, so tut er, als ob er gar nicht zu diesem Volke gehörte. Wenn er mit dem jüdischen Volk wegen seines Abfalls von Nebukadnezar ins Gericht geht, so handelt es sich bei ihm lediglich um den formalen Treubruch. Daß ein Volk unter das Fremdenjoch gezwungen, tausendfach recht haben kann, wenn es den ihm abgenötigten Treueid verletzt und todesmutig um seine Freiheit kämpft — dafür zeigt Ezechiel gar kein Verständnis.

Bedeutsam ist seine Lehre von der Willensfreiheit, die er mit großer Ausführlichkeit behandelt und nachdrücklichst betont (Kap. 14 und 18). Seine Theorie macht den Menschen, das Individuum unabhängig von seiner Umgebung und von jedem Zusammenhang mit seiner Abstammung. Auch den Gedanken vom „Fluch der bösen Tat“ verwirft er vollends. Nicht nur kann der Sohn eines sündhaften Vaters ein vollkommener Gerechter sein, sondern auch der Sünder selbst kann zu jeder Zeit, wenn er nur den ernstesten Willen dazu hat, den Weg der Gerechtigkeit betreten. Kein Prophet vor Ezechiel hat den Individualismus in der Moral so konsequent durchgeführt.

Ezechiel hat die prophetische Laufbahn im 5. Jahr nach dem ersten Exil (592) begonnen (1, 2; die 1, 1 angegebene Jahreszahl 30 ist unverständlich). Er berichtet von seiner Berufung in einem Gesicht von fremdartigen Bildern, die der babylonischen Mythologie entnommen sind (1, 4—28). Diese Vision wird später (10, 1—22) in kürzerer Fassung wiederholt. Inhalt und Form dieser Darstellung sind nicht nur fremdartig, sondern auch befremdend. Sie läßt Gott, der sein Volk in das Exil schickt, das Heiligtum von Jerusalem verlassen, und dies wird stark anthropomorphistisch geschildert, in der Art, wie ein Mensch einen Wohnungswechsel

bewerkstelligt. Ezechiel schlägt gegen seine Volksgenossen einen überaus harten Ton an. Israel sei ein „Haus der Widerspenstigkeit“, ein „Dornengezücht“, ungehorsam und unverbesserlich, eigentlich noch schlimmer als die Heidenvölker. Aber gleichviel, er wolle sein Prophetenamt ausüben, mögen sie hören oder es lassen (2, 3—7 und 3, 5—7). Von derselben Art ist auch seine Beleuchtung der Vergangenheit Israels, die er in den häßlichsten Farben erscheinen läßt (Kap. 16 und 22). Nach zwei Richtungen hin betätigte Ezechiel sein prophetisches Lehramt: er wies seine Volksgenossen im babylonischen Exil mit der größten Strenge zurecht; insbesondere ihre Hinneigung zum babylonischen Kultus rief bei ihm harten Tadel hervor. Aber auch den Vorgängen in der Heimat wandte er seine Aufmerksamkeit zu, und vor allem erregte der Abfall Judäas von Nebukadnezar seinen Unwillen. Er bezeichnete dies als einen unverzeihlichen Treubruch, für den die Strafe nicht ausbleiben dürfte (Kap. 17).

Der Stil Ezechiels ist durchaus originell. Sehr oft bedient er sich der Gleichnisse, die er mit allen Einzelheiten auszuführen liebt. Er selbst berichtet, daß man ihm diese Art des Vortrages zum Vorwurf gemacht habe (21, 5). Eine Anzahl von Gleichnissen ist in poetischer Form gehalten, ohne jedoch in Wirklichkeit poetisch zu sein. Aber sie zeigen zumeist, welches reiche Wissen der Prophet auf verschiedenen Gebieten besaß, z. B. wenn er den umfassenden Welthandel von Tyrus schildert (Kap. 27); ebenso das Bild von der Machtstellung Aegyptens (Kap. 29), oder das Bild vom mächtigen Adler, der ein Reis vom Libanon genommen und anderswo verpflanzt hatte, wo das Reis zu einem bescheidenen Bäumlein heranwuchs, zu jeder Zeit aber vom Adler wieder aus dem Boden gerissen werden kann (Kap. 17). — Wo Ezechiel seine Vorliebe für die bilderreiche Darstellung aufgibt, wird sein Stil rhetorisch, aber ohne den Schwung, den wir in Jeremias Vortrag

finden; es ist dies der rein publizistische Stil, dem wir hier zum ersten Mal in der hebräischen Literatur begegnen. Eine andere Eigenart seines Vortrages ist die Anwendung von symbolischen Handlungen, durch die er die Aufmerksamkeit oder gar das Erstaunen seiner Zuhörer zu erregen sucht. Diese symbolischen Handlungen, die in seinen Reden häufig vorkommen, sind zuweilen sonderbar und verwunderlich, da man nicht weiß, ob man es immer mit tatsächlichen Vorgängen zu tun hat oder mit Traumgesichten. Zu bedenken ist dabei, daß Ezechiel ein nervenkranker Mann war, von der Paralyse heimgesucht (3, 15 und 4, 4—8), und einmal sogar für einige Zeit die Sprache gänzlich verloren hatte und sie erst beim Eintreffen der Nachricht von der Eroberung Jerusalems wiedergewann (24, 26—27 und 33, 21—22).

Das eigentliche Buch Ezechiel schließt mit Kap. 37 ab. Es ist dies ein sehr effektvoller Schluß, die Vision von den vertrockneten Gebeinen, die verstreut herumlagen, aber auf Gottes Geheiß zusammenrückten, sich mit Sehnen, Fleisch und Haut bekleideten und wieder Leben bekamen. Das sei das Bild von der Auferstehung Israels, wurde dem Propheten verkündet; das zertretene, nach allen Windrichtungen zerstreute Volk glaube für immer vernichtet zu sein, aber „ich öffne eure Gräber und lasse euch aus euren Gräbern steigen . . . ich hauche euch meinen Geist ein, daß ihr lebt, und siedele euch auf eurem Boden an“ (37, 1—14). Dieser Vision schließt sich dann die Verheißung an von der dereinstigen Vereinigung der beiden Brudervölker, Efraim und Juda, zu einem Volk, „daß sie fürder nicht mehr zwei Völker seien, noch sich in zwei Reiche spalten“ (37, 15—28).

Das Buch Ezechiel erhielt in nachexilischer Zeit zwei Anhänge. Der erste, in dem der Stil des Propheten äußerlich nachgeahmt wurde, betrifft den Krieg von Gog und Magog, oder richtiger Gogs, Königs von Magog (Kap. 38—39). Das Ganze ist ein Midrasch, in dem ein Thema in zwei Variationen behandelt wird. Eine geschichtliche Grundlage für diese wundersame

Erzählung läßt sich nicht finden; aber andererseits sind Einzelheiten, wie die Auflesung der vom Feinde zurückgebliebenen Waffen (39, 9—10) und die Bestattung der gefallenen Feinde (39, 11—13), kaum erfunden, wenn manches darin auch übertrieben sein mag. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ereignisse während und unmittelbar nach der hasmonäischen Erhebung in unserer Erzählung eine phantastische Darstellung gefunden haben.

Bedeutungsvoller ist der Inhalt des zweiten Anhangs (Kap. 40—48), in dem wir den ersten Entwurf eines Priester-Codex haben, der nicht zur Annahme und zur Durchführung gelangt ist. In der Einleitung (40, 1—2) wird gesagt, daß die folgenden Ausführungen eine Vision seien, die Ezechiel am 10. Tischri, am „Neujahr“ des Jahres 572 hatte. Den 10. Tischri als Neujahr finden wir auch in dem denkwürdigen sozialpolitischen Entwurf der Thora (3. Buch Mos. 25, 9). Die Erzählung ist in der Ichform gehalten. Der Inhalt aber ist ein Gemisch von priesterlichen Wünschen, den Altardienst ausschließlich für sich allein in Anspruch zu nehmen, und einer Utopie vom künftigen israelitischen Reich. Der Tempel wird genau in allen baulichen Einzelheiten beschrieben, ebenso der Priesterdienst, einschließlich der Kleidung, der Haartracht und der Lebensweise der Priester, wobei noch zu bemerken ist, daß manche Bestimmung in diesem Priester-Codex mit der im 3. Buch Moses in Widerspruch steht. Aber auch die Stellung des „Fürsten“ im Lande ist mit aller Genauigkeit umschrieben, bis auf das Zeremoniell für seinen Besuch im Tempel. Ferner die Fest- und Feiertage, die ebenfalls mit denen im 3. Buch Moses verzeichneten nicht übereinstimmen. Zuletzt tritt der utopistische Charakter dieser Darstellung deutlich hervor. Das Land wird an die 12 Stämme verteilt, und ihre territoriale Lage entspricht garnicht den Tatsachen. Die heilige Stadt ist eigentlich bloß die Erweiterung der Tempelvorhöfe, um die sich die priesterlichen und levitischen Abteilungen gruppieren. Sogar die klimatischen Verhältnisse des Landes und seine Vegetation verfallen hier der Utopie.

An sich ist es nicht wahrscheinlich, daß der Prophet Ezechiel, der durchaus kein Phantast war, der Urheber solcher Phantasien gewesen sein soll. Auch die Vorliebe für die Priester, die hier bekundet wird, steht nicht im Einklang mit der Tatsache, daß Ezechiel das Treiben der Priester in Jerusalem niemals gelobt hat. Und wie kommt Ezechiel zu einem „Fürsten“ (Nasi), der konstitutionell regieren sollte? Er hat in der Heimat einen König gekannt, während der „Nasi“ einer nach-exilischen Einrichtung entspricht, als der Unterstatthalter von Judäa sich in der Regierungsgewalt vom Oberpriester weitgehende Einschränkungen gefallen lassen mußte. Wir haben es hier mit einer Pseudepigraphik aus nach-exilischer Zeit zu tun, die wohl von Anfang an den Namen Ezechiels trug, aber noch bis um 100 n. Chr. mit dem eigentlichen Buch Ezechiels nicht vereinigt war. Josephus spricht (Antert. X 5, 1) von zwei Büchern Ezechiels, und zweifellos ist mit dem zweiten Buch der Priester-Codex (Kap. 40—48) gemeint.

7. Deuterocesaja. Das babylonische Reich, das 70 Jahre die vorderasiatischen Völker beherrscht hatte, brach im Jahre 538 v. Chr. zusammen. Damit wurde für das jüdische Volk eine neue Lage geschaffen. Bevor aber noch dieses folgenschwere Ereignis eingetreten war, trat im babylonischen Exil ein Mann auf, Prophet und Dichter, dessen Freiheitslieder ein glänzendes Kapitel in der Geschichte der hebräischen Literatur bilden. Dieser Prophet, dessen Namen wir nicht kennen, der „große Ungenannte“, wird als Jesaja II oder Deuterocesaja bezeichnet. Es ist möglich, daß er Jesaja geheißten hat, ein Name, der damals bei den Juden sehr häufig vorkam, weshalb seine Lieder dem Buche Jesaja angefügt wurden. Dem sei nun wie ihm wolle, sicherlich hat dieser Prophet etwa zwei Jahrhunderte später als Jesaja gelebt und gewirkt. Das babylonische Reich bestand noch, und es schien mächtig und unzerstörbar wie zuvor. Der „grosse Ungenannte“ erkannte jedoch, daß seine Tage gezählt seien, und daß ihm „von Norden

her“ Vernichtung drohe. Aber damit nicht genug, erkannte dieser Prophet auch, daß dieser Wechsel in der Herrschaft über Vorderasien für das jüdische Volk Erlösung und Wiederherstellung bedeute. In dieser Kenntnis der Dinge und in dieser hoffnungsvollen Stimmung schuf er seine herrlichen Freiheitslieder, in denen er seinen Volksgenossen die nahe bevorstehende Befreiung und Israel eine glänzende Zukunft verkündete.

Jesaja II war ein großer Dichter; er vereinigte in sich alles, was den großen Dichter ausmacht: tiefe Gedanken, die er in eine schwungvolle Sprache von einschmeichelndem Rhythmus zu kleiden wußte, eine beflügelte Phantasie, die jedoch den Boden der realen Welt nicht verließ, eine großzügige Auffassung der Dinge, vielen Humor und die Kunst der Malerei, die ihn glänzende Bilder von bewunderungswürdiger Anschaulichkeit hervorzuzaubern befähigte. Und dies alles fand sich in einem von glühender Liebe zum jüdischen Volk beseelten Mann zusammen. Kaum hatte er die Lage der Dinge erkannt, und sein dichterisches Genie äußerte sich in Liedern, durch die er sein Volk zu neuem Leben zu erwecken suchte. Was wir von Jesaja II besitzen, sind keine Reden an das Volk, denn er hat solche nicht gehalten, sondern Lieder, die er in seinem hellen Schauen voller Begeisterung niederschrieb und durch eine kleine Schar von treuen Anhängern verbreiten ließ.

Als er den Ruf an seine Volksgenossen ergehen ließ: „Tröstet, o tröstet mein Volk, spricht euer Gott“ — war er von zwei Gedanken beherrscht: Israels Knechtschaft habe ihr Ende erreicht, der Tag der Befreiung nahe heran, und von nun an sei dem Volke eine glänzende Zukunft beschieden; der Gott Israels, der eine wahre Gott, der Schöpfer und Erhalter des Weltalls, werde von allen Völkern der Erde anerkannt werden, und aller Götzendienst, der nichtige Tand betörter und verblendeter Völker, müsse wie eitler Dunst verwehen.

Und als die Ereignisse immer klarer wurden, und Cyrus immer weiter in Babylonien vordrang, da begrüßte

ihn der Prophet als den Zertrümmerer Babels und als Befreier des jüdischen Volkes. Diese beiden Dinge erschienen ihm sicher, noch bevor sie zur Tatsache geworden waren (41, 25 und 44, 28). Später wird die Sprache des Propheten deutlicher. Er bezeichnet Cyrus als Gottes Gesalbten, dazu berufen, das babylonische Reich zu zertrümmern; Gott gehe vor ihm her, um ihm alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen (45, 1—7). Den Fall Babels begrüßt der Prophet als die Vernichtung der Zwingherrschaft und als die ausgesprochene Niederlage der Götzen, denen die babylonischen Machthaber vertraut hatten (Kap. 46 und 47), und mit beißender Ironie zeichnet er den Wahnglauben der Fetischanbeter, die ihr eigenes Werk als Götter verehren und von ihm ihr Heil erwarten (44, 6—23). Auch dem Glauben der Perser an zwei gleichwertige Kräfte, von denen die eine das Gute, das Licht, und die andere das Böse, die Finsternis, hervorbringe, stellt der Prophet den Glauben Israels von dem einzigen Gott entgegen, der alles schafft (45, 6—7).

Israels Zukunft malt Jesaja II in glühenden Farben: eine glückliche politische Lage und materielles Wohlergehen. Israel werde von allen Völkern der Erde verehrt und verherrlicht werden; es werde den Mittelpunkt des Welthandels bilden, und von allen Richtungen her werden sie nach Jerusalem kommen, um des Namens Gottes willen, der dem jüdischen Volk Glanz verliehen habe. Diese glückliche materielle Lage werde dazu beitragen, daß Israel allen Völkern wahres Heil bringe; von diesem Volk werde ein geistiges Licht ausgehen, dem die ganze Menschheit folgen soll. Der ungenannte Prophet ist der Schöpfer der Missionsidee, d. h. des Glaubens, daß Israel eine große Aufgabe zu erfüllen habe, Israel sei der „Knecht Gottes“, es diene einer Heilsidee. Dazu sei es geschaffen, das sei seines Daseins Zweck: „Ich, der Ewige, berief dich zum Heil, so fasse ich deine Hand, ich schütze dich und setze dich zum Volke meines Bundes ein, zum Lichte von

Nationen“ (42, 6). Das Bild vom „Knecht Gottes,“ der der göttlichen Heilsökonomie zu dienen habe, kommt in diesen Liedern häufig vor. Man hat diesen Teil im Deuterjesaja als ein besonderes Element bezeichnet, das von manchen für jünger und von manchen wiederum für älter als die eigentlichen deuterjesajanischen Lieder gehalten wird. Dies ist indessen unrichtig. Der Prophet ist von dem Gedanken beherrscht, daß Israel in dem oben bezeichneten Sinn der Diener Gottes sei, sich selber aber spricht er dieselbe Rolle zu innerhalb des jüdischen Volkes. Wie Israel der Diener Gottes sei, um die von geistiger Finsternis umgebenen Völker dem Licht entgegenzuführen (60, 1--3), so sei er, der Prophet, berufen, Israel zur Wahrheit zu bekehren: „Ich habe dich erhört und dir eine Zeit der Gnade gewährt, am Tage des Heils stehe ich dir bei; ich schütze dich und setze dich zum Volke meines Bundes ein, aufzurichten das Land, verödetes Erbe zu verteilen“ (49, 8). Dieses Doppelbild, Israels Stellung unter den Völkern und des Propheten Stellung in Israel, beschäftigt Jesaja II oft.

In der ersten Zeit, als das Heil noch in der Zukunft zu liegen schien, mögen diese Lieder bei den Zeitgenossen günstige Aufnahme gefunden haben. Dann aber geschah wirklich das, was der Prophet vorausgesagt hatte: Cyrus entließ die gefangenen Judäer und erlaubte ihnen, das zerstörte Heiligtum von Jerusalem wieder zu errichten. Nun sollte der Prophet auch späterhin den Strom der nationalen Begeisterung unter seinen Volksgenossen lenken. Immer wieder betonte er es, daß er es gewesen sei, der die Dinge richtig geschaut habe, bevor sie eintrafen. Da es sich aber jetzt um praktische Maßnahmen handelte, so wurde der dichterische Prophet für einen Schwärmer gehalten und dessen Zukunftsbilder für Phantastereien. Die praktischen Männer wollten den Dichter nicht gelten lassen. Es mußte zum Konflikt kommen, und da erging es dem genialen Heilspropheten wie einst dem Propheten von Anatot; er wurde verspottet, angespöen

und mißhandelt (50, 6). Jesaja II war nämlich unterdessen nach Judäa geeilt, wo er der nationalen Sache einen größeren Schwung zu geben gehofft hatte. Aber gerade in Jerusalem herrschten kleinliche Rücksichten vor. Der Prophet, dessen Zukunftsbild es war, Israel werde der Mittelpunkt der Menschheit sein, wollte alle aufgenommen sehen, die dem Volk Gottes sich anzuschließen wünschten: niemand dürfe abgewiesen und ausgeschlossen werden. Das zu erbauende Heiligtum sollte ein Haus der Anbetung Gottes sein für alle Völker (56, 3—7). Zu den bereits um Gott sich Gesammelten werde Gott noch andere sammeln (56, 8). Das war aber gerade das Gegenteil von dem, was die Führer der heimgekehrten Exulanten damals in Jerusalem taten (Esra 4, 1—3).

Das Ende des Propheten war tragisch. Mißachtet schied er aus dem Leben, und es scheint, daß er ungeehrt zur letzten Ruhe bestattet wurde. Bitter beklagte dies einer seiner getreuen Jünger (57, 1—2), und ein anderer machte seinem Herzen Luft in einer heftigen Anklage gegen die Führer (56, 9—12) und gegen das ganze Volk (57, 3—21). Es wird in diesen Anklagen vieles übertrieben sein, aber sie spiegeln die Stimmung wieder, in der sich die treue Schar der Prophetenjünger befand. Einer von ihnen schuf das grandiose Gedicht vom Leben, Wirken und Schicksal des Gottesknechtes, der für seine Heilsaufgabe gekämpft und gelitten und selbst nach seinem Tode Verunglimpfung erfahren habe; aber umso glänzender werde er dereinst dastehen, und die Nachwelt werde reuevoll bekennen, daß dem edlen Diener Gottes Unrecht geschehen sei (52, 13—53, 12). Wie in den Liedern vom „Knecht Gottes“ des Propheten selbst sind auch in diesem Liede die Züge des leidenden Propheten und des um seiner Mission willen leidenden Volkes Israel ineinander geflossen, was das Verständnis mancher Bilder dieser Dichtung erschwert.

In dem zweiten Teil des Buches Jesaja (Kap. 40—66) sind aber einige Stücke, die nicht Jesaja II gehören.

Man spricht daher bereits von einem Trtojesaja, was von fast allen Forschern angenommen wird. Dagegen wird man nichts einzuwenden haben. Nur darf man nicht diesem dritten Jesaja alles von Kap. 56—66 zuschreiben, denn ein Teil davon gehört noch dem zweiten Jesaja oder seinen Jüngern, und das übrige, das zu verschiedenen Zeiten entstanden ist, stammt nicht von ein und demselben späteren Propheten. Kap. 58, eine herrliche Predigt gegen die Werkheiligkeit, insbesondere gegen das Fasten, könnte auch von Jesaja II herrühren; nur daß das Ganze an Stil und Form nicht seinen anderen Liedern gleicht. Hingegen kann man Kap. 59, eine Mahnrede an das Volk, einem Jünger dieses Propheten zuschreiben; sie scheint aus der Zeit zu stammen, in der der Tempelbau bereits untersagt war. Welche harten Worte die Jünger Jesajas II für ihre Zeitgenossen hatten, ist oben bereits gezeigt worden. Kap. 60—62 entsprechen dem Geist, der in den Freiheitsliedern des großen Ungenannten vorherrscht. Das kurze Sieges- und Rachelied 63,1—6 gehört zweifellos einer viel späteren Zeit an. Es soll nach einem Sieg über Edom entstanden sein, also vielleicht unter Johann Hyrkan (128 v. Chr.). Aber unsere Lesart: „Wer ist es, der von Edom kommt, in rotem Gewand von Bozra?“ (63,1) ist nicht sicher; sie stimmt nicht zu den folgenden Versen, und in der griechischen Uebersetzung lautet der Anfang anders: „Wer ist es, der gerötet ankommt, die Gewänder röter als die eines Winzers?“

63,7—65,7 ist eine zusammenhängende Mahnrede an das Volk, dem sein schlechter Wandel vorgehalten wird. Es herrscht in ihr eine trübe pessimistische Stimmung. Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht bestimmen. Dem schließt sich 65,8—25 an, eine Weissagung auf eine bessere Zukunft Israels und eine Strafandrohung für seine Feinde, wahrscheinlich die Samaritaner. Der Schlußvers (65, 25), in dem das Bild des Friedens, dem sich auch die Tierwelt anschließt, in wenigen Strichen gezeichnet ist, diente einem späteren Propheten als Vorwurf zu einer

ausführlicheren Darstellung (11, 6—9). Kap. 66 besteht aus verschiedenen Teilen: zuerst (v. 1—2) eine herrliche Verwahrung gegen den Gedanken, daß Gott eines Wohnhauses bedürfe oder ein solches wünsche; dann (v. 3—4) ein strenger Tadel gegen den Mißbrauch des Opferkultus; v. 5—17 eine Verheißung der Rettung des bedrängten Jerusalem und der Bestrafung seiner Feinde, wobei manche deuterocesajanische Wendungen benutzt werden. Der Schluß (v. 18—24) ist eine messianische Verheißung für die ferne Zukunft und die Ankündigung des göttlichen Gerichts, das Gott über die Bösen abhalten werde.

9. Nachexilische Propheten. Der Bau des Heiligtums zu Jerusalem, der im Jahre 536 so hoffnungsvoll in Angriff genommen wurde, fand bald infolge der Machinationen der Feinde eine Unterbrechung (Esra 4, 5 u. 24). Ob der große Ungenannte diese herbe Enttäuschung noch erlebt hat, ist nicht bekannt. Jedenfalls erfuhr die neue Gemeinde in Jerusalem diese Störung, die bis zum 1. Regierungsjahr Darius I. (519) andauerte. Dann aber zeigte sich unter den neuen Verhältnissen Hoffnung auf die Wiederaufnahme des Baues. Allerdings war das Volk nach den früher gemachten Erfahrungen sehr enttäuscht, und auch die Führer, Serubabel und Josua, die noch dazu unter sich uneinig waren, ließen es an Tatkraft fehlen. Damals standen zwei Propheten auf, die das Volk anfeuerten, den unterbrochenen Bau wieder in Angriff zu nehmen. Eine ausdrückliche Ermächtigung vom König Darius hatten sie nicht dazu; man hoffte jedoch, sich auf die frühere von Cyrus erteilte Erlaubnis berufen zu können. Diese beiden Propheten waren Haggai und Sacharja.

Von dem erstgenannten haben wir nur wenige kurze, aber eindringliche Ansprachen, die er zu verschiedenen Malen an das Volk gerichtet hat. Das ganze Büchlein, das seinen Namen trägt, zählt nur 38 Verse, wovon noch einige geschichtliche Nachrichten enthalten (1, 12—15). Der Schluß ist bedeutsam

wegen der Anspielung auf die ungeheuren Stürme, die das persische Reich in den ersten Jahren Darius I. aufs heftigste bedrohten (2, 21—22). Die Sprache Haggais zeichnet sich durch große Heftigkeit und ihren polemischen Ton aus. So wenig Literarisches wir von ihm besitzen, so bildet doch dieses Wenige ein eigenes Blatt in der Geschichte der hebräischen Literatur.

Mit Haggai zugleich trat der Prophet Sacharja ben Berechja ben Iddo (Esra 5, 1 und 6, 14: Sacharja ben Iddo) auf. Von dem seinen Namen führenden Buch gehören ihm nur Kap. 1—8 an (s. weiter unten). Während Haggai nur beim Beginn des Tempelbaues wirkte, sehen wir seinen Zeitgenossen Sacharja das Werk weiter fördern. Hauptsächlich war er bemüht, zwischen Serubabel, dem weltlichen Führer, und Josua, dem Hohenpriester, Frieden herzustellen. Die öffentliche Meinung scheint damals gegen Josua gewesen zu sein, aber der Prophet sucht ihn zu rechtfertigen und die Verhältnisse so zu ordnen, daß die Führerschaft von beiden Rivalen gemeinsam ausgeübt werden sollte (3, 1—8; 4, 6—9; 6, 9—13). Allerdings war dieser Ausgleichsversuch von geringem Erfolg, da die Nachkommen Davids doch bald von dem zadokitischen Hohenpriestern verdrängt wurden.

Die Weissagungen Sacharjas tragen einen eigentümlichen Charakter. Sie sind in der Form von Visionen gehalten. Ein Engel führt dem Propheten verschiedene recht eigenartige Bilder vor, die dann gedeutet werden. Religionsgeschichtlich von Bedeutung ist die Antwort, die Sacharja auf eine an ihn gerichtete Frage gibt (Kap. 7—8): ob unter den neuen Verhältnissen, da an der Wiederaufrichtung des Heiligtums gearbeitet wurde, das Abhalten der an die Zerstörung Jerusalems und des Tempels erinnernden Fasttage noch einen Sinn habe. Nach einem Rückblick auf die Vergangenheit, auf die Zeit, in der sich Israel ungehorsam gegen Gott betrug, schließt der Prophet mit dem Bescheid: „Das Fasten des vierten und das Fasten des fünften, das

Fasten des siebenten und das Fasten des zehnten (Monats) werden dem Hause Juda zur Wonne und zu fröhlichen Festzeiten sein; liebet aber Wahrheit und Frieden“ (8, 19).

Etwa 60 Jahre später, nach dem Eintreffen Esras in Judäa (s. o. S. 77), als der Beschluß, die Mischehen aufzulösen, zu einer heftigen Krisis geführt hatte, trat der Prophet Maleachi auf. Dieser Name wird in der Ueberschrift des nach ihm benannten Büchleins angegeben (1, 1). Es ist aber fraglich, ob der Prophet wirklich so geheißten hat; wahrscheinlich wurde dieser Name nach 3, 1 erraten. Der Prophet nimmt Stellung zu der brennenden Tagesfrage, der Auflösung der Mischehen, in einem heftigen polemischen Ton. Eigentümlich ist sein Vortrag dadurch, daß er die Meinung seiner Gegner anführt, um gegen sie zu Felde zu ziehen. Es entsteht dadurch ein Wechsel von Frage und Antwort, so daß es mitunter schwer wird, die Worte des Propheten, die seine Ansicht zum Ausdruck bringen, von denen, die er seine Gegner sprechen läßt, zu unterscheiden. Die Volksgenossen, die Mischehen eingegangen waren, tadelt Maleachi sehr streng. Aber auch die Maßregel, die Mischehen aufzulösen und die Frauen samt ihren Kindern von ihren Gatten und Vätern zu trennen (Esra 10, 3), kam ihm zu hart vor. Der Jammer der Frauen war unerträglich (2, 13—16).

Den schärfsten Tadel erfahren von ihm die Priester, von denen, wie wir wissen, viele Mischehen eingegangen waren. Kein Wunder also, daß das Volk diesem Beispiel gefolgt ist. Ueberhaupt herrscht bei Maleachi ein priesterfeindlicher Ton vor, und er kündigt der Priesterschaft das Erscheinen eines Mannes an, der wie ein läuterndes Feuer auftreten und den Levitenstamm säubern werde (3, 1—3). Die Anspielung auf Nehemia ist deutlich. Es läßt sich damit die Zeit Maleachis genau bestimmen. In seiner ersten Rede nimmt er auf die Eroberung Edoms durch die Nabatäer (460 v. Chr.) bezug, was

bei ihm helle Schadenfreude hervorrief (1, 1—5). Die letzte Rede wurde vor dem Erscheinen Nehemias in Judäa (445 v. Chr.) gehalten. — Die letzten Verse (3, 22—24) gehören nicht zu dieser Schrift, sondern bilden den Abschluß der Sammlung der prophetischen Bücher, die nach den ersten Siegen der Hasmonäer vorgenommen wurde (II. Makkabäer 2, 14).

Ein Zeitgenosse Maleachis war Obadja. Die nach ihm benannte Schrift, die kleinste in der Bibel — sie umfaßt nur 21 Verse — beschäftigt sich ebenfalls mit dem Unglück Edoms, das als eine gerechte Strafe für das Verhalten Edoms gegen Israel bezeichnet wird. In lebhafter Sprache und in schöngeformten Versen werden diesem Brudervolk, das sich beim Unglück Israels gar nicht brüderlich benommen hat, alle Schlechtigkeiten vorgehalten (v. 1—15). Nur dieser Teil gehörte ursprünglich unserer kleinen Schrift an. Darauf folgt eine Ankündigung des noch kommenden Strafgerichts, das mit der völligen Unterwerfung Edoms unter Israels Herrschaft enden werde. Daß damit die Ereignisse unter Johann Hyrkan in den Jahren 128 bis 108 gemeint sind, läßt sich leicht erkennen.

9. Anonyme und unbekannte Propheten. Es wurde oben bereits gezeigt, daß fast alle prophetischen Schriften Zusätze von jüngeren Propheten aufzuweisen haben, deren Namen unbekannt sind, und deren Zeit sich zum Teil gar nicht ermitteln läßt. Dabei sind kleine Einschaltungen, welche die Bücher noch nach ihrer Kanonisierung erhalten haben, nicht in Betracht gezogen worden. Bedenkt man, daß z. B. vom Buche Jesaja der weitaus größte Teil nicht vom Propheten dieses Namens herrührt, und daß auch die Bücher Jeremia und Ezechiel viele größere Zusätze erhalten haben, so wird man mit Recht von einer großen Anzahl anonymer und unbekannter Propheten sprechen. Einige, die bei der Be-

handlung der betreffenden prophetischen Bücher nicht erwähnt wurden, sollen hier nachgetragen werden.

In der Sammlung der kleineren prophetischen Schriften befindet sich als zweite das Buch Joel. Die Zeit des Propheten dieses Namens läßt sich nicht bestimmen. Der erste Teil (Kap. 1—2) betrifft eine Heuschreckenplage, von der Palästina heimgesucht wurde — ein Ereignis, das in diesem Lande nicht selten ist. Das Wüten der Heuschrecken wird hier mit großer Anschaulichkeit geschildert, und zwar in einer gleich poetischen wie ergreifenden Sprache. Und ebenso wird in einem zweiten Gedicht die Verheerung dargestellt, die die Heuschrecken angerichtet hatten. Aus einer Stelle (2, 17) geht der Bestand des Tempels während der Abfassungszeit dieser Gedichte hervor. Wahrscheinlich ist damit der zweite Tempel gemeint. Kap. 3 und 4 sind messianische Weissagungen und stammen zweifellos aus viel jüngerer Zeit.

Bestandteile verschiedener prophetischer Schriften sind im Buche Sacharja (Kap. 9—14) vereinigt. Sie als Deuterosacharja zu bezeichnen, ist deshalb unrichtig, weil sie nicht alle von ein und demselben Verfasser herrühren, vielmehr verschiedenen Zeiten angehören. Kap. 9—11 zeigen an mehreren Stellen deutliche Anspielungen auf die Ereignisse in Judäa unter der Syrerherrschaft und während der hasmonäischen Erhebung. Aber es ist fraglich, ob alles von einer Hand stammt, da die Verschiedenheit im Stil und im Vortrag zu groß ist. — Kap. 12, 1—14, 5 spiegeln große kriegerische Ereignisse wider, deren Zeit sich nicht genau feststellen läßt. Das Ganze ist aber jedenfalls nachexilisch, und die Kämpfe zwischen Efraim und Juda beziehen sich auf die seit Esra nicht aufgehenden Reibungen zwischen Judäern und Samaritanern. Daß zuweilen die Judäer im Verein mit den Feinden Jerusalems die judäische Hauptstadt belagern (12, 2), erscheint nicht unmöglich, wenn man sich in Erinnerung

ruft, daß viele Judäer mit den Maßnahmen zur Auflösung der Mischehen unzufrieden waren. Die Einzelheiten jener Vorgänge sind nicht bekannt genug, und so bleibt manche Anspielung dunkel.

Die eschatologische Weissagung (14, 6—9) bildete wohl ursprünglich den Schluß des Buches. Dann wurde aber später eine weitere Verheißung für die messianische Zukunft hinzugefügt (14, 10—11). — Ganz unvermittelt, und mit dem übrigen Inhalt des Buches gar nicht in Einklang zu bringen, ist die Strafandrohung gegen die Mitglieder der Diaspora, insbesondere gegen die ägyptische Judenheit, die sich weigerten, zum Sukkotfest nach Jerusalem zu wallfahren (14, 12—21). Es ist dies das eigentümliche Schicksal eines Festes. In alter Zeit das Fest (he-chag), das einzige altisraelitische Fest, das „chag la-adonaj“ hieß, wurde es später, namentlich in der Diaspora, arg vernachlässigt, und ein nachexilischer Prophet glaubte, es durch Drohungen und Verwünschungen gegen seine Verächter wieder zu Ehren bringen zu können.

Unbestimmbar ist auch die Zeit der Entstehung einer anderen kleinen Schrift, die einem Propheten *H a b a k u k* zugeschrieben wird. Der Name ist babylonisch und weist auf exilische oder nachexilische Zeit hin. Dagegen wird angeführt, daß dieser Prophet, der über das Treiben der Gewalttätigen bittere Klage führt, die „Kasdim“ (die Chaldäer) als die Geißel Gottes bezeichnet, deren Ankunft nahe bevorstehe. Somit müßte der Verfasser unter der Regierung Jojakims (608—597) gelebt haben. Aber da viele Anzeichen für eine nachexilische Zeit sprechen, so wird man wohl unter diesen „Kasdim“ nicht die Babylonier, sondern irgendein grausames Volk verstehen, das Israel bedrängte. In späterer nachexilischer Epoche waren Aschur, Babel und Kasdim nur noch Begriffe, wie in talmudischer Zeit die Feinde Israels mit Edom bezeichnet wurden. Das 3. Kapitel dieser kleinen

Schrift ist ein Psalm, der hier aus unbekanntem Gründen Platz gefunden hat. Er spielt auf kriegerische Ereignisse an, auf eine Zeit der Not und verkündet die herannahende Rettung durch Gott. Da die nach-exilische Geschichte reich an solchen Geschehnissen ist, so bleibt der geschichtliche Hintergrund der prophetischen Stücke und des Psalms im Dunkeln.

SECHSTES KAPITEL

Die Psalmen

1. Das volkstümlichste und verbreitetste Buch des biblischen Schrifttums ist die Sammlung religiöser Lieder, die in der Weltliteratur unter dem Namen der Psalter oder die Psalmen bekannt ist. In der Judenheit heißt dieses Buch von alters her „Tehillim“ oder auch „Tillim“, ein etwas eigentümlich gebildeter Plural von „Tehilla“, Lobpreisung (Ps. 22, 4 und 145, 1). — In viele Sprachen übersetzt, haben diese Lieder seit zwei Jahrtausenden Millionen und aber Millionen von Menschen Trost und Erhebung gewährt; sie wurden von einzelnen und vereinsamten Menschen mit Andacht und Inbrunst gelesen, und ebenso von Gemeinden in Gotteshäusern und in sonstigen Versammlungsstätten. In allen Lagen des Lebens, in jeder seelischen Stimmung fand man in dieser Liedersammlung Worte, die gerade für diese Lage und für diese Stimmung geschrieben worden zu sein schienen. Deshalb bilden die Psalmen von jeher den Grundstock für die Liturgie in Synagoge und Kirche, in denen sie in ihrer ursprünglichen Form oder in zahlreichen Nachbildungen gesungen werden.

Die Zahl der Psalmen wird jetzt in allen Bibelausgaben mit 150 angegeben. Die ältere jüdische Überlieferung hat deren nur 147, was aber nicht auf eine kleinere Sammlung hinweist, sondern darin seine Erklärung findet, daß manche Psalmen, die in unseren Ausgaben zwei getrennte Lieder sind, früher vereinigt

waren. So z. B. gewiß Ps. 42 und 43, die ein Lied bilden. Im Talmud werden Ps. 1 und 2 als zusammengehörig bezeichnet, was freilich dem Inhalte nach nicht stimmen will. Die ganze Sammlung ist in fünf Bücher von ungleichem Umfang geteilt. Das erste Buch schließt mit Ps. 41 ab, das zweite mit Ps. 72, das dritte mit Ps. 89, das vierte mit Ps. 106 und das fünfte mit dem Ps. 150, der eigentlich den Abschluß des Ganzen bildet, wie Ps. 1 als allgemeine Einleitung für alle Lieder gelten kann. Die Teilung in fünf Bücher ist sehr alt; sie ist im Inhalt jedes einzelnen Buches begründet und äußerlich durch einen eulogischen Abschluß gekennzeichnet: „Gepriesen sei der Ewige, der Gott Israels, in aller Ewigkeit. Amen!“ (41,14); „Gepriesen sei der Ewige, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut, und gepriesen sein herrlicher Name ewiglich, und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde. Amen! Amen!“ (72, 18—19); „Gepriesen sei der Ewige ewiglich. Amen! Amen!“ (89, 53); „Gepriesen sei der Ewige, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Volk spreche: Amen! Halleluja!“ (106, 48); „Alles, was Odem hat, lobe Jah. Halleluja!“ (150, 6). Das zweite Buch trägt am Schluß noch folgenden Vermerk: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais“ (72, 20). Daß die einzelnen Bücher nicht auf einmal und von einem Sammler angelegt wurden, geht schon daraus hervor, daß manche Lieder zweimal, d. h. in zwei verschiedenen Büchern vorkommen: Ps. 14 ist wiederholt in Ps. 53, Ps. 40, 14—18 in Ps. 70, 2—6, Ps. 108 in Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14.

Die ganze Sammlung wurde später dem König David zugeschrieben, wohl mit Bezug auf 2. Samuel 23,1. Es wurde nicht berücksichtigt, daß im Psalm-buch selbst Ps. 72 mit den Worten schließt: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais“, so daß die folgenden nicht mehr von ihm sind. Außerdem werden bei einer Reihe von Liedern die Namen der Verfasser ausdrücklich angegeben, und zwar: Mose, der

„Gottesmann“ (Ps. 90), Salomo (72 und 127), die Söhne Korach (42, 44—49, 84, 85, 87, 88), Asaf (50, 73—83), Heman, der „Esrachi“ (88 — nach einer anderen Überschrift den Korachiden zugeschrieben), Etnan, der „Esrachi“ (89), Jedutun oder Jeditun (39, außerdem 62 und 77 nach ihm bearbeitet). 73 Lieder sind in unseren Ausgaben als „von David“ bezeichnet, worin die älteren Übersetzungen und manche Handschriften der Septuaginta von unserem masoretischen Text verschiedentlich abweichen. Es zeigt dies, auf welcher wankenden Grundlage diese Angaben beruhen. Es mag noch bemerkt werden, daß die griechische Übersetzung auch andere Verfasser kennt: Jeremia (137 neben David), Haggai und Sacharja (138, 146—48), die Söhne Jonadabs und der ersten Exulanten (71) usw. 13 Psalmen haben außerdem noch eine historische Überschrift, d. h. es wird bei ihnen angegeben, aus welchem Anlaß in seinem Leben König David die betreffenden Lieder gedichtet habe. Auch darin weichen die älteren Übersetzungen zum Teil von unserem Text ab. Im allgemeinen aber passen die Überschriften nur in wenigen Fällen zum Inhalt des Liedes, und selbst, wo sie passen, können sie von David herrühren, aber ebensogut von irgendeinem anderen, da sie allgemein gehalten sind.

Daraus geht hervor, daß die Annahme, König David sei der Verfasser des Psalmbuches, mag sie auf noch so alter Überlieferung beruhen, wissenschaftlich unhaltbar ist, abgesehen davon, daß der weitaus größte Teil der Lieder sich durch Sprache und Stil als viel jünger verrät, und viele von ihnen, die sog. historischen Psalmen, geschichtliche Ereignisse aus späterer Zeit widerspiegeln. Darüber herrscht in der wissenschaftlichen Forschung Übereinstimmung. Strittig ist nur die Frage, ob nicht doch wenigstens ein Teil der Gesänge David zugeschrieben werden könne, und ferner, welche Lieder aus vorexilischer, exilischer und nach-

exilischer Zeit stammen. Bei unbefangener Prüfung wird man zu dem Ergebnis kommen, daß König David als Verfasser der Psalmen in keinem Fall angesprochen werden kann. Vorexilisch sind nur wenige Stücke, vielleicht bloß Ps. 45, der seinem Inhalte nach ein Hochzeitslied ist, anlässlich der Heirat des Königs Ahab mit der Tyrerin Isebel gedichtet. Es mußte somit aus efräimitischen Kreisen stammen. Störend ist wohl dabei die Angabe, daß das Gedicht von den korachidischen Sängern herrühre. Aber selbst wenn die Überschrift authentisch sein sollte, ließ sich dies so erklären, daß ein späterer, nachexilischer Dichter ein älteres Lied übernommen und etwas umgearbeitet hat. Sonst aber ist das Buch in exilischer und nachexilischer Zeit entstanden, wobei schwer festzustellen ist, wann die einzelnen Lieder verschiedenen Inhalts und aus verschiedenen Zeiten (etwa von 586 bis ca. 100 v. Chr.) gesammelt und zu einem Buch vereinigt wurden. Die Überschriften, welche die Namen der Verfasser angeben, sind später hinzugefügt worden, jedenfalls noch bevor David als der Verfasser aller Psalmen galt, wobei wohl anzunehmen ist, daß die Lieder, welche die Namen der Korachiden und der anderen Sänger tragen, wirklich von diesen gedichtet wurden. Hingegen ist ungeschichtlich die Zueignung des herrlichen Liedes (Ps. 90) dem „Gottesmann“ Mose, falls unter diesem Namen der große Gesetzgeber gemeint sein soll, und zweier Lieder (72 und 127) dem König Salomo. Die historischen Überschriften sind noch jünger, und es ist deutlich zu erkennen, daß sie später an die betreffenden Stellen eingefügt wurden.

2. Die Lieder des Psalmbuches sind zum größten Teil lyrischen Inhalts. Sie zeigen eine große Mannigfaltigkeit und sind in Ton und Sprache untereinander sehr verschieden. Eine große Anzahl von ihnen spiegelt die seelischen Zustände eines Dichters wider, der sehr pessimistisch in die Welt blickt, überall Hoffart, Tücke und Unrecht sieht, während die

vereinzelt Frommen und Gerechten viel zu leiden haben. Der Dichter gibt sich bald einer verzweifelten Stimmung hin und klagt fortwährend über seine Leiden, bald wiederum erhebt er sich im Vertrauen auf Gott und auf dessen gerechte Vergeltung, zuweilen ruft er auch Gott an und fordert von ihm, sofort über die Bösen zu Gericht zu sitzen, damit das Böse nicht triumphiere. Es ist erstaunlich, wie oft der Dichter diesen Gedanken und diese Empfindungen in der Dichtung zu variieren versteht, so daß seine Klagen und Anklagen trotz der häufigen Wiederholungen immer Mitleid und Teilnahme hervorrufen.

Die Sprache weist auf spätere Zeit hin, unmittelbar vor dem Ausbruch des offenen Kampfes zwischen den Nationalgesinnten und den Hellenisten, während die Gegensätze zwischen den „Frommen“ und den „Verrätern“ (marschië berit) sich bereits scharf zugespitzt hatten. Der Dichter spricht immer von dem leidenden und verhöhnten Frommen und Sanftmütigen, dem die Bösewichter nachstellen und der stets in Gefahr schwebt. Er bespiegelt in diesen Liedern seine eigene Persönlichkeit, und da alles sehr subjektiv gehalten ist, so wird man seine Klagen kaum für geschichtliche Tatsachen nehmen können, und zwar dies um so weniger, als er in seiner krankhaften Empfindlichkeit auch seine Freunde und nächsten Verwandten der Tücke und der Feindseligkeit beschuldigt. Alle lauern sie auf sein Unheil und seien über sein Unglück schadenfroh. Die ihn in seiner Krankheit besuchen, tun dies nur in böser Absicht, um sich an seinen Schmerzen zu weiden und den Draußenstehenden seinen hoffnungslosen Zustand und sein baldiges Ende frohgemut zu berichten. Das sei nicht bloß schlecht, sondern auch höchst undankbar. Denn er, der Dichter, habe bei ihrer Krankheit getrauert und um ihre baldige Genesung gebetet (Ps. 41). Die meisten Lieder des ersten Buches, aber auch verschiedene in den anderen Büchern gehören diesem unglücklichen Dichter

an, von dem wir nicht wissen, ob seine Krankheit wirklich oder nur subjektives Empfinden war.

Ein anderer Teil der lyrischen Gedichte ist weniger subjektiv gehalten. Wir begegnen da mehr ernstesten Betrachtungen über das Schicksal der Menschen, über die menschlichen Schwächen und über das Walten Gottes auf Erden. Da diese Gedichte von verschiedenen Verfassern herrühren, so ist ihre Tendenz nicht einheitlich. Manche atmen ein weitgehendes Mißtrauen gegen die menschliche Natur. Der Dichter will fast daran verzweifeln, daß der Mensch sich aus eigener Kraft von der Neigung zum Bösen befreien könne; er sei in Schuld gezeugt und in Sünde geboren. Nur von Gott erhofft der Dichter Erhebung und Aufrichtung (Ps. 51). Weniger pessimistisch, aber doch sehr ernst sind die Betrachtungen gehalten über das Vergängliche alles Glückes auf Erden und die Wertlosigkeit der erworbenen Reichtümer, die niemand vom Tode befreien können (Ps. 49 u. 73). Große Lebensfreude hingegen, insbesondere innige Freude über die Natur und ihre ewigen Gesetze atmen Ps. 8; 19, 1—7 und 104 — letzterer ein grandioses Gedicht über die Zweckmäßigkeit und Güte des göttlichen Waltens in der Natur. Behaglichkeit und frohe Lebensstimmung bekunden zwei kürzere schöne Lieder (Ps. 23 und 128), die das Los des frommen, auf Gott vertrauenden und arbeitsamen Menschen in seiner glücklichen Häuslichkeit schildern.

Ergreifend und poetisch von erhabener Schönheit ist ein Gedicht (Ps. 42 und 43), in dem ein levitischer Sänger seine durstende Sehnsucht nach Gott und seinen tiefen Schmerz über die Verbannung vom heiligen Lande zum Ausdruck bringt. Die beiden Psalmen, die inhaltlich und sprachlich ein zusammenhängendes Lied bilden, zeichnen sich auch durch die Eigenart eines Refrains aus. Noch ausgebildeter erscheint diese Dichtungsart in einem anderen Lied (Ps. 107) von der gnadenreichen Hilfe Gottes, die sich in allen Lagen des

Lebens bewährt, und von der aus Feindesland Zurückgekehrte, von Fesseln der Gefangenschaft Erlöste, von schwerer Krankheit Genesende und von Seenot Gerechtete zu erzählen wissen. Die schwere Gefahr und die Leiden dieser Menschen sind in diesem Gedicht dramatisch veranschaulicht, und der jedesmal am Schluß wiederkehrende Vers lautet: „Sie danken dem Ewigen für seine Gnade, für sein wunderbares Tun den Menschenkindern.“ — Manche lyrische Lieder haben einen nationalen Inhalt, so das schöne Wallfahrtslied (Ps. 84), das in gehobener Stimmung gedichtete lokalpatriotische Lied von „Zion, der herrlichen Pracht“ (Ps. 50) und das Siegeslied (Ps. 47). Eine Anzahl von Psalmen ist didaktisch; diese zeichnen sich auch zumeist dadurch aus, daß sie ein alphabetisches Akrostichon aufzuweisen haben. Zu dieser Liedergattung gehören z. B. Ps. 34, 37 (gehört zum Teil zur Spruchdichtung), 111 und vor allem der eigenartige Ps. 119, der ein achtfaches alphabetisches Akrostichon hat. Der Verfasser des letzteren erschöpft sich in Lobeserhebungen für das heilige Gesetz, für die Thora, preist glücklich den frommen Lebenswandel und drückt seine Abscheu gegen allen Frevel und die Gottlosen aus.

Der poetische Wert der lyrischen Psalmen ist verschieden. Die didaktischen, die sich zumeist der Spruchdichtung nähern, sind oft ziemlich trocken gehalten, und ihre Sprache zeigt eine weitgehende Nachlässigkeit. Hingegen sind die der Naturbetrachtung gewidmeten Lieder durch Sprache und Rhythmus, wie auch durch ihren dichterischen Schwung poetische Schöpfungen, die sich würdig der klassischen alt-hebräischen Dichtung anreihen. Außer den bereits erwähnten Ps. 8, 19 und 104 sei noch auf Ps. 29 hingewiesen, der ein schweres Gewitter in der waldreichen Natur schildert.

3. Wie wir gesehen haben, bringt ein wesentlicher Teil der lyrischen Psalmen die Empfindungen eines lei-

denden, sich verfolgt glaubenden oder wirklich verfolgten Menschen zum Ausdruck, der Gott seine Not klagt und ihn um Hilfe anfleht. Nach erlangter Rettung preist er Gott für die ihm gewährte Gnade. Das betende Ich in diesen Psalmen ist zweifellos ein Individuum. Aber es liegt nahe, daß solche Lieder Gemeingut aller leidenden und verfolgten Menschen werden mußten, die nur von Gott Hilfe und Rettung erwarten. Nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Gemeinschaften geraten oft in eine bedrängte Lage und finden in jenen Liedern den Ausdruck ihrer eigenen seelischen Verfassung. Die Lieder erhalten dann einen liturgischen Charakter, und das betende Ich ist nicht mehr das Individuum, sondern die Gemeinde. So wurden die lyrischen Psalmen frühzeitig in die private und öffentliche Liturgie verwebt, und diesem Umstand verdanken wir wohl in erster Reihe ihre Erhaltung. Viele von ihnen sind auch an der Spitze mit der Angabe der Gesangsweise und der Instrumentalbegleitung versehen; bei manchen ist die Melodie nach einem älteren Lied vermerkt. Die Bezeichnungen der Instrumente lassen sich jetzt nur noch zum Teil erklären.

Außer diesen in liturgische Lieder umgewandelten Psalmen ist noch eine Reihe solcher zu verzeichnen, die zu liturgischen Zwecken, also für den Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem gedichtet wurden. Sie begleiteten den Opferkultus oder dienten dazu, die Gemeinde an den Feiertagen, namentlich an den Wallfahrtsfesten, zu begrüßen; einige sind zu besonderen Anlässen gedichtet. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Einrichtung, liturgische Gesänge mit Musikbegleitung, bereits im ersten Tempel bestanden hat. Aber trotzdem muß daran festgehalten werden, daß die im Psalmbuch erhaltenen Gesänge dieser Art erst während des zweiten Tempels entstanden sind. Dazu gehören z. B. die Lieder Ps. 95—100, ebenso Ps. 113 bis 115, 117, 118, 1—4, 5—24 und 25—29, 135, 136, 146 bis 149 und manche aus der Sammlung (Ps. 120—134),

die als Stufen- oder Wallfahrtslieder bezeichnet sind: Ps. 122, 124—127, 133 und 134.

Bei der Umwandlung lyrischer Lieder in liturgische, wobei auf die Gesangsweise Rücksicht zu nehmen war, zeigte sich zuweilen die Notwendigkeit, kleineren Liedern neue Strophen hinzuzufügen. Daß diese zu den früheren Strophen wenig oder gar nicht stimmten, wurde nicht beachtet. Dies sehen wir z. B. bei Ps. 19, der aus zwei Stücken besteht: v. 1—7 u. 8—15, bei Ps. 51, wo die Verse 20—21 zu den vorangehenden in Widerspruch stehen, und Ps. 144, dessen einzelne Bestandteile (v. 1—2, 3—4, 5—8, 9—11, 12—14, 15) zueinander gar nicht passen; v. 9—11 werden ausdrücklich als eine neu angefügte Strophe bezeichnet.

4. Eine Anzahl von Psalmen bezieht sich auf Zeitereignisse und hat somit historischen Charakter, wenn auch nicht immer der geschichtliche Hintergrund dieser Lieder klar ersichtlich ist. Psalm 137, der in ergreifenden Worten den noch frischen Schmerz der aus der Heimat weggeführten Judäer und den Groll gegen ihre Peiniger zum Ausdruck bringt, kann nur nach der Zerstörung Jerusalems (586 v. Chr.) entstanden sein. Psalm 89, der einen geschichtlichen Rückblick bietet, steht mit der endgültigen Verdrängung des Hauses David von der Herrschaft über Israel in Verbindung, nur daß wir dieses Ereignis nicht zeitlich bestimmen können. Ebenso ist nicht zu ermitteln, auf welche kriegerische Vorgänge Ps. 2 anspielt; es ist nur klar, daß es damals eine Art Verschwörung der heidnischen Nachbarn gegen Judäa gab. Die meisten historischen Psalmen gehören der Zeit der Religionsnot unter Antiochus Epiphanes und der hasmonäischen Erhebung an. Ihre Zahl läßt sich nicht genau angeben. Zu diesen Liedern zählen sicher Ps. 74, 79, 83, 115, 116, 118 (v. 5—24); wahrscheinlich auch Ps. 44 und 149. Deutlich ist der Hinweis auf eine geschichtliche Persönlichkeit, und zwar auf einen siegreichen Herrscher,

in Ps. 110. Die ersten vier Verse ergeben das Akrostichon Simon, so daß mit Recht angenommen wird, daß hier der hasmonäische Hohepriester und erbliche Fürst Simon (142—135), der Bruder Juda Makkabis, gemeint ist.

Manche Psalmen sind Epen; sie behandeln den geschichtlichen Stoff älterer biblischer Schriften. So Ps. 78, 106 u. 136. Beachtenswert ist Ps. 105, von dem ein Teil (v. 1—15) in der Chronik (1. Chron. 16, 8 bis 22) wiedergegeben ist. Dort hat aber das Lied einen anderen Abschluß, der 16, 23—27 aus Ps. 96, 2—6 und v. 28—36 aus Ps. 96, 7—13 und 106, 47 u. 48 u. a. zusammengesetzt ist. Es ist dies ein lehrreiches Beispiel von der Freiheit, die man sich in älterer Zeit bei der Benutzung literarischer Schöpfungen erlaubte.

SIEBENTES KAPITEL

Weisheit und Lyrik

1. Hiob. Dem Judentum blieb in älterer Zeit die philosophische Spekulation fremd. Durch die Vorstellung vom allmächtigen Gott, dem Weltschöpfer und Welterhalter, schien die Frage des Woher und Wie im Werden und im Sein gelöst. Über Gottes Natur nachzugrübeln ließ man sich nicht beikommen; denn Gott kennt man nur in seinen Eigenschaften, und auch diese bloß in ihren Beziehungen zum Menschen und zur Kreatur überhaupt. Diese Eigenschaften Gottes sind seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit und seine Güte. Aus ihnen heraus fordert er von den Menschen fromme Gesinnung und Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Liebe gegeneinander. Gott vereinigt in seiner Weltführung Strenge und Güte. Er belohnt die Frommen und Gerechten und bestraft die Bösen, weil die Straflosigkeit der schlechten Tat Ungerechtigkeit gegen die Guten bedeuten und die sittliche Weltordnung aufheben würde. Aber er übt auch Milde gegen die Sünder, solange bei ihnen noch Hoffnung auf Umkehr und Besserung vorhanden ist.

Allein die Erfahrungen des Lebens widersprechen oft diesem frommen Gottvertrauen, und früh genug begann man über die Frage des leidenden Gerechten und des glücklichen Frevlers nachzudenken. Mit diesem Problem beschäftigte sich bereits der Prophet Jeremia (12, 1—2), und auch in verschiedenen Psalmen

bildete es den Gegenstand ernster Betrachtungen. In seiner ganzen Tiefe jedoch wurde es erfaßt in dem herrlichen Lehrgedicht Hiob, in dem alle Zweifel, welche das gerechte Walten Gottes auf Erden betreffen, eingehend erörtert werden. Dieses Lehrgedicht hat einen dramatischen Aufbau, der es um so interessanter macht. Die Hauptfigur der Fabel ist ein frommer Mann, Hiob, „ein gerechter und redlicher Mann, gottesfürchtig und das Böse meidend“. Für den Universalismus des Judentums ist es bezeichnend, daß Hiob, der Held unserer Erzählung, nicht Jude ist, sondern ein Idumäer aus der Landschaft Uz (vergl. Klagelieder 4, 21). Dieser wird nicht nur als ein frommer und gottesfürchtiger Mann bezeichnet, sondern auch geradezu als ein „Knecht des Ewigen“ (1, 8; 2, 3 u. 42, 8), ein Epitheton ornans, das sonst nur für die Propheten und Frommen Israels in Anwendung kommt.

Eines Tages fanden sich die Engel vor Gott ein, unter ihnen auch der Satan. Als nun Gott die Frömmigkeit Hiobs hervorhebt, „daß keiner auf Erden sei wie er, gerecht und redlich, gottesfürchtig und das Böse meidend“, meint der Satan, daß Frömmigkeit bei so vielem Glück nicht viel zu bedeuten habe; Hiob würde, wenn auf die Probe gestellt, diese nicht bestehen. Darauf erhält der Satan die Erlaubnis, Hiob mit vielem Mißgeschick in seiner Familie und in seiner Habe heimzusuchen. Doch hält Hiob den Anfechtungen stand. — Bei einer nochmaligen Versammlung der Engel macht Gott dem Satan Vorwürfe, daß er über den rechtschaffenen Hiob soviel Unglück gebracht habe; dieser habe sich auch im Unglück in seiner Frömmigkeit bewährt. Darauf erwidert der Satan, daß Unglück in der Familie und im Vermögen noch nicht das Schlimmste sei. Würde Hiob in seiner Person zu leiden haben, so würde er zweifellos Gott lästern. Der Satan erhält die Erlaubnis auch für eine solche Prüfung, und Hiob wird von einer bösen, ekel-

erregenden Krankheit befallen. Aber auch diese Prüfung besteht der Fromme. Wenn man von Gott das Gute hinnimmt, muß man von ihm auch das Schlimme hinnehmen. Es ist bezeichnend, daß die schroffen Zweifel, die Hiob im späteren Gespräch mit seinen Freunden über die göttliche Gerechtigkeit äußert, nach der Auffassung des Dichters keine Sünde bedeuten. Denn Gott will keine heuchlerische Unterwerfung; solche Fragen aufzuwerfen, ist durchaus statthaft.

Als das Unglück Hiobs bekannt wird, besuchen ihn drei Freunde: Elifas, Bildad und Zofar, um ihm ihr Beileid zu bekunden. Über den Anblick des Unglücklichen entsetzt, schweigen sie zuerst sieben Tage. Dann beginnt Hiob seinem Schmerz in Worten der Anzweiflung der göttlichen Gerechtigkeit, ja in offener Anklage gegen Gottes Weltführung Ausdruck zu geben. Und so entsteht das Gespräch zwischen ihm und seinen Freunden. Abwechselnd spricht einer der drei genannten Männer, worauf Hiob jedesmal eine Antwort gibt. Zuerst treten die Freunde beruhigend und begütigend auf. Hiob, der früher anderen bei jeder Anfechtung mit tröstenden Worten zur Seite stand, werde doch nicht, wo ihn das Unglück selbst getroffen hat, ungeduldig werden und Anklagen gegen Gott erheben. Als Hiob aber diesen billigen Trost nicht gelten lassen will, werden die Freunde etwas anzüglich und meinen, Hiobs so schrecklich ums Leben gekommene Kinder werden wohl die gerechte Strafe für ihre Sünden erlitten haben. Dies erbittert den unglücklichen Vater und reizt ihn zu noch schärferen Worten, was wiederum die Freunde ihrerseits damit beantworten, daß sie Hiob selbst beschuldigen, seine Frömmigkeit sei gewiß nicht aufrichtig gewesen, denn Gott tue niemand Unrecht.

Diese ungerechte Anschuldigung steigert Hiobs Verbitterung aufs höchste, und nun ergeht er sich in herben Anklagen über die Vorgänge im Leben. Es

walte da der blinde Zufall, und Gott kümmere sich weder um den Gerechten noch um den Ungerechten. Im Sturm schreite er einher, Gerechte und Ungerechte gleich vernichtend, oder er lasse den Gerechten zugrunde gehen, während der Böse triumphiere. Des Menschen Leben sei vergänglich und kurz. Der leidende Gerechte gehe zugrunde und erfahre nach seinem Tode nichts von der ihm später vielleicht zuteil werdenden gerechten Anerkennung. Und ebenso verbringe der Böse seine Lebenstage im Glück und kümmere sich nicht um das, was nach seinem Tode komme. Trotzdem will Hiob an seinem gerechten Lebenswandel festhalten. Als seine Freunde schweigen, weil sie auf seine Zweifel keine Antwort zu geben wissen, beginnt er sein früheres glückliches Leben zu schildern, wie er gegen alle, hoch und niedrig, gerecht und milde war, wie er allen Hilfsbedürftigen liebevoll seine Unterstützung gewährte und sich von jedem Unrecht, von jeder Unsittlichkeit, von jeder Kränkung der Mitmenschen ferngehalten habe. Warum mußte er so viel Unglück erleiden? Sei dies der Lohn seines frommen Lebenswandels? Warum gehen statt des Weizens Dornen auf und anstatt der Gerste Lolch?

Das Redeturnier zwischen Hiob und seinen Freunden in drei Runden schließt mit Kap. 31 ab. Es erscheint aber auffallend, daß Bildad bei der zweiten Runde nur kurz spricht (Kap. 18), und daß bei der dritten Runde die Rede Zofars ausbleibt. Noch störender ist es, daß an zwei Stellen (21, 17—26 und 27, 7—23) Hiob Worte in den Mund gelegt werden, durch die er sich gar auf den Standpunkt seiner Freunde stellt. Die Annahme ist berechtigt, daß die Komposition des Buches durch einen Zufall in Verwirrung geraten ist. Die eine Stelle (21, 17—26) gehört wohl der Rede Bildads an, und die andere (27, 7—23) ist die fehlende Rede Zofars. Eingeschaltet wurde später auch Kap. 28, das gar nicht zu unserem Buch gehört.

Auf die letzte Rede Hiobs, die seine Freunde unbeantwortet lassen, läßt der Dichter Gott selbst im Sturm erscheinen und dem Leidenden Antwort erteilen. Es ist dies eine großartige Theodizee, in der Gottes Walten in der Natur durch ihre Zweckmäßigkeit in allen Einzelerscheinungen dargelegt wird. Der Mensch ist nicht der Mittelpunkt der göttlichen Schöpfung, sondern ein Glied in ihr. Da ist alles zweckmäßig aneinandergereiht, ein jedes an seiner richtigen Stelle in den Rahmen des Ganzen hineingepaßt. Dem Menschen geziemt es nicht, die Weltordnung von seinem subjektiven Gesichtspunkt aus zu beurteilen. Das ist Vermessenheit und Irrtum (38, 1—39, 30). Dieser Zurechtweisung fügt sich Hiob voller Demut; er erkennt an, daß er „Staub und Asche“ sei und nimmt seine Anwürfe gegen Gott zurück. Die Lösung des Problems ist somit nach der Auffassung des Dichters, daß es dem Menschen nicht gegeben sei, das schwierige Rätsel zu lösen, vielmehr müsse er sich damit bescheiden, daß er in der Ökonomie der Natur nicht die Rolle spiele, die er sich in seinem subjektiven Empfinden anmaßen möchte.

Die Worte Hiobs gegen Gott, so schroff sie mitunter auch klingen, finden aber bei Gott wegen ihrer Aufrichtigkeit mehr Gefallen als die gezwungene Verteidigung der Freunde. Diese müssen daher auf Gottes Geheiß Hiob Genugtuung gewähren (42, 7—9). Die Rahmenerzählung schließt mit dem Bericht über das neu aufgeblühte Glück des frommen Dulders.

In späterer Zeit hat das Lehrgedicht einige Zusätze erfahren. Vor allem nahm man daran Anstoß, daß Hiobs kühne Reden gegen Gott keine Widerlegung finden, und deshalb ließ man am Schluß eine neue Persönlichkeit auftreten: Elihu ben Berachel, der sich mit großem Wortschwall einführt und beide Parteien ins Unrecht zu setzen versucht. Hiob sei vermessen, solche Reden gegen Gott zu führen; aber auch die Freunde hätten nicht recht, Hiob zu verdächtigen

(Kap. 32—37). Trotz der Aufwendung so vieler Worte ist die Rede Elihus banal und inhaltlos. Ihre Einschaltung zwischen Hiobs vehementen Anklagen und der Antwort Gottes aus dem Sturm wird als eine Störung empfunden. Ebenso ist ein späterer Zusatz die Schilderung eines Nilpferdes und eines Krokodils (40, 6—41, 26), die durch 40, 1—2 eingeleitet ist. Ein unbekannter jüngerer Dichter hat in diesem Stück ein Pendant zu der großartigen Theodizee schaffen wollen und es unserem Drama eingefügt.

Über die Abfassungszeit des Lehrgedichtes gingen die Meinungen seit jeher auseinander. Die schöne poetische Sprache, in der das Vorkommen vieler Aramäismen auffällt, haben ältere Forscher als einen Beweis dafür angeführt, daß unser Buch einer älteren Zeit angehöre und einen in Efraim lebenden Dichter zum Verfasser habe. Daraus ließe sich auch erklären, daß die Ethik des Lehrgedichts gar nichts Kultisches und Gesetzliches, sondern nur allgemein Menschliches lehre. Indessen ist dies Argument nicht stichhaltig. Die neuere Forschung hat klar gezeigt, daß die nachexilische Zeit keineswegs die Epoche der literarischen Niederganges war; mehrere nachexilische Psalmen und sonstige biblische Dichtungen jener Zeit gehören zum Schönsten, was die hebräische Literatur aufzuweisen hat. Und was die allgemein menschliche Ethik betrifft, so bildet diese und nur diese den Inhalt der Psalmen und der Sprüche, deren spätere Abfassungszeit außer Zweifel steht. Das Vorkommen so vieler Aramäismen im Buche Hiob kann daher auch nicht auf sein etwaiges efraimitisches Heimatland hinweisen. Da die Rahmen-erzählung jedenfalls nur nachexilisch sein kann, so wird man die Abfassung der ganzen Dichtung etwa in das vierte Jahrhundert verlegen.

2. *Kohélet*. Während das Buch Hiob in dichterischer Form die Frage des Waltens Gottes auf Erden behandelt, sucht eine andere biblische Schrift in einfacher, aber tief ergreifender Sprache den ganzen Kom-

plex der Probleme zu erforschen, die seit jeher den menschlichen Geist und das menschliche Gemüt beschäftigt haben: die göttliche Gerechtigkeit, die sittliche Weltordnung, den Zweck des menschlichen Daseins, die Lebensfreude, die Willensfreiheit, die soziale Ordnung usw. Als Verfasser dieses merkwürdigen Büchleins wird an der Spitze „Kohélet ben David, König in Jerusalem“ angegeben, und auch am Schluß wird vom Redaktor der Schrift Kohélet als ein Mann bezeichnet, der nach der Wahrheit geforscht und darüber vieles geschrieben habe (12, 9—10). Der Verfasser wird auch an anderen Stellen genannt (1, 2 u. 12; 7, 27; 12, 8). Da man in älterer Zeit in jüdischen wie in christlichen Kreisen König Salomo für den Verfasser unserer Schrift hielt, so faßte man Kohélet, auch schon wegen der Femininendung als ein nomen appellativum auf: Ekklesiastes, der Prediger. Dem sei wie ihm wolle, jedenfalls hat die wissenschaftliche Forschung dargetan, daß das Buch Kohélet einer viel späteren Zeit angehört und bereits Spuren des Eindringens der griechischen Sprache und Literatur in jüdische Kreise zeigt. Will man die lichtvolle Untersuchung Nachman Krochmals gelten lassen, in der nachgewiesen wird, daß die Schilderung der sozialen Zustände auf die letzten Jahre der Perserherrschaft in Judäa paßt, so kann man annehmen, daß der Verfasser unter der Perserherrschaft eine hohe amtliche Stellung in Jerusalem eingenommen, sie aber dann infolge der politischen Umwälzungen durch den Eroberungszug Alexanders d. Gr. eingebüßt hat. Daraus wird sich vieles in diesem Buch erklären lassen, vor allem der tief melancholische Ton, der das Ganze beherrscht. Der Zweifel wird hier oft zur Verzweiflung, von der sich Kohélet nur durch Resignation zu befreien vermag.

Kohélet ist kein Philosoph im landläufigen Sinn, und man hat ihm zum Vorwurf gemacht, daß er keine von ihm aufgeworfene Frage gelöst habe und auch zu

keinem positiven Ergebnis gelangt sei. Aber man erkennt dabei den Charakter unserer Schrift, deren Inhalt man widerspruchsvoll findet. Wir haben es mit einer Art von Tagebuchblättern zu tun, in denen ein wahrheitsliebender Mann, ein Zweifler und oft Verzweifelnder über den Sinn des Lebens grübelnd seine Betrachtungen nach der augenblicklichen Stimmung aufzeichnet. Klar geht daraus hervor, daß Kohélet ein Mann in hoher Stellung war (das hebräische Wort „melech“ bedeutet nicht bloß König, sondern auch einen Mann von reichem Besitz), vermögend und kunstsinnig, der aber an den Lebensgenüssen, unter denen die ästhetischen den ersten Rang einnehmen, keine Befriedigung fand. Was ihm die Lebensfreude verdarb, mögen vielleicht Erlebnisse in seiner nächsten Umgebung gewesen sein; aber hauptsächlich waren es die sozialen Mißstände seiner Zeit, die von den höheren Ständen verübte Gewalttat, Unterdrückung und Rechtsbeugung, die seinem Pessimismus Nahrung gaben. Beim Anblick dieser Zustände bricht er in den Verzweiflungsruf aus: „Besser gestorben zu sein, als noch zu leben, und am besten, gar nicht geboren zu sein, dieses Elend niemals geschaut zu haben“ (4, 1—3).

Aus den Aufzeichnungen Kohélet's, die so menschenfeindlich klingen, spricht die edelste Menschenliebe. Denn er, der es gewiß leicht hatte, Hammer und nicht Amboß zu sein, und die Unterdrückung am eigenen Leibe nicht gespürt hat, ist empört und verzweifelt über das viele Unrecht, das unter der Sonne verübt wird. Und deshalb glaubt er nicht an das Walten einer göttlichen Vorsehung; deshalb versteigt er sich zuweilen auch zu der Behauptung, daß es gar keinen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere gebe, daß der Mensch keinen Vorzug vor dem Tier habe. Er haßt das Leben, das zwecklos sei, voller Pein und Haschen nach dem Wind. Verzweifelt sieht er überall das Walten des blinden, unentrinnbaren Fatums, dem

die Menschen verfallen, wie die Vögel der ihnen bereiteten Schlinge und die Fische dem nach ihnen ausgeworfenen Netz (9, 12). Daß es ein Leben nach dem Tode gebe, eine Vorstellung, die sich damals unter den Juden bereits zu verbreiten begann, bezweifelt Kohélet (3, 21).

Solchen Äußerungen des schmerzlichsten Pessimismus aber stehen andere gegenüber, die eine ruhigere, ja freudigere Auffassung des Lebens atmen. Kohélet ergibt sich in sein Schicksal. Das Leben müsse eben so genommen werden, wie es sich gebe: „Am Tage des Glückes sei froh, und am Tage des Unglückes bleibe ruhig.“ (7, 13—14). Den Lebensgenüssen, die geboten sind, solle man sich hingeben — allerdings mit Maß und stets auch auf die Folgen bedacht sein (3, 12—13; 5, 17—18; 8, 15; 9, 7—8; 11, 9). Wenn Kohélet einmal in trauriger Stimmung seinem Mißtrauen und seiner Abneigung gegen das Weib in den Worten Ausdruck gibt, daß es bitterer als der Tod sei, und sein Herz voller Schlingen und Fallen (7, 26—29), so lehrt er ein anderes Mal: „Genieße das Leben mit dem Weibe, das du liebst, alle Tage deines vergänglichen Lebens, die dir gegeben sind unter der Sonne, alle deine vergänglichen Tage; denn das ist dein Teil am Leben und für die Mühe, mit der du dich abmühst unter der Sonne“ (9, 9). Solchen Widersprüchen begegnen wir häufig in seinen Aufzeichnungen; sie zeugen davon, daß Kohélet sich sein Leben lang mit diesen Problemen beschäftigt hat, ohne je zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen. Zuweilen hat er seine Gedanken in epigrammatischer Form niedergeschrieben. Diese Sprüche sind das Produkt seiner Erfahrungen und seiner Betrachtungen, die er über das Leben angestellt hat, und zeugen oft von einem tiefen Blick in das Getriebe der Welt. Den Schluß bildet die Schilderung des Alters, des Zustandes des Menschen, wenn die Lebenskräfte allmählich abnehmen, bis sie völlig erlöschen und der Mensch zu

seiner letzten Ruhe bestattet wird. Diese Schilderung in eigenartigen Bildern (12, 1—8) ist von ergreifender Wirkung; sie läßt die Schrift, die jedenfalls überall ernst gehalten ist, tragisch ausklingen. Der Gesamteindruck ist: des Menschen Leben ist eine Tragödie.

Ein Sammler hat diese Tagebuchblätter zusammengestellt und so herausgegeben, wie er sie gefunden hat, ohne an ihrer Ordnung etwas geändert zu haben. Daran hat er gut getan, denn gerade das Widerspruchsvolle in diesen Aufzeichnungen verleiht ihnen einen besonderen Reiz. Es scheint aber, daß der Herausgeber die in unserer Schrift verstreuten Sprüche aus einer größeren Zahl nach einer von ihm getroffenen Auswahl entnommen habe (12, 9). Dem Ganzen hat er eine kurze Schlußbemerkung angefügt (12, 9—10). In späterer Zeit aber, als dieses Büchlein den Schluß einer Gruppe von Weisheitsschriften und vielleicht auch der dritten und letzten Abteilung des Bibelkanons bildete, kamen noch die Schlußverse (12, 11—14) hinzu, wo die Warnung vor „dem vielen Büchermachen“ am meisten beachtenswert ist.

3. Die Sprüche. Die Spruchdichtung war im Morgenlande von jeher sehr beliebt. Sie bekundet eine Lebensweisheit, die nicht aus der Spekulation, sondern aus der Erfahrung geschöpft ist, und ihre Form ist zu meist das Gleichnis (*maschal*), das den gewonnenen Gedanken in ein Bild kleidet. Dafür zeigt der Morgenländer bis auf den heutigen Tag eine bewundernswürdige Begabung. In älterer Zeit waren in der semitischen Welt die Bne Kedem besonders wegen ihres Reichtums an Sprüchen berühmt; als der schönste *Maschal* galt auch in Israel der von den Bne Kedem (1. Samuel 24, 14). Daß auch unter den Juden die Spruchdichtung in hoher Blüte stand und zu allen Zeiten reichlich gepflegt wurde, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Später kam zu dem *Maschal* auch die *Meliza* hinzu, d. h. die epigrammatische Redewendung. Nicht das Gleichnis bildet da die *Pointe*,

sondern die Antithese, die oft durch das Überraschende in der Gegenüberstellung zweier verschiedener Dinge von eigenartigem Reiz ist. Bei dem großen Reichtum von Sprüchen aller Art (außer dem Maschal und der Meliza auch die Chida, das Wortspiel oder das Rätsel) lag es nahe, eine Sammlung von ihnen zu veranstalten, was zu verschiedenen Zeiten auch vorgenommen wurde. Diesem Umstand verdanken wir die Entstehung unseres Buches.

Als Verfasser der Sprüche wird in der Überschrift „Salomo ben David, König von Israel“ angegeben. Zweifellos ist König Salomo gemeint, den ein jüngerer geschichtlicher Midrasch besonders als sehr fruchtbaren Spruchdichter preist (1. Könige 5, 12—13). Auch in Kap. 10 und 25 bezeichnen Überschriften die Sprüche als von Salomo herrührend. Indessen ist es gerade von der ersten Gruppe unserer Sprüche (Kap. 1—9) sicher, daß sie nicht König Salomo und auch nicht seiner Zeit angehören, sondern viel später entstanden sind. Und eigentlich läßt sich dies von der ganzen Sammlung sagen, mit Ausnahme vielleicht der letzten Stücke (30, 1—31, 9), die aber nicht von jüdischen Dichtern stammen, sondern von außen her, von den Massaiten, einem Stamm der Bne Kedem (1. B. Mos. 10, 30), übernommen sind. Daß unter unseren Sprüchen manche aus älterer Zeit sein können, wird man wohl annehmen dürfen.

In unserem Buch sind mehrere Sammlungen vereinigt, die sich als selbständige Schriften durch äußere und innere Merkmale kennzeichnen. Die verschiedenen Gruppen sind: 1) Kap. 1—9 (1, 1—6 bildet die Einleitung des Ganzen); 2) Kap. 10, 1—22, 16; 3) Kap. 22, 17—24, 22 (als „Worte der Weisen“ bezeichnet); 4) Kap. 24, 23—34 (Anhang zu den „Worten der Weisen“); 5) Kap. 25—29 (angeblich von Salomo verfaßt und von den Männern des Königs Hiskija gesammelt); 6) Kap. 30, 1—31, 9 (Sprüche verschiedenen Inhalts, von den Massaiten übernommen);

7) Kap. 31, 10—31 (das schöne Lied von der wackern Hausfrau, mit alphabetischem Akrostichon).

Der jüngste Teil unseres Buches ist die erste Gruppe (Kap. 1—9), die zumeist keine einzelnen Sprüche enthält, sondern zusammenhängende Mahnungen, die Jugend vor Leichtsinne und geschlechtlichen Ausschweifungen zu warnen (1, 7—7, 27), während der Schluß einen Hymnus auf die hier personifiziert dargestellte Weisheit bildet (Kap. 8—9). Die der Jugend erteilten Mahnungen geben uns ein interessantes Kulturbild vom Leben und Treiben jener Zeit (etwa 250—200 v. Chr.). Wir entnehmen ihnen, wie weit der Sittenverfall damals in Judäa bereits gediehen war; daß junge Leute zuweilen Banden bildeten, um schwere Verbrechen, selbst Meuchelmord zu verüben und die dabei gewonnene Beute unter sich zu teilen, wobei sie oft unerfahrene Jünglinge in ihr Garn zu locken verstanden (1, 10—19); ebenso erschreckend und abstoßend ist das Bild von der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, die sich öffentlich auf den Straßen zeigte (2, 16—19; 5, 8—23; 6, 24—35; 7, 4—23). Man wird oft dabei an gewisse Straßenbilder einer modernen Weltstadt erinnert.

Die Sprüche in der eigentlichen Sammlung (Kap. 10—29) spiegeln das Leben und die Morallehre eines Bauernvolkes wider in der Auffassung eines fleißigen, sparsamen und in seiner hausbackenen Moral zufriedenen lebenden Landmannes. Der Fleiß wird in verschiedenen Wendungen gepriesen, und die Faulheit verspottet und als Quelle alles Unglücks hingestellt. Zu einer schönen und glücklichen Häuslichkeit trägt vor allem das arbeitsame, friedfertige und sanfte Weib bei, während das törichte und zänkische Weib das Schrecklichste aller Schrecken ist. Im Hause eines braven Landmannes muß gute Zucht herrschen, und deshalb beschäftigen sich viele Sprüche mit der Kindererziehung. Dabei kommt aber nur der Sohn in Betracht, der den Eltern Freude macht, wenn er gut ge-

raten ist, aber ihnen Schande bringt, wenn er töricht, faul und genußsüchtig wird. Mäßigkeit ist überhaupt die größte Tugend in der Spruchdichtung, und vor der Trunksucht wird sehr gewarnt. Ein plastisches Bild der Trunkenheit finden wir 23, 29—35. Ebenso werden die Tugenden der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Bescheidenheit und Friedfertigkeit gelehrt. Daß Milde und Erbarmen gegen Arme und Hilfsbedürftige oft eingeschärft werden, ist fast selbstverständlich. Zu den schlimmsten Lastern gehört der Geiz. Auch Neid, Haß, Zorn werden in den Sprüchen aufs schärfste getadelt. Bezeichnend ist die Warnung, nicht für Fremde zu bürgen, und ebenso die Lehre, im Umgang mit Höhergestellten Vorsicht zu üben. Eine Anzahl von Sprüchen ist der gerechten Regierung eines weisen und unbestechlichen Königs gewidmet, während vom Herrscher, der sein Ohr lügenhaften Reden zuwendet, gesagt wird, daß alle seine Beamten Verbrecher seien. — Man kann sagen, daß diese Sprüche das ganze Leben des Menschen in seinem privaten Kreise und in seinen gesellschaftlichen Beziehungen umfassen. Sie verraten nicht viel Tiefe, aber ihre Lehre ist gewiß praktisch erprobt. Eigenartiger sind die Sprüche 30, 1—31, 9, unter denen eine Anzahl sehr hübscher Zahlenrätsel ist (30, 15—33). Diese letzteren scheinen bei Gesellschaftsspielen benutzt worden zu sein.

Da das Buch, wie oben gezeigt wurde, aus verschiedenen Sammlungen besteht, so mögen einige Gruppen schon früher vereinigt gewesen sein. Die letzte Redaktion, die der Schrift ihre jetzige Fassung gab, darf man wohl auf etwa 200 v. Chr. ansetzen.

4. Die Klagelieder. Die schwere Katastrophe, die im Jahre 586 über Judäa hereinbrach, hat zweifellos zeitgenössischen Dichtern Stoff zu poetischen Klagen gegeben. Erhalten sind uns von Schöpfungen dieser Art der ergreifende Ps. 137, von einem Exulanten auf babylonischem Boden gedichtet, und

einige andere, die jedoch in einer eigenen Schrift vereinigt wurden, wahrscheinlich weil sie schon in früher Zeit liturgischen Zwecken, wohl am Gedenktag der Zerstörung des Heiligtums (Sach. 7, 3), gedient haben. In der biblischen Sammlung sind diese Klagepsalmen nach dem ersten Wort Echa benannt; bekannter aber ist die Bezeichnung „Klagelieder“.

In schöner poetischer Form, in abgerundeten Strophen, ist das Unglück, das Jerusalem betroffen hat, mit allen seinen Begleiterscheinungen geschildert. Das 1. Lied setzt eigentlich den Bestand Jerusalems noch voraus, allerdings in sehr trauriger Verfassung. Es ist zweifelhaft, ob dieses Lied gleich unmittelbar nach den Ereignissen vom 7. (oder 9.) Ab 586 entstanden ist, oder erst später, wie die neueste Forschung zumeist annimmt. Die Lieder 2 und 4, die von einem Dichter herrühren, stammen aus der ersten Zeit des Exils; der Dichter muß das geschilderte Unglück selbst gesehen haben. Das 5. Lied, das im Gegensatz zu 1, 2 und 4 kein alphabetisches Akrostichon aufzuweisen hat, schildert die Verödung Zions, ist somit auf die Zeit vor der Rückkehr anzusetzen. Sein liturgischer Charakter ist ersichtlich. Das 3. Lied, sprachlich von den anderen durchaus verschieden, ist nachexilisch und nicht den Ereignissen von 586 gewidmet. In ihm sind die Leiden des jüdischen Volkes geschildert, zum Teil aber sind die Klagen individuell gehalten. Da das jüdische Volk auch später oft genug Verfolgungen ausgesetzt war, so läßt sich die Abfassungszeit nicht bestimmen. Mit den andern Liedern ist diese liturgische Dichtung, die ein dreifaches alphabetisches Akrostichon hat, vereinigt worden, als das Ganze seine Bestimmung für den öffentlichen Gottesdienst erhalten hatte.

5. Das Hohelied. Diese Dichtung, deren Inhalt nichts weniger als religiös ist, trägt die Überschrift: „Lied der Lieder (d. h. das schönste Lied) des Salomo.“ Diese Überschrift wurde wohl erst später an-

gebracht, und zwar weil Salomo oder König Salomo in der Dichtung einige Male genannt wird (1, 5; 3, 7, 9, 11; 8, 11, 12). Da dieser König als Verfasser vieler Lieder und auch in seinem reichen Liebesleben bekannt ist (1. Könige 5, 12 u. 11, 1 u. 3), so lag es nahe, ihm die Verfasserschaft zuzuschreiben. Diesem Umstand verdankt unser Büchlein seine Erhaltung und Aufnahme in den biblischen Kanon. Als man in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Synhedrion Bedenken dagegen äußerte, beschwichtigte sie R. Akiba mit der feierlichen Erklärung, daß die Welt keinen so bedeutsamen Tag kenne als jenen, an dem das Hohelied offenbart wurde; alle Bücher seien heilig, das Hohelied aber sei allerheiligst — es sei ein Zwiegespräch zwischen Israel und seinem Gott. Dieser Auffassung traten auch die Kirchenväter bei; sie deuteten die Dichtung als Zwiegespräch zwischen Jesus und der Kirche. Luther hat ihr den Namen „Hohelied“ beigelegt.

Indessen hat man schon in älterer Zeit in jüdischen Kreisen nach dem einfachen Inhalt und Wortsinn dieser Lieder geforscht, deren Zusammenhang schwer zu ermitteln ist. In der Wissenschaft und in der modernen Literatur wurde dieses Problem seit den Tagen Herders und Goethes eifrig erörtert. Liegt in diesem Büchlein ein Drama oder ein Singspiel vor? Oder ist es eine Sammlung von Liebesliedern ohne inneren Zusammenhang? Goethe hat wohl das Richtige getroffen, wenn er in diesen Liedern eine zusammenhängende Erzählung erblickt, die allerdings durch die Bearbeitung und durch Einschlebung von fremden Bestandteilen in einen desolaten Zustand geraten sei. Die Fabel befaßt sich mit dem Liebesleben eines jungen Hirten und einer jungen Hirtin, der Sulamit, die einander innig lieben, deren Vereinigung aber Hindernisse im Wege stehen. Zum Teil werden sie von den hartherzigen Brüdern der Sulamit gestört, zum andern Teil jedoch ist diese selbst, die einerseits stark wer-

bend auftritt und andererseits sich spröde zeigt, schuld an diesem Mißgeschick. Reizend ist die Episode geschildert, wie Sulamit in halb wachem und halb schlafendem Zustand ihren Liebsten erwartet, und wie dieser kommt, an die Tür pocht und Einlaß begehrt, aber von der kokettierenden Schönen abgewiesen wird. Er entfernt sich, worauf Sulamit außer sich gerät, sich rasch ankleidet und dem Geliebten nacheilt, ohne ihn jedoch zu finden (5, 2—7). Wie es scheint, kommen die beiden Naturkinder nach vielen Prüfungen doch zusammen.

Diese einfache, in ihrer naiven Darstellung bezaubernde Erzählung ist durch eine Reihe von Liedern unterbrochen, die zueinander in gar keinem Zusammenhang stehen. Die Annahme, daß hier Hochzeitslieder vorliegen, und zwar solche, die zu einer Hochzeitsfeier passen, wie auch sonstige Liebeslieder, hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. Dadurch erklärt sich am besten, daß manche die wilde Romantik der nordpalästinischen Wälder und Landschaften spiegeln, während andere den Boden Judäas und die Hauptstadt Jerusalem als Heimat voraussetzen. Auch sind sie nicht alle gleichwertig. Einige leiden unter dem Überschwang und der Überladenheit der Bilder, andere hingegen atmen die zartesten Gefühle und Empfindungen. Am schönsten sind die Lieder, die uns die reiche Natur des Nordens schildern. Das Ganze ist stark erotisch, aber in der Ursprache zeigt sich diese Erotik durch die Zartheit und durch die Doppelsinnigkeit der gewählten Ausdrücke sehr gemildert. Nur wer mit der hebräischen Sprache vertraut ist, wird den eigenartigen Reiz dieser Dichtung voll genießen können. In der Übersetzung, auch in der gelungensten, geht viel verloren, vor allem der herrliche Duft der Natur, der uns aus den Liedern anweht.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß das Hohelied weder im ganzen, noch in seinen einzelnen Teilen von König Salomo stammt. Wenn einige Forscher an-

nehmen, daß wenigstens der Hauptteil des Hohenliedes etwa im 8. Jahrh. v. Chr. entstanden sei, so ruht diese Behauptung auf sehr schwachen Füßen. Als Zeit der Abfassung darf man etwa das 3. Jahrh. v. Chr. annehmen, wobei einige Lieder etwas älter sein können. Wie bereits gesagt, sind manche aus Nordpalästina und manche aus Judäa — wo sie in der jetzigen Gestalt vereinigt worden sind, läßt sich nicht sagen. Die erste Nachricht über diese Sammlung mit der bereits erwähnten Überschrift stammt aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr. Damals aber galt sie bereits als salomonisch, und nur um ihre Kanonizität wurde noch gestritten.

ACHTES KAPITEL

Die palästinischen Apokryphen

Um 110—120 n. Chr. wurde in Jabne (Jamnia) die letzte Gruppe der biblischen Schriften und damit der ganze Kanon abgeschlossen. Bei manchen Büchern wurden indes Bedenken gegen ihre Aufnahme laut. Eine Anzahl Schriften wurde in der Tat ausgeschlossen, oder wie der technische Ausdruck lautete, „versteckt“ (ganas). Diesem Wort entspricht das griechische Wort apokryph. Von diesem Schicksal sind zu meist Bücher betroffen worden, deren Inhalt nicht allzu hoch bewertet werden darf, aber allerdings auch einige, deren Ausschließung man bedauern muß. Für die Kenntnis der hebräischen Sprache bedeutet dies jedenfalls einen Verlust. Von den in Rede stehenden Schriften, die ursprünglich hebräisch, in wenigen Fällen aramäisch geschrieben waren, sind nur noch geringfügige Reste in der letzten Zeit in der Ursprache aufgefunden worden. Sonst aber sind sie uns in griechischer bzw. syrischer, äthiopischer, lateinischer oder altslawischer Übersetzung erhalten geblieben. Der Umfang des apokryphischen Schrifttums, von dem in älterer Zeit viel mehr bekannt war als jetzt, kann für die Gegenwart noch nicht als abgeschlossen gelten. So wurden erst im Jahre 1909 die „Oden Salomos“, die handschriftlich in syrischer Übersetzung aufgefunden worden sind, allgemein bekannt.

Da die meisten apokryphischen Schriften nur dadurch der Vernichtung entgangen sind, daß sich christ-

liche Schriftsteller mit ihnen beschäftigten und Abschriften von ihnen anfertigten, so erhielten sie vielfach christologische Einschaltungen, wovon sogar auch die historischen Bücher des Flavius Josephus nicht verschont blieben.

1. Auf dem Gebiet der Geschichtsliteratur ist uns wegen seines Ausschlusses aus dem Kanon das Original eines überaus wertvollen Buches verloren gegangen: des Ersten Makkabäerbuches. Aus der Bemerkung des Verfassers am Schluß (16, 23—24) geht deutlich hervor, daß unser Buch nach dem Tode des kraftvollen Hohenpriesters und Fürsten Johann Hyrkan (105 v. Chr.) geschrieben wurde. Es enthält außer einer kurzen Einleitung, die mit dem Eroberungszug Alexanders d. Gr. beginnt, eine ausführliche Geschichte der Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes und der Volkserhebung, an deren Spitze zuerst der greise Hasmonäer Mattatja stand, wie auch der Kämpfe unter Juda Makkabi und seinen Brüdern Jonatan und Simon bis zum Tode des Letztgenannten (175—135 v. Chr.). Daß diese Schrift hebräisch abgefaßt war, steht außer Zweifel, denn aus der griechischen Übersetzung ist das hebräische Original noch erkennbar. Das 1. Makkabäerbuch ist eine überaus wichtige Geschichtsquelle, und literarisch reiht es sich würdig der klassischen Geschichtsliteratur der Bibel an. In seinem Pragmatismus steht es auf einem sehr hohen Niveau, überall kommt die Auffassung von der Bedeutung des Staates im Sinne des nationalen Daseins eines Volkes zum Ausdruck. Sein Grundton ist Frömmigkeit und Gottesvertrauen, aber im Gegensatz zu der Anschauung der zeitgenössischen Chassidim, die auf ein Wunder von oben warteten, sonst aber sich passiv verhielten und im Vertrauen auf Gott den Märtyrertod erlitten. Der Standpunkt unseres Buches aber ist, auf Gott vertrauen und sich tapfer zur Wehr setzen. Dazu gehört jedoch vor allem eine gute Führung, worin sich die drei Brüder Juda,

Jonatan und Simon vorzüglich ausgezeichneten. Ohne sie hätte sich das Volk in seinem todesmutigen Kampf verblutet, aber niemals seine Freiheit erlangt. Die Tendenz der geschichtlichen Darstellung ist ausgesprochen sadduzäisch, und dies hat seine Ausschließung aus dem Kanon veranlaßt.

Der Verfasser, der dieses Buch um das Jahr 100 schrieb, hat vielleicht einen Teil der von ihm geschilderten Ereignisse, namentlich jene unter der Regierung Simons (142—135), selbst erlebt; jedenfalls konnte er noch Augenzeugen aus früherer Zeit gekannt und befragt haben. Für die erste Zeit der Erhebung mögen ihm Urkunden, im Besitz der hasmonäischen Familie oder im Tempelarchiv aufbewahrt, als Quelle gedient haben. Man sieht aus der Darstellung leicht, daß ihm ein reiches Material vorlag, dessen Bearbeitung ihm gut gelang. Einige Zusätze hat das Buch später, etwa bis zum Jahre 70 v. Chr., aus anderen Quellen erhalten.

Ebenfalls der Geschichtsliteratur angehörend, ist das in einer griechischen Übersetzung erhaltene sog. 3. Esrabuch, das sich den kanonischen Büchern Esra und Nehemia (früher als Esra 1 und 2 bezeichnet) anschließt. Es enthält wenig Selbständiges, denn Kap. 1 ist 2. Chronik 35, 1—36, 21 entnommen; 2, 1—14 = Esra 1, 1—11; 2, 15—25 = Esra 4, 7—24; 5, 7—70 = Esra 2, 1—4, 5; 6, 1—9, 36 = Esra 5, 1—10, 44; 9, 37—55 = Nehemia 7, 73—8, 12. Neu ist in dieser Schrift nur die Geschichte der drei Pagen vor König Darius I., die diesen durch ihre Gespräche gnädig für die Juden stimmen und ihn veranlassen, die Erlaubnis zum Weiterbau des Tempels von Jerusalem zu erteilen (3, 1—5, 6). — Diese Erzählung, die inhaltlich eine große Naivität verrät, scheint wie manche andere (siehe weiter unten) einer Sammlung von Volkserzählungen in aramäischer Sprache entnommen zu sein, aus der auch das biblische Danielbuch (Kap. 2—6) geflossen ist. Die Abfassungszeit ist auf etwa 200 v. Chr. anzusetzen.

Eine midraschartige Erweiterung der biblischen Geschichte im 1. Buch Moses bringt das Buch der Jubiläen, das die uns bekannten Begebenheiten mit verschiedenen Sagen ausschmückt. Man sieht es aber diesen Sagen deutlich an, daß sie nicht auf Volksüberlieferungen beruhen und auch keine poetischen Schöpfungen sind, sondern weitschweifige Ausführungen eines phantasielosen Schriftstellers. Seinen Namen hat das Buch von der bei ihm üblichen eigenartigen Zeitangabe. Der Verfasser rechnet nämlich von der Erschaffung der Welt an nach Jahreswochen (schemita) und nach der großen Jahreswoche (jobel, pl. jobelim = Jubiläen). Man nannte das Buch früher auch die „jüngere (nicht die kleinere) Genesis“. Ist es auch von keinem großen literarischen Wert, so verdient es wegen seiner religionspolitischen Tendenz Beachtung. Im allgemeinen zeigt es Hinneigung zur sadduzäischen Richtung, weshalb es wahrscheinlich in den Kanon nicht aufgenommen wurde. Allerdings scheint es an manchen Punkten von den sadduzäischen Lehren, wie wir sie aus der Darstellung des Josephus kennen, abzuweichen. Aber es ist fraglich, ob Josephus hier mit geschichtlicher Treue berichtet.

Dieser Midrasch ist etwa 100—60 v. Chr. entstanden. Er ist nur in einer um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgefundenen äthiopischen Übersetzung erhalten; diese selbst ist aus einer griechischen geflossen, von der auch eine nur zum Teil noch erhaltene lateinische Übersetzung herrührt.

Von derselben Art, d. h. eine midraschartige Erweiterung der älteren biblischen Geschichte von Adam bis Saul, ist die fälschlich Philo zugeschriebene Schrift: *Biblische Altertümer*, die wir nur noch in lateinischer Übersetzung, nach einer griechischen veranstaltet, besitzen. Sie zeigt viele Verwandtschaft mit unserer Midraschliteratur und stammt wahrscheinlich aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.).

2. Im apokryphischen Schrifttum ist auch die Erzählungsliteratur vertreten. Wir kennen das biblische Buch „Daniel“, in dem (Kap. 2—6) eine Anzahl Erzählungen in aramäischer Sprache, die am babylonischen oder persischen Hof spielen, vereinigt ist. Es gab aber noch mehr solcher Volkserzählungen. Von der Geschichte der drei Pagen des Königs Darius war bereits oben die Rede. Die griechische Bibelübersetzung hat noch drei weitere Erzählungen, deren Held Daniel ist: *Susanna*, die Geschichte einer schönen, keuschen Frau, die den Verführungsversuchen zweier vornehmen Wüstlinge widersteht und dafür von ihnen des Ehebruchs angeklagt wird. Sie wird von Daniel gerettet. Die von ihm dabei bekundete Weisheit ist freilich nicht weit her. Ferner die *Geschichte vom Bel*, in der Cyrus von der Nichtigkeit des Götzen dieses Namens überzeugt wird, und die vom *Drachen zu Babel*, eine nicht sehr geschmackvolle Variante zu Daniel, Kap. 6. Auch hier wird dieser fromme Mann, weil er den Götzen verhöhnt hat, in die Löwengrube geworfen, wo er jedoch vom Propheten Habakuk sieben Tage gepflegt wird; dann wird er von dort befreit. — Die Abfassungszeit dieser in griechischer Übersetzung erhaltenen Stücke läßt sich nicht bestimmen.

Ebenfalls auf fremdem Boden, hauptsächlich in Ninive, spielt die Geschichte des frommen *Tobit* und seines Sohnes *Tobias*. Der volkstümliche Charakter dieser Erzählung kommt in dem hier stark vertretenen Dämonenglauben zum Ausdruck. Die Haupttugend des wohlthätigen Mannes besteht in der Pietät, die er unbestatteten Toten gegenüber bewährt. Diese fromme Tat wird ihm und seinem Sohn *Tobias*, der in Geschäften nach Medien reist, zum Segen. Nicht nur, daß er selbst durch ein vom Engel *Raphael* gereichtes Mittel von der Blindheit geheilt wird, sondern auch die Tochter eines Geschäftsfreundes *Raguel*, die von einem bösen Dämon geplagt wird, erhält durch denselben

Engel ihre Befreiung, worauf sie des Tobias Weib wird. Die Erzählung enthält noch außerdem eine Reihe von guten Lehren und Ermahnungen. Ursprünglich um 200 v. Chr. aramäisch geschrieben und später durch einige Zusätze erweitert, hat sie sich nur in griechischer Übersetzung erhalten.

Große kriegerische Ereignisse, durch die das jüdische Volk in schwere Gefahr geriet, bilden den Hintergrund der Erzählung Judith. Sie spielt angeblich unter der Regierung der Königs Nebukadnezar, dessen Feldherren Holofernes und Bagoas sich auf einem Eroberungszug befinden, um alle Völker Vorderasiens zu unterwerfen und zur Anbetung des babylonischen Königs zu zwingen. Sie kommen auch nach Palästina und belagern die Stadt Betylua (oder Bethulia), über die der Weg nach Jerusalem führt. Ein kluges und kühnes jüdisches Weib, die Judith, befreit ihr Volk und das Land vom Tyrannen Holofernes. Das Hauptmotiv der Erzählung, die rettende Tat der Judith, ist dem Richterbuch Kap. 4—5 und 2. Samuel Kap. 20 entnommen. Daß sie keine geschichtliche Begebenheit schildert, braucht nicht erst bewiesen zu werden, obgleich die genannten Feldherren, Holofernes und der Eunuch Bagoas, geschichtliche Persönlichkeiten sind. Sie dienten freilich nicht dem König Nebukadnezar, sondern dem persischen König Artaxerxes III. Ochus (359—338). Sollte unsere Erzählung auf Religionsverfolgungen anspielen, was aber nicht durchaus notwendig ist, so dürfte es sich um die bekannten Vorgänge unter Antiochus Epiphanes handeln. In diesem Fall könnte man die Abfassungszeit auf etwa 170—160 ansetzen. — Ursprünglich hebräisch geschrieben, erhielt sich die Erzählung in einer griechischen, syrischen und altlateinischen Übersetzung, während das hebräische Original bereits sehr früh verloren gegangen zu sein scheint.

Mit den hier genannten didaktischen Volkserzählungen ist der Achikar-Roman verwandt, der

zwar nicht zu den Apokryphen gehört, aber zweifellos dem Verfasser vom „Tobit“ bekannt war. Achikar, der Großwesir des assyrischen Königs Asarhaddon (681 bis 668), war ein Neffe Tobits und erwies diesem viele Wohltaten (1, 21—22 u. 2, 10). An der Hochzeitsfeier des Tobias nahm er mit seinem Neffen Nadan teil (11, 17). In den Ermahnungen, die Tobit an seinen Sohn Tobias richtet, erinnert er an das Schicksal Achikars und Nadans (14, 10). Dieser Achikar ist der Held eines Romans, dessen Hauptzweck wohl die Belehrung durch ihm zugeschriebene Weisheitsprüche ist.

Achikar war kinderlos und nahm seinen Neffen Nadan an Kindes Statt an, ihn auch zum Nachfolger in seinem hohen Amt bestimmend. Er unterwies ihn in der Form von Weisheitssprüchen, die mit den biblischen große Ähnlichkeit zeigen, in der Tugend. Aber Nadan war ein schlechter Mensch, und um sich an seinem Oheim wegen ihm zuteil gewordener Zurechtweisung zu rächen, intrigierte er gegen ihn beim König und fälschte Briefe, die Achikar als Hochverräter erweisen sollten. Darauf befahl der König, den alten Großwesir hinzurichten. Aber der Scharfrichter, der von Achikar nur Wohltaten erfahren hatte, tötete statt seiner einen verbrecherischen Sklaven und verbarg Achikar in einem unterirdischen Versteck. Dort brachte der unglückliche Greis längere Zeit zu, während Nadan seine Schlechtigkeiten fortsetzte. Eines Tages geriet der König in schwere diplomatische Verwicklungen und bedauerte lebhaft, des weisen Achikar Rat entbehren zu müssen. Darauf verriet der Scharfrichter sein Geheimnis, und der König ließ freudig Achikar aus seinem Versteck holen. Der weise Minister wird mit einer ernstesten diplomatischen Mission nach Ägypten betraut, die er auch glücklich durchführt. Zurückgekehrt, wird er vom König ehrenvoll empfangen, Nadan hingegen wird entlarvt. Diesem hält Achikar eine Strafrede, die reich mit Weisheitssprüchen und

Fabeln gespickt ist, und die Wirkung dieser Strafrede ist so stark, daß Nadan „wie ein Schlauch aufschwillt“ und stirbt.

Der Achikar-Roman wurde um die Mitte des fünften Jahrhunderts, oder auch etwas früher, von einem Juden in Babylonien in aramäischer Sprache geschrieben. Sowohl die Rahmenerzählung wie auch die Weisheitsprüche und Tierfabeln gefielen dem Publikum außerordentlich, so daß das Buch zu verschiedenen Zeiten in mehrere Sprachen durch Übersetzung oder Umarbeitungen Eingang fand, und zwar in das Arabische, Syrische, Armenische, Neuaramäische, Slavische, Rumänische und Griechische. Es ist dies die erste der Weltliteratur angehörende Dichtung, durch die Morgen- und Abendland in Berührung traten. Durch die griechische Umarbeitung nämlich, die schon um 400 v. Chr. vorhanden war, wurden die Fabeln in die äsopischen aufgenommen und die Erzählung selbst auf Äsop übertragen, während viele Sprüche von Demokrit ausgeschrieben wurden. Der Name Achikar in verschiedenen Formen war in der morgen- und abendländischen Literatur als der eines Mannes von großer Weisheit sehr bekannt. — In neuester Zeit sind größere Bruchstücke dieses Romans in der Ursprache, aus der Zeit 410—400 v. Chr. stammend, in Elephantine aufgefunden worden.

3. Die im Morgenland so sehr beliebte *Spruchdichtung*, von der uns vieles in den Sprüchen Salomos und im Achikar-Roman erhalten ist, ist auch im apokryphischen Schrifttum würdig vertreten. In erster Reihe sind die Sprüche des *Josua ben Sira* (in der griechischen Übersetzung: Jesus, der Sohn Sirachs) zu nennen. Diese Spruchsammlung ist um das Jahr 190—180 v. Chr. in hebräischer Sprache in Palästina entstanden. Der Enkelsohn des Verfassers übersetzte sie nach dem Jahre 132 in Ägypten ins Griechische. Auch eine syrische Übersetzung wurde ziemlich früh veranstaltet. Die Sprüche *Ben Siras*

haben mit der biblischen Spruchsammlung große Ähnlichkeit, übertreffen diese aber vielfach durch das höhere Niveau der Weltanschauung und der Lebensgewohnheiten, das hier in Erscheinung tritt. Während die biblischen Sprüche zum größten Teil auf rustikanische Verhältnisse und Anschauungen gestimmt sind, zeigen unsere Sprüche mehr Vertrautheit mit besseren bürgerlichen Zuständen und entsprechen den Anforderungen eines wohlhabenden städtischen Bürgertums. Auch da spielen Familientugenden und individuelle Lebenspflichten eine große Rolle; aber wir werden durch diese Sprüche auch in das mannigfaltige Gesellschaftsleben von Jerusalem eingeführt. Im ganzen bietet sich uns in diesem Buch ein viel reicheres Kulturbild dar, und von diesem Gesichtspunkt aus ist diese Sammlung von Sprüchen für die Kenntnis der damaligen kulturellen Verhältnisse in Palästina von großer Bedeutung. Am Ende seines Buches (44, 1 bis 50, 24) gibt der Verfasser einen geschichtlichen Rückblick, die großen Persönlichkeiten der Vorzeit preisend. Er schließt mit begeistertem Lob auf den zeitgenössischen Hohenpriester Simon ben Jochanan (Simon II.).

Das Buch verrät an verschiedenen Stellen sadduzäische Tendenzen. Aus diesem Grunde wurde es wohl später vom Kanon ausgeschlossen, während es bei den babylonischen Juden noch bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. als kanonisch galt, so daß es an verschiedenen Stellen im babylonischen Talmud zitiert wird. Erhalten blieb es in griechischer und syrischer Übersetzung. In der neuesten Zeit aber sind in der Genisa von Kairo etwa zwei Drittel des hebräischen Originals aufgefunden worden.

Ermahnungen zur Tugend, das Gute zu tun und die Laster zu meiden, enthalten auch die sog. *Testamente der zwölf Patriarchen*. Den zwölf Söhnen Jakobs werden Mahnreden in den Mund gelegt, die sie vor ihrem Tode an ihre Nachkommen richteten, wobei ein jeder insbesondere vor jenem Laster

warnt, das ihm in der biblischen Geschichte nachgesagt wird. Über allgemeine hausbackene Moral kommt das Buch selten hinaus. Zum Teil enthält es auch Weisungen in die Zukunft. Die Schrift ist in ihrem Grundstock unter der Regierung Johann Hyrkans entstanden und zeigt stark sadduzäische Tendenzen. Sie wurde später, nach 63 v. Chr., erweitert und mit bitteren Klagen über die hasmonäischen Zwistigkeiten, die Israel unter das Fremdenjoch gebracht haben, durchsetzt. Vom Kanon ausgeschlossen, haben sich später Christen ihrer bemächtigt und sie mit christologischen Stellen versehen. Diese Einschaltungen sind aber als solche leicht erkenntlich. — In jüngerer Zeit ist ein Stück, das dem Naftali zugeschrieben wird und vielleicht das hebräische Original ist, aufgefunden worden, während alles andere in griechischer, armenischer und altslavischer, zum Teil auch aramäischer Übersetzung vorhanden ist.

Einen politischen Hintergrund haben die *Psalmen Salomos*, lyrische Lieder und Bußpsalmen, die dem König Salomo zugeschrieben werden, aber deutlich auf die Ereignisse vom Jahre 63 v. Chr., die Eroberung Jerusalems durch Pompejus, und 48 v. Chr., das schmachliche Ende dieses grausamen Eroberers, anspielen. Den hasmonäischen Fürsten Aristobul II. und Hyrkan II. wird hier der bittere Vorwurf gemacht, daß sie durch ihre Familienzweistigkeiten und ihren Leichtsinn, solches schwere Unglück über das jüdische Volk gebracht haben. Die hasmonäische Familie wird als eine usurpatorische hingestellt und die ihr gewordene Schmach als gerechte göttliche Strafe bezeichnet. — Die Psalmen, die eine pharisäische Tendenz zeigen und von messianischen Hoffnungen erfüllt sind, stammen aus den Jahren 63—48 und haben sich nur in der griechischen Übersetzung erhalten.

In neuester Zeit sind auch die *Oden Salomos* in einer syrischen Übersetzung aufgefunden worden. In älterer Zeit von den Kirchenvätern erwähnt, blieben

sie später verschollen und galten als verloren. Es sind dies lyrische Dichtungen, deren religiöser Gehalt oft an die biblischen Psalmen erinnert. Sie stammen wohl aus dem 1. Jahrh. n. Chr., setzen aber noch den Bestand des Tempels voraus. An manchen Stellen sind jüngere Einschaltungen von christlicher Hand zu erkennen. Das Ganze aber für christlich zu halten, dafür ist gar kein Grund vorhanden, zumal man die Existenz des Christentums vor dem Jahre 70 n. Chr. kaum ernstlich behaupten kann.

Mahnreden und Klagelieder von einem stark lyrischen Ton bietet das sog. Buch Baruch, eine Schrift, die dem treuen Jünger Jeremias, Baruch ben Nerija, zugeschrieben wird. Sie ist aber viel jünger. Unter Nebukadnezar und seinem Sohn, gegen die der Dichter zu Gehorsam mahnt, sind Vespasian und Titus gemeint. Der Verfasser gehörte zu der Friedenspartei, die vor dem römischen Krieg warnte. Später aber, nach den schrecklichen Ereignissen vom Sommer des Jahres 70, spricht aus seinen Liedern eine tiefe Verbitterung gegen Rom, das sich so grausam gegen die besiegten Juden benommen hatte. Ergreifend ist der Abschied, den die Mutter Zion von ihren in die Gefangenschaft geschleppten Söhnen nimmt (4, 9—29). — Dieses Buch, das mit den biblischen Klageliedern verglichen werden kann, wurde in früherer Zeit in den Synagogen am 9. Ab gelesen. Das hebräische Original ist aber später verloren gegangen, und wir besitzen es nur noch in einer griechischen Übersetzung. Die Annahme einiger Forscher, daß es aus zwei Teilen bestehe, ist unbegründet.

4. Das Eindringen babylonischer und später persischer Einflüsse in die jüdische Vorstellungswelt zeigt sich bereits in manchen jüngeren Schriften der Bibel, so in verschiedenen Kapiteln des Buches Ezechiel, in Sacharja Kap. 2—6 und in Daniel Kap. 7—12. Die Hauptmerkmale sind die apokalyptische Form, Bildervisionen, Engel- und Dämonenglauben und die Hin-

neigung zu mythologischer Beeinträchtigung des Monotheismus. Gegen den volkstümlichen Engel- und Dämonenglauben hat das offizielle Judentum immer angekämpft, konnte sich aber mitunter seiner nicht erwehren. Immerhin hat es seine Tendenz insofern durchgesetzt, daß es Bücher der Apokalypse, die zahlreich vorhanden waren, von der Sammlung des religiösen Schrifttums fernhielt.

Zu den ältesten dieser Gattung gehört das ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschriebene Henochbuch, das in seiner jetzigen Gestalt eine Zusammensetzung von mehreren apokalyptischen Schriften ist, darunter auch eines Noahbuches. Es ist reich an Bildvisionen, an meteorologischen und astronomischen Lehren; die Engel- und Dämonenwelt, d. h. die gefallenen Engel, die zu Dämonen geworden sind, nimmt hier einen breiten Raum ein., Der Held der Visionen ist Henoeh, von dem es in der Bibel heißt, daß Gott ihn zu sich genommen habe, ohne daß sein Tod erwähnt wird (1. B. Mos. 5, 22—24). In den himmlischen Sphären wird ihm vom Engel das Paradies mit aller seiner Herrlichkeit gezeigt; aber ebenso läßt ihn der Engel die Hölle mit ihrer Pein sehen, wo die Bösen die verdiente Strafe erleiden. — Man geht wohl nicht fehl, wenn man in dieser zum Teil etwas krausen Apokalypse eine der Quellen zu Dantes Divina Commedia erblickt, obschon der große italienische Dichter nicht das Buch selbst, sondern nur dessen Inhalt aus zweiter und dritter Hand gekannt hat.

Der Hauptteil dieses Buches war zweifellos in den letzten Dezennien des 2. Jahrh. v. Chr. bereits vorhanden, jüngere Teile sind ihm später, bis zuletzt um das Jahr 50 v. Chr. angefügt worden. Die Henochapokalypse ist uns in einer äthiopischen Übersetzung erhalten geblieben. — Verschieden von dieser Schrift ist das sog. slavische Henochbuch, das, ursprünglich griechisch geschrieben, die Wanderung Henochs durch alle Himmel beschreibt, bis er zuletzt

vor Gott erscheint und von ihm Offenbarungen für die Zukunft erhält. Dieses Buch, nur in altslavischer Übersetzung erhalten, verrät Bekanntschaft mit philonischen Schriften, ist jedoch nicht später als 70 n. Chr., und zwar in Ägypten, verfaßt worden. Manches in ihm scheint von christlicher Hand umgearbeitet worden zu sein.

In altlateinischer Übersetzung, die ihrerseits aus einer griechischen geflossen ist, hat sich ein Bruchstück der Himmelfahrt Moses erhalten, die etwa um den Beginn der jetzigen Zeitrechnung entstanden ist. Sie enthält die Schilderung von der Einsetzung Josuas zum Nachfolger Moses und die Ankündigung der künftigen Ereignisse bis zur messianischen Zeit. Der Schluß, die eigentliche Himmelfahrt und die Schilderung des Kampfes zwischen dem Satan und dem Engel Michael um Moses Leichnam, ist uns nicht erhalten geblieben.

Außer den bereits erwähnten, dem Prophetenjünger Baruch zugeschriebenen Klageliedern besitzen wir noch eine Baruch-Apokalypse in einer syrischen Übersetzung. Abgefaßt wurde sie hebräisch oder aramäisch, unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels durch Titus im Jahre 70 n. Chr. Die Schrift legt Baruch Worte der Verzweiflung und der Klagen über Israels traurige Lage und Anklagen gegen Gottes Weltführung in den Mund. In einer Offenbarung wird er dessen verwiesen und ihm die Aussicht in die Zukunft eröffnet. Es folgen darauf mehrere Bildervisionen, die auf Zeitereignisse anspielen, und in denen die Hoffnung auf die dereinstige Erlösung zum Ausdruck kommt. — Bruchstücke einer anderen Baruch-Apokalypse aus dem 2. Jahrh. n. Chr. in griechischer und slavischer Bearbeitung lassen Baruch die Himmel durchwandern und ebenfalls in die Zukunft schauen. Diese Schrift zeigt viele Ähnlichkeit mit dem slavischen Henochbuch, und auch sie hat von christlicher Hand manche Einschaltungen erfahren.

Etwa 25 Jahre später als die syrische Baruch-Apokalypse entstand das sog. 4. Esrabuch. In der jetzigen Fassung ist es von christlichen Stücken umrahmt (Kap. 1—2 und 15—16). Die Grundschrift besteht aus sieben Visionen (Kap. 3—14). Esra klagt über die Lage des jüdischen Volkes nach der schrecklichen Katastrophe vom Jahre 70 und forscht nach der Zukunft. Er erhält in verschiedenen Bildern Bescheid. Es wird ihm anempfohlen, das Gehörte und Gesehene für seine Zeit geheimzuhalten und sein Haus zu bestellen, worauf er dieser Welt entrückt werden solle. Sein Volk aber soll er zur Treue gegen Gott ermahnen. Die ihm gewordene Offenbarung möge er niederschreiben, damit sie künftigen Geschlechtern bekannt werde. Wir besitzen diese Schrift in einer lateinischen, aus einer griechischen geflossenen Übersetzung; ferner in einer solchen in syrischer, äthiopischer, arabischer und armenischer Sprache. Ursprünglich war sie hebräisch abgefaßt.

In slavischer Übersetzung hat sich auch eine Abraham-Apokalypse aus nicht genau zu ermittelnder Zeit erhalten. Sie knüpft an die alte Sage an von der Auflehnung Abrahams gegen die Götzenanbetung. Zur Belohnung wird er in einer Vision in den Himmel entrückt, wo ihm die Zukunft seiner Nachkommen offenbart wird. Das Ganze ist eine midraschartige Erweiterung der biblischen Erzählung (1. B. Mos. Kap. 15). — Kap. 29 unserer Schrift zeigt Spuren christlicher Bearbeitung.

NEUNTES KAPITEL

Die jüdisch-hellenistische Literatur

1. Der Zug Alexanders d. Gr. gegen das persische Weltreich war für die Kulturentwicklung des Morgen- und des Abendlandes von unermeßlicher Bedeutung. Der Orient, bis dahin der gebende und lehrende Teil, empfing nun vom Westen eine Fülle von Wissen und geistigen Anregungen, die in der Folge befruchtend auf ihn wirkten, während von ihm auf religiösem Gebiet eine tiefgehende Beeinflussung des Abendlandes ausging. Auch das jüdische Volk stand seitdem unter der Einwirkung dieser Ereignisse. Zeigte sich dies selbst auf palästinischem Boden, wo die Judenheit sich seit den Tagen Esras und Nehemias geistig nach innen konzentriert hatte, so in größerem Umfange in Ägypten, wo die griechische und die jüdische Ansiedlung gleich in intime Berührung zueinander traten. Die Juden, die schon ehemals in Ägypten zahlreich ansässig waren, schlossen sich rasch in Sprache und Bildung der griechischen Kultur an, wenn sie auch ihr eigenes Geistesleben, das sich im Judentum offenbarte, nicht aufgaben.

Schon in früher Zeit stellte die jüdische Gemeinde in Alexandria eine Anzahl Männer, die in sich und in ihren literarischen Leistungen den Verschmelzungsprozeß von Judentum und Hellenismus repräsentierten. Erwähnung verdient der Peripatetiker Aristobul (wirkte um 170—150 v. Chr.), der sich bemühte, die

anthropomorphistischen und anthropopathischen Aussagen von Gott in der Bibel als Hyperbeln zu erklären. Er war auch sonst ein bedeutender Lehrer der aristotelischen Philosophie. Von seinen Schriften sind nur Bruchstücke auf uns gekommen. — Ungefähr derselben Zeit gehört auch der Epiker Philo an, der die ältere biblische Geschichte und die Stadt Jerusalem zum Gegenstand seiner epischen Dichtung gemacht hat. Von diesem Epos sind auch nur Bruchstücke vorhanden. Ein samaritanischer Zeitgenosse des Epikers Philo, Theodotus, wählte die altehrwürdige Hauptstadt Efraims, Sichem, zum Sujet für ein größeres Epos, von dem uns Eusebius Bruchstücke mitteilt. Er zeichnete sich durch eine bessere Beherrschung der griechischen Sprache und Verskunst aus als sein jüdischer Kunstgenosse. — Auch die dramatische Kunst wurde von alexandrinischen Juden gepflegt. Der bekannteste der jüdisch-griechischen Dichter ist der Tragiker Ezechiel, von dessen zahlreichen dramatischen Dichtungen sich nur größere Bruchstücke aus dem Drama „Der Auszug“ (Israels aus Ägypten) erhalten haben. Man nannte ihn „den Dichter der jüdischen Tragödien“, und offenbar war er bemüht, durch Aufführung biblischer Dramen seine Volksgenossen vom Besuch heidnischer Theater fernzuhalten. Auch er gehört der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. an.

2. Ein bedeutendes kulturgeschichtliches Ereignis bildet die griechische Thora-Übersetzung, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr. unter der Regierung Ptolemäus II. Philadelphus (283 bis 247 v. Chr.) entstanden ist. An diese Übersetzung knüpft sich ein Kranz von Legenden, von denen noch in der Folge die Rede sein soll. Nach der Sage ist sie von 72 jüdischen Gelehrten aus Palästina angefertigt worden, daher der übliche Name: „Septuaginta“ (d. h. 70, abgerundet von 72). Diese Sage kennt auch der Talmud. Aber eine andere talmudische Überlieferung berichtet schlichter, daß fünf jüdische Gelehrte die

Thora für den König Ptolemäus übersetzt haben. Man wird annehmen dürfen, daß die griechische Übersetzung in die Synagoge von Alexandria mit königlicher Autorisation eingeführt wurde; deshalb die Anknüpfung an den Namen des Königs Ptolemäus. Da der griechische Stil trotz einer gewissen Einheitlichkeit in der Tendenz der Übersetzung nicht gleichartig ist, so wird man die einfache Erzählung des Talmud für historisch halten. Die Übersetzer waren philologisch gebildete Männer, von der palästinischen Schriftauslegung stark beeinflußt, was in der Übersetzung vielfach zum Ausdruck kommt. Und wenn sie zuweilen von der späteren pharisäischen Lehrmeinung abweichen, so ist dies hauptsächlich damit zu erklären, daß die insbesondere für die Juden in der Diaspora bestimmte pharisäische Lehre sich bis um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. im Stadium der Entwicklung befand, was auch manche Abweichungen bei Philo und Josephus verständlich macht. Daß die erste griechische Übersetzung bei vielen Vorzügen auch manche Fehler, ja sogar manche grobe Schnitzer aufzuweisen hat, wird man bei der Schwierigkeit des Unternehmens entschuldbar finden.

Nach und nach sind auch die anderen Schriften der Bibel und die palästinischen Apokryphen ins Griechische übersetzt worden, wodurch der Heidenwelt Einblick in das religiöse Schrifttum des jüdischen Volkes gewährt wurde. Die Übersetzung der verschiedenen Bücher ist nicht gleichwertig. Manche haben in der Anordnung des Stoffes eine Veränderung erfahren, so das Buch Jeremia und die Sprüche. Auch Kürzungen wurden zuweilen vorgenommen, was wir in erheblichem Umfang beim Buch Hiob sehen. Von den zahlreichen Textabweichungen, über deren Wert und Bedeutung die Meinungen noch immer auseinandergehen, soll hier nicht die Rede sein. Aber neben den Änderungen und Kürzungen haben die griechischen Übersetzer auch *Z u s ä t z e* eingefügt. Von den neuen Stücken zum Buche Daniel war bereits oben die Rede.

Diese sind aus einem anderen aramäischen Danielbuch übernommen worden. Neu sind in dieses Buch hinzugekommen: das Gebet Asarjas und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. Das Estherbuch hat verschiedene Zusätze aufzuweisen, deren Tendenz es ist, der Erzählung, die gar keinen religiösen Charakter hat, eine religiöse Färbung zu geben und außerdem das Ganze nach dem Geschmack der hellenistischen Leser besser auszuschnücken. Diese Zusätze sind: der Traum Mordechais; die Entdeckung der Verschwörung durch Mordechai und die Entstehung des Hasses Hamans; der ausführliche Text des Edikts zur Ausrottung der Juden (hinter 3, 13); das Gebet Mordechais um Errettung; das Gebet Esthers; die Aufnahme Esthers beim König; ausführlicher Text des Edikts zum Schutz der Juden (hinter 8, 12); Deutung des Traumes Mordechais. Die Chronik hat zu II, Kap. 33, wo von dem Gebet des bußfertigen Königs Manasse die Rede ist, den Wortlaut dieses Gebetes. — Als letztes Kapitel des Buches Baruch ist ein angeblicher Brief des Propheten Jeremia hinzugefügt, die Exulanten von Babel vor dem Götzendienst zu warnen.

Die erste griechische Übersetzung der Thora, über die man in Palästina verschiedener Meinung war, wurde später, als sie in christlichen Kreisen zu Ansehen gelangte, bei den Juden unbeliebt. Auf Veranlassung angesehenen Gesetzeslehrer fertigte ein griechischer Proselyt *Aquila* (um 125 n. Chr.) eine neue wortgetreue Übersetzung an. Auch andere biblische Bücher wurden von ihm ins Griechische übertragen. Diese Übersetzung ist später mit dem hellenistischen Judentum zusammen untergegangen. Nur Origenes hat uns in seiner Hexapla einiges davon erhalten, und weitere Bruchstücke wurden in der letzten Zeit in der Genisa von Kairo aufgefunden. Ein ähnliches Schicksal erfuhren auch die Arbeiten von Theodotion und Symmachus.

3. Aus gelegentlichen Erwähnungen bei älteren Schriftstellern geht hervor, daß das hellenistische Judentum eine umfangreiche *Geschichtsliteratur* geschaffen hat. Davon hat sich aber nur wenig erhalten. Um das Jahr 150 v. Chr. schrieb ein gewisser *Jason* aus Kyrene eine Geschichte der hasmonäischen Zeit, die mit den Ereignissen unter Seleukus IV. begann (175 v. Chr.) und bis zum Jahre 161 v. Chr. fortgeführt war. Diese Geschichte in fünf Büchern wurde später umgearbeitet und gekürzt, und in dieser Fassung ist sie uns erhalten als *2. Makkabäerbuch*. Es läßt sich leicht erkennen, daß der Verfasser verschiedene Einzelheiten von Augenzeugen erfahren und in seinem Buch verarbeitet hat. In manchen Punkten kann diese Darstellung als Ergänzung und Berichtigung des *1. Makkabäerbuches* gelten. Außerdem enthält sie eine große Zahl von Legenden, welche die glorreiche Erhebung verherrlichen. Diese spielen nicht bloß im heiligen Lande, sondern auch im übrigen Syrien, wo die Juden standhaft für den väterlichen Glauben einzustehen hatten. Am bekanntesten ist die Geschichte des Martyriums einer frommen Mutter und ihrer sieben Söhne (Kap. 7), die später im Midrasch und in der synagogalen Poesie vielfach bearbeitet wurde.

Bedeutsam ist die Tendenz dieser Schrift, die einen stillen Protest gegen die Darstellung im *1. Makkabäerbuch* bildet. Sie ist pharisäisch und antihasmonäisch gehalten. *Mattatja* erwähnt sie gar nicht, und auch *Juda Makkabi* steht bei ihr nicht im Vordergrund des Geschichtsbildes. Der Hauptheld in diesem Drama ist nach ihr das jüdische Volk selbst, das standhaft alles über sich ergehen ließ, um seinen Gott nicht zu verleugnen. Und seine Rettung erlangte das Volk nicht durch Selbsthilfe und Tapferkeit, sondern durch göttliche Wunder. — Das Buch ist bei uns mit zwei Briefen eingeleitet, die ursprünglich hebräisch geschrieben waren und die Aufforderung an die ägyptischen Juden enthalten, das Chanukkafest zu feiern.

Viel später, wahrscheinlich um den Beginn der christlichen Zeitrechnung, entstand das sog. 3. Makkabäerbuch, das sich mit den Ereignissen in der Hasmonäerzeit gar nicht beschäftigt. Die Geschichte spielt nicht unter der Regierung des Seleuciden Antiochus Epiphanes, sondern unter der Herrschaft des Ptolemäus IV. Philopator (221—204), und zwar in Jerusalem und in Alexandria. Im ganzen ist dies Buch eine geschmacklose Dichtung, die zum Teil Motive aus dem Estherbuch benutzt. Josephus (gegen Apion II 5) kennt diese Erzählung in viel einfacherer Form, aber sie spielt bei ihm unter Ptolemäus VIII. Physkon (146—117).

Das sog. 4. Makkabäerbuch, das fälschlich Josephus zugeschrieben wird, ist eine Homilie über die stoische Tugend der Selbstbeherrschung und der Standhaftigkeit, in der auch das Martyrium Eleasars und der sieben Brüder, das uns aus dem 2. Makkabäerbuch bekannt ist, als Beispiel angeführt wird. Die Abfassungszeit ist 1—60 n. Chr. anzusetzen.

4. Die jüdisch-hellenistische Literatur hat in der pseudepigraphischen Schrift, der Weisheit Salomos, auch Proben der Spruchdichtung aufzuweisen. Aber die in diesem Buch enthaltenen Sprüche, die höchstens mit dem Inhalt von Kap. 8—9 der Sprüche Salomos Ähnlichkeit haben, können einen Vergleich mit den biblischen und siracidischen Sprüchen nicht aushalten. Denn es fehlt ihnen die Urwüchsigkeit und Unmittelbarkeit der palästinischen Volkssprüche; sie sind die Frucht der Reflexion und von einem banalen Rationalismus, der den Kernsprüchen jeden Reiz nimmt. Hier ist alles Tugend ohne Poesie. Interessant ist nur, wie der Verfasser den heidnischen Bilderkultus rationalistisch-empirisch zu erklären versucht (14, 15—21). Einen Beitrag zu der Kenntnis der religiös-sittlichen Zustände unter den ägyptischen Juden jener Zeit bietet die Polemik gegen die philosophischen Freigeister (1, 16—2, 20). — Die

Abfassungszeit dieser Schrift ist nicht genau zu ermitteln, läßt sich aber wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. annehmen.

5. Das Bedürfnis nach Apologie, das sich in der späteren alexandrinischen Zeit fühlbar machte, schuf eine neue Literaturgattung, die unter heidnischer Maske das Judentum zu verherrlichen bezweckte. Die Schriften waren für heidnische Leser bestimmt und dienten entweder der Propaganda, dem Judentum Eingang in die Heidenwelt zu verschaffen, oder der Abwehr, der damals überhand nehmenden Verunglimpfung der jüdischen Lehre und der jüdischen Religionsgebräuche entgegenzutreten. Man legte bekannten griechischen Philosophen und Dichtern aus älterer Zeit Worte der Verherrlichung des Judentums in den Mund, oder man führte angebliche Aussprüche großer Herrscher an, die dem jüdischen Volk Anerkennung und große Ehrerbietung bezeugt hatten. Verse solchen Inhalts wurden Orpheus, Hesiod, Homer, Linus, Äschylus, Sophocles, Euripides, Philemon, Menander und Diphilus unterschoben. Josephus bringt (gegen Apion I 22 und II 4) einige Auszüge aus einer Schrift „Über die Juden“ des griechischen Philosophen Hekataös aus Abdera, eines Zeitgenossen Alexanders d. Gr. und Ptolemäus I. Lagi. Diese Schrift, wohl identisch mit der an anderer Stelle (Altert. I 7,2) von Josephus erwähnten „Über Abraham“, war sehr geschickt angefertigt und fand bis zur neuesten Zeit Verfechter ihrer Echtheit, da dieser Pseudo-Hekataös zweifellos den echten Hekataös benutzt hat.

Bedeutsam sind größere Stücke, die in den sibyllinischen Büchern zur Verherrlichung des Judentums von jüdischer Hand eingeschaltet wurden. Da sich auch christliche Hände mit diesen Orakeln zu schaffen gemacht haben, so erfordert die Scheidung zwischen jüdischen und christlichen Einschiebseln große Sorgfalt. Im allgemeinen wird man die Bücher

III—V und das Proömium insofern als jüdisch bezeichnen, als sie von ägyptischen Juden unter Verwendung der heidnischen sibyllinischen Orakel angefertigt wurden, wobei die Spuren einer späteren christlichen Bearbeitung gar nicht oder nur äußerst selten zu finden sind. Die sibyllinischen Verse, deren Kunstwert nicht hoch einzuschätzen ist, preisen den wahren Gott, d. h. den jüdischen Monotheismus im Gegensatz zu den heidnischen Göttern, der die Anerkennung aller Völker finden werde, und geben, in Form einer Weissagung, einen Rückblick auf die Geschichte, insbesondere die des jüdischen Volkes, mit einem messianischen Ausblick in die Zukunft. Der Grundstock des 3. Buches stammt aus der Regierungszeit Ptolemäus VIII. Physkon (146—117 v. Chr.), erhielt aber später zahlreiche Zusätze. Viel jünger ist das 4. Buch, das schon den Ausbruch des Vesuv (79 n. Chr.) kennt, und noch später herab reicht das 5. Buch, das auf Ereignisse unter der Herrschaft der Antonine anspielt.

Literarisch wertvoller ist der *Aristeas-Brief*, eine historische Erzählung in der Form eines Briefes, den ein angeblich heidnischer Hofbeamter des Königs Ptolemäus II. Philadelphus, namens Aristeas, an seinen Bruder schrieb, um ihm über die Herstellung der griechischen Übersetzung der Thora und über die sonstigen Einzelheiten dieses Ereignisses Bericht zu erstatten. Auf den Rat des königlichen Bibliothekars, der sich stets bemüht zeigte, die Bibliothek in Alexandria zu vervollständigen und dabei das Fehlen einer genauen Übersetzung der Thora schmerzlich empfand, schickte der König eine Abordnung nach Jerusalem, den Hohenpriester Eleasar um die Auswahl und Entsendung von geeigneten Männern nach Alexandria zu bitten, welche die Thora unter der Aufsicht des Königs ins Griechische übersetzen sollten. Die Mitglieder dieser Abordnung gelangen nach Jerusalem, wo sie alles bewunderungswürdig finden, und werden vom Hohen-

priester, dem sie die königlichen Geschenke überbringen, freundlich empfangen. Darauf werden 72 Männer, „je sechs von den 12 Stämmen Israels“, vom Hohenpriester bestimmt, der Einladung des Königs zu folgen. Diese 72 Gelehrten finden in Alexandria eine glänzende Aufnahme. Es wird ihnen zu Ehren ein Gastmahl veranstaltet, bei dem der König zugegen ist, und in Gegenwart seines Hofstaats richtet er der Reihe nach an jeden eine Frage, die der Befragte klug zu beantworten weiß, so daß er die Zufriedenheit des Königs findet und die Bewunderung aller Anwesenden hervorruft. Nachher begeben sich die Übersetzer auf die Insel Pharos, wo sie unter eingehender Beratung den Text der Übersetzung feststellen.

Das ist der Ursprung der Sage von der Entstehung der Septuaginta. Aber zweifellos haben wir es nicht mit einer Sage, sondern mit einer Erdichtung oder Erfindung zu tun, die später zur Sage wurde und noch dazu mit manchem Wunder ausgeschmückt wurde. So z. B. die Überlieferung im Talmud, daß die Übersetzer, jeder für sich, in einer Klausur gearbeitet hätten, und ohne jede Vorberatung hätten die 72 Übersetzungen durchgehends völlige Übereinstimmung aufzuweisen gehabt. Es braucht kaum noch bewiesen zu werden, daß der Verfasser dieser Erzählung kein Heide war, sondern ein ägyptischer Jude, der apologetisch für das Judentum wirken wollte und gleichzeitig auch zu erhärten suchte, daß die ägyptischen Juden sich zu allen Zeiten große Verdienste um Ägypten erworben und bei den Herrschern in hohem Ansehen gestanden hätten. — Über die Abfassungszeit dieser apologetischen Erzählung gehen die Meinungen auseinander. Am wahrscheinlichsten aber ist es, daß sie etwa um 90 v. Chr. entstanden ist.

Auch die Spruchdichtung ist unter der Pseud-epigraphik vertreten. Erhalten hat sich das „Mahn-gedicht“ (poiema nuthetikon), das dem Phokylides aus Milet (6. Jahrh. v. Chr.) zugeschrieben wird. Die

ethischen Lehren des Judentums sind hier in der Form von hübschen Sprüchen (in 230 Hexametern) zusammengestellt. Diese Schrift ist sogar noch jetzt lesenswert. Eine andere Sammlung von Weisheitsprüchen, als deren Verfasser der attische Komiker Menander bezeichnet wurde, rührt ebenfalls von einem Juden her. Das griechische Original ist nicht mehr vorhanden, und die Schrift existiert nur noch in einer syrischen Übersetzung. Die Abfassungszeit der beiden letzten Schriften läßt sich nicht bestimmen.

6. Ihren Höhepunkt erreichte die jüdisch-hellenistische Literatur in Philo, dem Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, zu deren hervorragendsten Vertretern er zählt. Philo war ein fruchtbarer und gedankenreicher Schriftsteller, der die von seinen Vorgängern behandelten Probleme des Judentums vertiefte und synthetisch zusammenfaßte. Das Judentum war ihm eine sittliche Lebenskraft, das Menschheitsideal, von dessen Ewigkeit und Universalismus er tief überzeugt war. Seit den Propheten hat niemand mit solcher Begeisterung, ja mit solcher Ekstase von der Wahrheit des Judentums, von dem Göttlichen in ihm, gesprochen wie der Dichter-Philosoph aus Alexandria. Er hat überhaupt den enthusiastischen Ton in die Erörterung der jüdischen Probleme hineingetragen. Man hob bei ihm die hellenistische Bildung hervor und rühmte ihm nach, daß er den platonischen Idealismus auf das Judentum übertragen habe. In Wahrheit aber wurzelt Philo tief in der jüdischen Überzeugung; das Judentum machte seine Welt aus. Hingegen war ihm der Platonismus, das Bildungsniveau seiner Zeit, nur die äußere Form, in der sich die Lehre Moses repräsentierte. Wenn es eines Beweises für die erstaunliche innere Kraft des Judentums bedürfte, so fänden wir ihn am klarsten und überzeugendsten in Philo. Er hat das biblische Schrifttum, dessen Lektüre für ihn ein seelisches Erlebnis war, nie in der Ursprache zu lesen vermocht, vielmehr kannte er es nur aus der griechi-

schen Übersetzung, die, wie jede andere auch, nie und nimmer das Original ersetzen kann. Und doch, welchen tiefen Inhalt, welche Fülle von ethischen Lehren fand er nicht in diesem heiligen Schrifttum.

Von den persönlichen Erlebnissen dieses merkwürdigen Mannes, von dem es hieß, er schreibe wie Plato, oder Plato schrieb wie er, wissen wir nur sehr wenig. Er wurde in Alexandria um das Jahr 20 v. Chr. geboren und stammte von einer sehr vornehmen Familie. Sein Bruder Alexander war der Alabarch, d. h. der Vorsteher der Judenheit in der ägyptischen Hauptstadt. Leider muß die betrübende Tatsache vermerkt werden, daß sein Neffe, Tiberius Alexander, vom Judentum abfiel, um bei den Römern Karriere zu machen. Philo hat, wie es scheint, ein stilles, zurückgezogenes Philosophenleben geführt, und erst im späteren Alter wurde er infolge der stürmischen Ereignisse in Alexandria, als der lang aufgespeicherte Judenhaß zu blutigen Ausschreitungen gegen die Juden geführt hatte, aus seinen ruhigen Verhältnissen gerissen und in die Öffentlichkeit gezerrt. Er war der Führer der jüdischen Gesandtschaft, die im Jahre 40 n. Chr. nach Rom ging, um bei Caligula, der, wie alle wahnwitzigen Monarchen, sich als ein Gott dünkte, Schutz und Sicherung der bürgerlichen Rechte der Juden zu suchen. Die Begegnung mit Caligula hat Philo in seiner Schrift „Die Gesandtschaft an Cajus“ ausführlich beschrieben. Außerdem besitzen wir von ihm noch eine andere Schrift politischen Inhalts, die „gegen Flaccus“, den Statthalter von Ägypten, gerichtete Anklage.

Die religionsphilosophischen Schriften Philos, die einen midraschartigen Charakter tragen und tatsächlich auch vielfach Berührungen mit der Midraschliteratur aufzuweisen haben, zerfallen in drei Hauptgruppen: a) Eine katechetische Erklärung des Pentateuchs, „Fragen und Antworten“, von der nur wenig

im griechischen Original, hingegen größere Teile in armenischer und einige in altlateinischer Übersetzung erhalten sind. b) Der allegorische Kommentar zu ausgewählten Stellen des 1. Buch Moses „Die Allegorie der heiligen Gesetze“, das Hauptwerk Philos. Es war dies eine Neuerung in der Auffassung der biblischen Geschichte, die später, wir wissen nicht auf welche Weise, auf die religionsphilosophische Schule des Maimonides großen Einfluß ausgeübt hat. c) Die systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung („Die Schöpfung der Welt“, die Biographien „Abraham“ und „Joseph“, „Über die zehn Gebote“, „Über die Einzelgesetze“, „Über die Tugenden“ und „Über Lohn und Strafe“), in der hauptsächlich die kultischen und staatsgesetzlichen Bestimmungen der Thora auf ihren ethischen Gehalt untersucht, symbolisiert und idealisiert werden. Außerdem sind noch zwei Einzelschriften zu erwähnen: „Das Leben Moses“ und „Nur der Fromme ist frei“. Manches, wie z. B. „Das beschauliche Leben“, wird ihm zugeschrieben, aber von der Kritik als unecht bezeichnet. Einige andere Schriften haben sich nur bruchstückweise oder in armenischer Übersetzung erhalten.

Der Einfluß Philos auf das Judentum war nicht andauernd, was aber nicht auf einen Zufall zurückzuführen ist. In der Darstellung seiner Gedanken, wobei er in der Behandlung seines Themas oft nach einer dichterischen Form suchte, hat er zuweilen zu dunklen, leicht mißverständlich aufzufassenden Ausdrücken gegriffen. Eine Hauptrolle spielt da die personifizierte göttliche Weisheit, ebenso der Logos, das Wort Gottes, das bei ihm bald der Mittler zwischen Gott und der Schöpfung, bald der Sohn Gottes wird. Diese unjüdischen Bezeichnungen, die dem monotheistischen Gehalt des Judentums widersprechen, wurden später, wenn auch nicht im Sinne Philos, mißdeutet und in christologischem Sinne verwendet. Kein Wunder also, daß die Juden sich davon abgestoßen fühlten, und es ist

sehr bezeichnend, daß Philos Schriften nur durch ihre Beliebtheit in christlichen Kreisen erhalten blieben.

7. Von bleibendem Wert sind die hauptsächlich zu apologetischen Zwecken geschriebenen Werke des *Flavius Josephus*, von denen zwei der jüdischen Geschichte gewidmet sind. Über das Leben dieses Mannes, der zu den besten Historikern des Altertums gehört, sind wir gut unterrichtet. Joseph ben Mattatja wurde im Jahre 37 n. Chr. in Jerusalem geboren. Er entstammte einer angesehenen priesterlichen Familie; seine Mutter war aus dem hasmonäischen Hause. Frühzeitig wurde er in der jüdischen Lehre ausgebildet und er erlernte auch die griechische Sprache. Vor dem Ausbruch des Krieges ging er in einer diplomatischen Mission nach Rom, wo es ihm gelang, durch Fürsprache der zum Judentum hinneigenden Kaiserin Poppäa die Befreiung einiger verhafteter Gelehrter aus Jerusalem zu erwirken. Beim Ausbruch des Krieges, als das Volk sich noch der Führung seiner Aristokratie untergeordnet hatte, erhielt Josephus, wohl dank seiner Familienverbindungen, den wichtigen Posten eines Statthalters und Befehlshabers der Truppen in Galiläa. Indessen stieß er dort gleich auf das Mißtrauen der Patrioten, die ihn des heimlichen Einverständnisses mit Rom verdächtigten. Es kam zu erbitterten Kämpfen zwischen ihm und seinen Gegnern, was den Fall der wichtigsten Plätze in Galiläa trotz einer fast beispiellos tapferen Verteidigung nur beschleunigen mußte. Als die Festung Jotapata gefallen war, gelang es Josephus, allerdings auf nicht rühmliche Weise, sein Leben zu retten. Er geriet in römische Gefangenschaft. Bei der Begegnung mit Vespasian wußte er diesen durch seine Schmeicheleien zu gewinnen. Er erhielt die Freiheit und führte seitdem den Namen *Flavius Josephus*. Nach der Ausrufung Vespasians zum Kaiser hielt sich Josephus während der Belagerung von Jerusalem in der Umgebung von Titus auf. Als Jerusalem fiel, ging er nach Rom, wo er sich in der Gunst der

Flavier sonnte. Er erhielt in Rom einen Palast zur Wohnung und eine Jahrespension. Er starb dort im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrh. n. Chr.

Läßt sich auch vieles in seinem Leben bemängeln, so sind seine literarisch-wissenschaftlichen Verdienste zweifellos bedeutend. Sein erstes Werk war der „Jüdische Krieg“ in 7 Büchern. Dieses Werk beginnt mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Ereignisse seit Antiochus Epiphanes und schildert dann klar und übersichtlich den Krieg gegen Rom, wobei er mit großem Freimut die Schuld der römischen Statthalter an dem Ausbruch des Krieges ausführlich darlegt. Dieses Buch, das nach dem Jahre 75 und sicherlich vor dem Jahre 79 n. Chr. geschrieben wurde, ist eine vorzügliche Quelle der Geschichte jener bewegten Zeit, wobei man sich allerdings vor Augen halten muß, daß Josephus vieles als Parteimann gesehen und von seinem Gesichtspunkt aus beurteilt hat. Aber selbst nach Abzug dieses bleibt an dem Werk so viel, daß es den Ruhm Josephus', des Geschichtsschreibers, fest begründet.

Später schrieb Josephus die „Jüdischen Altertümer“ in 20 Büchern, eine Geschichte des jüdischen Volkes von Anbeginn bis zum Ausbruch des Krieges. In diesem großen Geschichtswerk hat er viele Quellen benutzt, die uns nicht erhalten geblieben sind, und wir können ihm nicht genug Dank dafür wissen, daß er uns die Kenntnis verschiedener wichtiger Ereignisse übermittelt hat, die uns sonst unbekannt geblieben wären. Außer den biblischen, apokryphischen und jüdisch-hellenistischen Schriften benutzte er viele andere, die wir nicht mehr kennen, vor allem aber das Werk des heidnischen Günstlings des Königs Herodes I., Nikolaus von Damaskus. In vielen Punkten sind wir noch heutigen Tages auf seine Mitteilungen angewiesen. Auch bezüglich der Darstellung in diesem Buch muß stets in Betracht gezogen werden, daß Josephus sich bemüht zeigt, apologetisch zu wirken,

weshalb er oft die Dinge und Erscheinungen nach dem Geschmack seiner heidnischen Leser zustutzt und färbt. Aber seine Angaben, wie es vielfach geschieht, von vornherein zu verdächtigen oder als „lose Anekdoten“ hinzustellen, ist ganz und gar unberechtigt. Manche von ihnen, die früher angezweifelt wurden, haben sich in neuester Zeit als durchaus wertvolles geschichtliches Material erwiesen. Natürlich sind in den Altertümern vielfach auch Sagen verarbeitet worden, die jüngeren Ursprungs sind, und auch solche, die wohl aus älterer Zeit stammen, aber in der biblischen Geschichte mit Recht unberücksichtigt blieben. Kritisch ist Josephus bei dieser Arbeit nicht verfahren, wie er sich auch nicht selten in Widerspruch zu seinen Angaben im „Jüdischen Krieg“ setzt. In dem letzterwähnten Fall mag zuweilen eine Selbstberichtigung vorliegen. Auch seine Darstellung vom Judentum ist nicht immer einwandfrei. In literarisch-wissenschaftlicher Beziehung steht dieses Werk zweifellos hinter dem „Jüdischen Krieg“. — Diese Schrift hat Josephus im Jahre 93 oder 94 n. Chr. vollendet.

In dieses Geschichtswerk haben später christliche Abschreiber Mitteilungen über das Leben und Auftreten Jesu und über den Tod des Jakobus, des Bruders Jesu, hineingebracht (Alt. XVIII 3, 3 u. XX 9, 1). Obwohl diese Interpolationen sich in allen Ausgaben und in den Handschriften (die übrigens nicht aus älterer Zeit sind) finden, so sind sie zweifellos weiter nichts als eine Fälschung, was in neuerer Zeit auch von unbefangenen christlichen Forschern vorbehaltlos zugegeben wird. Darauf weist schon der Zusammenhang in der Erzählung hin, der durch die größere Einschaltung (XVIII 3, 3) eine störende Unterbrechung erfährt. Auch der Bericht über das Auftreten des Täufers Johannes und seine Tötung durch den Tetrarchen Herodes Antipas (XVIII 5, 2) ist höchstwahrscheinlich eine Einschaltung von christlicher

Hand. Merkwürdigerweise hat man neuerdings Einschüßel ähnlichen Inhalts auch in der altslavischen Übersetzung des „Jüdischen Krieges“ von Josephus gefunden, und zwar nach II 7, 2; in 9, 1; nach 9, 3; in 11, 6; V 5, 2; 5, 4; VI 5, 4. Diese Zusätze waren ursprünglich griechisch geschrieben. Sind sie auch zeifellos unecht, so zeigen sie doch, welche feindselige Stimmung bereits im 2. Jahrh. in christlichen Kreisen gegen die Juden herrschte.

Von unbestrittenem Wert ist die gegen Apion und andere judenfeindliche Klopffechter jener Zeit gerichtete Schrift „Über das hohe Alter des jüdischen Volkes“ in 2 Büchern, die gewöhnlich unter dem Titel „Gegen Apion“ zitiert wird. Es ist dies eine glänzend geschriebene Verteidigungsschrift des jüdischen Volkes und des Judentums, in der die Gehässigkeiten älterer und zeitgenössischer judenfeindlicher Literaten mit großer Schlagfertigkeit und gediegener Gründlichkeit, oft auch mit feinem Humor zurückgewiesen werden. Am übelsten kommt bei ihm Apion selbst weg, dieser eitle und aufgeblasene Philologe und Schulmeister, den Josephus unsterblich lächerlich gemacht hat. Diese Streitschrift, die auch viel Tatsächliches von Wichtigkeit enthält, erinnert an die beste polemische Literatur aller Zeiten und verdient noch jetzt viel gelesen zu werden. Das Buch ist nach der Fertigstellung der „Altertümer“ geschrieben.

Wenig Ruhm hat sich der inzwischen gealterte Historiker mit seiner Schrift, der „Selbstbiographie“, erworben, die er nach dem Jahre 100 n. Chr. schrieb. Veranlaßt wurde sie durch die Angriffe eines Justus von Tiberias, der gegen Josephus mit der Anklage auftrat, dieser sei während seiner Statthalterschaft in Galiläa ein Feind Roms gewesen. Josephus gibt diese Beschuldigung gegen Justus zurück und sucht zu beweisen, daß er von Anbeginn an im Interesse Roms gehandelt habe. Seine Ausführungen machen einen peinlichen und kläglichen Eindruck, da er eigentlich

alle Anklagen der galiläischen Patrioten, die sich im Kampf für die Verteidigung des Vaterlandes verblutet hatten, vollauf bestätigt. Man kann annehmen, daß er das meiste nur aus Furcht vor den römischen Machthabern geschrieben hat, und auch sonst wird man dem greisen Historiker manches nachsehen. Aber sicherlich wäre es für ihn besser gewesen, wenn diese Verteidigungsschrift nie das Licht der Welt erblickt hätte. Aber bei alledem wird man dem Geschichtsschreiber des jüdischen Volkes und Apologeten des Judentums ein ehrendes Andenken bewahren.

DIE JÜDISCHE LITERATUR

Erster Teil:

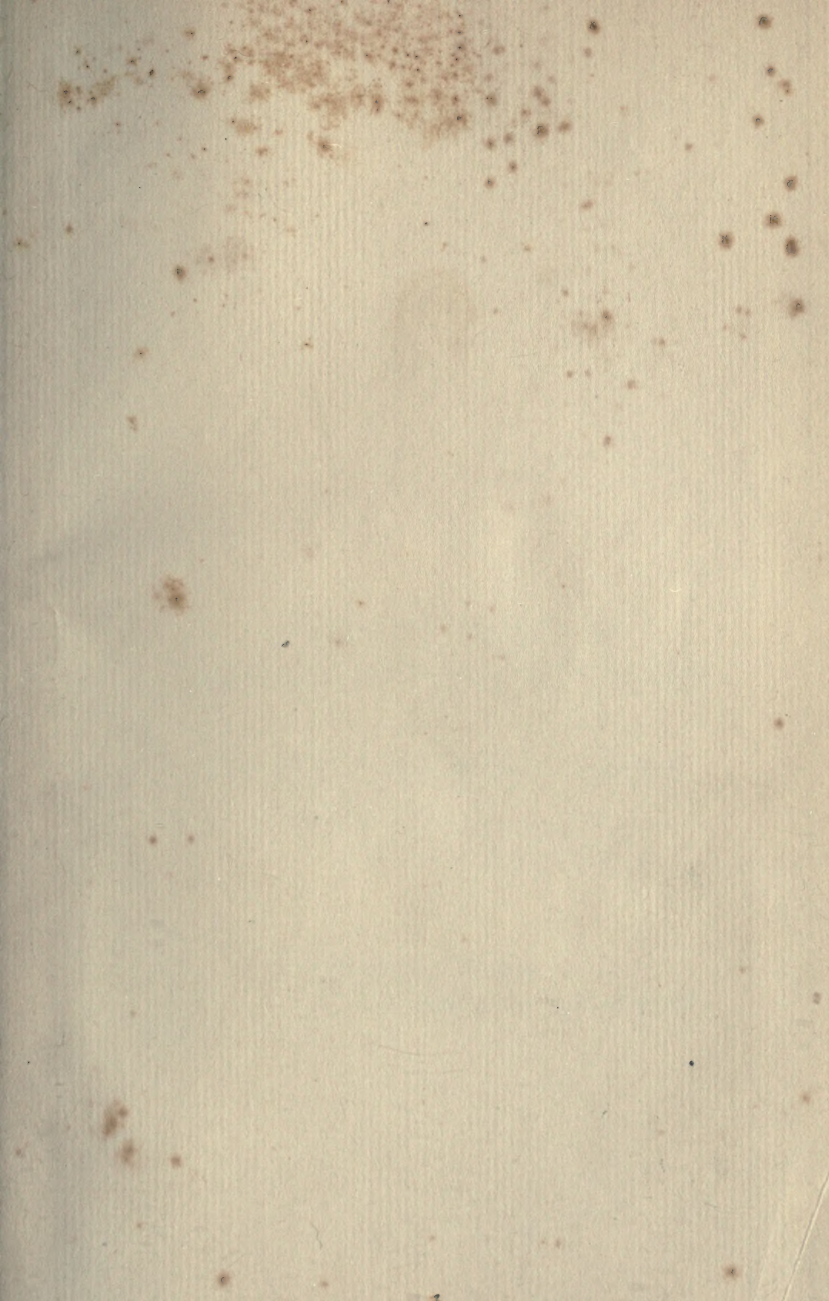
BIBEL, APOKRYPHEN UND JÜDISCH-HELLENISTISCHES SCHRIFTTUM

	Seite
Vorwort	5
Einleitung	7
1. Begriff und Umfang der jüdischen Literatur S. 7. — 2. Sprachverschiedenheit S. 8. — 3. Entwicklung der hebräischen Sprache S. 11.	
1. Kapitel: Die Anfänge der hebräischen Literatur	13
1. Die älteste hebräische Poesie S. 13. — 2. Das geschichtliche Epos S. 16. — 3. Die ältere hebräische Prosa S. 23. — 4. Erzählungen und Geschichtsschreibung S. 24.	
2. Kapitel: Die Thora	28
1. Allgemeines S. 28. — 2. Das Bundesbuch und Erzählungen S. 30. — 3. Das Deuteronomium S. 31. — 4. Der Priester-Codex und andere Bestandteile S. 35. — 5. Die Redaktion S. 41.	
3. Kapitel: Die geschichtlichen Bücher	49
1. Das Buch Josua S. 49. — 2. Das Richterbuch S. 51. — 3. Das 1. Samuelbuch S. 53. — 4. Das 2. Samuelbuch S. 60. — 5. Das 1. Königsbuch S. 64. — 6. Das 2. Königsbuch S. 68. — 7. Die Bücher der Chronik S. 72. — 8. Das Buch Esra S. 75. — 9. Das Buch Nehemia S. 78. — 10. Daniel, Kap. 8—12, S. 80. — 11. Daniel, Kap. 7, S. 83.	
4. Kapitel: Die Erzählungen	85
1. Ruth S. 85. — 2. Jona S. 86. — 3. Esther S. 88. — 4. Daniel, Kap. 1—6, S. 92.	
5. Kapitel: Das prophetische Schrifttum	94
1. Die hebräische Rhetorik S. 94. — 2. Die Redaktion der prophetischen Bücher S. 96. — 3. Amos und Hosea S. 97. — 4. Jesaja und Micha S. 100. — 5. Jeremia, Zefanja und Nahum S. 109. — 6. Ezechiel S. 118. — 7. Deuterocesaja S. 124. — 8. Nachexilische Propheten S. 130. — 9. Anonyme und unbekannte Propheten S. 133.	
6. Kapitel: Die Psalmen	137
1. Einteilung, Verfasser und Abfassungszeit S. 137. — 2. Lyrische Psalmen S. 140. — 3. Liturgische Psalmen S. 143. — 4. Historische Psalmen S. 145.	

7. Kapitel: Weisheit und Lyrik	147
1. Hiob S. 147. — 2. Kohelet S. 152. — 3. Die Sprüche S. 156.	
— 4. Die Klagelieder S. 159. — 5. Das Hohelied S. 160.	
8. Kapitel: Die palästinischen Apokryphen.	164
1. Geschichte und Sage S. 165. — 2. Erzählungen S. 168.	
— 3. Sprüche und Lieder S. 171. — 4. Apokalypsen S. 174.	
9. Kapitel: Die jüdisch-hellenistische Lite- ratur.	178
1. Allgemeines S. 178. — 2. Griechische Bibelübersetzungen und Zusätze S. 179. — 3. Geschichtsschreibung S. 182. —	
4. Spruchdichtung S. 183. — 5. Apologie unter heidnischer Maske S. 184. — 6. Philo S. 187. — 7. Josephus S. 190.	

Berichtigungen:

- | | | | | |
|----------|-------------|----------|-------------------|--------------------------------------|
| Seite 20 | Zeile 14/15 | v. u. | statt: jüdischen, | lies: judäischen. |
| Seite 38 | „ | 11 v. u. | „ | Zadokk, lies: Zadok. |
| | „ | 4 v. u. | „ | zadokkitischen, lies: zadokitischen. |
| Seite 39 | „ | 14 | „ | zadokkitischen, lies: zadokitischen. |
| Seite 45 | „ | 7 v. u. | „ | zadokkitischen, lies: zadokitischen. |
| Seite 46 | „ | 5 v. u. | „ | zadokkitischen, lies: zadokitischen. |
| Seite 89 | „ | 17 v. u. | u. 2 v. u. | statt: 14. Adar, lies: 13. Adar. |
| Seite 98 | „ | 15 | statt: | verkündete, lies: ankündigte. |





PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PJ
5008
B43
T.1

Bernfeld, Simon
Die jüdische Literatur

