GESCHICHTE DES VOLKES ISRAEL

VON RUD. KITTEL

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000001

1929/623
773

GESCHICHTE

DES

VOLKES ISRAEL

VON

RUD. KITTEL
PROFESSOR IN LEIPZIG

3. BAND

DIE ZEIT DER WEGFÜHRUNG NACH BABEL
UND DIE AUFRICHTUNG DER NEUEN GEMEINDE
2. HÄLFTE

ERSTE UND ZWEITE AUFLAGE

STUTTGART 1929
VERLAG VON W. KOHLHAMMER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000005

Orientalisches Seminar
Univ.
Halle.

Universitäts- und Landesbibliothek
Halle
Zweigbibl.
Ha 1
Vorderer Orient

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Der

AMERICAN SOCIETY

OF

BIBLICAL LITERATURE AND EXEGESIS

als Dank

für die Ernennung zum Ehrenmitglied

gewidmet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000007

Vorwort.

Die zweite Hälfte ist etwas umfangreicher geworden als die erste. Ich hätte Raum sparen können, wenn ich auf die, wenn auch gedrängte, Darstellung der außerisraelitischen Kulturen und Religionen verzichtet und den Leser einfach auf die wichtigsten Hilfsmittel verwiesen hätte. Mancher würde dies vielleicht für richtiger gehalten haben. Allein einmal ist die Literatur weder eindeutig noch immer leicht zugänglich; sodann aber schien es mir für den Zweck der Vergleichung doch unumgänglich, den Leser durch die Vorführung des Materials selbst in seinen wesentlichsten Zügen in den Stand zu setzen, sich selber ein Urteil zu bilden.

Für vielfache Förderung habe ich den Herren der hiesigen Universitätsbibliothek, allen voran Herrn Professor Weißbach und Herrn cand. Lauch, zu danken, die in nie ermüdender Hilfsbereitschaft mir beim Herbeischaffen der teilweise entlegenen Literatur zur Seite standen. Ganz besonderen Dank schulde ich aber meinem lieben Amtsnachfolger Professor Alt, der mir nicht nur die zwei auf S. 619 und 723 genannten Beiträge beisteuerte, sondern mir auch sonst vielfach mit Rat und Tat beistand. Diese ganze zweite Hälfte behandelt eine große Anzahl von Fragen, die ich den Vorzug hatte, mit ihm durchsprechen zu können. Endlich danke ich Herrn Professor H. H. Schäder auch an dieser Stelle für die mir auf S. 590 und 601 ff. freundlich gemachten Mitteilungen aus seinen Iranischen Beiträgen, die im Lauf dieses Jahres in den Schriften der Königsb. Gel. Ges. erscheinen sollen. Eine besondere Freude war mir, zu erfahren, daß wir in Beziehung auf die Person Ezras und seine Stellung zum Gesetz teilweise fast wörtlich zu denselben Ergebnissen gelangt sind, ohne je über diesen Punkt weder mündlich noch schriftlich ein Wort gewechselt zu haben. Wir hatten zwar vor längerer Zeit einige Briefe ausgetauscht, aber lediglich über gewisse an den vorhin genannten Stellen erwähnte Einzelfragen. Bei der großen Verschiedenheit der Auffassung und Beurteilung Ezras in der gegenwärtigen Forschung darf es wohl als ein günstiges Zeichen für die von uns vertretene Position angesprochen werden, wenn zwei Gelehrte vollkommen unabhängig voneinander zu so ähnlichen Ergebnissen gelangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000009

Vor dem Gebrauch des Buches bitte ich die folgenden störenden Versehen zu berichtigen:

S. 110 Z. 8 v. u. lies: Verbrennung statt Verbannung.
„ 245 Anm. 1 lies: Jer. 30, 18—21.
„ 499 Z. 11 v. u. lies: Eudemos, ein Schüler des Aristoteles.
„ 504 u. 506 l. in der Seitenüberschrift: § 57.
„ 581 Anm. 1 lies: Pap. 6, 7—9 u. bes.: Gesäuertes soll nicht gesehen werden.

Leipzig im Februar 1929. **R. Kittel.**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000010

Inhalt.

2. Kapitel. Die Heimkehr. Seite

§ 41. Das Reskript des Darius 299

1. Der Bericht des Sisines S. 299. — 2. Der Erlaß des Kyros S. 300. — 3. Das Reskript des Darius S. 301. — 4. Die Frage der Echtheit S. 302. — 5. 6. Gegengründe S. 303. — 7. Die Kosten. Analoga S. 306. — 8. Gebet für den König S. 307. — 9. Bedrohung der Herrschaft S. 309.

§ 42. Forts. Das Edikt des Kyros 311

1. Das Suchen im Archiv S. 311. — 2. Der Baubefehl S. 312. — 3. Schwierigkeiten der Rückwanderer S. 313. — 4. Die Übernahme der Kosten 520 unbekannt S. 314. — 5. Die Bauweise. Verschiedenheit beider Erlasse S. 316. — 6. Das Edikt von Ezr. 1 S. 318.

§ 43. Die Rückwanderung 319

1. Erlaubnis zum Tempelbau und zur Rückkehr S. 319. — 2. Notwendigkeit einer Karawane S. 320. — 3. Stattliche Zahl der Teilnehmer S. 322. — 4. Mehrere Rückwanderungen S. 323. — Schwierige Erwägungen vieler S. 324. — 6. Zurückbleibende. Der Stamm der babylonischen Judenschaft S. 325. — 7. Die Heimkehr eine nationale Angelegenheit S. 326. — 8. Ort, Zeit und Reiseweg S. 328.

§ 44. Die Liste der Rückwanderer 330

1. 2. Ihre Einführung in Ezr. 2 und Neh. 7 S. 330. — 3. Ihr Abschluß und ihre Verzahnung nach vorwärts S. 332. — 4. Ihre Echtheit S. 334. — 5. Jünger als Nehemia? S. 334. — 6. Reinheit des Blutes. S. 336. — 7. Spuren der Zeit des Kyros S. 337. — 8. Literarische Einzelfragen S. 339.

§ 45. Die Festsetzung im Lande 341

1. Der Umfang des Gebietes S. 341. — 2. Grenzen im Norden und Westen S. 342. — 3. Anzahl der Heimkehrer S. 343. — 4. Führer des Zuges S. 345. — 5. Scheschbazzar S. 346. — 6. Zerubabel S. 348. — 7. Gleichsetzung beider? S. 349. — 8. Spenden zum Kultusschatz S. 351.

§ 46. Verteilung im Lande 354

1. Anweisung von Wohnsitzen 354. — 2. 3. Der Geschlechteradel der Hauptstadt und die Landschaft S. 255. — 4. Beschaffenheit Jerusalems S. 357. — 5. Die Bevölkerung der Landschaft 359. — 6. Listen der Geschlechter S. 361. — 7. Das „Geschlecht“ Sena'a S. 363. — 8. Die Geschlechtslosen S. 364. — 9. „Jeder in seine Heimat“ S. 366. — 10. Unterkommen der Ortsgenossenschaften S. 366.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000011

Seite

3. Kapitel. Die neue Gemeinde.

§ 47. Verhältnis zu den im Lande Sitzenden 369
1. Stimmung der Heimkehrenden S. 369. — 2. Das Programm für die neue Gemeinde S. 370. — 3. Weitherziger Universalismus S. 371. — 4. Die Umgebung im Lande. Scheidung der Geister S. 374. — 5. Eine Minderheit Jahvetreuer S. 375. — 6. Zuzug von außen S. 377. — 7. Die Nachbarn an den Grenzen S. 378. — 8. Neues Proselytenrecht S. 380.

§ 48. Verfassung und Organisation 382
1. Die Verwaltungsbezirke S. 382. — 2. Funktionen der Amtmänner S. 384. — 3. 4. Ihre Herkunft aus den im Lande Gebliebenen S. 385. — 5. Der Statthalter S. 388. — 6. Die Geschlechtsältesten S. 390. — 7. Ihre Aufgaben. Die Volksversammlung S. 391.

§ 49. Die Kultuspersonen 392
1. Zadoqpriester und Leviten seit Josia S. 392. — 2. Eintritt der Leviten in die Priestergeschlechter S. 394. — 3. Die heimkehrenden Priester S. 396. — 4. Die Geschlechter Immer, Paschchur und Charim S. 397. — 5. Die Liste von Neh. 11 S. 398. — 6. Die Liste von Neh. 12 S. 400. — 7. Aaron und seine Söhne S. 401. — 8. Die Überlieferung über Aaron S. 402. — 9. Aaron und Zadoq S. 403. — 10. Der vorexilische Priesteradel S. 405. — 11. Das zweite Stadium S. 405. — 12. Fortgang der Bewegung. Zadoq. Die Chronik S. 405.

§ 50. Forts. Die niedern Kultusdiener 407
1. Die heimkehrenden Leviten S. 407. — 2. Im Lande gebliebene Leviten S. 409. — 3. Weitere Leviten S. 410. — 4. Ihre und der Priester Aufgaben S. 411. — 5. Die Sänger S. 413. — 6. Die Türhüter S. 415. — 7. Die Tempelhörigen S. 417.

§ 51. Der Notaltar und die Regelung des Kultus 419
1. Jerusalem bewohnt S. 419. — 2. Notwendigkeit eines Altars S. 420. — 3. Art des Kultus hier S. 421. — 4. Stellung der Heimkehrenden dazu. Scheidung der Geister S. 422. — 5. Ein neuer Altar S. 422. — 6. Neueinrichtung des gottesdienstlichen Lebens S. 423. — 7. Der Hohepriester S. 425.

§ 52. Anfang des Tempelbaus und seine Unterbrechung . . 426
1. Vorbereitungen dazu S. 426. — 2. Legen des Grundsteins S. 428. — 3. Bedenken gegen diese Nachricht S. 429. — 4. Doppelte Grundsteinlegung? S. 430. — 5. Einstellung des Baues S. 432. — 6. Wünsche der Samarier S. 434. — 7. Deren politische Bedeutung S. 435. — 8. Sellins These vom Mauerbau S. 436. — 9. Die eigene Unlust S. 438. — 10. Ihre Ursache. Enttäuschung S. 439. — 11. Ergebnis S. 440.

§ 53. Haggai und die Wiederaufnahme der Arbeit 441
1. Kambyses und Darius. Wechsel des Statthalters S. 441. — 2. Schwere Erschütterung des Reichs S. 443. — 3. Übergreifen des Aufstands nach Medien uud Persien S. 444. — 4. Stimmung in Juda S. 446. — 5. Erstes Auftreten Haggais S. 447. — 6. Das Laubhüttenfest 520 S. 448. — 7. Beginn der Arbeit S. 449. — 8. Die angeb-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000012

Seite

liche Grundsteinlegung S. 451. — 9. Zerubabel Jahves Siegelring S. 453. — 10. Die messianische Hoffnung S. 454. — 11. Verhältnis zu den Zeitereignissen S. 455.

§ 54. Zakarja und die Vollendung des Tempels 457

1. Zakarja tritt auf S. 457. — 2. Forderung einer Ringmauer. Politische Wünsche S. 458. — 3. Protest Zakarjas S. 459. — 4. Starke Strömung für eine politische Lösung. Beseitigung Zerubabels S. 461. — 5. Der Besuch des Satrapen S. 462. — 6. Sein Schreiben an Darius S. 463. — 7. Veranlassung und Verlauf der Inspektionsreise S. 465. — 8. Bescheid des Darius. Die Bauzeit S. 467. — 9. Machtzuwachs für das Hohepriestertum S. 468. — 10. Josuas Anfechtung und Herstellung. Der neue Messias S. 470. — 11. Die Krone des Messiaskönigs S. 472. — 12. Die Anfrage wegen der Trauertage S. 474. — 13. Des Profeten Antwort S. 475. — 14. Beschaffenheit des neuen Tempels S. 477. — 15. Die Tempelweihe S. 479. — 16. Ihre Begehung S. 480. — 17. Widerstände im Innern S. 482.

Drittes Buch.

Zerfall und Reform.

1. Kapitel. Vorfragen.

§ 55. Das Perserreich bis auf Darius II. 484

1. Xerxes. Erlöschen des Königtums von Babel S. 484. — 2. Artaxerxes I. Aufstand in Ägypten. Inaros S. 486. 3. Aufstand des Megabyzos S. 487. — 4. Darius II. S. 488.

§ 56. Das religiöse Leben im Perserreich 490

1. Darius Zarathuschtrier. Die andern Götter. Darius II. S. 490. — 2. Geistige Gärung bei den Griechen S. 491. — 3. Ihr Einfluß auf die Religion. Herodot und die Tragiker S. 493. — 4. Heraklit. Parmenides. Anaxagoras S. 494. — 5. Verbindungsfäden zum Parsismus S. 496. — 6. Die Chaldäer in Babel 497. — 7. Ihr Einfluß auf den ganzen Osten S. 498. — 8. Die Jascht S. 499.

§ 57. Die Juden in Ägypten und Babylonien 501

1. Abwanderung nach Ägypten S. 501. — 2. Die Papyri von Elefantine S. 502. — 3. Das jüdische Heer und sein Kultus S. 503. — 4. Der Tempel des Jahu. Das Oberhaupt S. 505. — 5. Das Leben in der Kolonie. Militärische Einteilung S. 506. — 6. Das religiöse Leben. Verhältnis zur Reform Josias S. 508. — 7. Verhältnis zum nachexilischen Judentum der Heimat S. 509. — 8. Ihre Gottheiten S. 510. — 9. Reibungen mit den Ägyptern 512. — 10. Zerstörung des Tempels S. 514. — 11. Eingreifen der Samarier und des Großkönigs S. 515. — 12. Andere Kolonien in Ägypten S. 516. — 13. Die Juden in Babylonien S. 518.

§ 58. Das Aramäertum und die Urkunden in Ezra 519

1. Aufkommen und Ausbreitung des Aramäischen S. 519. — 2. Staatssprache schon in babyl. und assyr. Zeit. Sodann bei den Persern S. 520. — 3. Altaramäische Texte. Das Aramäische in Palästina

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000013

Seite

vor 587 S. 522. — 4. In Ägypten S. 523. — 5. In der Heimat und in Babel S. 524. — 6. Die Heimkehrenden und die babyl. Judenschaft S. 525. — 7. Amtliche aramäische Erlasse und Dokumente S. 526. — 8. Die Sprache der Ezradokumente S. 528. — 9. Die Frage der Echtheit S. 529.

§ 59. Der Chronist und das Ezra-Nehemiabuch 532

1. Allgemeines S. 532. — 2. Der Inhalt: I. Ezr. 1—6 S. 532. — 3. Der Inhalt: II. Ezr. 7—10 S. 533. — 4. Der Inhalt: III. Neh. 1—13 S. 534. — 5. Das Problem S. 535. — 6. Aramäisch und Hebräisch S. 536. — 7. Das aramäische Stück Ezr. 5 und 6 S. 537. — 8. Das in Ezr. 4 S. 539. — 9. Die Vorlagen des Redaktors S. 540. — 10. Die erste Redaktion (R) von E und N S. 541. — 11. Der Chronist S. 542. — 12. Der apokryphe Ezra (Esdr. α) S. 544. — 13. Charakter des Buchs S. 545. — 14. Josefus S. 547.

2. Kapitel. Ezra und Nehemia.

§ 60. Die Lage im Lande 549

1. Unter Xerxes. Anklage gegen die Juden S. 549. — 2. Unter Artaxerxes. Dauernde Heereszüge. Inaros und Megabyzos S. 550. — 3. Verhältnis zu den Nachbarn S. 552. — 4. Verhältnisse im Innern. Statthalter. Soziales. Verkehr S. 554. — 5. Mischehen S. 556. — 6. Das religiöse Leben. Haggai und Zakarja S. 557. — 7. Zerfall des religiösen Lebens. Niedergang des Profetentums S. 559. — 8. Priestertum und Kultus S. 560. — 9. Daneben scheinheiliger und kurzsichtiger Eifer S. 562. — 10. Erwartung der Heilszeit und das Gericht S. 564. — 11. Mal'aki S. 565.

§ 61. Die Denkwürdigkeiten Ezras (E) 567

1. Inhaltsübersicht S. 567. — 2. Die Folge der Begebenheiten. Welche Zeitspanne? S. 568. — 3. Die Ich-Erzählung und der Wechsel von Ich und Er S. 569. — 4. Tobit. Henoch. Jubiläen S. 572. — 5. Folgerungen S. 574. — 6. Der Erlaß des Artaxerxes S. 575. — 7. Einiges zur Erläuterung S. 576. — 8. Die Frage der Echtheit: Die politische Lage S. 579. — 9. Geordnete Verhältnisse in Juda S. 579. — 10. Königliches Eingreifen S. 580. — 11. Gesetz und „Schreiber des Gesetzes" S. 580. — 12. Ergebnis S. 582.

§ 62. Ezras Triumf 584

1. Die Gestalt Ezras S. 584. — 2. Erstes Auftreten S. 585. — 3. Die Rückwanderung S. 586. — 4. Ankunft und vorbereitende Schritte S. 588. — 5. Das Neujahrsfest im Herbst 458 S. 589. — 6. Die Gesetzesverlesung S. 590. — 7. Das Hüttenfest S. 591. — 8. Das Neue an der Feier S. 592. — 9. Verhältnis zu den früheren Gesetzen S. 593. — 10. Die Mischehen S. 595. — 11. Eine „Szene" S. 596. — 12. Der Erfolg S. 597. — 13. Seine Gefahr S. 598.

§ 63. Ezras Sturz 599

1. Beginnender Rückschlag S. 599. — 2. Ein Mauerbau unter Artaxerxes I. S. 601. — 3. Die Einführung der Beschwerdeschrift. Die Apologie des Ṭab'el S. 602. — 4. Richtiges Verständnis der Klagschrift S. 603. — 5. Motive zum Mauerbau S. 604. — 6. Erfolg der Klage S. 605. — 7. Gegenstoß Ṭab'els S. 606. — 8. Ezras Fall. Seine Gründe S. 607.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000014

Seite

§ 64. Nehemias Sendung 608
1. Seine Denkschrift N. S. 608. — 2. Die Zeit von N und von Nehemia selbst S. 610. — 3. Die politische Lage S. 612. — 4. Rückschlag in der Stimmung am Hofe S. 613. — 5. Nehemia bestimmt den König S. 614. — 6. Seine Entsendung S. 616. — 7. Seine Vorbereitungen in Jerusalem S. 617. — 8. Sein Erkundungsritt S. 618. — 9. Dessen Ergebnis S. 620.

§ 65. Der Mauerbau 621
1. Die Bauliste S. 621. — 2. Zeit des Baus S. 622. — 3. Die Baulose bis zum Fischtor S. 623. — 4. Vom Fischtor an S. 624. — 5. Ihre Verteilung S. 625. — 6. Die Widerstände S. 626. — 7. Nehemia Statthalter S. 628. — 8. Blutige Zusammenstöße? S. 629. — 9. Innere Schwierigkeiten S. 631. — 10. Die persische Zwingburg S. 633. — 11. Das Weihefest S. 635. — 12. Nehemia-Ezra? S. 336.

§ 66. Der Reformator 636
1. Die Denkschrift N S. 636. — 2. Die allgemeine Lage S. 638. — 3. Der Synoikismos S. 639. — 4. Seine Durchführung durch Neh. S. 641. — 5. Zwei Volksversammlungen S. 642. — 6. Der Inhalt der Verpflichtung S. 644. — 7. Die veranlassenden Mißstände S. 645. — 8. Weitere Mißstände S. 647. — 9. Nehemias Zeit und seine gleichzeitigen Hohepriester S. 648. — 10. Seine Charakteristik S. 649.

§ 67. Der jüdische Kirchenstaat 650
1. Die Religionen im Perserreich S. 650. — 2. Anwendung auf das Judentum. Dessen innere Umbildung S. 651. — 3. Das Gesetz Ezras P oder der Pentateuch? S. 652. — 4. Der Priesterkodex S. 653. — 5. Die Idee der Heiligkeit. Das heilige Volk S. 655. — 6. Das Wesen von P S. 656. — 7. Kultfrömmigkeit S. 658. — 8. Kasuistik und Schriftgelehrtentum S. 659. — 9. Gesetz und Moral. Kultfrömmigkeit S. 661.

Viertes Buch.
Die Zeit der Stille bis auf Alexander.

1. Kapitel. Perserreich und Judenschaft.

§ 68. Das Ende des Perserreiches 663
1. Artaxerxes II. Mnemon. Abfall Ägyptens S. 663. — 2. Akoris und Nektanebis. Der Satrapenaufstand S. 664. — 3. Artaxerxes III. Ochos. Erfolgloser Vorstoß gegen Ägypten. Neuer Aufstand in Syrien. Fall Ägyptens S. 665. — 4. Darius III. S. 667.

§ 69. Die Religion im ausgehenden Perserreich 667
1. Umgestaltung der alten Zarathuschtrareligion S. 667. — 2. Gottesbilder und Götter S. 669. — 3. Kultus. Tempel. Reinheitsriten S. 670. — 4. Eschatologie S. 670.

§ 70. Die jüdische Gemeinde 671
1. Der Statthalter Bagoas S. 671. — 2. Statthalter und Hohepriester bis auf Alexander S. 673. — 3. Die Organisation der Gemeinde S. 674. — 4. Deren äußere Schicksale S. 675. — 5. Ausbreitung S. 677. — 6. Die Loslösung der Samariter S. 680. — 7. Abschluß des Gesetzes. Die Chronik 683

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000015

Seite

2. Kapitel. Geistige Strömungen im Judentum.

§ 71. Das Erlöschen der Profetie. Eschatologie 686

1. Beginn der Apokalyptik. Zeitbestimmung S. 686. — 2. der ältere Joel S. 687. — 3. Untergang der Völkerwelt S. 688. — 4. Der jüngere Joel S. 689. — 5. Der Zweite Zakarja S. 690. — 6. Die messianische Zeit. Gottesreich und Völkerwelt S. 692. — 7. Wegnahme der Schuld Israels. Die drei Hirten S. 693. — 8. Ende der Profetie S. 694. — 9. Jona S. 695.

§ 72. Die religiöse Lyrik 696

1. Der Psalter S. 696. — 2. Verhältnis zum Gottesdienst. Die Gattungen S. 697. — 3. Loslösung vom Kultus. Geistliche Dichtung S. 699. — 4. Zauberer und Hexenmeister S. 700. — 5. Fromme und Gottlose im Psalter. Religiöse und soziale Gegensätze im Volk S. 702. — 6. Geschichte der Psalmendichtung S. 704. — 7. Die geistigen Strömungen im späteren Psalter: Kultus- und Gesetzesfreudigkeit S. 706. — 8. Beispiele dafür S. 707. — 9. Erbauliche Geschichtsbetrachtung. Lehrgedichte S. 708. — 10. Die eschatologische Stimmung S. 710. — 11. Nachwirken des profet. Geistes S. 711. — 12. Das geistliche Lied S. 712.

§ 73. Jüdische Weisheitslehre 714

1. Der Schreiber in Ägypten S. 714. — 2. Gelehrte und Weise S. 715. 3. Unterweisung in Israel. Beziehung zum Ausland S. 716. — 4. Ihre Formen und ihr Sitz S. 717. — 5. Der Stand der Lehrer S. 719. — 6. Israelitisch-jüdische Spruchdichtung S. 720. — 7. Alter und Herkunft des Spruchbuchs. Verhältnis zu Amenemope S. 721. — 8. Frage der Priorität S. 723. — 9. Lehngut und Eigengut S. 724. — 10. Hervorstechende Charakterzüge S. 726. — 11. Nebeneinander von Klugheit und Moral S. 727. — 12. Verhältnis zum Ausland. Die griechische Philosophie S. 728. — 13. Weisheit und Sittlichkeit S. 730. — 14. Weisheit als spekulative Idee S. 731. — 15. Polemik gegen griech. Weisheit S. 732. — 16. Die Hiobdichtung S. 733. — 17. Die Dichtung als Ganzes S. 734. — 18. Das Problem und die Lösung S. 735. — 19. Ringen um die Wahrheit S. 736. — 20. Verhältnis zum Ausland S. 737.

§ 74. Einfluß des Parsismus bis auf Alexander 739

1. Das Exil S. 739. — 2. Die Zeit der Rückwanderung und Restauration S. 741. — 3. Die jüdische Reformbewegung S. 742. — 4. Die offizielle persische Religion S. 743. — 5. Die Eschatologie S. 743. — 6. Verhältnis zur biblischen S. 745. — 7. Gemeinsames Urgut S. 746. — 8. Rückblick S. 747.

Nachträge 749

Berichtigungen 750

Register 751

Wichtigere Stellen des AT 760

Wichtigere Abkürzungen 762

Zweites Kapitel. Die Heimkehr.

§ 41.

Das Reskript des Darius.

1. Wir lesen im Buche Ezra, Kap. 5, daß unter der Regierung des Darius der Satrap der Provinz ᶜᵃ*bar nahᵃra* d. h. des transeufratischen Syrien, als er von der Absicht der Juden, Jahve einen Tempel zu bauen, Kenntnis erhielt, einen Bericht hierüber an den Großkönig sandte und um weitere Entschließungen des Großherrn in dieser ihm bedeutsam erscheinenden Sache bat. Dem Bericht selbst ist der nötige Kanzleivermerk vorangestellt:

„[6]Abschrift des Schreibens, das der Satrap Sisines[1] *(tattnaj)* von Abarnahara und Satrabuzanes[2] (*schᵉtar bozᵉnaj*) und seine[3] persischen[4] Genossen in Abarnahara an den König Darius sandten. [7]Sie sandten ihm einen Bericht, und das war darin geschrieben."

Nunmehr folgt der eigentliche Bericht:

„Dem König Darius alles[5] Heil!

[8]Dem König sei kundgetan, daß wir uns in die Provinz Judäa zum Tempel des großen Gottes begeben haben. Man war daran, ihn aus Quadern zu bauen und Balken in die Wände einzusetzen. Die Arbeit wurde sorgsam gemacht und sie gedieh unter ihren Händen. [9]Da

---

1) So nach Esdr. α, doch ist die Vokalisation unsicher; s. Bewer, Text d. Buch. Ezra 56. Zu ändern ist an der Schreibung תתני nichts, wie man eine Zeitlang meinte, da ein Statthalter Tattanaj von Susa bezeugt ist: Univ. of Pennsylvania Bab. Sect. II 1, 38.

2) Meyer Judt. 32 u. Andreas bei Marti Gramm. d. Bibl. Aram. 67 wollen dafür Mitrabuzanes lesen. In Assuan erscheint ein persischer Name Satibarzanes, nach dem Torrey E.-St. 112 und Cowley 15 bessern möchten. Herodot sagt III 128: Jeder Satrap habe einen königlichen Schreiber bei sich. Insofern ist Meyer Judt. 41 vielleicht im Recht, wenn er ihn den Sekretär nennt. In der Tat könnte er wohl der Verfasser des Berichtes sein.

3) Ist wohl der Stab von Beamten, den der Satrap außer dem Grammateus um sich hat.

4) Siehe zu 6,6.

5) Doch ist כלא vielleicht ein Textfehler, s. Bewer.

fragten wir jene Ältesten — folgendermaßen sprachen wir zu ihnen: 'Wer hat euch Befehl gegeben, diesen Tempel zu bauen und diese . . .[1] zu vollenden?' [10]Auch nach ihren Namen fragten wir sie, sie Dir kundzutun, indem wir die Namen der Männer aufschrieben, die an ihrer Spitze stehen[2]. [11]Und folgendermaßen gaben sie uns Bescheid: 'Wir sind Knechte des Gottes von Himmel und Erde und sind daran, den Tempel (wieder) aufzubauen, der viele Jahre vor dieser Zeit gebaut dastand. Ihn hatte ein großer König über Israel gebaut und vollendet. [12]Weil aber unsere Väter den Gott des Himmels erzürnt hatten, so gab er sie in die Hand Nebukadrezzars, des Königs von Babel, des Kaldäers. Der riß diesen Tempel nieder und führte das Volk weg nach Babel. [13]Aber im ersten Jahr des Kyros, Königs von Babel, gab Kyros Befehl, diesen Tempel wieder aufzubauen. [14]Auch die goldenen und silbernen Tempelgeräte, die Nebukakrezzar aus dem Tempel von Jerusalem fortgenommen und in den Tempel von Babel gebracht hatte, nahm König Kyros aus dem Tempel von Babel, und man gab sie einem namens Scheschbazzar, den er zum Statthalter eingesetzt hatte. [15]Dem befahl er: "Diese Geräte nimm, zieh' hin und bringe sie in den Tempel von Jerusalem, und das Gotteshaus soll an seiner Stelle wieder aufgebaut werden." [16]Darauf kam jener Scheschbazzar und legte die Fundamente zum Tempel von Jerusalem. Seitdem wird bis jetzt an ihm gebaut, aber er ist noch nicht vollendet.' [17]Nun aber möge man, wenn es dem König gut scheint, dort in den Lagerhäusern in Babylonien, woselbst die Schriften des Königs liegen[3], nachforschen, ob es sich wirklich so verhält, daß vom König Kyros Befehl gegeben wurde, diesen Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Und was der König in dieser Sache beliebt, möge er uns zukommen lassen[4]."

2. Der Berichterstatter fährt dann fort, daß Darius Befehl gegeben habe, man solle „in den Lagerhäusern in Babylonien, in denen man die Schriften aufbewahrte," nachforschen. In der Tat habe sich in Egbatana *(achmetā)*, der Festung in Medien, eine Schriftrolle gefunden, in der folgendes geschrieben stand (Ezr. 6, 1. 2):

---

1) Die Bedeutung von אשרנא ist ebenso unsicher wie seine Aussprache. Auch die Elefantinepapyri geben wenig Hilfe, vgl. Ungnad S. 3 und Cowley S. 93. Auch das assyr. *šurinnu* Pannier hilft nicht weiter. 𝔙 und 𝔖 meinen „Mauer".

2) Es fällt auf, daß die Namen nicht mitgenannt sind; vielleicht sind sie später weggelassen, weil sie für die Kopie kein Interesse mehr hatten.

3) So richtig Bewer. Es muß די ספריא eingesetzt werden, vgl. Esdr. α und 𝔙 *bibliotheca*.

4) Ezr. 5, 6—17. V. 3 ff. bilden die Einführung des Berichterstatters.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000018

„Protokoll[1].

[3]Im Jahre I des Königs Kyros hat König Kyros den Befehl erlassen:

Der Tempel in Jerusalem — der Tempel soll gebaut werden an der Stätte, wo man Schlachtopfer schlachtet und Feueropfer hinbringt. Seine Länge soll 60 Ellen sein, seine Höhe 30 Ellen und seine Breite 20 Ellen[2]. [4]Schichten von Quadersteinen sollen drei sein, und eine Schicht von Holz. Die Kosten sollen vom Palast[3] aufgebracht werden. [5]Auch die goldenen und silbernen Tempelgeräte, die Nebukadrezzar aus dem Tempel von Jerusalem weggenommen und nach Babel gebracht hat, soll man zurückgeben: das mag in den Tempel von Jerusalem an seine Stelle (zurück) kommen — man[4] soll es im Tempel niederlegen." Ezr. 6,3—5.

Dieser Erlaß des Kyros muß, wie die Einführung erwarten läßt und wie das nachfolgende Reskript des Darius bekundet, ehedem einen Teil dieses letzteren gebildet haben[5]. Denn das Reskript des Darius stellt das Antwortschreiben des Großkönigs auf die Anfrage des Sisines dar. Somit muß angenommen werden, daß der Berichterstatter jenen Anfangsabschnitt der Antwort des Darius der Kürze halber in die Form der Erzählung, in der wir ihn heute lesen, umgesetzt hat. Hier konnte er alle Formalien weglassen und sich so wie es im Ezr. 6, 1. 2 geschieht, auf die bloßen Tatsachen beschränken.

3. Das Reskript in seinem Hauptteil hingegen wird uns wieder im Wortlaut mitgeteilt. Er lautet:

[6]„Nun denn Sisines, Satrap von Abar-Nahara (Syrien), Satrabuzanes und seine[6] persischen[7] Genossen in Syrien: ihr sollt euch

---

1) דכרנה kommt in der Form זכרן in den Elef. Papyri auch vor und hat wie 3, 1. 2 zeigt, verschiedene Bedeutung. Hier wird es wie in Elef. 3, 1 Memorandum Protokoll sein.

2) Der MT hat freilich Höhe 60 und Breite 60 Ellen. Aber schon daß er die Länge ausläßt, zeigt mit Sicherheit die Verderbnis. ⊜ gibt 20 Ellen Breite, demnach werden überhaupt die Maße des salomonischen Tempels anzunehmen sein.

3) Will sagen vom König und der Regierung, also vom Fiskus oder den „Königlichen Einkünften", wie 6,8 deutlicher sagt.

4) Passiv wie 5,14 f. (Torrey).

5) Darüber, daß er nicht vollständig ist, s. unten § 43,3.

6) Also des Satrapen. Das Suffix muß doch wohl mit ⊜ an 5,6 angeglichen werden.

7) אפרסכיא hier und 5,6 ist vielumstritten. Ein griechisches ἔπαρχος, das manche in dem Worte suchen, müßte doch wohl אפרכסיא lauten. Eine an sich mögliche, aber doch immer abnorme Umstellung der Konsonanten ist bei einem an sich zweifelhaften Worte doppelt gewagt. Viel mehr hat es für sich, die Wurzel פרס

von dort fernhalten. [7] Laßt für die Arbeit an diesem Tempel den Statthalter der Juden und die Ältesten der Juden gewähren, sie mögen diesen Tempel an seiner (alten) Stelle aufbauen. [8] Von mir aber ist Befehl gegeben (nämlich hiermit) betreffs dessen, wie ihr euch zu jenen Ältesten der Juden stellen sollt, damit sie jenen Tempel bauen können: aus den königlichen Einkünften, nämlich dem Tribut von Syrien, soll jenen Männern ihr Aufwand genau bezahlt werden, so daß man es an nichts fehlen läßt, [9] was sie nötig haben[1]. Junge Stiere, Widder und Lämmer zu Brandopfern für den Gott des Himmels, Weizen, Salz, Wein und Öl soll ihnen nach der Angabe der Priester von Jerusalem geliefert werden, Tag für Tag unverkürzt, [10] damit sie dem Gott des Himmels (beständig) Wohlgerüche darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten. [11] Auch ist von mir Befehl erlassen: jedermann der diesen Befehl übertritt, aus dessen Haus soll ein Balken gerissen und er aufrecht darauf gepfählt werden[2]. [12] Der Gott aber, der seinen Namen dort wohnen läßt, werfe jeden König und jedes Volk nieder, das seine Hand ausstreckt, um (diesen Erlaß) zu übertreten, so daß sie jenen Tempel in Jerusalem zerstören sollten. Ich Darius habe den Befehl erlassen — man führe ihn genau aus!" (Ezr. 6, 6—12.)

4. Die Echtheit dieser beiden Dokumente ist vielfach bestritten. Sie muß deshalb der erste Gegenstand unserer Untersuchung sein[3]. Und zwar müssen beide Urkunden zugleich geprüft werden, obwohl hier zunächst nur das Edikt des Kyros in Frage steht. Denn das Edikt des Kyros kann nur echt sein, wenn gleichzeitig das des Darius als authentische Urkunde gelten kann: der Erlaß des Kyros ist dem des Darius unmittelbar einverleibt in einer Weise, die seine Echtheit nur dann in Frage kommen läßt, wenn die des Dariuserlasses gesichert ist. Ein Fälscher des Dariuserlasses hätte natürlich auch den Erlaß des Kyros gefälscht, wie umgekehrt ein Fälscher des Kyorsdokumentes auch das Dokument des Darius gefälscht hätte.

„Perser" darin zu suchen. Vorgeschlagenes א und suffigiertes כ bieten kaum ernste Schwierigkeit.

1) So mit Ehrlich, Randglossen z. St. unter Versetzung der Versabteilung.

2) So scheint mir an Stelle der üblichen Wiedergabe: „er soll gepfählt daran aufgehängt werden" übersetzt werden zu müssen.

3) Die neueste Lösung aller Schwierigkeit ist Wiener vorbehalten gewesen (J. Pal. Or. Soc. 1928, 146): Die Dokumente bei Ezra sind nach dem Schema der Reden bei Thukydides zu verstehen. Als gäbe es bei Thuk. keine offiziellen Dokumente! Vgl. Ed. Schwartz, Geschw. d. Thuk. 1919, 28. Und als hätte auch für den Inhalt der Reden Thuk. nicht streng geschichtliche Wirklichkeit behauptet: Schwartz 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000020

Auf der anderen Seite bietet die Echtheit des Dariuserlasses von selbst auch große Gewähr für die des Kyrosedikts. Trotzdem wird auch sie noch für sich zu prüfen sein. Hat Darius sein Reskript tatsächlich erlassen, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr gering, daß er selbst und sein Hof das Opfer einer Fälschung hinsichtlich des Kyrosediktes geworden wären. Tatsächlich hat diese Annahme auch, soweit mir bekannt, bisher keine Vertreter gefunden. Der Hergang müßte so gedacht werden, daß die unter Darius schon zu namhaftem Einfluß gelangte Judenschaft das Edikt des Kyros verfaßt und die Beamten der königlichen Kanzlei gegen gutes Geld veranlaßt hätte, es dem Großkönig als echtes Dokument zu unterbreiten. Theoretisch ist auch diese Möglichkeit, mag sie auch in der Praxis wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenigstens denkbar. Schon aus diesem Grunde wird auch eine Prüfung des Kyrosedikts nicht ganz zu umgehen sein.

Über die sprachliche Seite der Echtheitsfrage wird in § 58, 8. 9 im Zusammenhang mit der Geschichte des Aramäischen gehandelt werden.

5. Sieht man zunächst das Reskript des Darius, mit dem natürlich der Bericht des Satrapen Sisines zusammengehört, näher an, so wird schon die starke Übereinstimmung von Anfrage und Antwort bedenklich gefunden[1]. Ich finde diesen Einwand wenig begründet. Sisines ist ein korrekter Beamter, der pflichtmässig berichtet, was er gesehen und von den durch ihn vernommenen Vertretern der Judenschaft gehört hat. Ebenso geht die königliche Kanzlei in Babylon pflichtmäßig auf seinen Bericht ein, soweit es nötig scheint, die in ihm gestellten Fragen regelrecht zu beantworten. Über dies hinaus kann ich keine nennenswerte Übereinstimmung finden, so daß meines Erachtens dieser Einwand kaum ernsthaft ins Gewicht fallen kann.

Auch den „Hinweis auf das mächtige alte Königtum“ seitens der Führer der Judenschaft und das „Aufstöbern alter Akten“[2] kann man kaum als ernste Gründe gegen die Echtheit der Anfrage des Satrapen und der königlichen Antwort ansehen. Vorausgesetzt, der Satrap habe wirklich beobachtet, daß die Juden mit der Herstellung ihres Tempels beschäftigt waren, und er habe mit ihnen über die Angelegenheit amtlich verhandelt, wie konnten sie ihm dann anders antworten, als indem sie ihm erzählen, ein mächtiger König

1) Hölscher, bei Kautzsch, Heil. Schrift[4] S. 514[a].

2) Hölscher a. a. O. Das letztere schon bei Wellhausen in Gött.Gel.Anz. 159 (1897), S. 93.

der Vorzeit habe diesen Tempel erbaut und Nebukadrezzar habe ihn, weil ihr Gott ihnen zürnte, zerstört und seine heiligen Geräte fortgeführt? Und vorausgesetzt ferner: es habe einmal ein Edikt des Kyros gegeben, das ihnen die Herstellung des Tempels gestattete — wie in aller Welt konnten sie ihm anders erwidern als mit dem Hinweis auf dieses Edikt? Das Original hatten sie ohne Zweifel nicht in der Hand. Das lag im königlichen Archiv und war vielleicht, da es zunächst keinen Tempel und kein jüdisches Archiv hier gab, gar nicht nach Jerusalem gekommen (§ 42, 4). Eine etwaige Abschrift, falls sie ihnen überhaupt zur Verfügung stand — Ezr. 4, 23 setzt voraus, daß das Original der königlichen Kanzlei verbleibt und den Juden eine Abschrift vorgelesen wird —, hätte der Satrap kaum gelten lassen. In der Tat blieb also, wollten sie und der Satrap vollkommen sicher gehen, gar nichts anderes übrig als der Hinweis auf das Archiv, wo die Urkunde liegen mußte. Will man dies ein „Aufstöbern alter Akten" nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Nur ist mit dieser geschmackvollen Bezeichnung des Hergangs seine Tatsächlichkeit in keiner Weise erschüttert.

6. Gewichtiger scheinen einige andere Gegengründe. Man hat auf die „jüdische Denkungsart", die das Schreiben des Sisines und der Erlaß des Darius verrate, hingewiesen, und insbesondere an der Ausdrucksweise von 6, 12 Anstoß genommen, wo von dem Gott die Rede ist, „der in Jerusalem seinen Namen wohnen läßt", und wo Könige und Völker mit göttlichen Strafen bedroht werden, die es wagen sollten, den Erlaß zu übertreten[1]. Allein daß Sisines, wenn er von dem berichtet, was die Juden ihm sagen, in jüdischen d. h. den Juden geläufigen Wendungen, wie der vom Zorn ihres Gottes über ihre Sünden redet, ist doch wohl selbstverständlich. Dies ist schon in dem vorhin Ausgeführten enthalten. Auch daß Darius, wo er vom jüdischen Tempel spricht, die in der Judenschaft seit den Tagen des Deuteronomiums geläufige Wendung vom Wohnen seines Namens[2] gebraucht, könnte nur dann auffallend erscheinen, wenn man annehmen wollte, daß der Großkönig in eigener Person sein Reskript verfaßt habe. Dies darf als vollkommen ausgeschlossen gelten. Die neuere Geschichte, bei der wir durch die zahlreichen Denkwürdigkeiten und Lebenserinnerungen leitender oder wenigstens einflußreicher Staatsmänner vielfach einen Einblick in das Zustande-

1) Das erste z. B. Stade, Gesch. II 122 Anm.; das zweite Ed. Meyer, Judt. 51, der 6, 12a als Zutat eines jüdischen Eiferers ansieht, und Hölscher a. a. O. S. 514 b.

2) Vgl. z. B. Deut. 12, 5. 11. 21 u. o.

kommen wichtiger Staatsdokumente bekommen haben, zeigt, daß oft genug die Redaktion entscheidender Schriftstücke von den Staatsoberhäuptern in die Hände ihrer Minister und von diesen in die Hände ihrer Räte und Sekretäre gelegt worden ist. Nicht selten können wir nachweisen, daß die ausschlaggebende Wendung, die dem Gang der Dinge die eigentliche Richtung gegeben hat, von einem der mit der Redaktion des Schriftstücks Betrauten herrührte. Was in der neueren Geschichte offen am Tage liegt, ist bei der alten doppelt wahrscheinlich. Wir wissen weder von Kyros noch von Darius oder Artaxerxes, daß sie schreiben konnten. Was bei jedem modernen Herrscher oder Staatslenker selbstverständlich ist, ist bei ihnen, auch wenn die persische Keilschrift eine erhebliche Vereinfachung der babylonisch-assyrischen darstellte, doch recht zweifelhaft[1]. Ist also das Reskript ein Werk der königlichen Kanzlei, so bedarf es, um eine solche Wendung zu erklären, nur der Annahme, daß entweder ein oder mehrere babylonische und später persische Juden in der Kanzlei des Königs saßen oder doch daß einzelne Vertreter der Judenschaft damals schon reich und angesehen genug waren, um Einfluß auf die Beamten der Kanzlei zu gewinnen und sie willig zu machen, ihnen und ihrer Sache gefällig zu sein.

Das alles sind Dinge, die nach dem, was wir über die exilischen Juden in der Zeit seit dem Tod Nebukadrezzars wissen, in keiner Weise auffallen könnten[2]. Wenn wir vollends annehmen dürften, daß schon die Einnahme Babels durch Kyros nicht ohne die Mitwirkung der Judenschaft erfolgte, so wäre die natürliche Konsequenz dieser Annahme die andere, daß schon Kyros und nach ihm Darius sich für die dem Reiche damit erwiesenen Dienste erkenntlich zeigten. Worin konnte die Erkenntlichkeit anders bestehen als in der Begünstigung der Juden, die ihren Höhepunkt in der Erlaubnis zur Heimkehr und dem Tempelbau durch Kyros, ihre weitere Auswirkung aber in der Erhebung mancher Juden zu einflußreichen Stellen erreichte?

Über den Hergang der Einnahme Babylons vgl. § 38. Wenn die babylonischen Priester Kyros als Befreier begrüßten und seinen Einzug in der Hauptstadt zum Triumphzug machten, so haben sicher die Juden unter denen, die ihm zujubelten, nicht

1) Vgl. Bisut. § 70. Selbst wenn Darius tatsächlich die persische Keilschrift eingeführt haben sollte (Weißbach, Keilinschr. der Achämen. S. LX ff.), bleibt die Frage offen, ob er sie selbst beherrschte. Aber die Stimmen, welche die Inschriften von Murghab auf Kyros den Großen zurückführen, kommen nicht zur Ruhe, und wohl mit Recht.

2) S. oben § 21, 2 u. bes. § 38, 6 (S. 281 Anm. 1), dazu das Haus Muraschu in Nippur, die Spenden in Neh. 7 (Ezr. 2) und in Zakarja 6, 9 f., die Stellung Nehemias u. a.

gefehlt. Ja noch mehr. Wenn der Zweite Jesaja Kyros geradezu zum Angriff auf Babylon einlädt und ihm dabei Jahves Hilfe verheißt 45, 2; 47, 1. 2, so blieb es dabei schwerlich. Die Einflußreichen und Besitzenden unter seinen Volksgenossen wußten die Folgerungen zu ziehen.

7. Nun findet man aber auffallend, daß Darius Ezr. 6, 8 f. geradezu für die Kosten des Tempelbaues aufkommt, indem er aus den Einkünften der Provinz Syrien den Aufwand an Geld decken heißt, also die Beschaffung des Baumaterials und die Entlohnung der Werkleute, und dazu noch den Priestern die Vollmacht zuschreibt, den Bedarf des Kultus an Opfertieren und an vegetabilischen und anderen Zugaben zum Brandopfer aus den Naturalleistungen der Bevölkerung an den Statthalter zu reklamieren. Daß darin eine großzügige Freigebigkeit liegt, steht außer Zweifel. Auch daß kein assyrischer oder babylonischer Herrscher je auf ähnliche Gedanken dem Kultus eines unterworfenen Volkes gegenüber gekommen wäre. Allein daß dieses Entgegenkommen des Darius eine „analogielose Vergünstigung“ und darum unglaubhaft sei[1], trifft trotzdem nicht zu.

Wenn wir von Kambyses lesen (§ 39, 3), daß er der Neith und den großen Göttern von Sais das Gottesgut geben läßt „wie vordem“, d. h. daß durch ihn Priester und Tempel in Sais in ihre alten Einkünfte wieder eingesetzt und daß ihre Feste in der alten Weise gefeiert werden, so geschieht das alles natürlich auf Kosten der Einkünfte des Königs. Ebenso wenn wir von Darius selbst hören, daß er zerfallene Tempel in Ägyten wieder aufbauen läßt, den Heiligtümern und ihren Priestern allerlei Spenden anwies[2], so ist wiederum klar, daß die Kosten jener Tempelbauten und die Spenden an die Heiligtümer irgendwie aus den sonst dem König zufließenden Einkünften zu bestreiten waren. Als Grund erfahren wir dort von Uzahor, daß Darius daran lag, „zu neuem Leben zu erwecken alles, was im Zerfalle war, um den Namen aller Götter zu erhalten und ihre Tempel und Einkünfte und Feste für alle Zeiten“[3]. Das können wir doch nur so deuten, daß Darius nach dem Urteil Uzahors in Ägypten alles daran lag, die durch die Eroberung des Landes und die Fremdherrschaft dem Lande geschlagenen Wunden nach Möglichkeit zu heilen. In Ägypten ist vieles „im Zerfall“, teils durch die vorangegangenen Kämpfe, teils infolge der Eroberung durch Kambyses. Um das Land vor dem Zusammenbruch zu bewahren, übt Darius eine Politik des Aufbaus.

1) So Hölscher bei Kautzsch 4 S. 515b.

2) Vgl. oben § 40, 4 und dazu die Religion der Achämeniden in der Festschrift Sellin 1927.

3) Oben § 40, 4. Vgl. auch edenda den Erlaß an Gadathas in Magnesia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000024

Dazu dient ihm in erster Linie die Herstellung der angestammten Religion und der Schutz der Priesterschaft. Es mögen zwei Beweggründe zusammengewirkt haben, die ihn zu diesem Verhalten veranlaßten: die Achtung vor der Religion an sich, die er auch anderwärts bekundet zu haben scheint, und die Einsicht, daß die mächtige ägyptische Priesterschaft die wertvollste Stütze seiner Herrschaft im Lande darstellte.

Es geht hieraus hervor, daß von einer „analogielosen Vergünstigung" entfernt nicht die Rede sein kann, wenn Darius den Juden ihren Tempel aus Staatsmitteln aufbaut und aus denselben Mitteln ihren Kultus einrichtet[1]. Für wie lange die letztere Vergünstigung gedacht ist, können wir nicht sagen. Doch wird keinesfalls an ewige Zeiten gedacht sein, sondern an die schwierigen Zeiten des Anfangs. Sind einmal Handel und Wandel wieder in geordnete Bahnen gebracht, so mag der Statthalter wieder Bericht erstatten. So wird die Meinung des Erlasses in dießem Punkte zu deuten sein. Im übrigen wird man im Gegenteil und in direktem Gegensatz zu jener Auffassung zuversichtlich behaupten können, daß geradezu alle Analogien für eine solche Vergünstigung im sonstigen Verhalten des Darius und seiner Vorgänger, überhaupt in der ganzen politischen und religionspolitischen Auffassung und Praxis der achämenidischen Herrscher gegeben sind[2]. Wir können, was vorhin von Ägypten gesagt ist, fast wörtlich auch auf Juda anwenden. Nur war hier der Zusammenbruch wirklich erfolgt, und es muß tatsächlich ein vollkommen neuer Aufbau vollzogen werden. Wie schon für Kyros, so ist es auch für Darius eine hochpolitische Notwendigkeit, dafür Sorge zu tragen, daß an dem so wichtigen Punkte des Reiches auf der Brücke zwischen Asien und Afrika ein geordnetes und innerlich befriedigtes Staatswesen entstehe. Als bestes Mittel hiezu erkennt beider Staatsweisheit die Herstellung der heimischen Religion. Dieses Thema wird uns weiter zu beschäftigen haben (bes. § 54, 8).

8. Ebendeshalb ist auch das von Darius angegebene Motiv, daß die Juden im neuen Tempel auch „für das Leben des Königs und seiner Söhne beten" sollten, keineswegs befremdlich[3]. Schon

1) Nach Josef. Ant. XII 3,3 (§ 138 ff.) hat Antiochus d. Gr. den Juden zum Dank für ihre anfängliche Ergebenheit gegen ihn nicht nur zur Herstellung der stark heimgesuchten Hauptstadt verholfen, sondern ihnen auch für ihren Bedarf an Wein, Öl, Weihrauch, Weizen und Salz für das Opfer große Spenden zukommen lassen, ebenso für die Vollendung des Tempels Sorge getragen.

2) Weiteres zur Frage der Übernahme der Kosten s. unten bei Kyros § 42, 3 u. 5.

3) Ezr. 6, 10. Vgl. dazu Hölscher a. a. O. S. 514 b.

Jeremia hatte seinen in Babel weilenden Volkgenossen zur Pflicht gemacht, für das Land, in dem sie leben und seine Wohlfahrt zu beten (Jer. 29, 7; dazu § 19, 3). Es ist nicht ausgeschlossen, daß dies die Bedingung war, unter der allein die babylonische Regierung den dortigen Juden religiöse Zusammenkünfte gestattet hatte. Dann hätte Jeremias Ermahnung den Sinn, seine Volksgenossen dazu anzuhalten, daß sie dieser Verpflichtung nachkommen und ihr für sich selbst einen Sinn abgewinnen: „des Landes Wohlfahrt ist eure eigene Wohlfahrt". Aber auch wenn Jeremia eine solche Forderung nicht voraussetzt, weil es sich bei den Juden jener Zeit ja keinesfalls um einen regelrechten Kultus handelte, so liegt die Sache doch jetzt ganz anders. Auch in Ägypten und überall sonst, wo die alten Kulte geduldet oder gar begünstigt werden, wird es die selbstverständliche Voraussetzung gewesen sein, daß einzelne Opfer für den Großkönig und die Regierung zelebriert wurden. Wenn die Assyrer und später die Babylonier in Damask und Jerusalem wie überall sonst ihren eigenen Staatskultus einführen[1], so geschieht es aus keinem anderen Grunde, als weil die Herrscher auch in den unterworfenen oder halb unterjochten Provinzen den Schutz und die Hilfe der eigenen Gottheit für sich und das Reich begehren. Die Perser sind weitherzig genug, anderen Religionen ihr Recht und den Provinzen ihre alten Götter zu lassen. Aber von jener Forderung werden sie kaum abgelassen haben[2]. Werden andere Götter, im besonderen der Ahura Mazda verhältnismäßig nahestehende „Himmelsgott" von Jerusalem anerkannt, so ist doch wohl selbstverständlich, daß ihr Kultus auch das Opfer und die Fürbitte für das Wohl des Großkönigs nicht verabsäumen darf. Wenn also Darius den Juden gegenüber die Forderung des Opfers und Gebetes für ihn und sein Haus stellt — anders können die Worte seines Erlasses gar nicht verstanden werden —, so tut er auch wieder nichts, was man mit Grund „bedenklich" oder unwahrscheinlich nennen kann. Vielmehr tut er auch hier nur das Selbstverständliche, was man nach Lage der Dinge durchaus erwarten konnte[3]. Wenn

1) Vgl. Bd. II$^{6\,7}$ dieses Werkes S. 364. 392 f. u. ö.

2) In Babylon und der Landschaft hat Kyros nach der Einnahme der Stadt den alten Kultus wiederhergestellt. Er tut es, weil er hofft, „die Götter allesamt die ich in ihre Städte gebracht habe, mögen täglich vor Bel und Nabu die Länge meiner Tage aussprechen, ein gnädiges Wort für mich einlegen" usw. Kyros Tonzylinder Z. 34 f. (Weißbach, Keilinschr. d. Achäm. S. 6 f.) In Pap. 1, 26 versprechen die Juden dem Statthalter Bagoas, daß sie für ihn beten wollen.

3) In der Zeit der Seleukiden scheint es selbstverständlich, daß für den König

Kyros in seinem Edikt von 538, soweit es uns aufbehalten ist, nicht dasselbe tut, so folgt daraus sicher nicht, daß ihm eine ähnliche Forderung ferngelegen habe. Man muß im Gegenteil annehmen, daß sie entweder in dem Erlaß ebenfalls stand und uns nur nicht mehr erhalten ist, oder daß sie nur deshalb nicht besonders erwähnt ist, weil sie dem Großkönig und seiner Regierung als selbstverständlich galt. Denn einmal gehörte die Förderung wichtiger Heiligtümer und die Begünstigung ihrer Priesterschaften zu den Grundsätzen der persischen Regierung, weil man deren Macht über die Völker kannte, sodann aber war man von der Macht jener Gottheiten doch hinreichend überzeugt, um sich ihre Hilfe für den König und das Reich nicht entgehen zu lassen.

Die Exegeten streiten darüber, ob der in den Psalmen oft erwähnte König der vorexilische König oder ein makkabäischer Priesterkönig sei. An die Möglichkeit, daß auch der Perserkönig in Frage kommen könnte, wird zumeist gar nicht gedacht. Und doch liegt sie nach dem Gesagten gar nicht fern. An sich könnte in einzelnen Fällen, wo die Erwähnung des Königs nachträglich an den Psalm angehängt scheint (Ps. 28. 61. 63. 84), gerade dieser Umstand als Anzeichen nachträglicher Beziehung auf den Perserkönig gelten. Aber die Art, wie vom König gesprochen wird, zeigt doch wohl, daß der Zusatz schon in vorexilischer Zeit gemacht ist. Um so eher darf angenommen werden, daß in der persischen Zeit solche und andere alte vorexilische Königspsalmen tatsächlich auf den Perserkönig bezogen worden sind. Ähnliches gilt von den Königssprüchen der Prov., was immer ihr Ursprung war.

9. Immerhin steht der scheinbar wichtigste Gegengrund gegen die Echtheit des Erlasses des Darius noch aus. Hölscher erklärt[1]: „Ganz unmöglich ist endlich, daß Darius in einem offiziellen Dokumente 6, 12[a] die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage stellt und von Königen und Völkern redet, die in Zukunft seinen Befehl rückgängig machen werden; auch Ed. Meyer, Judt. 51, erklärt diesen Satz, der obendrein noch gut deuteronomistisch redet, als Zutat eines jüdischen Eiferers."

Von der deuteronomischen Wendung kann abgesehen werden; von ihr war oben § 41, 6 schon die Rede. Was aber dann noch von diesem Einwande bleibt und warum auch Ed. Meyer ihn so ernst genommen hat, ist mir unerfindlich. Wenn es freilich wahr wäre, daß Darius annehme, es werden einmal Könige und Völker seinen Befehl rückgängig machen, also „die Fortdauer der persischen

Brandopfer dargebracht werden 1. Makk. 7, 33. Ebenso haben die Juden für den römischen Kaiser und sein Volk tägliche Opfer dargebracht: Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 303.

1) Bei Kautzsch[4] S. 514[b] und vor Hölscher schon ähnlich Stade, Gesch. II, S. 122 Anm.; Kosters, die Wiederherst. Isr. usw. S. 29 und Meyer, Jud. 51.

Herrschaft in Frage stellen", so müßte tatsächlich ohne weiteres gesagt werden: so konnte weder Darius noch irgendeiner der Großkönige in einem amtlichen Schriftstück reden. Indessen, liest man das Reskript des Darius in Ruhe durch, so steht von alledem kein Wort in ihm. Was Darius sagt ist lediglich, daß er Könige und Völker der Rache des in diesem Tempel angebeteten und hier wohnenden Gottes anheimgibt, die „ihre Hand ausstrecken sollten", diesen Erlaß zu übertreten. Also nicht die Tat und ihren Erfolg setzt Darius voraus, nicht den Sturz seiner Herrschaft, sondern den möglichen Versuch, die Anstalten zu einem solchen Unternehmen. Er setzt aber zugleich voraus, daß der mächtige hier wohnende Gott sich selbst zu schützen wissen und den Versuch vereiteln werde. In Wahrheit kommt es dem Darius des Reskriptes von Ezra 6 so wenig wie dem wirklichen Darius oder einem seiner Vorgänger oder Nachfolger in den Sinn, „die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage zu stellen". Diese Wendung ist lediglich von der Voraussetzung aus, daß das Reskript ganz oder zum Teil eine Fälschung sei, in dieses hineingelesen. Liest man es unbefangen, so wird man finden, daß nichts in Vers 12ª steht, was nicht Darius und jeder andere schreiben konnte. Denn daß je und dann Unruhen im Reiche entstehen und aus ihnen der Versuch erwachsen konnte, Anordnungen des Großkönigs und den sie vertretenden Statthaltern Schwierigkeiten zu bereiten, konnte in dem Riesenreiche jeder wissen, am besten Darius selbst. Ihm waren „Könige" d. h. Prätendenten und Völker genug entgegengetreten. Wenn er in Erinnerung daran die Juden warnt, sich an ähnlichem zu beteiligen, und alle anderen davor warnt, hinsichtlich der Juden seinem königlichen Willen entgegen zu handeln, so tut er nichts, was im Grund als auffallend oder gar als unmöglich zu bezeichnen wäre.

Fassen wir zusammen, so darf nach alledem wohl als Ergebnis festgestellt werden, daß das Reskript des Darius samt dem zugehörigen Berichte des Satrapen Sisines als authentische Urkunden in Anspruch genommen werden können. Es liegt kein zureichender Grund vor, an ihrer Echtheit zu zweifeln und sie können deshalb ohne Bedenken als eine der Grundlagen für die Darstellung der älteren Geschichte der jüdischen Gemeinde gelten. Es ist im Grunde lediglich eine weltfremde und rein theoretische Betrachtungsweise, welche die Echtheit in Frage stellt. Nimmt man die Dinge, wie sie sind, bedenkt man vor allem, welche Rolle im wirklichen Leben und in der hohen Politik tatsächlich persönliche Einflüsse, Geld und Intrigen spielen, so wird man anders denken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000028

§ 42.

Fortsetzung. Das Edikt des Kyros.

1. Nun erst ist uns der Weg frei gemacht für die Untersuchung des älteren Dokuments, des Ediktes, durch das Kyros 538 den Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem anordnete. Daß die Echtheit des Dariuserlasses schon oben ein starkes Vorurteil zugunsten der Echtheit auch dieses Schreibens ergab, darf uns nicht abhalten, es selbständig zu prüfen.

Als besonderer Stein des Anstoßes galt immer schon, daß man, wie Wellhausen und Hölscher sich ausdrücken, nach dem Verbleib des Aktenstücks in den Archiven „herumstöberte“ (§ 41,5) und dabei das in Babylon gesuchte Schriftstück schließlich in Egbatana fand. „Es kann wohl etwas an einem anderen Orte gefunden werden, als wo man es ursprünglich sucht, wäre dies jedoch hier gegemeint, so hätte der Schreiber sagen müssen . . .: Als man es zu Babel nicht fand, befahl der König zu Achmeta eine Untersuchung anzustellen“, erklärt Kosters, Wiederherstellung S. 23. Aber das ist von der Voraussetzung aus gesprochen[1], als sei die Meinung des Sisines, man solle in der Stadt Babylon und in deren Archiven suchen, und die Meinung des Erzählers, man habe die Archive von Babylon erst erfolglos abgesucht, habe aber das „außer Gesicht gekommene“ Aktenstück endlich in Egbatana entdeckt[2]. Aber schon der Pluralis, der nicht von einem Archiv, sondern von solchen „Lagerhäusern für Schriften“ in der Mehrheit redet, hätte darauf führen müssen, daß hier unter Babel nicht die Stadt gemeint sein kann, sondern nur das Land Babylonien. Die Hauptstadt hatte schwerlich eine größere Zahl von Archiven, sondern eben das große Archiv im Tempel des Marduk.

In der Tat hat Babel durchaus auch die Bedeutung von „Babylonien“. Nebukadrezzar und Kyros heißen in Ezr. 5, 12 f. „König von Babel“, der erste als König des babylonischen Weltreichs, der zweite als Nachfolger des babylonischen Königs[3]. Daß Egbatana in Medien liegt und dessen alte Hauptstadt war, ändert daran nichts, daß es, seitdem Kyros König von Babylonien geworden war, mit zu den

1) Träfe freilich auch dann nicht ohne weiteres zu.

2) So Hölscher a. a. O. Ebenso 515b: „Das Aktenstück ist in Babylon nicht vorhanden und der Erzähler erklärt sein Verschwinden schließlich damit, daß es nach Egbatana geraten sei.“

3) Vgl. auch Neh. 13, 6, wo es sich indessen wohl um eine Glosse handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000029

Städten des babylonischen Reiches gezählt wird. In der Tat liegen die geschichtlichen Verhältnisse so, daß man im Grunde von Anfang an nur in Egbatana oder Susa nach dem Erlasse suchen konnte. Wir wissen aus der Chronik Nabonids, daß Kyros, nachdem er am 3. Marcheschwan = 29. Okt. 539 in Babylon eingezogen war, bis zum kommenden Nisan (März/April 538) hier blieb. Hier hat er das Neujahrsfest mitgemacht und an ihm seine Thronbesteigung gefeiert (23. März 538)[1]. Damit beginnt sein erstes Jahr. Am 4. Nisan hat noch Kambyses an der Feier teilgenommen (§ 39, 1). Dann wird die Übersiedlung nach dem Sommersitz der Perserkönige in den höher gelegenen Residenzen Susa und Egbatana stattgefunden haben[2]. Es entspricht also vollkommen dem was zu erwarten ist, daß das Edikt in Susa oder Egbatana erlassen und dort gefunden wurde. Ob ein Fälscher diesen Tatbestand noch gekannt hätte? Es spricht alles dafür, daß ein Mann der griechischen Zeit, als nach dem Fall des Perserreiches diese Gepflogenheit der ehemaligen Perserkönige längst aus dem Gesichtskreis der Bevölkerung entschwunden war[3], das Edikt tatsächlich in Babylon hätte gefunden sein lassen[4].

2. Nach Wellhausen und Hölscher soll weiter der Baubefehl des Kyros die schwersten Bedenken erwecken. Da Haggai und Zakarja sich nachher gar nicht auf ihn berufen, so „müßte also der Befehl des Cyrus einfach in den Papierkorb gewandert sein“[5]. Man kann hinzufügen, daß es auffallend erscheinen kann, daß ein königlicher Befehl nicht sofort und vollkommen zur Ausführung gebracht wurde. Tatsächlich ergeht der Erlaß als Befehl. Eine andere Form der Willensäußerung gibt es für den Großkönig überhaupt nicht. So bringt es schon die überragende Stellung des orientalischen Königs mit sich (Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 40). Pflegte doch selbst das moderne Königtum noch Einladungen an den Hof und ähnliche Vergünstigungen, als „Befehl“ der Majestät zu bezeichnen. Man vergleiche dazu auch die Frage des Satrapen an die Ältesten der Judenschaft, die lautet[6]: „Wer hat

1) Nach Meyer, Forschungen z. alt. Gesch. II 468. 470 = 20. März, doch s. Weißbach, in Hilprecht Annivers. Vol. (1909) 290/291.

2) Nach Xenophon Kyrupäd. VIII 6, 22 (vgl. Anab. III 5, 15) haben die persischen Könige den Winter in Babylon, Frühling und Sommer in Susa und Egbatana residiert. Es wird also die Übersiedlung gleich nach dem Neujahrsfest stattgefunden haben.

3) Alexander hat auch in der heißen Zeit in Babylon residiert, was ihm zum Verderben wurde.

4) So schon Meyer, Judent. S. 47.

5) Hölscher, a. a. O., S. 514 b und schon Wellhausen Gött. Gel. Anz. 159 (1897) S. 90.

6) Ezr. 5, 9. Vgl. auch Wellh. a. a. O. S. 91/92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000030

euch den Befehl gegeben, den Tempel zu bauen?", doch nichts anderes meinen kann als: „Wer hat euch dies erlaubt?" Aber das schließt nicht aus, daß die Genehmigung des Tempelbaues als Erlaubnis gemeint war. Es ist eine Vergünstigung, ein königlicher Gnadenakt, den Kyros höchst wahrscheinlich auf Veranlassung einflußreicher jüdischer Männer in seiner Umgebung vollzogen hat.

Immerhin bleibt das „Von mir ist Befehl erlassen", und Wellhausen und Hölscher haben ganz recht, daß ein solcher Befehl nicht einfach in den Papierkorb wandern konnte. Aber sie haben das russische Sprichwort nicht beachtet: „Der Himmel ist hoch und der Zar ist weit." Wie viele Hunderte von kaiserlichen Ukasen sind im Lauf der Zeiten seit Potemkins Tagen in Moskau und Petersburg erlassen worden, und welche Summen Geldes sind in der Hauptstadt für bestimmte Zwecke angewiesen worden! Aber das Geld hat sich unterwegs immer mehr verflüchtigt und die im Ukas befohlene Maßregel wurde, wenn es gut ging, angefangen und vielleicht ein Stückchen weit fortgeführt, dann blieb sie stecken und kam nie zur Vollendung. Und wieviel Firmane des Großsultans von Stambul samt den dazu gehörigen Geldsummen haben nicht dasselbe Schicksal erlebt, bis sie vom Palast und den Staatskanzleien am Bosporus bis Baghdad oder Jerusalem gelangten? Auch von Babylon, Susa und Egbatana war es weit bis nach Jerusalem. Und wir dürfen uns keiner Täuschung hingeben: war auch das Reich des Kyros und Darius besser verwaltet als das Rußland und die Türkei unserer Tage — ein Riesenreich von solcher Ausdehnung kann auch unter der besten Leitung nicht anders regiert werden als mit gewissen Mängeln und Unvollkommenheiten. Es kommen höhere Gewalten, über die auch der mächtigste und gewissenhafteste Herrscher nicht verfügen kann; es spielen harte Notwendigkeiten und menschliche Schwächen mit, denen König und Statthalter, vielleicht wider Willen, Rechnung tragen müssen, so daß eine angeordnete und vielleicht auch begonnene Unternehmung ins Stocken geraten kann, selbst ohne daß geradezu böser Wille oder selbstsüchtige und betrügerische Absichten dabei unterlaufen.

3. Was wir über die ersten Zeiten nach der Rückwanderung unter Kyros wissen, läßt uns keinen Zweifel darüber, daß die Heimgekehrten auf Schritt und Tritt den größten Schwierigkeiten begegneten, die das von ihnen mitgebrachte Ideal bald zerrinnen machten (§ 52, 10). Dürre und Mißwachs, die Auseinandersetzung mit den im Lande Gebliebenen oder inzwischen hierher Gekommenen, die Errichtung eigener Heimstätten, die Gewinnung und Bebauung des nötigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000031

Ackerlandes lassen zuerst jahrelang die Sorge um die eigene Existenz übermächtig in den Vordergrund treten, so daß den Ankömmlingen keine Zeit bleibt, an den Tempelbau zu denken. Dazu nimmt die Feindseligkeit der Bevölkerung rings um sie auf der einen, das Aufbringen der Abgaben für den Statthalter und den königlichen Fiskus auf der andern Seite alle ihre Kräfte in Anspruch. So fehlen ihnen auch die Mittel für das große Werk. Denn daß die allgemeine Wendung des Ediktes, daß die Kosten auf die Staatskasse zu übernehmen seien, die Judenschaft selbst von aller und jeder Verpflichtung der Beisteuer zum Tempel und besonders auch zur späteren Erhaltung des Opferdienstes entbunden haben sollte, ist nicht anzunehmen[1]. Unter diesen Umständen mußte das Werk ins Stocken geraten, ohne daß der königliche Erlaß bewußt und absichtlich einfach beiseite geschoben worden wäre. Die Verhältnisse waren mächtiger als der Wille des Königs. Und die rauhe Wirklichkeit stellte sich dem schönen Gedanken des Kyros und seiner Ratgeber als beiden überlegen in den Weg. Am besten hat Haggai die Sachlage gekennzeichnet mit den Worten: „Diese Leute da sagen: die Zeit, den Tempel Jahves aufzubauen, ist noch nicht gekommen“ 1,2. Es sind dieselben, denen ehedem die Errichtung des Tempels das Höchste dünkte. Aber inzwischen hat die harte Zeit sie eines anderen belehrt.

Es ist eine Erfahrung, die so allgemein ist, daß sie wohl als eines der Gesetze des geschichtlichen Lebens angesehen werden kann, daß hohe Gedanken und ideale Pläne, sobald sie in die Praxis umgesetzt werden sollen, vieles von ihrer ehemaligen Reinheit verlieren. Aus der reinen Ätherluft der Idee sinken sie herab in das Reich des Alltags und sie können hier von Erdenstaub und Erdenschwere des gemeinen Alltagslebens nicht unberührt bleiben[2]. Das hat auch das Edikt des Kyros erfahren.

4. Hölscher hat weiter gemeint, S. 514[b], das Edikt könne auch deshalb nicht von Kyros erlassen sein, weil die Juden 520 unter Haggai und Zakarja von der Übernahme der Kosten durch den König nichts gewußt haben. „Hätten Haggais Zeitgenossen das gewußt, hätten sie sich manche Sorge sparen können.“ Woher weiß denn Hölscher, daß sie davon nichts wußten? Umgekehrt, was wissen denn wir

1) In dieser Hinsicht verdient wohl Beachtung die weitergehende Zusage des Darius: die inzwischen verarmte Gemeinde scheint nicht imstande das aufzubringen, was noch unter Kyros als ihrer Leistungsfähigkeit entsprechend angenommen war. Weiteres unter Nr. 5.

2) Vgl. meine Religion d. Volk. Isr. 1921, S. 128.

über das reichliche und regelmäßige Eingehen der jüdischen Abgaben und der Durchgangszölle vom Handel im Lande an die persische Regierung, aus deren Ertrag die Kosten zu bestreiten waren? Daß Handel und Wandel aufs tiefste darniederlagen, wissen wir. Und bei Haggai 1, 6. 10. 11 lesen wir über das Ergehen der Leute: „Ihr säet viel aus, aber ihr bringt wenig ein; ihr esset, aber ihr werdet nicht satt, ihr trinkt, aber ihr bekommt nicht genug; ihr kleidet euch, werdet aber nicht warm, und wer sich um Lohn verdingt, verdient in einen löchrigen Beutel. . . der Himmel hielt seinen Tau zurück, die Erde ihren Ertrag, und ich rief Dürre herbei über das Land und die Berge, über das Getreide, den Most und das Öl, über Mensch und Tier und alle Arbeit der Hände.“ Das klingt gar nicht, als hätten die öffentlichen Kassen die Mittel gehabt, dem Befehl des Königs Folge zu leisten. Hatten sie aber diese Mittel nicht, und war die Bevölkerung selbst noch viel weniger imstande, sie aufzubringen, so war das schönste Edikt faktisch ohne Wert für die Juden. Daß sie sich nachher Sorgen darum machen, wie die Mittel zu beschaffen seien, beweist ebendeshalb augenscheinlich nicht, daß jener Erlaß nicht ergangen wäre.

Dieser Schluß ist schon darum nicht zulässig, weil sie ja tatsächlich unter Darius sich auf das Edikt berufen haben[1]. Und wenn sie dies tun, haben sie natürlich auch seinen Inhalt gekannt. Auch der Statthalter von Syrien wird um die Tatsache und den Inhalt des Edikts gewußt haben. Wenn er es sich von den Juden beschreiben läßt, ohne zu bemerken, was sie sagen, seien ihm wohlbekannte Dinge, so beweist Sisines nur, daß er ein seinem Posten gewachsener Mann war. Welcher kluge Statthalter würde wohl, wenn er das Unternehmen aus politischen Gründen für bedenklich halten mußte, sich nicht gehütet haben, etwas auszusagen, was dem Tempelbau nützen konnte, ehe er des Königs gegenteiligen Willen kannte?

Es bleibt somit lediglich die Frage, warum die Juden dem Statthalter das Edikt nicht vorwiesen, oder richtiger: warum sie es nicht in Händen hatten. Denn hätten sie es besessen, so müssen wir doch wohl annehmen, daß sie es auch dem Statthalter präsentiert hätten. Damit wäre die Nachfrage beim Hofe des Königs von selbst erübrigt gewesen. Auf diese Frage läßt sich eine voll befriedigende Antwort nicht geben. Wahrscheinlich hatte man in Jerusalem von Anfang an das Original gar nicht besessen; mit einer bloßen Abschrift vor den Statthalter zu treten, hätte, selbst wenn man sie be-

1) Auch diese Tatsache zu bestreiten, liegt gar keine Veranlassung vor.

saß, vermutlich nicht viel Sinn gehabt[1]. Wie dem sei, — jedenfalls sollte man sich meines Erachtens hüten, aus dem Umstande, daß die Juden das Edikt nur nennen, nicht aber vorweisen, einen Schluß auf sein Nichtvorhandensein zu ziehen. Welcher Fälscher hätte wohl diesen Zug erfunden? Gerade in seiner Unerklärlichkeit scheint er mir unerfindlich zu sein. Wäre das Edikt und die Erzählung über die Untersuchung des Satrapen gefälscht, so hätte der Fälscher gewiß nicht unterlassen, zu berichten, wie man das Edikt hervorholte, es dem Satrapen vorwies und dieser etwa am Hofe die Frage stellte, ob jene Entschließung des Kyros auch jetzt noch Geltung behalten solle. Verläuft die Erzählung wider alles Erwarten anders, so wird man daraus schließen müssen, daß jener andere Verlauf dem geschichtlichen Hergang entspricht.

5. Für unbedenklich halte ich auch die merkwürdige Bestimmung über die Beschaffenheit des zu bauenden Tempels: „drei Schichten von Quadersteinen und eine Schicht von Holz“. Soll das heißen: drei Schichten Quader sollen mit einer Schicht Holz abwechseln? Wir kennen anderwärts die Bauweise mit Holzrösten, die zwischen die Steinmauern eingelegt oder als Fundament für sie angewandt sind. Ob sie hier gemeint ist, läßt sich kaum sagen. Jedenfalls ist diese Art zu bauen, für den salomonischen Tempel, speziell bei den Umfassungsmauern, bezeugt[2]. Auch sonst kommt sie in Vorderasien vor[3]. Daß sie, soweit wir bis jetzt wissen, sonst in Israel nicht üblich ist, kann kaum dagegen aufkommen. Auch daß man bei einem Quaderbau ihren Zweck viel weniger einsieht als bei roherem Mauerwerk, beweist nicht dagegen. Denn auch der erste Tempel kennt sie in dieser Form. Augenscheinlich ist die Absicht, die Bauweise des alten Tempels festzuhalten. Mag die Bestimmung im übrigen zu erklären sein, wie sie wolle (weiteres § 54, 14): hier, wo wir von der Echtheit des Edikts reden, steht jedenfalls außer Zweifel, daß auch ein Fälscher auf diese merkwürdige Bestimmung sicher nicht gekommen wäre, hätte er nicht am Tempel selbst, den er augenscheinlich kannte, die Bauweise vor Augen gehabt.

---

1) Oben § 41, 5 ist auf Ezr. 4, 23 verwiesen. Die Frage ist schon von Wellhausen aufgeworfen und von Sellin Studien II 12 dahin beantwortet worden, daß zu Anfang der Regierung des Kyros die persische Verwaltung in Syrien noch nicht hinreichend organisiert war — eine Deutung, die sich wenigstens hören läßt.

2) 1. Könige 6, 36; 7, 11. 12. Vgl. dazu Bd. II[6. 7] dieses Werkes S. 158 Anm. und 162 Anm., wo über diese Holzarchitektur gehandelt ist, auch ebenda das Register unter „Holzbau, Holzrost“.

3) Bd. I[5. 6] dieses Werkes S. 104 Anm. 5 und 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000034

Von der Übernahme der Kosten durch Darius bei der Neuaufnahme der Arbeit war oben § 41, 7 die Rede. Hier hat Kyros den Vorgang geschaffen. Aber so wenig wie dort wird auch hier dieser Zug gegen die Echtheit des Dokumentes verwertet werden dürfen. Es ist oben gezeigt, wie dieser Zug durchaus den Analogien entspricht, die wir anderwärts besitzen, ja daß er geradezu das darstellt, was wir nach dem sonstigen Verhalten der achämenidischen Herrscher mit vollem Grund erwarten können. Dies gilt auch für Kyros. Sieht man näher zu, so besteht ein Unterschied. Kyros begnügt sich im allgemeinen, den Ersatz der Kosten in Aussicht zu stellen, Ezr. 6, 4. Das Edikt des Darius geht viel weiter. Es weist nicht nur die Kosten für den Bau selbst an, sondern es bestimmt auch, daß den Juden alles zum Opferdienst Nötige, besonders die Opfertiere und die Speisopfer, geliefert werden sollen[1]. Auch versäumt Darius nicht anzugeben, aus welchen Quellen die Mittel dafür zu schöpfen seien: die Einkünfte der Provinz, die sonst als Geld- und Naturalabgaben und Wegezölle d. h. wohl Abgaben vom Durchgangshandel bezeichnet werden, sollen dafür herangezogen werden. Das ist gewiß kein Zufall. Im Jahr 638, als Kyros eben die Regierung übernommen hatte und die Juden noch gar nicht in der alten Heimat angelangt waren, ist alles noch im Werden. Man muß sich mit allgemeinen Anordnungen begnügen und abwarten, wie die Dinge sich weiter entwickeln werden. Geht alles nach Wunsch vorwärts, so kann man mit jener ersten Anordnung auskommen. Wenn nicht, so mag der Großkönig sich weitere Maßnahmen vorbehalten haben. Der Gang der Dinge zeigte bald, daß die wohlmeinende Absicht des Königs vorläufig gar nicht durchzuführen war. Die Schwierigkeiten erwiesen sich augenscheinlich viel größer als beide Teile, die Führer der Judenschaft und die persische Regierung, anfänglich gedacht hatten. So kommt der Bau nicht nur schon in seinen Anfängen ins Stocken, sondern es muß auch, soll er wieder aufgenommen werden, der verarmten Landschaft, deren 538 herübergewanderte Glieder inzwischen ohne Zweifel auch unter dem allgemeinen Druck der Verhältnisse schwer gelitten hatten, in ganz neuer und viel nachhaltigerer Weise aufgeholfen werden, als es im ersten Plan des Kyros und seiner Ratgeber vorgesehen gewesen war.

So ordnet sich auch diese Verschiedenheit der Erlasse der beiden Herrscher, sobald man nur die wirkliche geschichtliche Lage unbe-

1) Ezr. 6, 8. 9. Vgl. dazu das vorhin erwähnte Verhalten des Antiochus, wofern man dem Josefus darin Glauben schenken darf.

fangen auf sich wirken läßt, statt sich mit allgemeinen Sätzen zu begnügen, aufs beste organisch in das Gesamtbild ein. Und unser Gesamtergebnis für diese ganze Untersuchung kann deshalb nur dahin lauten, daß gleichermaßen wie das Reskript des Darius und der Bericht des Sisines, so auch das Edikt des Kyros mit gutem Grunde als echte Urkunden anzusehen sind. Kyros rühmt sich selbst, daß er den Bewohnern von Babylon ihre verfallenen Wohnstätten aufbaute und daß er denen von Gutium die Wohnstätten wieder herstellte (Kyroszylinder Z. 25. 32), ebenso daß er die Götter von Sumer und Akkad wieder in ihre alten Stätten zurückbrachte und des Kultus von Babylon sich annahm (Z. 34. 25). Was er den Babyloniern tut, und was seine Nachfolger Kambyses und Darius den Ägyptern und anderen Völkern erweisen, das läßt er den Juden zuteil werden.

6. Neben dem bisher besprochenen Edikt des Kyros besitzen wir nun freilich ein anderes. [1] „Im ersten Jahr des Kyros, Königs von Persien, ... erweckte Jahve den Geist des Kyros, Königs von Persien, daß er in seinem ganzen Königreich ausrufen und dazu (schriftlich) bekanntmachen ließ: [2c] So spricht Kyros, König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat Jahve, der Himmelsgott, mir gegeben und er hat mir Befehl gegeben, ihm zu Jerusalem in Juda einen Tempel zu bauen. [3] Wer nun unter euch zu seinem Volke gehört, mit dem sei sein Gott, und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda und baue den Tempel Jahves, des Gottes Israels. Das ist der Gott, der in Jerusalem wohnt. [4] Und jeden noch Übriggebliebenen sollen überall, wo er als Fremdling wohnt, die Leute seines Ortes mit Silber und Gold, Habe und Vieh unterstützen, samt den freiwilligen Spenden für das Gotteshaus in Jerusalem'". Ezr. 1, 1—4 = 2 Chr. 36, 22 f.

Hält man dieses Edikt zusammen mit dem von Ezr. 6, so kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß sie nicht beide den Wortlaut des Erlasses zum Ausdruck bringen können. Und hat man zwischen beiden zu wählen, so kann die Wahl nur zu Gunsten von Ezr. 6 ausfallen. Was Kyros in V. 2 von Jahve, dem Himmelsgott, sagt: er habe ihm alle Königreiche der Erde übergeben, wäre zwar, verglichen mit dem, was er im Kyros-Zylinder von Marduk und Babylon sagt[1], in seinem Munde nicht schlechthin unmöglich. Aber in Ezr. 6 findet sich eine derartige Wendung nicht. Noch weniger ist dort davon die

1) „Kyros, König von Anschan, dessen Namen sprach er (Marduk) aus und berief ihn zur Herrschaft über das All ... nach seiner Stadt Babylon zu ziehen gebot er ihm" usw. Zyl. Z. 12 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000036

Rede, daß die Dorfgenossen in Babylonien — so sind die Worte von V. 4 doch wohl zu verstehen — ihre heimziehenden Landsleute mit den zur Heimkehr und dem Tempelbau Nötigen ausstatten sollen, wie auf der andern Seite hier der Hinweis auf die Zusage des Königs, für die Kosten aufzukommen, vollkommen fehlt. Auch einzelne Wendungen wie die „Übriggebliebenen" und daß die Juden nur Gäste in Babylonien seien, sind derart, daß sie kaum in der Kanzlei des Großkönigs entstanden sein können, auch wenn dort jüdischer Einfluß zur Geltung kam.

In dieser Form ist also das Edikt von Ezr. 1 augenscheinlich keine authentische Urkunde. Trotzdem wird man es nicht einfach als Fälschung bezeichnen dürfen. Der Erzähler hat von der ihm bekannten Tatsache, daß Kyros ein Edikt erließ, ausgehend, den ihm nicht mehr zugänglichen Wortlaut in der Weise, wie antike Geschichtsschreiber Reden ihrer Helden zu behandeln pflegen, frei gestaltet[1]. Immerhin ist auch die Mitteilung der näheren Umstände der Bekanntgabe des Edikts bedeutsam. Man darf annehmen, daß hier die Art geschildert ist, wie königliche Erlasse in der Regel der Bevölkerung nahegebracht wurden: Heroldsruf und schriftliche Ausfertigung — diese für die Behörden, jener für das Volk. Auch hier aber ist das ganze Königreich wieder ohne Zweifel ausmalende Übertreibung für die Provinzen, in denen Juden wohnten, also wesentlich Babylonien und vielleicht einige angrenzende Distrikte.

§ 43.

Die Rückwanderung.

Damit sind wir in der Lage, dem Gang der Ereignisse zu folgen.

1. Seitdem Kosters die Behauptung aufgestellt hatte[2], es habe unter Kyros überhaupt keine Rückwanderung stattgefunden, ist in neuerer Zeit mehrfach die Meinung aufgetaucht, zwischen der Erlaubnis zum Tempelbau und der Erlaubnis zur Rückkehr der Weggeführten sei ein großer Unterschied[3]. Kosters hatte seine Behauptung damit begründet, Haggai und Zakarja wissen nichts von einer Rückkehr der

1) Gewöhnlich wird, schon wegen 2 Chr. 36, 22 f., der Chronist als der Erzähler angenommen. Die Frage kann hier nicht eingehend erörtert werden. Aber gegen ihn spricht der Umstand, daß derjenige, der Ezr. 1, 1—4 schrieb, doch wohl kaum Ezr. 6, 3—5 im Wortlaut vor sich hatte.

2) Wiederherstellung S. 2. 19 ff. und besonders S. 26.

3) Vgl. z. B. Guthe, Gesch. Isr.[3] (1914) S. 277 und bes. Sellin, Studien II, S. 37 f. 97 f. Guthe bestreitet eine allgemeine Erlaubnis, Sellin denkt an eine Anzahl von Rückwanderungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000037

Verpflanzten, und besonders stehe im Edikt des Kyros nichts von der Heimkehr, sondern dies enthalte nur die Anordnung des Tempelbaus. Durch die Unterscheidung zwischen beiden glaubte man seinem Einwand gerecht zu werden.

Tatsächlich hat jene Scheidung keinen Sinn. Hierin hat der Erzähler von Ezr. 1, 1—4 viel richtiger gesehen als moderne Forscher. Auch wenn das Edikt nicht so erging, wie er es sich denkt — daß zur Herstellung des Tempels und des Kultus in Jerusalem die babylonische Judenschaft gehörte, war ihm mit vollem Rechte selbstverständlich. Wer anders sollte denn den Tempel bauen und den Opferdienst wieder einrichten? Wir wissen freilich längst, daß Juda während des Exils nichts weniger als eine *tabula rasa* war, wie man allerdings vielfach dachte. Auch hörten wir, daß die Bevölkerung dort keineswegs einfach dem Halbheidentum verfallen war (§ 14, 1 u. § 18). Auch in der alten Heimat hatte sich noch echte profetische Frömmigkeit erhalten, wenn auch schwerlich in großem Umfang. Aber für Kyros ist selbstverständlich, daß Jerusalem und Juda die Heimat der nach Babel verpflanzten Glieder des jüdischen Volkes, daß Jahve ihr Gott und der zerstörte Tempel ihr Heiligtum ist. Sie hat er in seiner Umgebung, mit ihnen hat er es in Babel zu tun, ihnen sich gefällig zu erweisen liegt ihm am Herzen. Palästina und Syrien hat Kyros, soweit wir wissen, nie gesehen, jedenfalls damals noch nicht persönlich gekannt. Was weiß er im Jahre 538 von Juda und Jerusalem, als daß dort ein großer Himmelsgott seinen Wohnsitz hatte und daß in jener für das Verhältnis zu Ägypten besonders wichtigen Landschaft ein Völkchen von eigenartiger Gottesverehrung und eigenartigen Sitten wohnt, das sich für seinen Aufstieg lebhaft interessierte und das man schon um Ägyptens willen besser zum Freund als zum Feinde hat? Er mag auch gewußt haben, daß seinen Vorgängern auf dem Weltthrone, den Herrschern von Babylon und Assur, dieses von heißem und zugleich zähem Freiheitsdrang beseelte Völkchen vor Zeiten recht viel zu schaffen machte. Das alles kann ihn in der Absicht, sich ihm freundlich zu erweisen, nur bestärkt haben.

2. Dann aber war es für Kyros wie für die babylonische Judenschaft auch selbstverständlich, daß in der Erlaubnis[1] zum Wiederaufbau des Tempels die Erlaubnis zur Rückkehr eingeschlossen war. Wie Kyros dafür Sorge trägt, daß in Babylonien und Gutium verlassene Heiligtümer hergestellt und verfallene Wohnstätten aufgebaut werden (§ 42, 5 a E.), so verfährt er auch den Juden gegenüber.

1) Zum Verhältnis von „Befehl“ und Erlaubnis s. o. § 42, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000038

Wenn hier Götter und Menschen wieder in ihre Rechte eingesetzt und brutale Maßregeln der Vergangenheit gutgemacht werden, so kann dies doch kaum anders geschehen sein als indem auch die Priesterschaften jener Heiligtümer zurückgeführt und in ihre Rechte eingesetzt und der Bevölkerung, soweit sie aus ihren Wohnsitzen vertrieben war, gestattet wird, sie wieder einzunehmen. Dasselbe muß für die Juden angenommen werden. Mit den Tempelgeräten und dem Großteil der Bevölkerung, vor allem dem, der etwas zu bedeuten hatte, waren sicher auch die zadoqidischen Tempelpriester samt und sonders weggeführt worden. Was etwa zurückblieb, mögen bedeutungslos gewordene Leviten der ehemaligen Landheiligtümer gewesen sein. Wenn nun die *vasa sacra* herausgegeben und der Tempel samt seinem Kultus neu hergestellt werden soll, so ist zunächst selbstverständlich, daß die Karawane, die jene heiligen Gegenstände zurückführt, zu einen namhaften Teil aus Priestern bestand. Nur sie sind die berufenen Träger jener Geräte. Ebenso wenn an die Wiederaufnahme des lange ruhenden Tempeldienstes herangetreten werden soll — wer soll sie in die Hand nehmen und den Kultus leiten, wenn nicht die berufenen Männer des Hauses Zadoq? Darin hatte ja schließlich die ganze Wirksamkeit Ezechiels ihren Höhepunkt erreicht, dies Ereignis anzubahnen und darauf Bedacht zu nehmen, daß die Würde und Ehrenstellung der alten Zadoqpriesterschaft im neuen Tempel gewahrt blieb.

Daß die Karawane nicht aus Priestern allein bestand, darf aber wieder als unumgänglich angenommen werden. Leitende Männer des Laienstandes mit einer Anzahl von Vertretern des Volkes müssen sie begleitet haben. Auch kann bis auf den heutigen Tag ein Zug von Menschen, die einigen, wenn auch nur bescheidenen Besitz mit sich führen, unmöglich die ausgedehnte Wüste durchqueren, ohne durch eine ausgiebige Bedeckung vor den räuberischen Beduinen geschützt zu sein. Nach Esdr. α soll der Großkönig den Juden sogar 1000 Reiter zu diesem Zweck mitgegeben haben[1]. Auf die Zahl der Bewaffneten kommt es hier nicht an; aber daß Ähnliches die Regel war, beweist der Umstand, daß von Ezra (8, 22) später ausdrücklich betont wird, er habe die ihm vom König angebotene Bedeckung abgelehnt. Damit ist klar erwiesen, daß sie mit bestem Grunde auch in unserem Falle angenommen werden kann, wo sie durch den wertvollen Goldschatz des Tempels doppelt geboten schien.

1) Esdr. α 5, 2. Es kommt hier nicht darauf an, daß als der betreffende Großkönig Darius genannt wird, da 5, 7 ff. jedenfalls die Karawane von Ezr. 2 meint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000039

3. Alle diese Erwägungen ergeben schon eine stattliche Zahl von Menschen, die wir uns als die Teilnehmer an dem Zuge von Babylonien nach Palästina vorzustellen haben. Eine führende Persönlichkeit, heiße sie Scheschbazzar oder Serubabel, mit ihrem Stabe muß ohnehin noch angenommen werden. Denn irgend jemand mußte doch die Verantwortung für das ganze Unternehmen tragen und die Leitung sachkundig in Händen haben. Hat es unter diesen Umständen irgend eine innere Wahrscheinlichkeit für sich, daß Kyros den Heimzug auf diese unbedingt notwendigen Teilnehmer beschränkte? Und konnte es irgend einen Sinn haben, daß er die Heimkehr auf einen bestimmten und verhältnismäßig kleinen Bruchteil der dazu Willigen unter der babylonischen Judenschaft einschränkte, wie es Guthe u. a. sich vorstellen? Man wird die Frage ruhig verneinen und sagen können: wenn wir eine Überlieferung besitzen, nach der Kyros mit der Herstellung des Tempels zugleich die Heimkehr der nach Babel Weggeführten, soweit sie zurückzukehren wünschten, gestattete, so haben wir dieser Überlieferung Glauben zu schenken, auch wenn sie in dem authentischen Edikt des Kyros nicht ausdrücklich ausgesprochen ist — einfach weil die Überlieferung das Selbstverständliche, in der Sache selbst Gegebene ausspricht. Weder Haggai noch Zakarja denken sich die Dinge anders, als daß eine Rückwanderung stattgefunden hat. Und die Art, wie Kosters sich die Herstellung des Tempels als ein Werk der im Lande Gebliebenen vorstellt, die angeblich aus eigener Kraft den Tempel wieder aufbauten, ist in hohem Grade widerspruchsvoll und unwahrscheinlich. Jenes hat Sellin[1], dieses Wellhausen[2] längst nachgewiesen, so daß hier von eingehender Darlegung der Gründe abgesehen werden kann.

Das Schweigen des echten Kyros-Ediktes hierüber kann aber sehr wohl damit zusammenhängen, daß ja die Frage des Statthalters gar nicht gelautet hatte: Hat Kyros den Juden die Heimkehr erlaubt? sondern: Hat Kyros ihnen den Tempelbau gestattet? Da wir weder Datum noch Überschrift des Ediktes besitzen, ist ohnehin schon anzunehmen, daß nicht der volle Wortlaut von der königlichen Kanzlei in Egbatana mitgeteilt ist, sondern ein bloßer Auszug, der dem entsprach, was man am Hofe und in Jerusalem zu wissen begehrte. Man bedenke, daß auch die Erlaubnis einer bloß teilweisen Rückwanderung doch irgendwie in dem Edikt enthalten sein müßte, wenn sein Wort-

1) Studien II, S. 56 ff.

2) Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil 1895 (= Nachr. Gött. Ges. W. 1895, Heft 2), S. 10 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000040

laut in dieser Frage etwas für uns zu bedeuten hätte. Denn so oder so mußte doch die Regierung und ihre Organe von oben beschieden sein und ihre Untergebenen weiter bescheiden. Man kommt also an dem Gedanken nicht vorüber, daß in dem Edikt, wie wir es heute in Ezr. 6 lesen, die Rückwanderung, sei es die teilweise, sei es die allgemeine, einfach vorausgesetzt ist. Dann aber kann kein Zweifel sein, daß es sich um die allgemeine, allen dazu Willigen zugute kommende Erlaubnis handelte.

4. Daß trotzdem Sellin im Rechte ist, wenn er mehrere aufeinanderfolgende Heimzüge annimmt, soll nicht bestritten werden. Das Buch Zakarja läßt in 6, 9 f. zweifellos die Erklärung zu, daß der ersten Wanderung weitere nachfolgten[1]. Auch ist es an sich nicht wahrscheinlich, daß die später unter Ezra und Nehemia berichteten Rückwanderungen die einzigen seit dem Jahr 538 gewesen wären. Sie sind, weil sich an sie große Ereignisse anknüpfen, besonders beschrieben. Andere, bei denen dies nicht der Fall ist, mögen ihnen vorangegangen sein. Doch stehen sie für uns hier nicht in Frage. Können wir also dabei bleiben, daß Kyros die Erlaubnis zur Heimkehr in allgemeiner Form gab, so ist das nächste, was uns zu beschäftigen hat, die Frage nach den näheren Umständen der Rückkehr und nach der Zahl der Heimkehrenden.

Daß nicht alle, an die die Erlaubnis ergangen war, sofort von ihr Gebrauch machten, kann niemand befremden. War auch die Herstellung des alten Gemeinwesens, wie wir von dem Zweiten Jesaja und von andern einwandfreien Zeugen wissen, von Anfang an die Sehnsucht und mehr und mehr die Hoffnung der Weggeführten gewesen, so war es doch in der Wirklichkeit, als die Stunde der Erlösung nahte, etwas ganz anderes, nun mit einem Schlage alles liegen und stehen zu lassen und dem Ruf in die alte Heimat zu folgen. Die hochtönenden Preislieder und Triumphgesänge, in die der Zweite Jesaja da ausbricht, wo er jener Hoffnung Ausdruck leiht, waren gewiß nicht umsonst gesungen. Als die Freudenboten durchs Land zogen und die Herolde des Großkönigs den jüdischen Dörfern und Häusern die Kunde brachten, die Israel in seiner Sprache dahin deutete:

Jahve hat Jaqob erlöst
und an Israel wird er sich verherrlichen (Jes. 44, 23 b),

da fand ihre Botschaft in den Herzen von Tausenden aus Israel ein

1) Es ist zwar bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks möglich, daß es sich nur um einzelne Abgesandte handelt, die Weihgaben überbringen. Aber ebenso gut kann auch an eine größere Zahl von Rückwanderern gedacht sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000041

freudiges Echo. Und aus Tausenden von Kehlen mögen Dankesworte und jubelnde Hymnen zum Himmel gestiegen sein, allesamt, wenn auch in vielfacher Variation, auf den Ton gestimmt, den der große Meister angeschlagen hatte:

Zieht aus von Babel, geht eilends aus Kaldäa,
mit Jubelschall verkündets, laßt solches hören,
tragt es hinaus ans Ende der Erde!
Sprecht: Erlöst hat Jahve seinen Knecht Jaqob!
Es dürsteten nicht, die er führte durch Dürren:
Wasser aus dem Fels ließ er ihnen träufeln,
und spaltete den Fels, daß Wasser flossen (Jes. 48, 20. 21).

Nun war der große Tag nahe, den die Sehnsucht der Frommen längst ersehnt hatte. Nun konnte auch die Herrlichkeit Jahves, die sieghafte Aufrichtung des Königtums Jahves über alle Welt, nicht ausbleiben. Sein Zug durch die Wüste an der Seite seines Volkes wird derselbe Zug des Sieges und des Triumphes über Menschen und über feindliche Naturgewalten werden, wie einstens der erste Exodus unter Mose und durch die Wüste am Sinai.

5. Dieser Stimmung entsprechend, die sicher durch die Reihen der Weggeführten in Babel ging, hat sich denn auch tatsächlich eine stattliche Zahl von ihnen freudig bereit finden lassen, dem an sie ergehenden Rufe zu folgen. Gar manchem mag es nicht leicht geworden sein, sich loszulösen. Seit 597/96 waren 60, seit 586 immerhin bald 50 Jahre verflossen. Was unter 55 Jahre alt war, hatte fast ausnahmslos kein persönliches Band mehr, das den einzelnen mit dem Lande der Väter verknüpfte. Alles, was unter 50, zum Teil was unter 60 Jahre alt war, war hier in Babel entweder geboren oder jedenfalls zum Bewußtsein erwacht. Sie alle kannten als ihre wirkliche Heimat nur Babel. Das Land der Väter war ihnen lediglich die ideale Heimstätte, die Heimat ihrer Seele. So sehr die Pflicht rief und so dringend die Frommen, ihnen voran vermutlich die Priester und die Alten, die noch die alte Heimat mit Augen geschaut hatten, den Gewissen zusprachen — viele der Alten, vor allem aber das jüngere Geschlecht, die Söhne und Enkel der einst Weggeführten, hatten längst die Mahnung Jeremjas, hier heimisch zu werden, sich zu eigen gemacht. Sie waren nicht nur im neuen Lande ansässig geworden, sie hatten es vielfach hier zu Wohlstand und Ansehen gebracht und sie konnten, ohne ihre Existenz zu gefährden, ja preiszugeben, nicht in die ferne Heimat übersiedeln[1]. Es

1) So denkt sich den Hergang auch Josefus, Archäol. XI 1, 3 (§ 8). Es ist nicht recht abzusehen, wie Josefus auf diesen Gedanken gekommen wäre, wenn ihm nicht eine Überlieferung dieser Art vorlag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000042

ist hier nicht die Rede von denen, die von Anfang an oder im Laufe der Zeit ihre grundsätzliche Abfindung mit den neuen Verhältnissen so getroffen hatten, daß sie ihrem Judentum entsagten (§ 20, 3). Ihre Zahl wird besonders in den ersten Jahrzehnten erheblich, aber auch später infolge der Eingewöhnung im Lande und des mehr oder minder starken Druckes der heidnischen Umgebung nicht gering gewesen sein. Doch scheiden sie für uns von selbst hier aus, wie sie für ihre jahvetreuen Volksgenossen ausschieden. Nur von den letzteren ist daher hier die Rede.

Gewiß gab es unter ihnen solche, die alle Bedenken hintansetzten und entschlossen dem Ruf in die Heimat folgten. Sie mögen ihre liegenden Besitztümer verkauft und sich um der großen Sache willen, die auf dem Spiele stand, mit bescheidenem Erlös begnügt haben. Mehr als ein solcher war nach der Lage der Dinge, wie immer bei plötzlichem starkem Angebot, nicht zu erwarten. Ebenso mag es solche gegeben haben, denen nach der Art ihrer Beschäftigung und ihres Vermögensstandes der Entschluß leichter fiel: bares und flüssiges Vermögen ließ sich leichter verwerten als liegender Besitz oder ein blühendes Handelsgeschäft, und das Nichtvorhandensein beider legte der Freizügigkeit erst recht kein Hindernis in den Weg.

6. Trotzdem blieben Menschen genug, die es vorzogen, zurückzubleiben, oder dies glaubten vorziehen zu müssen. Nicht jeder konnte den Entschluß finden, schwere Opfer zu bringen: Martyrium und Opfer sind allezeit das Vorrecht weniger Auswählter auf Erden. Andere mögen durch Beamtenstellen und Vertrauensposten, die sie bekleideten (§ 57, 13), sich zum Bleiben verpflichtet gefühlt haben: sie konnten denken, hier der Sache besser dienen zu können als in der Heimat. Für beide Klassen mag der jetzt getroffene Entschluß nicht das letzte Wort gewesen sein. Hielten sie sich jetzt für unabkömmlich in Babylonien, so war nicht ausgeschlossen, daß sie später nachfolgten. Aus diesen Kreisen mögen die späteren Nachwanderungen ihren Stamm gezogen haben[1]. Wieder andere wollten zwar durchaus bewußte und treue Bekenner Jahves bleiben, aber sie lehnten die Forderung ab, daß alles, was zum Volke Jahves sich bekenne, in der alten Heimat wohnen müsse. Sie freuten sich der Tatsache der Herstellung von Tempel und Gemeinwesen drüben, sie freuten sich

1) In der Tat liefert die Rückwanderung unter Ezra den zwingenden Beweis dafür, daß die einzelnen Geschlechter 538 noch Leute genug in Babel zurückließen, um später einen stattlichen Nachschub bestreiten zu können.

auch, daß eine stattliche Zahl sich bereit finden ließ heimzukehren. Sie selbst aber hielten es für richtiger, wenn ein Teil der Judenschaft in Babel blieb, und sie zogen es vor, zu ihm zu gehören. Sie hatten im Exil die Weltstellung und Weltbedeutung des Judentums zu ahnen begonnen. Der Universalismus der Gottesidee war schon hinreichend fortgeschritten, daß sie die Gewißheit hatten, auch in fremden Landen gute Juden bleiben zu können. Sie bemühten sich, ihre Gaben nach Jerusalem zu senden und behielten sich vor, nach der Einrichtung des Tempels dann zur Feier der großen Feste dorthin zu kommen. Aber sie selbst blieben wo sie waren. Wir haben keinen zwingenden Beweis für das Vorhandensein dieser Kreise schon in der Zeit, um die es sich hier handelt. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür. Auch kann die vielfache Sehnsucht der palästinischen Frommen der Folgezeit, die auf die volle Herstellung Israels und die Heimführung der Diaspora geht[1], nicht als ein Gegenbeweis gelten. Jene Sehnsucht ist palästinisch gedacht. Wie weit sie die Gedanken der nichtpalästinischen Judenschaft wiedergibt, darf man mit Grund fragen. Denn viele hätten es später ohne Zweifel wohl in der Hand gehabt, sie zu erfüllen, hätten sie den ernsten Willen dazu besessen. Sehe ich richtig, so liegen hier die ersten Anfänge des babylonischen Judentums und der jüdischen Diaspora.

7. Trotzdem wird man nicht annehmen dürfen, daß die wirklich Zurückgekehrten eine zufällig und lediglich nach persönlichem Belieben zusammengewürfelte Schar von Menschen darstellten. Stade[2] und schon Smend[3] haben mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß die Rückwanderung aller Wahrscheinlichkeit nach als eine nationale Angelegenheit der Judenschaft angesehen wurde, die nicht der einzelne ausschließlich für sich erledigte, sondern die als Sache der Gesamtheit galt. Tatsächlich entspricht es der ganzen Art des antiken, insbesondere des orientalischen Lebens, daß die Einzelperson überall da, wo ein Interesse der Gesamtheit in Frage steht, überhaupt nicht für sich steht und darum auch nicht für sich handelt, sondern als Glied der größeren Gemeinschaft: der Sippe, des Geschlechts oder des Stammes. So ist es denn bezeichnend, daß die Heimkehr tatsächlich sich so vollzieht, daß die Geschlechtsverbände und die vielfach sie vertretenden örtlichen Genossenschaften heimwandern.

1) Vgl. z. B. Ps. 14, 7; 53, 7; 126, 4.
2) Gesch. II S. 107 f.
3) Die Listen der Bücher Esra und Nehem. S. 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000044

Man darf daraus schließen, daß diese größeren Gemeinschaften, und in letzter Linie die Vertreter der exilischen Judenschaft überhaupt, die Sache in die Hand nahmen. Sie werden den Verkehr und die mancherlei Verhandlungen mit den persischen Behörden, die doch wohl unumgänglich waren, übernommen haben[1]. Sie werden daher auch die Auslese der zur Rückkehr Bestimmten getroffen haben. Ist die Herstellung des Tempels und des alten Kultus durchaus eine nationale, die ganze Gemeinschaft — als deren eigentliche Vertreter die babylonischen Juden sich längst fühlten — angehende Angelegenheit, so versteht man diese Stellung der leitenden Männer. Man versteht dann auch, weshalb gerade zwölf Führer den Heimzug leiten: es ist die Heimkehr der Nation, deren zwölf Stämme wenigstens in der Idee fortleben. Daraus erklärt sich wohl auch, daß die Judenschaft auch nach der Rückkehr sich gerne immer noch als die *Gôla* d. h. die Gemeinschaft der Weggeführten bezeichnet. Im Exil hatten die babylonischen Juden sich diesen Namen beigelegt. Die Vorstellung, daß die Nation als solche heimgekehrt sei, brachte von selbst die Fiktion mit sich, als säße die Gola nun tatsächlich in Judäa, während in Wirklichkeit ein namhafter Teil von ihr in Babylonien geblieben war.

Eine andere Frage ist, ob alle Geschlechter der babylonischen Judenschaft an der Rückwanderung beteiligt waren. Es wird dies vielfach angenommen, doch scheint mir kein zwingender Grund dafür vorzuliegen. Man wird die Frage offen lassen müssen. Wohl aber werden wir annehmen müssen, daß innerhalb der einzelnen Geschlechter und weiterhin wohl auch bei wichtigen Fällen im Rate der Geschlechter die Frage zur Entscheidung gebracht wurde, welche Vertreter der Geschlechter endgiltig an dem Zuge zu beteiligen seien. Hier werden die oben geschilderten Verhältnisse und Wünsche der einzelnen Familien und Familienhäupter zur Verhandlung gestanden haben, und nicht immer wird sich die Entscheidung ganz leicht und ohne Reibung vollzogen haben. Es ist oben vorausgesetzt, daß dem Einzelnen oder dem Familienverbande schließlich doch ein großes Maß von Freiheit der eigenen Entschließung zugebilligt war. Ich kann mir in einer so tief in das Leben des Individuums und der Familie einschneidenden Angelegenheit den Hergang, auch wenn die größere Gesamtheit die Dinge in die Hand nahm, nicht anders vorstellen.

1) Solche Verhandlungen mit den königlichen Behörden, beispielsweise über den Schutz der Karawane vor räuberischen Überfällen, setzt deutlich Ezr. 8, 22 voraus. Sie müssen auch jetzt stattgefunden haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000045

Und ich finde eine Bestätigung dieser Auffassung in der Überlieferung des Buches Ezra, die 1, 5 davon spricht, es seien alle mitgewandert, „die der Geist Gottes dazu aufweckte". Mag diese Erzählung auch späten Ursprungs sein, sie gibt doch ähnlich der vorhin vorgeführten Anschauung des Josefus eine Auffassung wieder, von der es schwer hält zu sagen, wie der Erzähler auf sie gekommen wäre, wofern er sie nicht aus einer Überlieferung geschöpft hat. Es wäre dem Erzähler gewiß ein Leichtes gewesen zu sagen: es zogen alle, die die Ältesten des Volkes oder die Geschlechtshäupter dazu bestimmten. Wenn er so nicht sagt, sondern den freien Entschluß dabei betont, so muß er seine Gründe gehabt haben, die man dann am besten doch wohl in dem noch in der Erinnerung fortlebenden Tatbestande suchen wird.

8. Über den Ort der Sammlung, die Zeit des Aufbruchs sowie über die Dauer der Reise und den Reiseweg wissen wir nichts Näheres. Immerhin lassen sich gewisse Anhaltspunkte gewinnen.

Was die Zeit des Aufbruchs angeht, so bietet Esdr. α 5, 6 im engsten Zusammenhang mit der Aufzählung der Rückwanderer das Datum des 1. Nisan im 2. Jahr des Darius. Der Königsname hängt damit zusammen, daß Esdr. α hier Darius und Kyros verwechselt, könnte also an sich, wofern die Notiz sonst brauchbar wäre, ohne weiteres in Kyros umgesetzt werden. Aber Esdr. α redet dort zunächst garnicht von der Heimkehr, sondern von den weisen Reden, die Zerubabel vor Darius gesprochen habe. Aber die Reden gaben nach dieser Rezension den Anlaß der Begnadigung der Juden (vgl. Esdr. α 4, 41 ff.), wie denn auch hier sofort die Geschichte der Heimkehr und die Aufzählung der Heimkehrenden folgt[1]. Danach kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Meinung des heutigen Textes von Esdr. α dahin geht, daß bald nach dem 1. Nisan, im Frühlingsmonat des zweiten Jahres der Darius — für den wir ohne weiteres Kyros einsetzen können — die Heimkehr begann. Daß ein so stattlicher Zug, wie er in Esdr. α 5, 7—43 beschrieben wird[2], nicht in wenigen Tagen zusammengebracht ist, darüber macht sich der Darsteller in Esdr. α augenscheinlich nicht viel Gedanken.

So willkürlich und von aller konkreten Anschauung verlassen nun auch das alles ist, so darf doch die Frage nicht übergangen werden, ob nicht schließlich doch ein Korn Wahrheit in diesen

1) Esdr. α 5, 1—5 und sodann V. 7 ff.
2) Ganz analog den Listen von Ezr. 2 und Neh. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000046

Phantasien stecke[1]. Wenn man die früher behandelte Zeitfolge der Ereignisse unter Kyros ins Auge faßt (§ 42, 1), so ergiebt sich, daß das 1. Jahr des Kyros mit dem 1. Nisan 538 begann. An diesem Tag hat er im Tempel Esagila zu Babylon die Hände Marduks ergriffen, wie die amtliche Ausdrucksweise der babylonischen Priester sagt. Nach diesem feierlichen Akt des Regierungsantritts hat Kyros, da im April in Babylon schon die heiße Zeit beginnt, sich in die höher gelegenen Sommerresidenzen Susa und Egbatana zurückgezogen. In Egbatana ist das Edikt aufbewahrt worden, das die Befreiung der Juden enthielt. Es wird also hier im Hochsommer 538 erlassen sein. Mit seiner Verkündigung in den einzelnen Orten Babyloniens, mit der Stellungnahme der Juden zu ihm, der Auswahl der Heimkehrer, der Abwickelung ihrer mancherlei Geschäfte, den Verhandlungen mit den Behörden und der Vorbereitung und Ausrüstung der Karawane konnten leicht der Rest des Sommers und die Regenzeit hingehen. Vor Anbruch des Frühjahrs 537 ist also an den Beginn der Reise unter keinen Umständen zu denken. Wir würden also ganz unabhängig von Esdr. α und wenn wir dies Buch gar nicht hätten, zu gar keiner anderen Zeitbestimmung als Frühjahr 537 oder Anfang des 2. Regierungsjahrs des Kyros kommen können. Macht nun Ezdr. α 5, 6 die Deutung wahrscheinlich, daß hier der Beginn der Reise bald nach dem 1. Nisan 537 angenommen ist, so darf jener Nachricht immerhin eine gewisse Bedeutung zugesprochen werden.

Wie viel Zeit der Heimzug in Anspruch nahm, wird sich später vermutungsweise ergeben (§ 51, 5 a. E.). Zum Herbstfest scheinen die Reisenden in der Heimat angelangt zu sein. Von wo die Reise ihren Ausgang nahm, wissen wir nicht. Aber an einem bestimmten Punkte des Landes muß wohl die Sammlung der Mitziehenden vorgesehen gewesen sein. Dafür spricht außer der Sache selbst schon das Beispiel Ezras. Auch der Reiseweg ist zwar nicht angegeben, aber nach allen Analogien mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Es darf angenommen werden, daß die Karawane den uralten Reiseweg am Eufrat hin einschlug. Von da wird sie sich des Heerweges bedient haben, der seit Jahrhunderten die assyrischen und babylonischen Heere ins Land gebracht hatte. Bei der Chaborasmündung, unfern dem 35. Breitegrad, kreuzt er den Eufrat und führt über die Oase Tadmor-Palmyra nach Damaskus und von hier nordsüdlich nach Jerusalem.

---

1) Auch Ewald, Gesch. d. V. Isr IV[3] (1864) S. 111 Anm. ist geneigt, dem Stück eine gewisse geschichtliche Bedeutung zuzumessen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000047

§ 44.

Die Liste der Rückwanderer.

1. Die Liste der Rückwanderer ist uns in mehrfacher Ausführung erhalten[1]. Es knüpfen sich an sie eine Menge schwieriger literarischer Fragen, über die ich zum Teil an anderer Stelle gehandelt habe[2], so daß hier eine kurze Zusammenfassung genügen mag.

In Ezr. 2 wird, nachdem in Kap. 1 das Edikt des Kyros mitgeteilt ist, ebenso der Entschluß der Exulanten zur Heimkehr und die Herausgabe der heiligen Geräte, die Liste eingeführt mit den Worten: „Dies sind die aus der Wegführung der Deportierten (der *gola*) hergewanderten Angehörigen der Provinz *(bnē hamᵉdīna)*, die Nebukadrezzar König von Babel nach Babel weggeführt hatte und die nun nach Jerusalem und Juda heimkehrten, — ein jeder in seine Stadt“ (2, 1). Diese Anknüpfung der Liste an den Akt der Befreiung und die Mitteilung über die Heimkehr leuchtet unmittelbar ein und weckt den Eindruck einer sachgemäßen Aufeinanderfolge der Dinge.

In Neh. 7 dagegen handelt es sich zunächst gar nicht um die Zeit des Kyros und die Heimkehr jener ersten Rückwanderer. Die Person Nehemias und die im Buch Nehemia geschilderten Ereignisse gehören, wie jedermann weiß, einer viel späteren Zeit an. Dem entsprechend berichtet das Buch zunächst, wie der königliche Mundschenk Nehemia von König Artaxerxes die Erlaubnis erwirkt, die Mauer Jerusalems wieder aufzubauen und wie er, nach Palästina gereist, die Mauer der Hauptstadt tatsächlich herstellt Neh. 1—3. Es erzählt dann von allerlei Schwierigkeiten, die ihm in den Weg gelegt werden und von Maßregeln Nehemias zur Erleichterung der Lage der ärmeren Bevölkerung und wie er trotz aller Hemmungen den Mauerbau doch vollendet und die Stadt befestigt, 4, 1—7, 3. Dann mit einem mal fährt die Erzählung fort: „Die Stadt war aber weit ausgedehnt und groß und die Bevölkerung in ihr nur gering. Häuser waren keine gebaut worden. Da gab mir mein Gott in den Sinn, daß ich die Adligen und Ratsherrn und das Volk versammelte, um sich in die Geschlechtstafeln eintragen zu lassen. Dabei fand ich die Urkunde der Geschlechtstafel — nämlich die zu Anfang Heraufgewanderten — und darin fand ich geschrieben: ʿDies sind die aus der Wegführung der Deportierten heraufgewanderten Ange-

1) Ezr. 2, 1—69; Neh. 7, 6—71; Esdr. α 5, 7—45.

2) Zur Frage der Entstehung des Judentums. Quellenstudien (Rektoratsprogramm der Univers. Leipzig zum Reformationsfest) 1918.

hörigen der Provinz'" usw. Neh. 7, 4 ff., woran sich dann die Liste fast wörtlich wie in Ezr. 2, nur mit Varianten in den Namen und Zahlen, anschließt.

2. Die Frage, ob der Hergang, wie er hier erzählt ist, glaubhaft scheine, bedarf später noch besonderer Erwägung. Ist er es, so muß die Liste durch einen Zufall Nehemia in die Hände gefallen sein, der ja als königlicher Bevollmächtigter und Statthalter ohne Zweifel offenen Zutritt zum Archiv der königlichen Kanzleien in Jerusalem, oder wo sonst der Sitz der Verwaltung war, besaß. Er müßte die Gelegenheit, die ihm dadurch geworden war, einen Einblick in die vielfach schon vergessene Vergangenheit zu gewinnen, benutzt und das wichtige Dokument für sich abgeschrieben haben. Die folgende Darstellung sucht diesen Hergang als wahrscheinlich zu erweisen. Nehemia mag dann die Abschrift seinen Denkwürdigkeiten, etwa als Anlage, beigefügt haben, und bei der Redaktion des Buches, die jedenfalls erst nach erheblicher Zwischenzeit erfolgte, hat die Urkunde ihren Platz an der jetzigen Stelle im Buche gefunden, wo sie allerdings unvermeidlich ein gewisses Unheil anrichten mußte. Denn der Leser erwartet an dieser Stelle nichts weniger als einen Rückblick auf die Zeiten des Kyros. Er will wissen, was unter Artaxerxes und durch Nehemia zur Vermehrung der Volkszahl der Hauptstadt unternommen wurde. Dazu konnte dem Nehemia die jetzt aufgefundene Liste der ersten Heimkehrer vielleicht gute Dienste tun, indem sie ihm ermöglichte, den damaligen Bestand der Bevölkerung mit dem heutigen zu vergleichen. Aber dem Leser diente sie wenig. Was er wissen will, erfährt er erst — aber in überaus dürftiger Weise — in Kap. 11 des Nehemiabuches[1]. Was dazwischen steht, sind ganz andere Dinge, durch die der Leser von dem eigentlichen Thema aufs neue vollständig abgelenkt wird. Es folgt nämlich im heutigen Buch Nehemia in Kap. 8—10 ein zweiter großer Einschub, der den Zusammenhang der Erzählung abermals in störendster Weise unterbricht. Hier wird von der Verlesung des Gesetzes durch Ezra, der Feier des Laubhüttenfestes und der Verpflichtung der Gemeinde zur Lösung der Mischehen gehandelt[2]. Erst nachdem das alles erledigt ist, wird in Kap. 11 der hinter Neh. 7, 5 abgerissene Faden wieder aufgenommen. Es ist durchaus möglich, daß die große

1) Ich setze dabei allerdings gegen Ewald, Gesch. d. V. Isr. IV³ S. 206 Anm., Stade, Gesch. II S. 98 Anm. u. a. voraus, daß Neh. 11, 1 f. sich auf Nehemia bezieht (s. m. Progr. S. 23). Sollte, wie viele annehmen, die erste Rückwanderung gemeint sein, so müßte etwas Ähnliches in den Memoiren Nehemias gestrichen sein.

2) Über dessen richtige Stelle s. mein Progr. S. 3. 30 ff. 37/38.

Einschaltung über die Gesetzesverlesung usw. in Neh. 8—10 die Folge der durch die erste Einschaltung, die der Heimkehrerliste, veranlaßten Unordnung im ursprünglichen Texte ist. Klar bleibt jedenfalls, daß die Liste von Neh. 7, 6 ff. an ihrer heutigen Stelle nicht am richtigen Platze ist, woraus sich dann auf der andern Seite wieder die notwendige Folgerung ergibt, daß die mit ihrer Einreihung in den Text des heutigen Buches Nehemia zusammenhängenden Unstimmigkeiten in keiner Weise als Gegengrund gegen die Echtheit der Liste anzusprechen sind[1].

Die Worte in 7, 5: „Die zu Anfang Heraufgewanderten" sind nach dem Artikel in הראשׁנים schon aus grammatischen Gründen wohl als Glosse zu betrachten. (Die da und dort zu lesende Übersetzung: „die Liste derer, die zu Anfang heraufgezogen waren" geht aus grammatischen Gründen nicht an.) Der Einschalter der Liste hatte das deutliche Gefühl, daß der Leser in der Zeit des Artaxerxes steht und daher erfahren muß, um was für Leute und um welche Zeit es sich hier handelt. Es ist aber gar nicht gesagt, daß darum der übrige Vers 5 b dem Zusammenhang von Neh. 7, 4 von Hause aus angehört hat. Ebenso möglich ist, daß Nehemia dem Entschluß, eine Geschlechtertafel anfertigen zu lassen (7, 5 a; s. § 66, 4) sofort entweder den Inhalt dieser Geschlechtstafel, also eine 7, 6 ff. analoge Liste aus seiner Zeit folgen ließ, oder aber daß er auf deren Mitteilung verzichtete und das, was ehedem in Neh. 11, 1 ff. stand, folgen ließ. Im ersten Falle wäre die Liste der Zeitgenossen Nehemias durch den Redaktor der ihm wichtiger scheinenden Liste der ersten Heimkehrer zum Opfer gefallen. V. 5 b außer der Glosse gehört unter allen Umständen mit der Liste 7, 6 ff. zusammen. Aber die hier stehende Notiz von der Auffindung der Liste kann entweder ehedem irgendwo sonst in den Denkwürdigkeiten Nehemias ihren Platz gehabt haben oder sie kann, wie oben angenommen, lediglich die Einführung der die Liste enthaltenden Beilage zu den Memoiren Nehemias gebildet haben. In diesem Fall stört auch das doppelte ואמצא, das im fortlaufenden Text wenig erträglich ist, kaum ernstlich.

3. Gab schon die Einführung der Liste der ersten Rückwanderer und ihre Stelle im heutigen Zusammenhang zu ernsten Erörterungen Anlaß, so ist das in noch höherem Grade der Fall, wenn man ihren Abschluß und ihre Verzahnung nach vorwärts ins Auge faßt.

Die Vorlesung des Gesetzes in Neh. 8 wird durch die Worte: „Als nun der 7. Monat herankam" mit irgend welchen vorhergehenden Ereignissen verknüpft[2]. Es müssen — so muß der Erzähler annehmen — dem 7. Monat gewisse vorher erzählte Begebenheiten vorangegangen sein. Jenem Sätzchen folgt dann noch die Bemerkung: „Die Israeliten weilten (noch) in ihren Städten" — ohne daß irgend ein Wort darüber gesagt wäre, wie die Leute dahin kamen und warum dies hier erwähnt wird. So unverständlich das alles klingt, wenn man auf

1) Über die Stellung der Liste im Zusammenhang von Esdr. α vgl. § 43, 8.

2) Neh. 7, 72 b. Über die Abteilung und die Verszählung hier vgl. mein Programm Anm. 1 und 5. Mehrfach liest man 7, 72 b als 7, 73, oder auch als 8, 1 a.

Neh. 8 allein blickt, so leicht erklärt es sich vom Blick auf 7, 72 b aus. Dort wird nämlich die Liste der Heimkehrer und ihrer Schenkungen ganz sinngemäß abgeschlossen durch die Worte: „Die Priester aber und die Leviten und etliche vom Volk und die Tempelhörigen und ganz Israel ließen sich in ihren Städten nieder“ [1]. Jetzt hat es einen Sinn, daß man nach 8, 1 zur Feier des Laubhüttenfestes, das in den 7. Monat fällt, sich wieder in Jerusalem versammelt.

Trotzdem kann die Verbindung mit 8, 1 ff. nicht ursprünglich sein. Das geht neben andern Gründen [2] schon daraus hervor, daß in 8,16 nicht nur von zwei Toren, dem Wasser- und Efraimtor, die Rede ist, sondern von den Höfen des Tempels, während die Zeit der Heimkehr schwerlich Tempelhöfe kannte, wohl aber die Zeit des Ezra und Nehemia. Also auch von ihrer Verbindung mit der Fortsetzung aus angesehen, kann die Liste von Neh. 7, da, wo sie heute steht, nicht ursprünglich gestanden haben. Sie ist hier durchaus ein Fremdkörper.

Zieht man nun zum Vergleich den Abschluß der Liste bei Ezr. 2 heran, so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Dort heißt es, nachdem die Heimkehrer und ihre Spenden aufgezählt sind: „Die Priester aber und die Leviten und etliche vom Volk und die Sänger, Torhüter und Tempelhörigen wohnten in ihren Städten, ganz Israel aber in seinen Städten“, Ezr. 2, 70 nach 𝔐. Dann wird fortgefahren: „Es nahte aber der 7. Monat, während die Israeliten in ihren Städten weilten. Da sammelte sich das Volk wie ein Mann in Jerusalem“ — nämlich zur Errichtung eines Altars und zur Feier des Laubhüttenfestes an ihm, da der Tempel noch wüste liegt, Ezr. 3, 1 ff. Hier sieht man sofort, auch wenn der Bericht über diese Feier von Ezr. 3 nicht geschichtlich sein sollte: die Situation ist vollkommen richtig erfaßt.

Damit ist klar erwiesen, daß die Liste der Heimkehrer im Buch Ezra ihren richtigen Platz hat. Sollte die sie dort umgebende Erzählung ungeschichtlich sein oder wenigstens geschichtlich nicht einwandfrei, so würde daraus für die Liste an sich noch nichts zu folgern sein. Diese selbst muß unter allen Umständen einmal im Zusammenhang der Memoiren Nehemias gestanden haben, sei es im Text derselben, sei es als Beilage zu ihnen. Sie ist von dort weggenommen und dem heutigen Nehemiabuche in einer jetzt ganz unglücklich wirkenden Weise einverleibt, dabei in die sonderbarste

1) Ich gebe vorläufig den Masoretentext wieder; über die richtige Textgestalt s. noch § 46, 1.

2) Vor allem, weil Neh. 8 tatsächlich zur Ezrageschichte gehört.

Verbindung mit viel spätern Ereignissen gebracht worden. Sie ist aber zugleich auch von dem Erzähler des Ezrabuches in die von ihm berichtete Geschichte der Begebenheiten seit dem Edikt des Kyros aufgenommen und hier an der Stelle eingereiht worden, die ihr — wofern es sich bei ihr überhaupt um eine Liste der Rückwanderer unter Kyros handelt — mit Recht gebührt.

4. Damit sind wir von selbst auf die Frage der Echtheit hingedrängt. Ist die Liste von Ezr. 2 = Neh. 7 in der Tat das, was sie sein will: Das Verzeichnis der unter Kyros Zurückgewanderten? oder haben wir sie anders zu beurteilen?

Daß die sonderbare Einführung in Neh. 7, 5 gegen die Echtheit des Dokuments nicht zu verwerten ist, hörten wir soeben schon (§ 44, 1 a. E.). Wo dies trotzdem geschieht, da können wir nach dem oben Gesagten auf weitere Widerlegung verzichten. Aber es mögen andere und triftigere Gründe vorhanden sein, die eher eine Auseinandersetzung lohnen. Hölscher hat unlängst sein Urteil dahin zusammengefaßt: Neh. 7, 5 b—72 sei „eine junge Interpolation aus Ezr. 2, 1—3, 1 a“ [1]. Und von Ezr. 2 selbst urteilt er: „Ch. (der Chronist) bietet hier zuerst ein Verzeichnis der unter Cyrus Heimkehrenden, zu welchem er eine spätere, echte Liste der Angehörigen der Judengemeinde in Judäa benutzt, die in Wirklichkeit etwa der Zeit um 400 angehören mag (2, 2 b—64) und die er mit einem Titel (2, 1) und einem Schlusse (2, 65—67), welcher die Karawanenreise der Heimkehrenden veranschaulichen soll, ausstaffiert“ (S. 492 b). Wir werden hier schon unser Augenmerk auf die Annahme richten müssen, daß von den beiden Listen nicht etwa die von Neh. 7 das Original sei, sondern daß Neh. 7 eine junge Interpolation aus Ezr. 2 darstelle, sowie daß der Liste in Ezr. 2 zwar das höhere Alter gegenüber Neh. 7 zukomme, sie selbst aber, wenn auch eine echte Liste, doch nicht das Verzeichnis der unter Kyros Heimkehrenden darstelle, sondern das der Judengemeinde der Zeit um 400; endlich daß der Schluß freie Zutat des Chronisten sei, also gar nicht von Hause aus zur Liste gehört habe. Wir prüfen zunächst die sachlichen Gründe, um hernach die Untersuchung des literarischen Tatbestandes darüber reden zu lassen, ob sie eine Bestätigung unseres Ergebnisses liefern kann oder nicht.

5. Nach Hölscher, der hierin vielfach mit Torrey und Mowinckel [2] zusammen geht, ist das Verzeichnis zwar eine echte Urkunde, aber

1) Bei Kautzsch, D. Heil. Schrift[4] S. 494 a. Vgl. auch S. 539 a.

2) Über diese beiden ist schon in meinem Programm (1918) eingehend gehandelt.

sie hat mit der Zeit des Kyros nichts zu tun, sondern ist jünger als Nehemia, doch älter als die Chronik, somit um 400 entstanden, um den damaligen Stand der Bevölkerung der Landschaft Juda festzustellen. Schon Kosters und Wellhausen hatten in der Sache ähnlich geurteilt, wenn auch z. T. mit anderer Begründung[1]. Wellhausen meint, es können unter Kyros nicht über 42000 Mann aus dem Exil heimgekehrt sein, „denn es waren von den Chaldäern nur etwa 14000 Mann deportiert". Auch handle es sich deshalb um die spätere Zeit, weil die in der Liste Genannten ausdrücklich als die Bewohner des (persischen) Verwaltungsbezirks (von Jerusalem)" bezeichnet seien Neh. 7, 6. Der erste Einwand entkräftet sich durch die oben § 12 (bes. gegen Ende des §) dargebotene Berechnung, die zu ganz andern Ergebnissen kommt. Auch mag hier schon festgestellt sein, daß die Zahl 42360 keinesfalls nur Männer umfassen kann (§ 45, 3). Der zweite Anstoß, den Wellhausen an der Liste nimmt, wird dadurch hinfällig, daß die Bezeichnung *m^{e}dina* Gerichtsbezirk durch nichts auf eine spezifisch persische Einrichtung hinweist. Weder das Wort ist persisch, noch ist es die Sache. Provinzeinteilungen und Unterprovinzen — ohne Zweifel zum Zweck der Verteilung der Steuern und Lasten und behufs der Regelung des Gerichtswesens — hatten die Assyrer und Babylonier längst wie im Osten so auch im Westen eingerichtet. Die letzten Könige Judas werden für die ihnen verbleibenden Landesteile dieselbe Einrichtung getroffen haben, soweit sie nicht zuvor schon da war. Und Nebukadrezzar hat das alles sicher in der Hauptsache übernommen und nur die Verwaltung unter babylonische Oberleitung gestellt. Genau so wird es Kyros gehalten haben[2]. Einen Verwaltungsbezirk oder eine Landschaft oder eine Unterstatthalterschaft Juda hat es frühestens seit Nebukadrezzar, d. h. seitdem Juda an fremde Herrscher gefallen war, gegeben. Die Bezeichnung *m^{e}dina* beweist also für die Zeit nach Kyros als Entstehungszeit der Liste gar nichts. Von ihr aus konnte die Einrichtung auch schon unter Nebukadrezzar oder seinen Nachfolgern, also noch in babylonischer Zeit entstanden sein. Diese ganze Beweisführung Wellhausens ist lediglich ein Rückfall in eine sonst gerade von ihm überwundene Anschauung, als wäre die Bevölkerung Judas bis auf den letzten Mann ins Exil geschleppt worden[3]. Blieb aber,

1) Kosters Wiederherstell. S. 29 ff. Wellhausen (Nachr. Gött. Ges. 1895), Die Rückkehr der Juden, S. 11 ff.

2) Über alles das ist eingehend oben in § 11 und 13 gehandelt.

3) Vgl. Wellhausens Ausführungen am Schluß seines Aufsatzes a. a. O. S. 20/21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000053

wie § 12 eingehend dargetan ist, eine namhafte Volkszahl im Lande, so ist auch selbstverständlich, daß sie organisiert und verwaltet war.

6. Die Liste, wann immer sie entstanden sein mag, diente sicher in erster Linie Steuerzwecken und denen der Verwaltung. Die persische Regierung mußte wissen, über wieviel Leute und über welche Geschlechter sie im Lande zu verfügen hatte. Daneben mochte sie, wie Hölscher S. 503 b vielleicht richtig beobachtet hat, auch dem Zwecke dienen, „eine Gemeinde echt israelitischen Blutes zu konstituieren". Man kann dies wohl aus der Nachricht erschließen, daß solche Geschlechter, die ihren israelitischen Ursprung nicht nachweisen konnten, nicht zur Gemeinde zugelassen wurden [1]. Daraus aber schließen zu wollen, die Liste sei jünger als Nehemia, „da zu dessen Zeit eine solche behördlich geregelte Absonderung der Gemeinde noch nicht stattgefunden hat" (Hölsch. S. 503 b/504 a), geht nicht an. Als wären nicht Ezra und Nehemia gerade zu diesem Zweck ins Land gekommen. Aber auch schon vorher hatte diese Tendenz geherrscht. Schon Ezechiel hatte sie ausgebildet und seit ihm hat sie in der exilischen Gemeinde bestanden. Nur hat man sie in der ersten Zeit der Restauration teilweise vergessen oder bewußt erweicht, so daß Ezra und Nehemia als Mahner zur Rückkehr von falschen Wegen auftreten müssen. Das alles spricht in keiner Weise gegen das Alter jener Urkunde.

Noch weniger spricht dagegen — ein Grund der immer wieder in der Literatur auftaucht —, daß unter den heimkehrenden Geschlechtern gelegentlich ein persischer Name auftaucht. Besonders Bigwaj-Bagoas, das Haupt eines großen Geschechts in der Liste, wird gern als Beleg angeführt. Allein wir wissen, daß noch in babylonischer Zeit, d. h. vor der Einnahme Babylons durch Kyros eine ganze große Provinz des Reiches, Gutium, und neben ihr noch beträchtliche Bestandteile des Reiches, überhaupt die ganze Gegend von Mosul und Harran, unter Gobryas bereits in den Händen der Perser waren [2]. Ist dies aber der Fall, so können einzelne Juden wie ganze Geschlechter dem neuen Herrn zu Liebe schon damals persische Namen geführt haben. Die Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit der Juden an herrschende Gewalten war zu allen Zeiten gleich groß, seitdem sie selbst die Heimat verloren und dadurch eine eigene Gemeinschaft neben andern und innerhalb der Nationen zu bilden gelernt hatten.

1) Neh. 7, 63 ff.; dazu unter Nr. 7 und besonders § 45, 8; § 49, 4.

2) Vgl. Ulr. Kahrstedt, Syrische Territorien in hellenist. Zeit (= Abh. Gött. Ges. Wiss. N.F. Bd. 19, 2) 1927, S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000054

7. Wohl aber enthält die Liste einige Dinge, die sich tatsächlich nur daraus erklären lassen, daß sie der Zeit des Kyros entstammt. Unter den Priestergeschlechtern, die ihre Abstammung nicht urkundlich nachweisen können und die deshalb vorläufig nicht zum heiligen Dienste zugelassen werden, findet sich auch ein Geschlecht Qos oder Ha-qos, Ezr. 2, 61 ff. = Neh. 7, 63 ff. Von diesem selben Geschlecht wissen wir, daß es zur Zeit Ezras zur Anerkennung gelangt war. Bei Nehemia lesen wir unter den am Bau beteiligten Priestern einen Meremot Sohn Urijas des Sohns von Ha-qos[1]. Dieser selbe Meremot Sohn Urijas erscheint als derjenige Priester am Tempel, in dessen Hände die Leiter der Karawane Ezras die mitgebrachten Gaben abliefern[2]. Selbst wenn gegen die Bauliste Nehemias und gegen die Erzählung über Ezras Zug nach Jerusalem geschichtliche Bedenken, wie sie gelegentlich erhoben wurden, zu Recht bestünden, so wäre doch unter keinen Umständen zu leugnen, daß es in späterer Zeit ein angesehenes Priestergeschlecht Ha-qos gab, sowie daß dieses Geschlecht früher angefochten war, also längere Zeit um seine Zulassung zu ringen hatte. Ist, wie sich zeigen wird, die Bauliste Nehemias echt und der Zug Ezras eine Tatsache, so liegt hier ein besonders schlagender Beweis dafür vor, daß unsere Liste Ezr. 2 = Neh. 7 erheblich älter ist als die Zeit Ezras, somit der Zeit des Kyros angehört.

Weiterhin darf besonders darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Liste, wie längst bemerkt[3], nur Pferde, Maultiere, Kamele und Esel, also nur Reit- und Lasttiere, aber keinerlei Rinder und Schafe nennt, die doch den Hauptbestand der Haus- und Nutztiere des palästinischen Bauern darstellen, Ezr. 2, 66 f. = Neh. 7, 67 b. 68. Ist die Liste die Aufzählung der unter Kyros Zurückgekehrten, so entspricht sie nach dieser Richtung vollständig dem, was man erwartet: die lange Wanderung heischt Reit- und Lasttiere und verbietet Schafe, Rinder und Ziegen. Ist sie ein Dokument über den Stand der Bevölkerung zur Zeit Nehemias, so ist jene Notiz schlechthin unerklärlich. Wellhausen fühlt dies auch und gerät auf den Ausweg, die Viehzählung für einen Nachtrag von jemand zu erklären, der das Dokument für echt hielt. Daß Meyer diese Auskunft „dürftig“ nennt, kann man verstehen.

Es kommt dazu, daß in demselben Zusammenhang von Sklaven

1) Neh. 3, 4. 21. Über die Echtheit der Bauliste Neh. 3, 1—32 s. u. § 65, 1.

2) Ezr. 8, 33. Vgl. 1. Chr. 24, 10, wo denn auch Ha-qos unter den 24 Priesterabteilungen auftritt. Vgl. dazu Meyer, Jud. 170.

3) Wellhausen a. a. O. S. 12 (177); Meyer, Judent. S. 192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000055

und Sklavinnen und von Sängern und Sängerinnen, die den Zug mitmachten, die Rede ist, Ezr. 2, 65 = Neh. 7, 67 a. Ich glaube es gibt für die letzteren nur eine Erklärung. Diese 245 (oder 200) Sänger und Sängerinnen sind „das freie Gefolge, das sich der Karawane anschließt, die Marketender, die Possenreißer, Buben und Dirnen, die für die Unterhaltung und die Bedürfnisse des langen Zuges sorgen“ (Meyer). Ich kann nicht finden, was man, historisch angesehen, daran befremdliches sehen will. Man hat sich deshalb öfter darauf berufen, die Rückwanderung sei aus religiösen Motiven entsprossen und zu ihnen passen weltliche Vergnügungen der genannten Art wenig. Hölscher hatte in der 3. Auflage von Kautzschs Bibel angenommen, die Sänger und Sängerinnen habe der Chronist erst hier eingefügt als midraschartige Ausschmückung der Erzählung, weil er sich gedacht haben möge, die Heimfahrt sei durch Psalmen und Lobgesänge von Männer- und Frauenchören verschönt worden. Allein dazu sind die geistlichen Sänger da, die Söhne Asafs, die unter den geistlichen Personen des Zuges ausdrücklich genannt sind (Ezr. 2, 41 = Neh. 7, 44). Und wozu das andere leugnen? Auch die großen Reichstage und Kirchenversammlungen des Mittelalters und der Reformationszeit dienten ernsten und vielfach geistlichen Angelegenheiten, was durchaus nicht hinderte, daß allerlei weltliche Dinge dort mit unterliefen[1]. Auch vergleiche man die jüdische Überlieferung selbst. Die Mischna berichtet[2]: „Zehn Arten von Geschlechtern zogen von Babel herauf: Priester, Leviten, Israeliten, Entweihte (d. h. vom Priestertum Ausgeschlossene, wahrscheinlich wegen ihrer Herkunft aus einer ungesetzlichen Ehe), Proselyten, freigelassene Sklaven, Bastarde, Netinäer, Spaßmacher, Findelkinder.“ Was heißt das anderes als daß allerlei fahrendes Volk, wie es jederzeit bei einem Menschenzug von solcher Ausdehnung der Fall ist,

1) Aus dem überreichen Material, das mir Prof. Joh. Kühn zur Verfügung stellt, genügt es auf U. v. Richental, Chron. d. Constanzer Conc. 1882, 215 zu verweisen: „Prusuner, pfifer, fidler und allerlay spillüt 1700. Offen huoren in den huorenhüsern und sust, die selb hüser gemiet hattend und in den stälen lagen und wo sy mochten, dero waren ob 700, on die haimlichen.“ Vgl. noch Steinhausen, Gesch. d. dtsch. Kult. II (1913) 107 ff.

2) Qidduschin IV. Ich zitiere nach der Ausgabe von Jost, Band III Blatt קד b oben. I. I. Kahan, der mich vor Jahren auf den Text aufmerksam machte, dachte für das Schlußwort שתוקי an בדוחא Spaßmacher. Die Vermutung wird richtig sein. שתוקי „Geschwiegene“ allenfalls „Verschwiegene“ gibt keinen Sinn. Die hergebrachte Deutung: „unbekannter Herkunft“ ist lediglich geraten. Da nun schon Abba Schaul 'ש durch בדוקי „zu Prüfende“ ersetzen will, empfiehlt sich die obige Annahme. Auch אסופי „Findelkinder“ ist zweifelhaft. Es heißt vielleicht einfach „zusammengelaufenes Volk“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000056

den Zug begleitete. Es ist deshalb kein Grund abzusehen, warum man diese Worte dem Chronisten zuweisen sollte, noch weniger ein solcher, die Liste der Zeit Nehemias zuzuschreiben. Denn gehören die Sänger und Sängerinnen zum Text der Liste, so ist sie damit als Bevölkerungsliste der spätern Zeit unmöglich.

Hölscher hat deshalb in augenscheinlicher Erkenntnis der Unhaltbarkeit seiner früheren Annahme in der 4. Auflage von Kautzsch (II 1923) einen anderen Weg eingeschlagen. Auch jetzt löst er S. 504 b den ganzen kleinen Abschnitt von den Sklaven und Sklavinnen, Sängern und Sängerinnen und von den Tieren aus der Liste los, aber nicht mehr als erbaulichen Zusatz — was ja auch höchstens bei den Sängern und Sängerinnen einen Sinn hatte —, sondern „um dem Dokument das historische Kolorit zu geben, hat er (der Chronist) die Verse Ezr. 2, 65—67 hinzugefügt: die heimreisende Karawane brauchte Dienerschaft, Reit- und Lasttiere". Jetzt sind Hölscher die Sänger und Sängerinnen nicht mehr Psalmensänger, sondern was sie wirklich waren: lustiges Volk. Die Verschiedenheit dieser Sänger von den Asafsöhnen in Ezr. 2, 41 ist dann freilich kein Grund mehr, wie Hölscher meint, gegen ihre Zugehörigkeit zur Liste, ebensowenig als die Scheidung von männlichen und weiblichen Personen hier im Unterschied von dem Kern der Liste. Dort sind die Frauen in der Gesamtzahl eingeschlossen, genannt werden in den Geschlechtern nur die Männer; hier bei Sklaven und fahrendem Volk werden, da es keine Geschlechtsverbände gibt, die Individuen gezählt. Hölscher beruft sich zum Schluß darauf, daß die Sklaven und diese Sänger nicht zur jüdischen Kultusgemeinde gehören und deshalb auch nicht in die Liste — obwohl nirgends gerade von jener zu lesen ist, sondern von den *bnē ha-m^{e}dīnā*, den Insassen des Verwaltungsbezirks. Damit ist auch die vielleicht leidlich witzige, keinesfalls aber zutreffende Bemerkung erledigt: „auch die Pferde, Maultiere, Kamele und Esel sind keine Gemeindeglieder" — das wollen sie auch gar nicht sein, wohl aber Steuerobjekte für den Statthalter der *m^{e}dīnā* [1].

8. Nach dem Gesagten können nunmehr die oben unter Nr. 4 zurückgestellten literarischen Einzelfragen kurz behandelt werden. Als eine Hauptstütze der Anschauung von der Unechtheit oder dem späten Datum der Liste gilt die Auffassung, daß ihr Schlußstück jedenfalls ein Werk des Chronisten sei, sei es, daß dieser es von Anfang an verfaßte oder daß er es nachträglich beifügte, so daß es auch dann gar nicht als ein ursprünglicher Bestandteil der Liste, sondern nur als freie Zutat des Chronisten zu gelten hätte. Wir müssen, um der Frage näher zu treten, den ganzen Schlußpassus zusammennehmen. Außer dem schon erwähnten Troß werden dort noch die Schenkungen aufgezählt, die von den Häuptern des Volkes für den Tempelbau gespendet werden. Die Schenkungen werden

1) Die Versuche, die Sänger und Sängerinnen auf dem Wege der Textkritik loszuwerden, sind, wie die vorstehende Erörterung zeigt, weil ganz überflüssig, zum voraus verfehlt, ob man nun mit Michaelis „Stiere und Kühe" — was noch das beste wäre, aber gar nicht paßt — oder gar mit Bewer „Maultiere und Mauleselinnen" dafür vorschlägt. Hölscher nennt das mit Recht Verlegenheitskorrekturen.

sowohl für die Frage der Zugehörigkeit der Schlußstücke zur Liste als für die nach ihrer richtigen Stelle — ob sie bei Neh. 7 oder bei Ezr. 2 ihren eigentlichen Platz haben — von Bedeutung sein.

Nun läßt sich nachweisen, daß die Mitteilung über die Schenkungen (Ezr. 2, 68 f. = Neh. 7, 69 ff.) gar keinen anderen Zweck haben konnte, als daß sie den Abschluß der Liste der Heimkehrenden bilden sollte. Weiterhin aber auch, daß das Verhältnis der Schenkungsverse auf beiden Seiten zueinander das ist, daß der Version von Neh. 7, 69 ff. der Vorrang gebührt. Der Nachweis ist gegenüber Torrey und Mowinckel an einem anderen Ort erbracht[1]; er kann auch gegenüber Hölscher gelten. Läßt sich aber die Priorität des Nehemiatextes für die Schenkungsverse erweisen, so gewinnt die Ursprünglichkeit des Nehemiatextes der Liste und die oben aus ganz anderen Erwägungen geschöpfte Annahme, daß die Liste irgendwie mit den Memoiren Nehemias im Zusammenhang gestanden haben müsse, erneute Wahrscheinlichkeit.

Aber auch die übrigen Teile des Schlußabschnittes der Liste lassen keine andere Betrachtung zu, als daß sie von Anfang an zu ihr gehörten. Liegen gegen den Inhalt der Verse, die den Troß beschreiben, keine Bedenken vor, wie die vorstehende Erörterung zeigen konnte, so ist auch jeder Anlaß weggefallen, sie der Liste abzusprechen und dem Chronisten zuzuweisen. Selbständige literarische Gründe lassen sich nicht beibringen. Über einige weitere Fragen ist von mir anderwärts eingehend gehandelt, so daß ich mir gestatten darf, das Ergebnis kurz mitzuteilen. Es läßt sich zeigen, daß die Verbindung der Liste mit dem ihr folgenden Texte in Ezr. 2 jünger ist als in Neh. 7. Sie ist demnach in Ezr. 2 vom Chronisten selbst hergestellt. Aber dieser hat durch die Art, wie er die Verse herübertrug, den Beweis geliefert, daß er die Verbindung zwischen ihnen und Neh. 8 schon vorfand (a. a. O. S. 37). Und zwar ist, was er hier vorfand, das Werk eines wenig geschickten Redaktors verschiedener Quellen, so daß Neh. 7 mindestens auf die zweite Hand vor dem Chronisten weist. Hiemit ist der Beweis für ein verhältnismäßig hohes Alter von Neh. 7 und damit eine wesentliche Stütze für die Glaubwürdigkeit der Nachricht gewonnen, daß Nehemia die Liste wirklich gefunden habe, wie Neh. 7, 5 aussagt. (Ebda S. 38, bes. S. 29/30. Dazu Meyer, Judt. 99).

1) Zur Frage der Entst. d. Judt. 1918, S. 14 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000058

§ 45.

Die Festsetzung im Lande.

1. Die aus Babel Zurückwandernden müssen wohl schon drüben, besonders aber bei ihrem Eintritt ins Land ihrer Sehnsucht, genau darüber unterrichtet gewesen sein, welches der Umfang des Gebietes sei, das ihnen nun zur Heimat dienen sollte. In derselben Weise, wie die Loslösung aus Babylonien, die Regelung ihrer dortigen Rechts- und Eigentumsverhältnisse, die Lösung vielfacher rechtlicher und idealer Bindungen ausgiebiger Verhandlungen drüben mit Behörden und Privatpersonen bedurfte, genau so muß auch der Eintritt in Palästina durch gründliche Auseinandersetzung mit der Reichsregierung drüben und mit den örtlichen Behörden im Lande vorbereitet gewesen sein. Das erste und grundlegende Thema aller Verhandlung war jedenfalls die Festlegung des Umfangs des den Ankömmlingen zustehenden Landgebietes.

Es ist schon oben dargelegt[1], daß höchst wahrscheinlich neue Bestimmungen hierüber jetzt nicht erlassen wurden. Die Landschaft Juda war bereits ein fest umschriebener Bezirk, und es handelte sich wohl wesentlich darum, daß den Ankömmlingen zur Pflicht gemacht wurde, die seit langem feststehenden Grenzen auch da einzuhalten, wo etwa Erinnerungen an frühere Zeiten größeren Umfanges der Landschaft die Neigung erzeugten, die Grenzen zu überschreiten[2].

Die Darstellung der Exilszeit hat ergeben, daß Nebukadrezzar schon 597 und endgültig 586 die Grenzen der Landschaft Juda neu festgelegt hat. Schon die Unterwerfung Jojaqims, der ja eine erste Wegführung nach Babel folgte, hat eine Verkürzung des Gebietes Judas mit sich gebracht. Als dann der Staat 586 endgültig aufgelöst wurde, wurde auch die Festlegung der Grenzen endgültig. Nur so erklärt es sich, daß in unserer hier zur Erörterung stehenden Liste der Heimkehrenden Ezr. 2 = Neh. 7 der judäische Süden gar nicht vertreten ist. Und wenn andererseits in der Liste der am Mauerbau Nehemias Beteiligten noch Leute aus Bet-Zur, das wenig nördlich von Hebron liegt, vertreten sind, so durfte daraus geschlossen werden, daß die Grenze, die Nebukadrezzar der Landschaft gab, zwischen Hebron, das ausgeschlossen war — es fiel denen von Kaleb

1) Vgl. § 10, 2. 3. Der Übersicht halber muß hier einiges des dort Ausgeführten wiederholt werden.

2) Man denke an die in der nächsten Anmerkung genannten Elemente.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000059

zu — und Bet-Zur, das bei Juda belassen war, durchlief. Denn jener Bezirk hatte noch Rückwanderer geliefert[1].

2. Wie Nebukadrezzar hier im Süden die Landschaft auf das alte Kernland Juda beschränkt, so hielt er es ähnlich im Norden und Westen. Immerhin bleiben Betel und das ihm benachbarte ʿOfra sowie Jericho, denn Vertreter dieser Orte kennt unsere Liste (Ezr. 2, 28. 34 = Neh. 7, 32. 36), sie müssen also unmittelbar vor dem Ende des Staates noch zu Juda gehört haben, wozu durchaus stimmt, daß auch beim Mauerbau des Nehemia wenigstens Jericho vertreten ist (Neh. 3,2), so daß angenommen werden darf, daß auch Kyros Jericho zur Landschaft Juda gerechnet hat. Es tritt hier überall deutlich zutage, daß die Nachfolger Nebukadrezzars während des ganzen Exils die von ihm festgesetzten Grenzen einfach belassen haben und daß Kyros, als er jenen die Herrschaft abnahm, es in dieser Hinsicht durchaus beim alten ließ. Daran zu rütteln hatte Kyros keine Veranlassung. Als er die Heimkehr der Juden gestattete, war ohne Zweifel die Voraussetzung, daß es hinsichtlich der Grenzen des Gebietes, innerhalb dessen sie sich festsetzen durften, bei dem längst Bestehenden sein Bewenden hatte — wie die Ankömmlige sich mit den dort schon sitzenden Elementen abfanden und diese mit ihnen, blieb eine Sache für sich.

Abgesehen von jener leichten Verschiebung der alten Grenze nach Norden bei Betel und ʿOfra, die schon Nebukadrezzar anerkannt zu haben scheint, hat Kyros augenscheinlich die nördliche Grenze der Landschaft Juda ganz der alten Nordgrenze des ehemaligen Königreichs gleich gestaltet, wie sie König Josia bei seinem Regierungsantritt vorgefunden hatte. Jenseits dieser Grenze, auf dem Boden des ehemaligen Königreichs Israel, wie es sich in den letzten Zeiten seines Bestehens, besonders seit 732 gestaltet hatte, entwickelt sich dann langsam das Samaritertum. Seinen eigentlichen Sitz scheint es in seinen südlichen, an Juda stoßenden Grenzgebieten, besonders in der Gegend von Bethoron und Ono im Nordwesten Jerusalems gegen Joppe hin, besessen zu haben. Die Nordgrenze lief hinter Jericho etwas nordwestlich bis ʿOfra und Betel und dann bei Mizpa und Gibeon, dieses vielleicht aus- jenes einschließend, weiter und schloß hernach Bethoron aus und Qirjat-Jeʿarim ein.

1) Oben § 10, 2 a. E. ist auch die Frage erwogen, welche Bewandtnis es mit solchen haben mochte, die bei der ersten Wegführung 597 aus den nachher Juda abgesprochenen Gebieten fortgeschleppt wurden. Es muß hier auf jene Darlegung verwiesen werden. Es handelt sich um Leute wie die von Lydda, Hadid und Ono.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000060

Damit ist dann die Westgrenze erreicht. Wie im Norden das ehemalige Königreich und die spätere Provinz Samarien in der Hauptsache die Grenze abgeben, so im Westen zunächst das Gebiet der alten Philisterstädte. Nur ist in Rechnung zu nehmen, daß nach dem Fall Jerusalems jene Stadtstaaten ohne Zweifel mit Wissen und Willen Nebukadrezzars sich stark in der Küstenebene und über sie hinaus an den Westabhängen des judäischen Berglandes vorschoben (§ 10, 3. 4). Auch diesen Tatbestand hat sicher Kyros einfach anerkannt. Wir dürfen daher die Westgrenze mit Ausschluß der ehedem judäischen Orte Zorea (Ṣorʿa), Maresa, Ziqlag hinter Qirjat-Jeʿarim, Ṣanoach, Netofa und Kegila (Qeʿīla), durchlaufen lassen. Hier geht sie in die schon besprochene Südgrenze über, die Hebron aus- und Bet-Zur einschließt. Die Ostgrenze ist durch das Tote Meer und den Jordan bis nördlich von Jericho gegeben[1]. Daß es sich um ein recht bescheidenes Gebiet von höchstens 3000 Quadratkilometern handelte, ist früher schon dargelegt. Immerhin war es auch im Exil keineswegs brach gelegen. Hatten sich auch große Veränderungen, besonders namhafte Verschiebungen des Besitzes hier vollzogen, seit die nach Babel Weggeführten es verlassen hatten, die Besiedlung und Bebauung des Landes hatte ihren Fortgang genommen, wenn auch wohl kaum im alten Umfang und in der geordneten Weise von ehedem. Ebenso war die Landschaft ohne Zweifel die ganze Zeit hindurch in geordneter Verwaltung gestanden (§ 10 a. E.). Es liegt hinreichender Grund vor zu der Annahme, daß die in nachexilischer Zeit bestehende Einteilung in Verwaltungsämter schon zu Beginn des Exils, ja schon bei den letzten Königen von Juda bestand und ebenfalls von Kyros übernommen wurde, doch unter selbstverständlicher Rücksichtnahme auf die inzwischen veränderten Verhältnisse. Als Bezirksstädte sind uns bekannt: Mizpa und Jerusalem im Norden der Landschaft, Bet-Hakerem bei Betlehem in der Mitte und Bet-Zur und Qeʿīla im Süden (§ 11, 1. 2). Einige von ihnen sind Sitze zweier Bezirksbehörden, so daß wohl neun Bezirke als gesichert angenommen, vielleicht 10 oder 12 als die wirkliche Zahl vermutet werden dürfen.

3. Dieses so umschriebene Gebiet nun wird den heimkehrenden Juden ohne Zweifel schon vor ihrer Abreise von der persischen Regierung als ihr künftiges Wohnland angewiesen. Wie groß die Anzahl der am Zuge Beteiligten ist, wissen wir, da die Einzelangaben auseinandergehen, nicht mit voller Bestimmtheit. Immerhin läßt sich

1) Abweichende Grenzbestimmungen bei Hölscher, Paläst. in pers. u. hellenist. Zeit (Sieglins Quellen u. Forschungen V). Doch sind sie, wie ich glaube, durch Ed. Meyer erledigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000061

eine annähernde Vorstellung gewinnnen. Die Liste bietet sowohl Geschlechter als Ortsverbände; die ersten enthalten die grundbesitzenden Adligen, die zweiten die übrige Bevölkerung. Jedes Geschlecht und jeder Verband hat seine Ziffer, die ohne Zweifel die Gesamtzahl der männlichen Zugehörigen von einem gewissen Alter an angibt[1]. Die Zusammenzählung der Einzelposten in Ezr. 2 ergibt 29818, die in Neh. 7 dagegen 31089 (Ezdr. α hat 30142). Man wird demnach nicht irregehen, wenn man rund 30000 Männer, sei es vom 12., sei es vom 15.—17. Lebensjahr an rechnet. Die Frage, wieviel Frauen sie mit sich führten, ist schwer zu beantworten. Daß nur etwa die Hälfte dazu imstande oder willens waren, die Familie mitzunehmen, liegt nahe. Die hohen Kosten einer Reise mit Weib und Kind, die Unsicherheit der Lage im neuen Lande, wenigstens für die erste Zeit, und die Schwierigkeiten des Einlebens haben ohne Zweifel viele abgeschreckt. So hat die Zahl der Männer sicher stark überwogen, wie es wohl zumeist bei Koloniegründungen der Fall ist.

Nun bieten alle drei Texte übereinstimmend für die Gesamtzahl der Gemeinde 42360. Sie zu ändern, weil sie der Summe der Einzelposten nicht entspricht, empfiehlt sich eben deshalb nicht[2]. Sie will jene Summe augenscheinlich gar nicht darbieten. Vielmehr da in dem früher besprochenen Schlußstück (§ 44, 7) neben den Sklaven auch die Sklavinnen und neben den Sängern auch die Sängerinnen genannt und in den Zahlen 7337 und 245 (200) einbegriffen werden, liegt es durchaus nahe anzunehmen, daß auch in der Gesamtsumme der Freien die Frauen einbeschlossen sind. Das würde rund 12000, also nicht einmal die Hälfte der Männer ergeben. Wir erhielten also, Freie und Unfreie zusammengerechnet, ohne die Minderjährigen rund 50000 Seelen. Es ist von Interesse diese Zahl mit der zu vergleichen, die wir früher für die im Land Gebliebenen und die zu ihnen allmählich durch eigene Vermehrung und durch Zuwachs von außen Zugekommenen ermitteln konnten (§ 14 a. E.). Wir waren dort auf eine Gesamtzahl von schätzungsweise 35000—38000 Seelen gekommen. Rechnen wir die eben ermittelten 50000 dazu und zu ihnen etliche Tausend Unmündige, so hätte nun die Landschaft etwas über 90000 Seelen zu ernähren gehabt. Das ist, auch wenn man die namhafte

1) Esdr. α 5,41 nennt für die Gesamtsumme „Israeliten von 12 Jahren und darüber". Die Angabe hat manches für sich. Doch fehlt der Beweis ihrer Richtigkeit.

2) So vermutet Bewer etwas gewaltsam 32360, welche Summe aber auch nur durch mehrfache Änderung der Einzelposten gewonnen werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000062

Gebietsverkürzung seit der Zeit der spätern Könige in Betracht zieht, kein übertriebenes Verlangen. Die Rechnung ergibt bei einer ungefähren Landfläche von 3000 Quadratkilometern, ungefähr 30 Menschen auf den Quadratkilometer. Will man das Gebiet aber nur auf etwa 2500 Kilometer im Geviert ansetzen, so ergeben sich 36 Menschen, immer noch eine durchaus annehmbare Ziffer.

4. Die Liste nennt als die Führer des Zuges zwölf Männer: Zerubabel, Jeschua, Nehemia, Azarja, Raʿamja (Reʿelja?), Nachamani, Mordekai, Bilscham, Misperet[1], Bigwai, Rechum, Baana. Einige der Namen sind von unsicherer Überlieferung. Doch ist klar, daß die Zwölf als die verantwortlichen Ordner und Leiter der Wandernden gelten sollen. Ob die Zahl mit Rücksicht auf die ehemaligen zwölf Stämme gewählt ist, läßt sich nicht sagen. Die Gola hat sich ja vielfach als die Vertretung der ganzen Nation angesehen. Doch ist die Zwölfzahl auch sonst so geläufig und besonders in Babylonien durch das dortige Duodezimalsystem so sehr gegeben, daß es sich nicht empfiehlt, weitere Schlüsse aus ihr zu ziehen.

An der Spitze stehen Zerubabel und Jeschua[2], mehrfach auch Joschua (Josua) genannt, als das weltliche und das geistliche Haupt. Trotzdem kann Zerubabel nicht jetzt schon der designierte Statthalter sein, wie sich zeigen wird. Er ist nach 1. Chronik 3, 19 Sohn des Pedaja, nach anderen Zeugen des Schealtiel[3], jedenfalls aber Enkel des ehedem gefangenen und später befreiten Königs Jojakin-Jekonja, somit ein direkter Abkömmling des alten Davidstammes. Josua-Jesua aber ist ein Abkömmling des alten Priesteradels der Zadoqiden von Jerusalem. Er ist Sohn Jozadaqs, der nach 1. Chr. 5, 40 f. der letzte Hohepriester des alten Tempels war und ins Exil geführt wurde. Es stehen demnach an der Spitze zwei Männer des höchsten Adels, der eine für die weltlichen der andere für die geistlichen Dinge.

Neben ihnen nennt die Liste noch den Statthalter (Tirschata). Er kann schon aus diesem Grunde nicht mit Zerubabel ein und dieselbe Person sein. Denn die Rolle, die der Statthalter in der Liste

1) Dieser zwischen Mispa und Misperet schwankende Name ist von Marquardt (nach Ktesias) mit dem persischen Aspadāta zusammengebracht worden. Doch ist der Unterschied recht erheblich. Der persische Name wäre, wenn richtig, ebenso wie Bigwai-Bagoi zu beurteilen: oben § 44,6.

2) Der Wechsel von (älterem) Jōschua und (jüngerem) Jēschua geht höchst wahrscheinlich zurück auf das bekannte Gesetz der Differenzierung, nach dem die Folge *ō-ā* vermieden wird; die wichtigste Literatur bei Ges.-Buhl im Lex.[16] S. 324a.

3) Hagg. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 23; Ezr. 3, 2; 5, 2.

spielt, macht durchaus den Eindruck, als stünde er über den beiden Leitern des Zuges und als habe er in gewissen noch offenen Fragen die letzte Entscheidung. Nur so kann er hier, augenscheinlich nach der Ankunft des Zuges, die Echtheit der Geschlechtsurkunden prüfen und einzelne Beanstandete vorläufig zurückweisen, Ezr. 2, 63 = Neh. 7, 65. Da nun Zerubabel später zweifellos die Stelle des Statthalters innehat, so lag es nahe, sie ihm hier schon zuzuschreiben und ihn in dieser Eigenschaft als den eigentlichen Führer des Zuges anzusehen (unten Nr. 7). Richtiger ist indessen, Scheschbazzar für den ersten Statthalter zu halten und anzunehmen, daß er der Karawane vorausgereist war, um die nötigen Vorbereitungen für sie im Lande zu treffen, und daß er sie nach der Ankunft hier empfängt und seine Anordnungen über sie trifft.

5. Dem entspricht auch die Überlieferung in Ezra 1,8, nach welcher Kyros durch seinen Schatzmeister Mithredat die heiligen Geräte an Scheschbazzar, den „Fürsten Judas", ausfolgen läßt. Weiter entspricht dieser Annahme die Mitteilung des Ezrabuches 5, 14ff., daß die Juden dem sie über den Tempelbau vernehmenden Satrapen Sisines die Antwort geben: Kyros habe die Tempelgeräte einem namens Scheschbazzar, den er zum Statthalter einsetzte, ausgefolgt; der sei dann hingegangen und habe die Fundamente des Tempels gelegt. Darnach wird man am ehesten geneigt sein, in Scheschbazzar gleich Zerubabel einen Mann des hohen jüdischen Adels zu sehen, dem Kyros die Statthalterschaft über die neuzuordnende Judengemeinde übertrug. Daß er nicht schon Statthalter *pächa* oder *tirschata*[1] heißt, sondern „Fürst *nasī* von Juda", kann sich sehr wohl daraus erklären, daß er die Stellung selbst noch nicht angetreten hatte. Eine große Schwierigkeit bietet freilich der Umstand, daß der Name in der Liste der Abkömmlinge Davids in 1. Chr. 3, 17 ff. im heutigen Text fehlt. Er kommt hier überhaupt nicht vor, wohl aber steht unter den Söhnen Jekonjas neben Schealtiel an vierter Stelle hinter Malkiram und Pedaja der Name Schenazzar. Es liegt nahe, ihn dem gesuchten Scheschbazzar gleichzusetzen, um so mehr da die griechische Übersetzung zu Ezr. 1, 8 vielleicht auf Sinbazzar führt[2]. Doch läßt sich ein sicheres Urteil nicht gewinnen.

---

1) Das Wort ist Titel, etwa unserem Exzellenz entsprechend.

2) Vgl. dazu Kosters, Wiederherstell. S. 40; Ed. Meyer, Jud. S. 75ff.; Wellhausen, Prolegom.[5] 216 Anm. 2. Das wichtigste Material ist auch in der BH zu 1. Chr. 3, 18 zusammengestellt. 𝔊 scheint die Gleichstellung zu begünstigen. Besonders Cod. B zu Ezr. 1, 8 hat allerdings Σαβανασαρ, was wohl aus Σαναβασαρ (das Meyer fälschlich als den Text angibt) verschrieben sein kann. Somit könnte

Es ist nicht möglich, der überaus verwickelten Frage hier näher nachzugehen. Ich habe sie eingehend in meinem Kommentar zu den Büchern der Chronik S. 23 ff. behandelt. Dort ist der Nachweis geführt, daß die Gleichung Schenazzar und Scheschbazzar zwar wohl möglich, aber keineswegs sicher erwiesen ist. Ed. Meyer, der die Grundform Schenazzar vorzieht, will diese aus Šin-bal-uṣur „Gott schütze den Sohn" oder verkürzt Šin-uṣur entstanden sein lassen. Aber seine Verwendung von Ⓖ überzeugt nicht vollkommen. Auch ist das durch die Einsetzung von סנ' für שנ' hervorgerufene Bedenken nicht beseitigt, wie in meinem Kommentar ausführlich dargelegt ist. Es muß sich daher fragen, ob Meyer mit Recht in dem Namen den Gott Sin sucht. Dies gilt auch nach Meyers Ausführungen in ZAW 18 (1898) S. 344. Es könnte auch eine bloße Verschreibung vorliegen und in dem Wort Schenazzar der babylonische Name Šar-uṣur stecken, den wir in 2. Kön. 19, 37 als Schareṣer lesen. Kosters und Hoonacker, (s. in mein. Komm. S. 25, auch bei Ges. Buhl[16]) haben seinerzeit vorgezogen den Namen Scheschbazzar mit dem Sonnengott Schamasch in Verbindung zu bringen — eine Kombination, die mindestens so gut ist wie die mit dem Mondgott Sin — sei es, daß er aus Schamasch-uṣur zu Schasch-uṣur verkürzt, oder aber, daß er aus Schamasch-bal-uṣur zu Schaschb(al)uṣur wurde. Die letztere Bildung könnte sich, um die Verschreibung zu Schen-aṣar zu erklären, auf Ⓖ-Formen wie Σασαβαλασσαρης berufen, aber ein sicherer Verlaß ist auf sie nicht. Vor allem ist mit nichts sicher zu erweisen, daß der Statthalter Scheschbazzar mit jenem Prinzen Schenazzar irgend etwas zu tun hatte.

Dürfen wir also auch als sicher annehmen, daß Kyros einen seiner Vertrauensmänner des Namens Scheschbazzar mit dem Statthalteramt über die Provinz Juda betraut hat, so bleibt doch die Frage offen, ob er mit jenem Prinzen Schenazzar oder vielleicht Schinuṣur von 1. Chr. 3, 18, dem Sohn Jekonjas, gleichgesetzt werden darf. Damit bleibt aber auch die Frage unentschieden, ob er ein Davidide oder überhaupt ein Jude war, wenngleich die größte Wahrscheinlichkeit für einen jüdischen Mann spricht. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß Kyros gerade den ersten Versuch nicht schon mit einem jüdischen Prinzen machen mochte. Wohl gilt es nach Herodot III 15 als Grundsatz der persischen Herrscher, einheimische Prinzen an die Spitze der unterworfenen Völker zu setzen. Aber damit ist nicht gesagt, daß gleich der erste Statthalter von Juda ein solcher sein mußte. War er es, so wäre höchst befremdlich, daß wir seinen Namen in der Liste der Davididen in 1 Chr. 3 nicht finden. Und umgekehrt: legen wir entscheidenden Wert auf einen Juden und Davididen, so könnte diese Erwägung dazu bestimmen, daß wir von der tatsächlich vorhandenen Möglichkeit, in jenem Schenazzar den Ersatz für Seschbazzar zu finden, Gebrauch machten. Aber,

---

Ⓖ statt שששב' ein שנב' in Ezr. 1, 8 vor sich gehabt haben; freilich ist das immer noch hein שנא'. Es bleibt somit immer noch die Frage, was eigentlich die Grundform war: ששב' oder שנא'.

wie gesagt, die Gründe sind keineswegs zwingend[1], und so muß die Frage offen bleiben. Es läßt sich auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Kyros gerade den ersten Versuch lieber mit einem Adligen Judas aus nichtdavidischem Geschlecht oder aus einer Seitenlinie des Davidhauses machte.

6. Zerubabel gehört der nächsten Generation an. Es wäre deshalb über ihn erst später zu handeln. Da indessen seine Gleichheit mit Scheschbazzar immer wieder behauptet wird, mag er hier schon erwähnt werden. Daß er der persische Statthalter der Provinz Juda unter Darius und Zeitgenosse von Haggai und Zakarja ist, bedarf keines Beweises, Hagg. 1, 1; 2, 23; Zak. 4, 6 u. ö. Ebenso ist kein Zweifel, daß er ein Prinz des davidischen Hauses und Enkel des einst gefangenen Judenkönigs Jekonja-Jojakin war. Zweifel entstehen aber über seinen Vater. Die Überlieferung schwankt hier zwischen Sche'alti'el, dem Erstgeborenen Jekonjas und Pedaja, seinem dritten Sohn[2]. Gewiß würde man als das nächstliegende ansehen, daß der Erstgeborene, der als der eigentliche Träger der überlieferten Rechte des Davidshauses gelten konnte, nach der oben erwähnten Praxis der persischen Könige für diesen Posten ausersehen wurde. Es würde auch kein Mensch daran zweifeln, daß es so sei, stünde nicht das Zeugnis der Chronik im Wege, die Pedaja zum Vater Zerubabels macht. Und in der Tat läßt sich denken, daß die persische Regierung gerade um der auch ihr wohlkebannten Aspirationen der Davididen und der hochgespannten messianischen Erwartung des ganzen jüdischen Volkes willen auch hier wie vielleicht bei der Wahl des ersten Statthalters von der Regel abging. War man auch jetzt nicht mehr gleich ängstlich wie zu Anfang, so konnte es doch geraten scheinen, auch jetzt noch nicht alle Vorsicht außer acht zu lassen, indem man statt des eigentlichen Erben der Krone einen beliebigen, einer Nebenlinie des Königsstammes entsprossenen Prinzen, einen Neffen Schealtiels, wählte. Rothstein hat diesem Gedanken in mustergültiger Weise Ausdruck gegeben mit der Frage, ob es denkbar sei, daß, wenn einmal — wie es bei Haggai und Ezra der Fall ist — Zerubabel als Sohn des Erstgeborenen Jekonjas galt, oder vollends, wenn er wirklich Sohn und Erbe des Erstgeborenen

1) Daß der babylonische Name kein Hindernis wäre, darf als selbstverständlich angenommen werden. Die Juden haben sich allezeit gern die Namen ihrer Wirtsvölker angeeignet. Hingegen hätte ein Perser schwerlich einen babylonischen Namen geführt. Ob Kyros einen ihm ergebenen Babylonier, etwa aus dem Kreise des Gobryas, wählte? Auch diese Frage wird man nur mit Zagen bejahen mögen.

2) Vgl. darüber oben § 45, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000066

war, irgend wann einmal die Vorstellung aufkam, er sei der Sohn eines jüngeren Sohnes Jojakins. Viel eher sei verständlich, „daß umgekehrt der Mann, in dem man hernach den Träger des großen Erbes Davids erblickte, . . . zu einem Sohn des Erstgeborenen“ gemacht wurde[1].

Diese Beweisführung ist ohne Zweifel scharfsinnig und hat viel für sich. Wenn ich sie doch nicht ohne weiteres mir zu eigen machen kann, so leitet mich die Erwägung, daß die Überlieferung mit Schealtiel als Vater Zerubabels so stark das Übergewicht hat, außerdem literarisch die viel ältere ist, daß ich Bedenken trage der einen, dazu späten Aussage der Chronik so entscheidendes Gewicht beizumessen. Gewiß hat die Chronik auch gutes und altes Material — ein solches könnte hier wohl vorliegen. Aber bei dem starken Gegenzeugnis und dem an sich unsichern Charakter der Chronik bleibt immer Vorsicht geboten. Mit dem offen ausgesprochenen Zugeständnis, daß wir die Frage Rothsteins nach dem Beweggrund, der die Quelle des Chronisten geleitet haben könnte, nicht zu beantworten vermögen, halte ich es daher doch für geratener, die Frage nach dem Vater Zerubabels offen zu lassen.

Eine gute Vermutung bietet Rothstein: Nebukadrezzar habe, wie einst die Söhne Zedeqias, so auch die bald nach 586 geborenen Söhne Jekonjas Schealtiel und Malkiram im Exil beseitigen lassen. Aber mehr als eine solche ist es nicht. Für ganz verkehrt halte ich den Versuch Rothsteins, Pedaja mit Schenazzar(=Scheschbazzar) zusammenzubringen und sogar den Text in diesem Sinn zu korrigieren (Geneal. 26 ff.). Auch in seinem Kommentar 1927, 41 hält Rothstein diese Textänderung aufrecht. Das Einzige, was sich dabei hören läßt, ist m. E. die auffallende Erscheinung, daß Schenazzar zwischen lauter hebr. Namen der Söhne Jekonjas der einzige babyl. ist. Aber das kann unmöglich entscheiden.

7. Mit um so größerer Bestimmtheit aber darf die Gleichsetzung Zerubabels mit Scheschbazzar abgelehnt werden. Sie ist früher öfter behauptet worden[2], dann aber stark zurückgetreten, um neuerdings wieder mit großer Entschiedenheit betont zu werden[3].

Der entscheidende Grund gegen sie ist und bleibt, daß Zerubabel, der nach Ezra 5, 2 unter Darius mit dem Tempelbau begonnen haben soll, ganz unmöglich nach wenigen Versen 5, 14. 16 von „einem namens Scheschbazzar“ oder von „jenem Scheschbazzar“ reden kann, der

1) Die Genealogie des Königs Jojachin 1902, S. 23.

2) Klostermann, Gesch. Isr. S. 231; Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch.[1] S. 120, auch van Hoonacker hat sie mehrfach behauptet.

3) So besonders von Kugler, Von Moses bis Paulus S. 204 ff., auch Gabriel, Zorobabel 1927, S. 48 ff.

schon unter Kyros die Fundamente gelegt habe[1]. Er könnte, wäre er selbst jener Scheschbazzar, doch unmöglich anders reden als etwa: Ich selbst habe doch schon unter Kyros, der mich zum Statthalter bestellt hatte, den Befehl erhalten, den Tempel aufzubauen und darnach auch schon damals gehandelt. Daraus geht mindestens soviel mit voller Deutlichkeit hervor, daß sowohl der Erzähler von Ezra 5 als seine Quelle zwischen beiden Männern unterscheiden. Scheschbazzar ist der erste von Kyros ernannte Statthalter, Zerubabel sein direkter oder indirekter Nachfolger unter Darius.

Man macht dagegen die Liste der Rückwanderer geltend, in der ja, wie wir sahen, Zerubabel schon eine hervorragende Rolle spielt, während Scheschbazzar in ihr gar nicht genannt wird. Aber das kann doch nur beweisen, daß dieser dem Zuge gar nicht angehörte, mehr keinesfalls. Daß am Ende der Reise der Tirschata einige Maßregeln trifft, beweist wieder keinesfalls, daß gerade Zerubabel dieser Tirschata war, wohl aber das Gegenteil: da sein Name schon genannt war, durfte er auch hier kaum fehlen[2]. Ist also ein anderer als Zerubabel als der Tirschata zu erwarten, so bleibt überhaupt nur Scheschbazzar übrig. Gehörte er aber gar nicht zu den mit Zerubabel Wandernden, so hat er auch in der Liste nichts zu suchen. Am wenigsten, wenn er gar nicht Jude, sondern ein vornehmer Perser oder Babylonier gewesen sein sollte. Was Kugler über den Anlaß und Gebrauch des angeblichen Doppelnamens ausführt, sind reine Phantasien, die kaum ernst zu nehmen sind, weshalb ich nicht näher auf sie eingehe. Auch mit Hilfe von Esdr. α ist die These nicht zu retten[3]. Es heißt dort freilich 6, 17 (18), die heiligen Geräte seien dem Zerubabel und Sabanassar (A Sanabassar), τῷ ἐπάρχῳ, übergeben worden, es wird dann aber im Singular fortgefahren, so daß deutlich wird, daß ehedem nur ein Name dastand, wie schon der Zusatz: dem Eparchen erkennen lassen sollte[4].

1) Die Redenden sind nach 5, 9 die „Ältesten". Aber nach 5, 2 gehört Z. zu ihnen und ist ihr Sprecher.

2) Kugler ist im Irrtum, wenn er S. 205 meint, bei den Schenkungen Neh. 7, 70 werde der Tirschata als eines der Geschlechtshäupter angesehen, müsse also Zerubabel sein. Das Gegenteil trifft zu, er steht neben jenen als selbständige Größe. Ebensowenig war der Tirschata als Leiter des Zuges zu nennen, wenn er ihn gar nicht mitmachte; s. oben.

3) Gabriel S. 72.

4) Noch deutlicher würde in „Cod. B" das fehlende καί die Glosse zeigen, wenn es überhaupt fehlte. Ich weiß nicht, welche LXX Gabriel hat. Dieses καί aber mit „das heißt" zu übersetzen (Gabriel) ist ein übles Stückchen. [Nachträglich sehe ich, daß der Urheber der Verwirrung Nikel ist. Aber es ist noch schlimmer, ein falsches Zitat abzuschreiben als ein solches zu schaffen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000068

8. Ehe die Karawane sich auflöst und die Priester ihren Dienst antreten, hat der Tirschata, unter dem nach dem Gesagten nun nur Scheschbazzar verstanden werden kann, eine wichtige Entscheidung zu treffen. Einige Geschlechter hatten augenscheinlich in Babylonien Priesterrechte ausgeübt, ohne daß ihr Anrecht darauf zweifelsfrei nachgewiesen war. Die Prüfung der Legitimationen ergibt, daß sie auch jetzt nicht imstande sind, ihr Recht nachzuweisen. So entscheidet Scheschbazzar, daß sie vorläufig vom Priesteramt auszuschließen seien. „Er verbot ihnen vom Heiligen zu essen, bis wieder ein Priester mit Urim und Tummim auftreten wird", Ezr. 2, 62f. = Neh. 7, 64f. Die letzte Wendung zeigt, daß die Aufnahme des Opferdienstes den Priestern wieder namhafte Einkünfte verhieß. Urim und Tummim ist das alte Losorakel, das der Priester verwaltete. Es muß unserer Stelle nach im Exil in Abgang gekommen sein. Man hofft, die neue Zeit werde dem Volke zugleich mit der messianischen Herrlichkeit auch diese alte Gottesstimme wieder bescheren. Dann wird Jahve selbst reden und bestimmen, wer sein Priester sein soll. Das Geschlecht Ha-qoṣ hat, wie wir hörten, tatsächlich seinen Anspruch durchgesetzt.

Da der vornehmste Zweck der Rückwanderung die Herstellung des Tempels und des Opferdienstes ist, so kann es nicht wundern, wenn die Heimkehrenden, nunmehr am Ziel ihrer Reise angelangt, dafür Sorge tragen, daß ein Tempel- und Kultusschatz zustande kommt, der jenen Bedürfnissen dienen kann. War die Gola auf dem heimatlichen Boden angelangt, so durfte sie — das war ihr selbstverständlich — auch nicht zögern, den Gottesdienst wieder aufzunehmen. Einen Altar hatte die heilige Stätte auf Zion, die einst den Tempel getragen hatte, höchst wahrscheinlich sofort nach dessen Zerstörung wieder erhalten (§ 18, 1). Er mag durch die Jahrzehnte des Exils hindurch der Ort gewesen sein, um den die Jahvetreuen sich sammelten. Ihn haben die Heimkehrer entweder einfach übernommen als vorläufigen Ersatz für den fehlenden Tempel oder sie haben, falls sie an ihm Anstoß nahmen, sich an derselben Stelle einen neuen Altar errichtet[1]. Wird aber hier ein regelmäßiger Opferdienst eingerichtet, so müssen auch die Mittel für die Beschaffung der Opfertiere, es müssen die nötigen Opfergeräte und kostbaren Gewänder der Kultusdiener vorhanden sein.

Die Mitteilung über die Spenden ist in doppelter Form überliefert.

1) Ezr. 3,6 setzt, wenn vor Errichtung des Tempels Brandopfer dargebracht werden sollen, jedenfalls einen solchen voraus. Es liegt kein Anlaß vor, hieran — wie immer sonst jener Zusammenhang verstanden werden mag — zu zweifeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000069

In Neh. 7, 69—71 lautet sie: „[69]Und einige von den Häuptern der Geschlechter machten Schenkungen für den Kultus.

Der Tirschata schenkte für den Schatz:
an Gold 1000 Drachmen;
50 Sprengschalen,
30 Priesterkleider[1].

[70]Und von den Häuptern der Geschlechter schenkten einige für den Kultusschatz:
an Gold 20 000 Drachmen,
an Silber 2200 Minen.

[71]Und was das übrige Volk schenkte, betrug:
an Gold 20000 Drachmen,
an Silber 2000 Minen
und 67 Priesterkleider".

In Ezr. 2, 68—69 hingegen: „[68]Und von den Häuptern der Geschlechter weihten einige, als sie beim Hause Jahves in Jerusalem angelangt waren, Gaben für das Gotteshaus, um es an seiner Stelle wieder zu errichten. [69]Nach ihrem Vermögen gaben sie für den Kultusschatz
an Gold 61000 Drachmen,
an Silber 5000 Minen
und 100 Priesterkleider."

Das Verhältnis der Zahlen ist längst erkannt. Ezra gibt die Summen der Einzelposten; die 30+67 Kleider hat er auf 100 aufgerundet, die 2200+2000=4200 Minen (oder falls man die 50 Sprengschalen zu 500 Minen ansetzen darf, die 4700 Minen) auf 5000 und bei den 2mal 20000+1000 Drachmen ist dem ersten oder einem späteren Schreiber das Versehen 61000 statt 41000 passiert. Wichtiger ist das Verhältnis der Texte selbst. Da der Ezratext der ganzen Anlage des Buches gemäß, die unmittelbar auf die Erzählung des Tempelbaues lossteuert, an den bevorstehenden Tempelbau denken muß, sind die Schenkungen hier ohne weiteres für den Tempelbau bestimmt. Diesem Gedanken dient der oben gesperrt gedruckte Satz[2]. Daß er Neh. 7 fehlt, ist gewiß kein Zufall: was hätte Nehemia oder den dortigen Berichterstatter veranlassen können, ihn zu streichen, wenn er einmal dastand? Auf der anderen Seite ist sehr wahrscheinlich, daß Neh. 7 gar nicht vom Tempel, sondern nur vom Kultus

1) So wohl besser nach Esdr. α statt der 530 des M.
2) Vgl. dazu in: Zur Frage d. Entsthg. d. Judt. 1918, S. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000070

redet[1]. Dann kann aber auch kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß der Ezratext der sekundäre und daß sowohl die Erwähnung des Tempels als die Beseitigung des Tirschata das Werk des Ezraerzählers ist. Der Grund der letzteren ist nicht ohne weiteres durchsichtig, vielleicht liegt gar kein weiterer Grund dafür vor, als daß der Ezraerzähler von rein geistlichen Interessen geleitet ist und darum die Spende des Tirschata absichtlich übergeht. Jedenfalls ist das Ganze ein neuer Beweis für die Priorität des Nehemiatextes der Heimkehrerliste[2].

Das Silber gibt die Liste in Minen, das Gold in Drachmen. Daß die letzteren nicht mit Dareiken, der bekannten persischen Goldmünze, verwechselt werden dürfen, hat Ed. Meyer (Judt. S. 69) erwiesen. Die von G. Hoffmann bearbeitete Kranzinschrift vom Piräus[3] hat im Text die Form *drknm* neben der Form *drkmnm*. Mag man nun die erste stehen lassen oder mit Lidzbarski[4] auch sie zu *drkmnm* ergänzen, die zweite kann unter keinen Umständen als Dareiken, sondern nur als Drachmen gelesen werden, wodurch selbstverständlich auch für die Form *darkemonim-drkmnm* in unserer Liste keine andere Deutung in Betracht kommt als Drachme, und es scheint demnach die Annahme wohl berechtigt, daß das Wort Drachme kein ursprünglich griechisches Gebilde ist, sondern Wort und Sache vom Osten zu den Griechen kamen. Auch hierin gewinnen Alter und Echtheit der Liste eine neue Stütze[5].

Ist die Spende, wie es der Nehemiatext als die ältere der beiden Rezensionen der Liste wahrscheinlich macht, nicht zunächst für den Tempel, sondern für den Kultus bestimmt, so hebt sich auch von selbst die scheinbare Schwierigkeit, daß der Zusage des Kyros, die Kosten des Tempelbaus sollen aus den Staatseinnahmen gedeckt werden, gar nicht gedacht ist. Handelt es sich um den Tempelbau, so war zu erwarten, daß irgendwie von der zugesagten Leistung des Königs die Rede war. Diese Erwartung fällt hier weg. Auch die Nichterwähnung der von Kyros herausgegebenen Tempelgeräte kann unter

1) Auf den Sprachgebrauch von מלאכה (Meyer, Judt. 184 Anm. 1) ist freilich kein Verlaß (s. d. Lexik. und Sellin II 110). Aber daß neben Geld nur Dinge für den Kultus gestiftet werden, unterstützt die Übersetzung: Kultus.

2) Die entgegengesetzte Meinung Hölschers (Kautzsch[4] S. 539) erweist sich auch von hier aus als ein Irrtum.

3) Über einige phönik. Inschriften (aus Abh. Gött. Ges. Wiss.) 1889 S. 1 ff.

4) Nordsemit. Epigraphik S. 257.

5) Nöldeke in ZAss 20 (1907) 148 vermutet eine Verwechslung beider Formen דרכמן und אדרכן Drachme und Dareike durch den Erzähler oder seine Quelle — eine doch recht bedenkliche Art, über ernste Schwierigkeiten wegzugleiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000071

diesen Umständen nicht auffallen. In ihnen handelt es sich jedenfalls um kostbare, den Tempelschatz bildende Dinge. Ihnen gegenüber können die 50 Silberschalen, die augenscheinlich dem täglichen Gebrauch beim Sprengen des Opferblutes dienen sollen, nicht ins Gewicht fallen.

§ 46.

Die Verteilung im Lande.

1. Die nächste Aufgabe des Statthalters und der leitenden Männer mußte nun sein, den Zurückgekommenen angemessene Wohnsitze anzuweisen. Die Liste der Rückwanderer schweigt darüber. Sie gibt uns nur die mit Zerubabel und Josua angekommenen Geschlechter, sowie bei den Laien die außerhalb der Geschlechter stehenden Ortsgemeinschaften. Aus ihnen lassen sich gewisse Schlüsse ziehen. Erst am Schluß gibt sie eine direkte Aussage, wenn auch nur in den größten Umrissen. Von ihr muß hier nochmals die Rede sein.

Sie findet sich in Ezr. 2, 70 und in Neh. 7, 72, aber beidemal in etwas verschiedenem Wortlaut (§ 44, 3). Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß der eine der beiden Texte oder beide durch Versehen entstellt sind. Ich habe die Frage an anderer Stelle eingehend erwogen[1] und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß beide Texte stark verderbt sind und nur mit Hilfe von Esdr. α zurechtgelegt werden können. Als der wahrscheinliche Text ergab sich: „Und die Priester und Leviten und etliche vom Volk wohnten (ließen sich nieder) in Jerusalem und der Landschaft[2], aber die Sänger und die Torhüter und das ganze (übrige) Israel in ihren Städten (Heimatorten)." Durch diese Textgestalt wird ein Hauptanstoß beseitigt, der den Masoretentext verdächtig macht, daß nämlich dort zwischen der Hauptstadt und deren näherem und fernerem Landgebiet auf der einen und der übrigen Landschaft auf der anderen Seite keine klare Unterscheidung gemacht ist.

Nun wissen wir aus Ezr. 8, 29. 33, daß zur Zeit Ezras „die Obersten der Priester und Leviten und die Familienobersten Israels" in Jerusalem ihren Sitz haben. Nach Ezra 10, 5 scheinen diese Leute in Jerusalem anwesend zu sein, wenigstens sind sie zur Stelle, als Ezra seine Klage ausspricht. Ebenso setzt Neh. 3 (vgl. V. 1. 20. 28 ff.) voraus, daß andere Priester ihre Häuser in Jerusalem haben. Einige

1) Zur Frage der Entsteh. (Progr.) 1918 S. 6 ff., bes. S. 13.

2) Bewer weicht etwas ab; doch s. zu מדינה mein Progr. zur Frage d. Entst. S. 12.

wohnen auch in der Umgegend und heißen *anschē ha-kikkār* (Neh. 3, 22). Dafür wohnen wieder einzelne Leviten in der Provinz, in Q^{e}īla, wo sie nach Neh. 3, 18 besonders begütert sind. Ebenso wohnen nach Neh. 11, 20 zahlreiche Priester und Leviten „in allen Städten Judas, ein jeder auf seinem Erbgut". Nach Neh. 13, 10 ziehen sich Leviten und Sänger, weil ihre Einkünfte im Tempel nicht eingehen, auf ihre Besitzungen im Lande zurück. Sie wohnten also damals, als unter Nehemia der Tempeldienst in vollem Gang war, in Jerusalem, haben aber draußen in der Provinz ihren Grundbesitz. Nach Neh. 12, 28 wohnen die Sänger — in V. 27 kurzweg als Leviten bezeichnet — zur Zeit der Mauerweihe da und dort in der Umgebung Jerusalems bis zum Ghor, der Jordansenke, hin. In Ezra 10, 7 andererseits kommen die Abkömmlinge der ehedem Zurückgewanderten nach der Hauptstadt; aber weil es Regenzeit ist, können sie nicht lange ohne Obdach bleiben: sie wohnen also draußen. Hingegen befinden sich damals in Jerusalem gewisse Handwerkerzünfte (Neh. 3, 8. 31 f.) und eine Bevölkerungsschicht, die sich die „Geringgeachtete" *s^{e}nū'a* nennt (Neh. 3, 3).

2. Alle diese Mitteilungen beziehen sich auf die Zeit Ezras und Nehemias, zeichnen also einen Zustand, wie er zwei Menschenalter später bestand. Aber sie geben den klaren Tatbestand, daß damals die „Familienobersten Israels", also der vornehme Geschlechteradel in der Hauptstadt saß. Das sind die Leute, die in den angezogenen Worten der Liste als „etliche vom Volk" bezeichnet sind — ein kleiner, wenn auch besonders einflußreicher Bruchteil der Laienbevölkerung. Es sind die regierenden Elemente, die Ratsherren, die in der Hauptstadt sein müssen, um mit dem Statthalter zusammen die Geschäfte zu führen[1]. Neben ihnen sitzen in der Hauptstadt die „Obersten der Priester und Leviten", also der Hohepriester und die Häupter der Priesterschaft und der Leviten. Sie müssen zum Behuf des Opferdienstes, überhaupt zur Verwaltung des Kultus, am Ort des Tempels nicht nur anwesend sein, sondern sie müssen auch gleich jenen Regierenden hier ihren wesentlichen Wohnsitz haben. Neben ihnen haben weitere Priester hier ihren Wohnsitz, ob dauernd oder vorübergehend, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls wohnen einzelne Priester draußen in der Provinz, manche nicht sehr fern von Jerusalem, andere kurzweg „in allen Städten Judas, ein jeder auf seinem Erbgut". Ebenso halten es die Leviten, wie es scheint, der Mehrheit

1) Dieselben, von denen es Neh. 5, 17 heißt, daß sie 150 an der Zahl an der Tafel des Statthalters essen.

nach, wenn auch mit gewissen durch die Zeitverhältnisse bedingten Schwankungen. Sie wie die Sänger wohnen im allgemeinen in der Hauptstadt und in der näheren Umgebung der letzteren, können aber auch weiter draußen wohnen, wofern sie nur für die Zeit ihres Dienstes in der Hauptstadt zur Verfügung sind. Die Masse der Laienbevölkerung hingegen wohnt ständig außerhalb der Hauptstadt und kommt nur zu Festen oder sonst bestimmten Anlässen nach Jerusalem herein. Dieser Umstand wird, wie sich später zeigen wird, mehr und mehr als Übel empfunden, dem abgeholfen werden soll.

3. Es kann kein Zweifel sein, daß man dieses Bild der Verteilung der Bevölkerung zwischen Hauptstadt und Landschaft, wie es die Zeit Nehemias ergibt, in der Hauptsache auch auf die Zeit, mit der wir es hier zu tun haben, übertragen darf. Schon die vorhin gegebene Übersicht über jene spätere Zeit läßt gewisse durch die Zeitumstände veranlaßte Schwankungen erkennen: Leviten und niedere Kultusdiener sind bald in größerer, bald in geringerer Anzahl in der Hauptstadt anwesend. Gehen ihre Gefälle nicht ein, so bleibt ihnen nicht viel anderes übrig als sich ihren Erwerb zu suchen wo sie ihn finden. Glücklich, wer draußen ein Grundstück hat, auf das er sich zurückziehen kann! Aber auch abgesehen hievon mögen sich seit der Zeit der ersten Rückwanderer bis auf Ezra und Nehemia manche Veränderungen im einzelnen vollzogen haben. Je mehr, nachdem der anfängliche bloße Notaltar durch den Tempel ersetzt ist, der regelrechte Tempeldienst in Gang kam, desto mehr haben sich auch die nicht zur hohen Aristokratie gehörigen Priester und mit ihnen Leviten und niedere Kultusdiener in größerer Anzahl in der Hauptstadt niedergelassen. Der in regeren Fluß gekommene Tempeldienst heischt ihre häufigere Anwesenheit und verheißt ihnen gleichzeitig Beschäftigung und Einkommen hier. Gerät er ins Stocken, so sind sie hier für längere Zeit entbehrlich aber grundsätzlich haben sie ihren Wohnsitz jetzt in größerer Anzahl in Jerusalem als zu Anfang. Ebenso haben sich mit der Zeit Handwerker in größerer Zahl in der Hauptstadt angesiedelt. Hier können sie am ehesten Arbeit und Erwerb erwarten. Auch ein proletarisches Element hat sich mit der Zeit hier eingestellt, wie überall, wo Menschen in größerer Zahl zusammenkommen.

Doch sind diese durch den Gang der Dinge hervorgerufenen Veränderungen so durchsichtig, daß sie das Bild nicht verdunkeln können. Behalten wir sie im Auge, so gewinnen wir aus jenen Mitteilungen über die Folgezeit auch das Bild der Gegenwart. Es ist augenscheinlich, daß die Rückwanderer so verteilt werden, daß

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000074

außer dem Statthalter Scheschbazzar der regierende Geschlechteradel und mit ihm die leitenden Männer der Geistlichkeit und eine Anzahl der anderen Priester und Leviten ihren Wohnsitz in Jerusalem erhalten. Ein anderer Teil — das Verhältnis kennen wir nicht, auch wird es früh geschwankt haben — der Priester und Leviten[1] wohnt in der Landschaft außerhalb der Hauptstadt, doch so, daß sie jederzeit, wenn der Dienst sie ruft, hier anwesend sein können. Die niederen Kultusdiener, die augenscheinlich vorläufig noch wenig in Anspruch genommmen sind, für die vielleicht auch zu Anfang schwer ein Unterkommen in Jerusalem zu schaffen war, werden gleich der Laienbevölkerung in den Heimatorten untergebracht[2].

4. Es lohnt sich, die Frage aufzuwerfen, in welchem Zustande wohl die Ankömmlinge die Hauptstadt angetroffen haben mögen? Leider können wir nur eine unvollkommene Antwort geben. Daß Jerusalem gleich Mizpa in der Zeit Nehemias, wie die Liste der am Mauerbau Beteiligten ausweist, zwei persische Regierungsbezirke umfaßt, Neh. 3, 9. 12, darf vielleicht so verstanden werden, daß man gleich oder bald nach der Zerstörung der Stadt doch wieder anfing, sich in den Ruinen niederzulassen. Nicht wenige Häuser mögen halb oder ganz stehen geblieben sein; an Baumaterial fehlte es nicht, so konnten die im Lande gelassenen Bewohner der Stadt oder solche, die von draußen hereinkamen, aus den herumliegenden Trümmern sich leicht bescheidene Häuser uud Hütten errichten. Da auch zu Mizpa zwei Bezirke gehören, man ihm also eine gewisse Bedeutung zumaß, darf angenommen werden, daß Nebukadrezzar zunächst diesen Ort, den Sitz Gedaljas, als den eigentlichen Regierungssitz, an dem das oberste Organ der babylonischen Regierung saß, beibehielt. Aber nichts spricht dafür, daß erst Kyros zugleich mit der Erlaubnis zur Rückwanderung der Juden Jerusalem zu einer wichtigen Bezirkshauptstadt erhob. Den eigenen Statthalterposten für Judäa mag er wohl aus diesem Anlaß erst geschaffen haben, aber der Bezirk Jerusalem wird schon vorher bestanden haben. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß schon die babylonische Regierung etliche Zeit nach der Zerstörung der Hauptstadt mit dem allmählichen Wachstum der Bevölkerung zu rechnen hatte und infolge hievon entweder schon die Leitung der Unterprovinz Judäa oder wenigstens die eines stattlichen Bezirkes mit zwei Abteilungen hierher verlegte.

1) Auf sie, nicht die vom Volk geht augenscheinlich das Wort ובמדינה.
2) Später wohnen die Tempelknechte *netinim* auf dem Ofel Neh. 3, 26.

Ist die Annahme richtig, so gilt für die Hauptstadt dasselbe, was wir früher schon für die ganze Unterprovinz Judäa feststellten: es kann keine Rede davon sein, daß Jerusalem noch eine *tabula rasa* gewesen wäre. Wenn die Stätte, welche die Hauptstadt trug, dies je einmal war, so galt dieser Zustand nur für einige Wochen oder Monate und war längst überwunden (weiteres in § 51, 1). Gewiß war die Stadt nicht volkreich — auch zur Zeit Nehemias war sie das nicht[1] —, aber sie besaß doch eine Anzahl Häuser und Hütten und eine gewisse Bevölkerung. Viele Häuser und Paläste lagen ohne Zweifel öde und halb oder ganz in Trümmern, der Tempel zerstört, die Mauer zerbrochen — also eine vollkommen offene und einen traurigen Anblick bietende Stadt, aber doch keineswegs menschenleer. Mit diesen Verhältnissen mußten die Ankömmlinge sich abfinden. Sie erklären es, daß zunächst von jenen nur so viel hier bleiben, als unbedingt nötig sind, um das bescheidene Gemeinwesen und den Kultus in Gang zu bringen. Ein Gemeinwesen hatte ja auch sicher zuvor im Lande bestanden, aber die Rückwanderung der Juden bedeutete doch eine Wendung in seiner Geschichte und die Ankömmlinge betrachten sich mit Recht als deren Träger. So ist kein Zweifel, daß die Leitung der Geschäfte vielfach neu zu beginnen hatte. Dazu mußte in der Hauptstadt eine Anzahl Menschen wohnen: die Leitenden selbst, der Statthalter und jene 150 Adligen oder Ratsherren, dazu die führenden und die amtierenden Männer der Geistlichkeit und außer ihnen alle die, welche zu ihrem Stabe und ihrer Bedienung und Versorgung gehörten[2]. Alles andere wird wie wir sahen, in der Provinz untergebracht.

Um so mehr aber mußte für die Genannten ein Unterkommen geschaffen werden. Eine Bautätigkeit muß sich daher unter allen Umständen entwickelt haben. Sie zieht Arbeitskräfte her oder beschäftigt die Anwesenden und bringt für eine Zeitlang Leben in die Stadt[3]. Schon jetzt wird es nicht an Schwierigkeiten mit den schon vorhandenen Bewohnern gefehlt haben. Häuser und Baustellen, auf die einzelne der Heimkehrer Anspruch erhoben, waren inzwischen in fremde Hände gekommen. Wer war der rechtmäßige Besitzer? Die Ackerflur um Jerusalem ist weder besonders groß noch besonders ergiebig. Die vornehmen Ratsherren und wohl auch die oberen

1) Vgl. auch Zak. 2,5 ff. und 8, 4 ff., woraus sich für die frühere Zeit dasselbe ergibt.

2) Nach 16 Jahren stehen in Jerusalem bereits nicht ganz wenige getäfelte, also reich ausgestattete, Häuser (Hagg. 1, 4).

3) Hier liegen die Ansätze zu den später in der Hauptstadt zahlreich vorhandenen Genossenschaften von Handwerkern, Krämern usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000076

Priester mögen ihren Grundbesitz da und dort im Landgebiet in Anspruch genommen haben; aber die gewöhnlichen Priester und die Leviten, soweit sie in Jerusalem wohnen wollten, und wer sonst hier zu wohnen genötigt war, sie alle werden den schon vorhandenen Elementen gegenüber keinen leichten Stand gehabt haben. Die Lösung mag bald so, bald so gefunden worden sein. Ob die persische Behörde in einzelnen Fällen einen Machtspruch zugunsten der Ankömmlinge tat, wissen wir nicht; doch ist es wahrscheinlich. Unter allen Umständen haben wir uns das Einleben der hauptstädtischen Bevölkerung nicht leicht und für die Draußenstehenden keineswegs zur Übersiedlung nach Jerusalem verlockend vorzustellen.

5. Wie aber haben wir uns die Bevölkerung der Landschaft zu denken? Wenn die Liste der Ankömmlinge diese nach Geschlechtern und Ortsangehörigen sondert, so muß sie die Absicht verfolgen, damit zwei Hauptklassen der Bevölkerung anzugeben.

An sich müssen auch die Geschlechter gleich den „Männern von Gibeon, Betlehem“ usw. ihren Sitz schon vor dem Exil in der Hauptsache in den Städten und Dörfern der Landschaft Juda gehabt haben. In Jerusalem haben auch in der königlichen Zeit sicher neben dem Hof und der Priesterschaft vorwiegend nur die reichen und vornehmen Geschlechtshäupter, außerdem natürlich Kaufleute und Handwerker und eine großstädtische Schicht proletarischer Besitzloser gewohnt. Die gewöhnlichen Grundbesitzer müssen in der Nähe ihres Besitzes, also über das ganze Land verteilt gewohnt haben. Sie aber haben wir als in Geschlechter zusammengeschlossen zu denken (Meyer, Judt. S. 152f.). Das ist die altangestammte bis auf die Vorzeit zurückgehende Form des Zusammenlebens. In der Nomadenzeit steht der einzelne nicht für sich, sondern er lebt und gilt etwas nur als Glied des größeren Verbandes. Die Familien schließen sich zu Geschlechtern, die Geschlechter zu Stämmen zusammen. Natürlich hatte die königliche Verfassung die alten Verbände allmählich gelockert, sie haben gegen Ende der vorexilischen Zeit nur noch geringe Bedeutung[1]. Das immer stärkere Seßhaftwerden der ehemals halbnomadischen Viehzüchter, das Anwachsen der Bevölkerung, besonders in den Städten, und die Angliederung fremder Elemente, kanaanitischer, „hetitischer“ usw., die zum Teil (wenigstens formell) in die alten Geschlechter eindringen, tun dabei das Ihrige. Der Stamm tritt zurück und die Familienverbände, auf die man immer gehalten haben wird, treten in den Vordergrund. Sie wollte die alte angestammte Be-

1) Vgl. für die vorexilische Zeit Bd. II6. 7 dieses Werkes § 22, 4 und § 37, 3.

völkerung, die auf ihren Grundstücken lebt, gewiß nicht entbehren. Durch sie schied sie sich auch von den neu zugekommenen besitzlosen Elementen.

Die Art, wie die heimkehrenden Geschlechter sich vor dem Statthalter ausweisen müssen, ob sie auch gut israelitischen Geblüts seien[1], wobei es vorkommen kann, daß einzelne erfolglos nach ihrer Urkunde suchen, und deshalb einstweilen zurückgestellt werden, während andere gar nicht als Volljuden — also wohl nur als Proselyten — anerkannt werden, zeigt schlagend, daß man im Exil sorgfältig Listen führte, in denen die einzelnen Geschlechtsangehörigen gebucht sind. Sicher entspricht das dem alten Brauch, wie er in der vorexilischen Zeit durch Jahrhunderte geübt wurde. Denn der ganze Einfluß der Geschlechter im Staate, besonders in der Volksversammlung, die auch in der königlichen Zeit nicht ausgeschaltet (Bd. II 6. 7 S. 281) war, durch ihre Ältesten, ruhte darauf. Es ruhte auf dieser Registrierung der Geschlechter aber auch die Heeresverfassung der Königszeit[2]. Denn die Geschlechtsgenossen, weil sie den Grundbesitz vertreten, haben auch den Heerbann zu stellen. Geschlechtsangehörige, Kriegsmänner und Grundbesitzer decken sich also, wie Ed. Meyer 153 ganz richtig erkannt hat, vollständig.

Es folgt daraus aber auch, daß die keinem Geschlecht Angehörigen politisch rechtlos sind, weil sie keinen Grund besitzen. Wenn sie sich zusammenschließen, so tun sie es in Berufsgemeinschaften, unseren ehemaligen Zünften vergleichbar[3]. Ebenso folgt daraus, daß die Unbemittelten und die keinen eigenen Landbesitz haben, nicht an den Auflagen, aber auch nicht an den Vorrechten der Geschlechter Anteil haben. Sie gehören weder zu den Wehrhaften noch zur Volksgemeinde, aus der die Ältesten hervorgehen. Sie sind ohne Geschlecht und Ansehen. Ebendarum werden sie auch in der Hauptsache nicht ins Exil geführt. Soweit dies doch der Fall war — es wird sich hauptsächlich um die in der Hauptstadt Wohnenden[4] und die aus der Landschaft dahin Geflüchteten, die bei der Eroberung gefangen genommen wurden, handeln —, werden sie auch dort außerhalb der Geschlechter gestanden und sich schon in Babylonien nach ihren

1) Ezr. 2, 59 f. = Neh. 7, 61 f. Ebenso bei den Priestern in den nachfolgenden Versen.

2) Vgl. die Erzählung über Davids Volkszählung im 2. Sam 24.

3) So die Salbenhändler und Goldschmiede in Neh. 3, 8. 31.

4) Aus Jerusalem wird die ganze Einwohnerschaft, also auch die Besitzlosen, weggeführt, daher die überraschend große Zahl der „Söhne Senu'as", s. unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000078

Heimatorten als eine Art landsmannschaftlicher oder Ortsverbände zusammengetan haben. Die aus Gibeon, Betlehem usw. werden sich ähnlich — nur viel enger — als zusammengehörig gefühlt haben, wie etwa in Berlin die Magdeburger und die Stettiner, oder in Stuttgart die Reutlinger und die Ulmer usw. sich verbunden fühlen oder wie ehedem an deutschen und nordischen Universitäten die Bayern, die Sachsen, oder die Polen und Gothen usw. unter den Studenten ihre eigenen landsmannschaftlichen Verbände, „Nationen" genannt, bildeten. Auch sie haben sich im Exil vermehrt und sie mögen zur Zeit des Kyros stattliche Zahlen aufgewiesen haben[1]. Aber der Anreiz zur Heimkehr war begreiflicherweise für sie wesentlich geringer als für die Geschlechtsangehörigen.

6. Ohne Zweifel haben die letzteren ihre Mitgliederlisten im Exil besonders sorgfältig geführt. Von der eigenen Scholle weggetrieben, konnten sie im fremden Lande viel weniger leicht heimisch werden als die andern. Um so mehr werden sie die Hoffnung der Rückkehr unter sich genährt und sich durch engen Zusammenschluß auf sie gerüstet haben. Wie zahlreich manche Geschlechter mit der Zeit geworden waren, zeigt die Liste der Rückwanderer, die Geschlechter von mehreren Tausend Männern aufweist, welche nur die Zahl der Heimkehrenden enthalten. Die Zahl der in Babylonien Zurückgebliebenen kennen wir nicht, wir wissen nur, daß auch Ezra später noch Angehörige dieser Geschlechter mitbringt. Sie mögen also teilweise eine recht stattliche Zahl zurückgelassen haben. Diesen Mitgliederlisten sind die Zahlen entnommen, die uns für die Zeit der Rückwanderung zur Verfügung stehen. Die wichtigste Rolle scheint das große Geschlecht Par'osch gespielt zu haben. Es steht überall voran, scheint also das vornehmste gewesen zu sein. Von ihm kehren 2172 Männer heim. Der Name bedeutet „Floh". In alter Zeit spielt es unter den Judäern keine Rolle, wie überhaupt von den altjudäischen großen Geschlechtern jetzt wenig mehr zu spüren ist[2]. Sie scheinen mit der Zeit verschollen und neue an ihre Stelle getreten zu sein. Schon deshalb darf man den Namen Floh kaum totemistisch erklären. Es wird einmal ein Spott- und vielleicht auch ein Kosename gewesen

1) Manche mögen sich auch als Geschlechter aufgetan haben, gelangen aber nicht recht zur Anerkennung. So will Meyer die mitten in den Ortslisten stehenden Geschlechter Magbisch und Charīm verstehen (Judt. 153).

2) Die Chronik hat die Erinnerung an sie noch bewahrt (I 2 und 4), ebenso der Priesterkodex. In Wahrheit scheinen sie verschwunden; sie haben sich aufgelöst und neuen Verbänden Platz gemacht. Eine ähnliche Erscheinung finden wir bei den Priestern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000079

sein, der die rasche Beweglichkeit dieser Leute oder ihres Geschlechtshauptes kennzeichnete und dann haften blieb[1]. Neben ihnen, sie an Zahl noch übertreffend, stehen die Söhne von Pachat Moab mit sogar 2812 (2818) Männern. Der Name bedeutet „Statthalter Moabs". Ein früheres Geschlechtshaupt mag also in Moab — sei es unter dessen Herrscher, sei es in Zeiten, als Teile Moabs judäisch waren, unter einem König von Juda — einen hohen Posten im Moabitergebiet bekleidet haben. Es folgen der Zahl nach 'Azgad und Bigwai mit 2322 (1222) und 2067 (2056) Männern. Das namengebende Geschlechtshaupt des ersten könnte aus dem ostjordanischen Gad stammen und sich zu irgendeiner Zeit, vielleicht um 722, an Juda angeschlossen haben. In Bigwai hatten wir schon früher (§ 44, 6) den persischen Namen Bagoi-Bagoas erkannt. Ist die dort ausgesprochene Vermutung richtig, so hätte mit dem Geschlechtshaupt auch das Geschlecht selbst den alten Namen aufgegeben und einen persischen angenommen.

Von diesen Geschlechtern, von denen einige besonders hervorragende oben namhaft gemacht sind, gilt nun die zu Anfang der Liste (Ezra 2, 1; Neh. 7, 6) stehende Bemerkung in besonderem Maße, daß ein jeder in seine Stadt, seine alte Heimat, zurückgekehrt sei. Die Hauptmasse ihrer Glieder hatte schon ehedem nicht in Jerusalem gewohnt. Sie werden es demnach auch jetzt so gehalten haben, daß sie nur ihre vornehmsten Vertreter in die Hauptstadt entsenden, im ganzen aber nach Möglichkeit die Orte aufsuchen, an denen oder in deren Nähe ihre alten Besitztümer lagen. So sind ohne Zweifel auch die Worte am Ende der Liste, soweit sie an die Geschlechter denken, zu verstehen, daß „ganz Israel" in seinen Städten wohnte. Bedenken wir, daß es sich um etwa 18000 Männer[2], also um vielleicht 30000 bis 35000 Seelen — da nur ein Teil eine Familie mitführte — handelt, so ist leicht zu ermessen, daß der Eintritt einer so stattlichen Zahl neuer Anwärter für die alten Grundstücke ins Land abermals eine Fülle von Schwierigkeiten und Reibungen hervorrief. Mochte gewiß auch manches Stück Land brach liegen oder nur dürftig bebaut sein, im ganzen werden doch sicher eine Menge Güter, und besonders die wertvollen, inzwischen ihre festen

1) Ich habe in OLZ 1925, 655 aus Anlaß der Besprechung eines recht verfehlten Buches von Raym. Weill darauf hingewiesen, daß die von Hess gesammelten arabischen Namen vielfach Licht verbreiten. Das gilt auch hier. Wenn dort (vgl. Sitz.Ber. d. Heidelb. Ak., Phil. hist. Kl., 1912, 19) Hund, Eidechse, Bock und Springmaus als Namen für Stammhäupter vorkommen, so ist auch Floh von selbst erklärt.

2) Das Geschlecht Sena'a lasse ich beiseite.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000080

Besitzer gewonnen haben[1]. Konnten sie einfach beiseite geschoben werden? oder mußte man mit ihnen teilen? und war alles dem gütlichen Einvernehmen zwischen beiden Teilen anheimgegeben oder griff der Statthalter mit königlicher Vollmacht ein? Man möchte wie in der Hauptstadt so auch hier am ehesten das letztere annehmen, doch sind wir ohne jede positive Nachricht. Jedenfalls lesen wir nirgends eine Andeutung davon, daß die Neukommenden Gewalt angewandt hätten, um die im Lande sitzende Bevölkerung aus ihren Sitzen zu vertreiben. Im Gegenteil, der Umstand, daß die Amtmänner der einzelnen Bezirke mehrfach aus der nicht ins Exil geführten Bevölkerung gewählt wurden (§ 12, 3; 13, 2), zeigt nicht nur, daß die letztere inzwischen vielfach zu Besitz und Ansehen gelangt war, sondern auch daß die Regierung gesonnen war, sie in ihrem Besitze zu schützen.

7. Am Schluß der Laiengeschlechter und als deren letztes, wie es scheint, trotz seiner stattlichen Mitgliederzahl am mindesten hochgehaltenes, werden die Söhne des oder der Sena'a *(ha-s^{e}nā'ā)* mit 3630 (3930) Männern namhaft gemacht. Es lag nahe, diese weibliche Form für eine Ortschaft zu halten, um so mehr als im selben Zusammenhang einige Ortschaften: Jericho, Lod, Hadid, Ono, vorhergehen. Aber eine Ortschaft mit soviel Männern, daß fast 4000 aus Babylonien zurückwandern konnten, kann es außer Jerusalem kaum gegeben haben. So hatte schon J. D. Michaelis die Form Sena'a als Senu'a[2] gefaßt, was die „Gehaßte" bedeutet, aber zugleich der übliche Ausdruck für die minder geliebte, der andern gegenüber zurückgesetzte Frau ist[3]. Michaelis dachte mit Beziehung auf das Wort Jes. 60, 15: „Statt daß du ein verlassenes und zurückgesetztes (שנואה) Weib warst, . . . will ich dich zu ewiger Herrlichkeit . . . machen", an die Bevölkerung von Jerusalem. Diese Erklärung wies den Weg. Nur kann es sich nicht wohl um die ganze Stadtbevölkerung handeln, da es weder wahrscheinlich ist, daß diese hochpoetische und spezifisch

1) Eine gewisse Erinnerung daran hat die Überlieferung bewahrt: Esdr. α 4, 50 läßt den Großkönig [Darius] kurzerhand befehlen, daß den Juden alles Land gehören solle, dessen sie sich bemächtigen sollten, und besonders, „daß die Idumäer die Orte zu räumen haben, die sie von den Juden in Besitz nahmen". Wieviel freilich daran Tatsache ist, und wenn dies der Fall ist, auf welche Zeit sich die Notiz bezöge, wissen wir nicht.

2) Der Wechsel von ס und ש ist in späteren Texten nicht selten. Die Schreibung mit *ā* als Partiz. Pass. kommt auch in Neh. 11, 9; 1. Chr. 9, 7 vor, wo ebenfalls ein Ortsname ausgeschlossen ist.

3) Vgl. Gen. 29, 31; Deut. 21, 15 ff. Vgl. über Alter und Ausdehnung dieses Sprachgebrauchs San Nicolo in OLZ 30 (1927) 217 f.

religiöse Bezeichnung je zugleich die amtliche war, noch auch angenommen werden kann, daß die früher für die Hauptstadt in Anspruch genommenen Geschlechtsadligen und priesterlichen Aristokraten unter den hier genannten 3630 mitbefaßt gedacht sind.

Die volle Lösung des Rätsels ist erst Ed. Meyer gelungen, der Senu'a „Zurückgesetzte" nicht als Namen der Hauptstadt als solcher ansieht, wohl aber als die selbstgewählte, ehedem sarkastisch gemeinte, dann stehen geliebene Bezeichnung der niederen Bevölkerungsschicht Jerusalems. Daß Spottnamen und ähnliche verächtliche Bezeichnungen mit der Zeit als richtige Eigennamen übernommen werden, ist eine in der Geschichte vielfach bezeugte Erscheinung[1]. Gerade wenn Regierung, Adel und Aristokratie weltlicher und geistlicher Art einen Hauptbestandteil der Bevölkerung Jerusalems ausmachten, so konnte es sehr wohl kommen, daß die nicht zu dieser Schicht gerechneten zahlreichen Handwerker, Händler und wirklichen Proletarier, sich jenen gegenüber als die Ausgestoßenen und Entrechteten vorkamen und diesem Gefühl durch die genannte Selbstbezeichnung Ausdruck gaben. Vielleicht liegt schon ein Sarkasmus darin, daß sie sich in derselben Weise wie die Geschlechter als „Söhne von" Jemand bezeichnen. In der Tat sind sie kein Geschlecht, auch zu den Zünften oder Berufsgenossenschaften, die diese Form auch wählen[2], gehören sie nicht. Wohl aber fühlen sie sich insoweit als eine Einheit, als sie durch gemeinsames Schicksal zusammengeschlossen sind.

8. Neben den Geschlechtern, den wirklichen und dem eben besprochenen Scheingeschlecht, treten nun aber in der Liste der rückwandernden Laien eine größere Anzahl von Gruppen auf, die nicht als „Söhne" Jemands sondern als „Männer" einer Ortschaft bezeichnet sind. Die Zahlen sind im ganzen viel kleiner, sie berühren sich mit den Mitgliederzahlen kleiner und kleinster Geschlechter und kommen für die einzelne Ortschaft im Durchschnitt kaum über 200. Das ergibt sofort ein anderes Bild und heischt eine Erklärung. Sie ist oben schon gegeben: es handelt sich um die außerhalb der Geschlechter stehende Bevölkerung jener Ortschaften, die an sich viel weniger zahlreich war als der hauptstädtische Teil derselben Schicht und für die wenig Anreiz bestand, in die Heimat zurückzukehren. Es sind die Senu'im, die Entrechteten der Provinz. Sie

1) Vgl. die Geußen, die den ihnen von den Gegnern beigelegten Spottnamen, „Bettler" später freiwillig als Parteibezeichnung festhielten. Auch der Ausdruck Proletarier und Prolet hat eine ähnliche Entwicklung durchgemacht.

2) Vgl. Söhne der Salbenreiber usw. Neh. 3, 8. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000082

werden, weil sie kein Geschlechtshaupt und keinen Ahnherrn haben, einfach nach ihrer Heimat genannt oder sie haben sich, wie wir sahen, wohl in Babylonien selbst unter dieser Bezeichnung zusammengeschlossen.

Ihre Orte können wir fast alle geografisch bestimmen. Die Mehrheit liegt in der näheren und ferneren Umgebung Jerusalems [1]. Einzelne zur Zeit noch bestehende Unsicherheiten ändern das Bild nicht. So wird die Ortslage von Gibeon und Be'erot jetzt gerade wieder umstritten [2]. Aber daß sie beide wenige Stunden nördlich von Jerusalem liegen, steht nach wie vor fest. Hingegen sind die anderen Ortslagen fast alle wohl bekannt, auch das weniger oft genannte Neṭofa ist durch *bēt nettūf* 15—20 Kilometer westlich von Betlehem festgelegt, und das unsichere ʿAzmawet oder Bet-ʿAzmawet, das in *el-ḥizme* wenig nördlich von Anatot gesucht wird, gehört jedenfalls auch der Umgegend Jerusalems an. Am weitesten nach Nordwesten schieben sich — an der Straße nach Joppe — die Orte Lydda, Hadid und Ono vor [3]. Alles übrige ist durch Betel im Norden, Betlehem und sein zugehöriges Gebiet im Süden, die Westabhänge des Gebirges und Jericho im Westen und Osten umschrieben.

Man streitet darüber, ob mit diesen Namen die Orte gemeint sind, in denen die persische Regierung die Ankömmlinge unterbrachte oder die, aus denen sie oder ihre Väter zur Zeit Nebukadrezzars weggeholt waren [4]. Ist die Liste echt und alt, so kann, wie mir scheint, kein Zweifel aufkommen, daß nur die letztere Möglichkeit wirklich in Frage kommt. Wäre etwas anderes die Meinung, so müßten die einzelnen Gruppen ganz anders bezeichnet sein als „Männer von Anatot" usw. Man würde in diesem Falle erwarten: „Von den Heimkehrenden wurden 128

1) Es mag auffallen, daß weder Leute aus Mizpa noch aus den Gebieten südlich von Betlehem genannt sind. Allein aus Mizpa wird Nebukadrezzar außer den Grundbesitzern keine Gefangenen weggeführt haben, da er hier die Herrschaft Gedaljas eingerichtet hatte. Die Südgebiete von Juda mögen verschont geblieben sein, weil hier schon eine stark gemischte Bevölkerung wohnte, die schon vor 586 von Juda abgetrennt worden war, s. oben § 10, 2; 14, 5 a. E.

2) Alt macht neuerdings sehr beachtenswerte Gründe dafür geltend, daß Mizpa in oder bei *el-bire* und Gibeon auf dem *tell en-naṣbe* zu suchen sei, während er Beerot in *ed-dschīb* sucht PJB 22 (1926) S. 11 ff. 40 f.

3) Über die Lage dieser Orte oben § 10, 4.

4) Vgl. über die Streitfrage neben Ed. Meyer Judt. S. 151 bes. dessen Streitschrift: Jul. Wellhausen und meine Schrift Die Entsteh. d. Jud. 1897, S. 17 und andererseits Wellhausen, Gött. G. Nachr. 1895, S. 11 f. des Sonderdr. und in Gött. Gel. Anz. 1897, S. 94.

Männer in Anatot, 56 in Neṭofa usw. angesiedelt." Heißen sie schon bei der Rückkehr „Männer von Anatot" usw., so ist dafür — es sei denn, die Liste wolle den Stand einer erheblich späteren Zeit wiedergeben[1], was aus anderen Gründen ausgeschlossen ist — nur die früher gegebene Deutung von landsmannschaftlichen Verbänden, die sich in Babylonien gebildet hatten, denkbar.

9. Allerdings kann sich die Theorie, daß es sich um Leute handle, die sich erst nach 586 in den betreffenden Orten festsetzten, ja um die Bevölkerung des persischen Regierungsbezirks Juda, auf das Wort stützen, daß die in der Liste Genannten „jeder in seinen Heimatort" zurückkehrten. Wieweit dies bei den einzelnen Ortsangehörigen wörtlich zutraf, hängt bei unserer Auffassung von den Verhältnissen ab, die sich inzwischen, seit 586 und besonders seit 597, erheblich verändert hatten. Mit anderen Worten: es hängt von den Grenzen ab, die Kyros der Provinz Juda gab, zum Teil auch von der Stellung, die die Bewohner zu den Ankömmlingen einnahmen. Keinesfalls wird man als irgendwie gesichert annehmen können, daß nach Orten wie Lydda, Hadid und Ono jüdische Rückwanderer gleich nach 538 ihren Einzug halten konnten. Handelt es sich auch nicht um große Ziffern, so bleibt doch recht fraglich, ob Gebiete, die 583 zur Provinz Samarien gehörten, sich einen Zuwachs an jüdischer Bevölkerung gefallen ließen, auch wenn er aus Leuten bestand, die rechtmäßiger Weise von hier stammten. Das Verhältnis zwischen Juden und Samariern, wie wir es kurze Zeit später sehen, spricht dagegen. Doch scheint auch manches dafür zu sprechen, daß es von Anfang an besser war und sich erst allmählich trübte. Aber auch wenn die letztere Annahme zutreffen sollte, so handelt es sich doch gegenüber der Gesamtheit der Zuwandernden um einen so verschwindend geringen Bruchteil, daß man jene Angabe, „jeder in seinen Heimatort" nicht pressen darf. Rechnet man viel, so sind es von den insgesamt rund 30 000 Männern etwa 1600, vielleicht aber nur die Hälfte. Und dürfte man — was gar nicht ausgeschlossen scheint — annehmen, daß die Bewohner und Behörden von Samarien zwar die geschlossene Zuwanderung ganzer Genossenschaften ablehnten, wohl aber einzelnen Gliedern sie in größerem oder geringerem Umfang gestatteten, so würden auch diese Ziffern noch wesentlich reduziert.

10. Fragt man sich, wo nun eigentlich die Ortsgenossenschaften ihre Unterkunft fanden, so wird zu antworten sein: soweit die alten

1) Diese Meinung hält allerdings Wellhausen auch an der zuletzt genannten Stelle aufrecht, aber doch wohl nur weil er von der irrigen Voraussetzung ausgeht, die Grenzen Judas gegen Norden seien nach Josia dieselben gewesen, wie vor ihm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000084

Heimatorte ihnen zugänglich waren, mögen sie sich dorthin gewandt haben. Obgleich für sie, als nicht den grundbesitzenden Geschlechtern zugehörig, die Wahl der neuen Heimstätte von viel geringerer Bedeutung war als für die Geschlechtsgenossen. Viele Einzelne und manche Ortsgruppen mögen sich daher von Anfang an dahin gewandt haben, wo ihnen Verdienst und gutes Auskommen winkte. Nicht wenige mögen jetzt schon oder später auch zu bescheidenem Grundbesitz in dem keinesfalls sehr dicht bevölkerten Lande gekommen sein. Sie bilden dann wohl eigene Geschlechter und finden mit der Zeit Aufnahme unter die älteren Geschlechter. Wo aber der Fall eintrat, daß die alte Heimat inzwischen in andere Hände übergegangen war, da werden sie bald den einen, bald den anderen Weg eingeschlagen haben. So wissen wir, daß in der Zeit Nehemias in Gibeon und dem ihm benachbarten Meronot Juden wohnen, obgleich diese Orte vielleicht gar nicht zur Provinz Juda, sondern, wie es heißt, zum „Amtsstuhl des Satrapen“ gehören, d. h. exemte Gebiete sind, die dem Satrapen von Syrien direkt unterstellt waren[1]. Hier kann allem nach nur der Fall eingetreten sein, daß nach 538 Juden entweder sofort nach ihrer Heimkehr oder nach Verfluß einiger Zeit doch Aufnahme in einzelnen Orten fanden, in denen sie formell kein Heimatrecht mehr hatten. Natürlich wird man dabei in erster Linie an die in unserer Liste namhaft gemachten Abkömmlinge der ehemals gibeonitischen Bevölkerung denken. Der Fall kann sich in ähnlicher Weise auch sonst wiederholt haben. So könnten jüdische Heimkehrer auch sonst da und dort die Grenzen des ihnen gesteckten Gebietes mit Zustimmung der dort sitzenden Bevölkerung überschritten und sich doch als Juden gefühlt haben. Doch wird im ganzen mehr damit zu rechnen sein, daß das Übergreifen über die Grenzen erst später, als die Volkszahl im jüdischen Gebiete stärker angewachsen war, eintrat. Diesen Prozeß kennen wir aus der späten persischen und der frühen griechischen Zeit beispielsweise aus Lydda und Ono, die nach der Chronik von Benjaminiten gegründet sein sollen, in Wahrheit von benjaminitischen Geschlechtern später wieder besetzt worden sein werden[2]. Auch von der Gegend südlich von Betlehem, die tatsächlich den Kalebiten zugefallen war, und die wahrscheinlich bei der Wegführung glimpflich behandelt wurde (S. 365[1]), wissen wir, daß sie in der Zeit Nehemias teilweise wieder Juden beherbergte, so beispielsweise Teqoa. Das

1) Neh. 3, 7. Vgl. dazu § 10, 4, freilich auch § 48, 2.
2) 1. Chr. 8, 12 und dazu Meyer, Judt. 107 und oben § 10, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000085

kann zum Teil daher rühren, daß die Kalebiten sich der jüdischen Gemeinde anschlossen, der sie ja später als besonders eifrige Glieder angehören. Zum andern Teil wird es aber auch darauf zurückzuführen sein, daß diese den Zuwandernden an sich geneigten Elemente auch gar nicht ungern Zuwachs aus deren Reihen entgegennahmen. Hier also mag gerade für solche Heimkehrer Raum gewesen sein, denen entweder die alte Heimat verschlossen war oder die aus anderen Gründen einen Wechsel der Heimstätte vorzogen.

Drittes Kapitel. Die neue Gemeinde.

§ 47.

Verhältnis zu den im Lande Sitzenden.

1. Das Ziel der Heimgekehrten ist der ganzen Geschichte ihrer Heimkehr gemäß die Errichtung eines neuen Gemeinwesens, in dessen Mittelpunkt der Tempel und der an ihm gehaltene Gottesdienst steht. Darnach regelt sich ihre innere Einstellung und das aus ihr folgende Verhalten.

Die geistig und religiös führenden Elemente waren in Babel die Priester und Profeten gewesen. Durch ihren überragenden Einfluß hatte die babylonische Judenschaft sich mehr und mehr an den Gedanken gewöhnt, Israel schlechtweg zu sein. Nicht umsonst war vor Zeiten die ganze Intelligenz des alten Staates und alles, was in ihm etwas zu bedeuten und zu sagen hatte, nach Babel verpflanzt worden. Nicht umsonst hatten hier Ezechiel und der Zweite Jesaja gewirkt und hatten hier die Männer der deuteronomischen Schule an der inneren Umgestaltung der Nation gearbeitet. So war in der Tat hier ein Geschlecht herangewachsen, das glaubte, sich dieser großen Männer würdig nennen zu dürfen und das von dem aufrichtigen Willen beseelt war, gutzumachen, was die Väter versäumt hatten und so, wie es die Profeten einst vergeblich forderten, ein Jahves Willen ergebenes Volk darzustellen. Je weniger man hoffen konnte, zunächst und ehe Gott selbst die sehnlich erwartete neue Zeit herbeiführte, im politischen Leben eine Rolle zu spielen, desto eifriger wollte man bemüht sein, durch Wohlverhalten Jahve gegenüber, vor allem durch sorgfältiges Einhalten seiner Rechte und Satzungen, dazu mitzuwirken, daß Jahve die messianische Zeit herbeiführen konnte. So konnte man sich ruhigen Gemütes der Fremdherrschaft unterziehen und mit ihr der politischen Bedeutungslosigkeit. Das andere kam — dessen war man gewiß — von selbst, wenn nur Israel den Bund hielt, in den Jahve längst mit den Vätern eingetreten war.

Das waren die Stimmungen, mit denen man aus Babel auf-

gebrochen war und mit denen man ins Land der Väter zurückgekehrt und in ihm in die neuen Wohnsitze in Stadt und Land eingezogen war. Mit ihnen trat man auch denen gegenüber, auf die man hier als die bisherigen Bewohner des Landes stieß. Die Zahl der Ankömmlinge und die bevorzugte Stellung, die ihnen die persische Regierung durch die Erlaubnis zur Ansiedlung im alten Lande gewährte, gab ihnen ein gewisses Recht dazu, sich als die eigentlichen Nachfolger und die Erben der Besten des alten Israel anzusehen. Mit Stolz nennen sie sich „Rest" Israels oder die aus dem Verderben „Entronnenen"[1]. Sie sehen in sich den „heiligen Samen" verkörpert[2], aus dem das neue und von Gott begnadete Israel hervorsprießen soll.

2. Wie man bald nach der Rückkehr zu den im Lande und seiner nächsten Nachbarschaft Wohnenden sich zu stellen gesonnen war, tritt am deutlichsten in Worten aus dem Anhang zum Buche des Zweiten Jesaja — häufig Tritojesaja genannt — zutage, in denen die Pflichten derer beschrieben sind, die zur Gemeinde gehören wollen. Die Worte klingen wie das Programm für die neue Gemeinde.

So spricht Jahve: Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit,
denn nah ist mein Heil dem Erscheinen, und meine Gerechtigkeit der Offenbarung.
Heil dem Menschen, der also tut, dem Menschenkind, das daran festhält:
Der den Sabbat bewahrt vor Entweihung und seine Hand, irgend Böses zu tun.
Nicht sage der Fremde, der an Jahve sich anschloß:
„Trennen, trennen wird mich Jahve von seinem Volk!"
Und nicht sage der Verschnittene: „Ich bin nur ein dürrer Baum!"
Nein so spricht Jahve: Den Verschnittenen, die meine Sabbate halten
und wählen, was mir gefällt, und an meinem Bund festhalten, —
denen geb ich in meinem Haus, in meinen Mauern Denkmal und Namen,
besser als Söhne und Töchter; ewigen Namen schaff ich ihnen,
der nicht ausgetilgt wird.
Und die Fremden, die sich anschließen an Jahve, ihm zu dienen
und seinen Namen zu lieben, daß sie ihm Knechte seien:
Jeder, der den Sabbat wahrt vor Entweihung und wer an meinem Bund festhält,
die lasse ich kommen zu meinem heiligen Berg, erfreue sie in meinem Bethaus.
Ihre Brandopfer und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar.
denn mein Haus soll ein Bethaus für alle Völker heißen,
ist der Spruch des Herrn Jahve, der sammelt die Zersprengten Israels
Auch ferner sammle ich seine Weggeführten zu seinen (schon) Gesammelten[3].

1) Ezr. 9, 8. 13—15. Rest: Hagg. 1, 12; Zak. 8, 6. Auch *gola* Weggeführte nennen sie nicht nur sich selbst, sondern die Gesamtgemeinde kurzweg. Sie selbst bilden den maßgebenden Bestandteil und so die Gemeinde schlechtweg. S. weiter in Nr. 7.

2) Ezr. 9, 2. Vgl. denselben Ausdruck in Jes. 6, 13.

3) Jes. 56, 1—8[a]. Zum Text vgl. die BHK. In V. 8 lies nach 𝔗 *golaw*.

Wir kennen die Zeit dieses Wortes nicht genau. Aber da es auf die Zukunft hinausblickt und Verhaltungsmaßregeln gibt, so mag es am ehesten der Zeit der Neuordnung der Gemeinde entstammen. Daß es Juda und Jerusalem angehört[1], zeigt die Verweisung auf den Tempel und das Opfer. Daß jener schon gebaut[2] oder gar die Mauern der Stadt schon hergestellt seien, ist durch nichts angezeigt: sie sind in Aussicht genommen und man richtet sich auf sie ein. Im Gegenteil, man ist noch ganz in der Zeit des Wartens, aber man harrt zuversichtlich auf das Erscheinen des Heils der Endzeit, in der erst Jahves Gerechtigkeit zur vollen Offenbarung gelangt. Was schon erreicht ist, ist lediglich, daß eine Gemeinde heimgebracht ist; aber sie bedeutet erst einen Anfang: weitere Züge „Versprengter", die aus Babel heimkehren, müssen — wie die Schlußworte zeigen — folgen. Und nun werden die Normen aufgestellt, die dem gelten, der zur heiligen Gemeinde gehören will. Den Sabbat in Ehren halten und Böses meiden oder Jahves Wohlgefallen erwerben, indem man den „Bund" einhält, d. h. die Satzungen Jahves erfüllt — das ist alles. Auch von hier aus bestätigt sich, daß wir uns in der Frühzeit der Gemeinde und in Kanaan befinden. Natürlich ist das Gesetz Moses gemeint, aber es ist bezeichnend, daß weder der Ausdruck gebraucht noch Einzelsatzungen außer dem Sabbat angeführt sind. Der Priesterkodex ist noch nicht Volksgesetz, man ist noch wesentlich auf Bundesbuch und Deuteronomium beschränkt. Auch die Beschneidung wird nicht betont: für Kanaan ist sie im Unterschied von Babylonien — wo bis jetzt alle Spuren von ihr fehlen — selbstverständlich. Auch die heidnischen Nachbarn üben sie fast ausnahmlos. War sie in Babel Unterscheidungsmerkmal, so liegt in Palästina kein Anlaß vor, sie zu betonen.

3. Man sieht, daß mit diesen wenigen und zumeist recht allgemeinen Satzungen die Tore der Gemeinde weit aufgemacht sind. Soll Jahves Tempel ein „Bethaus für alle Völker" heißen[3], so muß an die Stelle der alten Auffassung ein weitherziger Universalismus getreten sein. Mit ihm wird jetzt ernst gemacht. Aber man hat keinen Anlaß, dabei den Blick nur in die weite Ferne zu rücken. Gewiß sind auch Babylonier, die noch vom alten Re-

1) Wie neuere Erklärer für Babylonien eintreten können (so z. B. Budde in Kautzsch[4] mit Berufung auf V. 5. 7. 8), ist mir nicht verständlich. Vgl. auch das im Text über die Beschneidung Gesagte.

2) So ebenfalls Budde a. a. O.

3) Ähnlich redet auch das Weihegebet Salomos 1. Kön. 8, 41—44. Die Verse mögen derselben Zeit angehören.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000089

gimente her im Lande sind, und ebenso Perser, die nun die Vertreter der Staatsgewalt darstellen, mit unserem Worte zum Beitritt eingeladen. Und wer will sagen, ob sich nicht auch unter ihnen einzelne Proselyten fanden? Aber in der Hauptsache wird an die im Lande selbst und seiner nächsten Umgebung ansässigen Nichtjuden gedacht sein. Bisher hatte für sie als Recht gegolten: Edomiter und Ägypter sollen im dritten Gliede in Israel Zutritt haben, Ammoniter und Moabiter jedoch niemals, auch nicht im zehnten Gliede[1]. Es ist augenscheinlich, daß im Blick auf die veränderten Verhältnisse nunmehr mit dieser Anschauung gebrochen werden soll. In Babylonien werden zahlreiche Übertritte stattgefunden haben. Es gibt in unserer Zeit Geschlechter der Rückwanderer, die ihren israelitischen Stammbaum nicht nachweisen können, also augenscheinlich von Proselyten abstammen[2]. Hier hatte man den Wert des Zuzugs von außen für die Nation erkennen gelernt. Jetzt war man in ein Land versetzt, in das von allen Seiten Nichtjuden eingedrungen waren, außer denen von Kaleb, Qain und Jerachme'el, die jedenfalls nur teilweise, und zwar zum kleineren Teil Volljuden waren, besonders solche von Edom, Moab und Ammon. Und an den Grenzen saßen Philister, Samarier und andere. Wie konnte man zu ihnen in ein Verhältnis kommen, wenn man die schroffen Bestimmungen der vorexilischen Zeit festhielt? Sie stammten aus der Zeit, da Israel sich selbst genug war und dazu Herr im eigenen Lande. Heute war man darauf gewiesen, jene Elemente nach Möglichkeit für die Gemeinde zu gewinnen. So wird denn das alte Fremdenrecht, unter dem man noch heimgekehrt war, erweicht. Weder wird ein Unterschied unter den Fremdvölkern gemacht, noch wird eine Wartezeit wie ehedem für Edomiter und Ägypter festgehalten — jeder Ausländer, der den Willen hat, zu Jahves Volk zu gehören, kann Aufnahme finden, wenn er jenen Normen sich fügt, und soll Zutritt zur Gemeinde und vollen Anteil an ihrem Opferdienst haben. Daß ihm damit auch die Aufnahme in die Geschlechter und

1) Deut. 23, 4. 8f. Durch zwei Geschlechter hindurch, also im Sohn und Enkel, hat der Beisasse (Metöke) גֵּר der ersten Art, der als Taglöhner oder Hintersasse bei einem einheimischen Grundbesitzer lebt, weder Grundbesitz noch Zutritt zum Geschlechtsverbande. Er ist geduldet, aber ohne Rechte und auf die Mildtätigkeit angewiesen. Als Gast hat er auch zum Kultus, besonders den Opfermahlen, Zutritt. Aber der Gemeinde selbst gehört er nicht an.

2) Ezr. 2, 59f.; Neh. 7, 61f. Was mit ihnen geschah, wissen wir nur von den Priestern: sie werden vorläufig suspendiert. Die Laiengeschlechter werden wohl eben nach der obigen Norm behandelt und, da sie sich fügen, in die Gemeinde aufgenommen worden sein. Doch bedarf es eines besonderen Aktes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000090

die Möglichkeit des Grundbesitzes zugesprochen ist, versteht sich von selbst. Dem entsprechend hat denn schon Ezechiel oder einer seiner Schüler den Grundsatz ausgesprochen, daß im neuen Staate das Land unter Israeliten und Beisassen in gleicher Weise zu verteilen sei. „Ihr sollt es als Grundbesitz für euch und die *gerīm* verlosen, die unter euch wohnen und unter euch Söhne gezeugt haben. Bei dem Stamm, bei dem der *ger* sich aufhält, sollt ihr ihm seinen Grundbesitz geben“ [1].

Wie stark die Wandlung der Anschauung war, zeigt Deut. 14, 21, wo dem *ger* erlaubt wird, von dem Fleisch zu essen, das dem Israeliten verboten ist, gegenüber Lev. 17, 15 und verwandten Texten, wo für beide dieselbe Pflicht besteht. Schon in den Nachträgen zum Deuteron. spürt man den anderen Geist: 29, 10; 31, 12 werden auch die *gerim* als Bundesglieder behandelt.

Unser Text aus dem Jesajabuche klingt angesichts dieser Wandlung der Auffassung in Israel selbst geradezu wie ein Werbewort an die draußen. Niemand, wer er auch sei, braucht sich künftig mehr Sorgen zu machen, daß ihm der Zutritt zu Israel verwehrt werde. Nicht nur die von Kaleb, Qain und Jerachme'el, auch die von Edom und selbst von Moab und Ammon können ihn erlangen, wenn sie nur wollen und bereit sind, sich jenen Satzungen zu fügen. Selbst die vielfach scheel angesehenen Eunuchen, denen Kindersegen versagt ist und darum auch die Pflege ihres Grabes, die ihren Namen im Gedächtnis hält [2], sollen bei Jahve Ersatz erhalten, der mehr ist als Söhne und Töchter, oder was diese einst für sie tun können, so ist augenscheinlich zu ergänzen, — nämlich einen „ewigen Namen“, der nicht ausgetilgt wird. Was dieses merkwürdige Wort will, kümmert unsere Exegeten wenig. Die meisten gehen stillschweigend darüber weg, als stünde es nicht da [3]. Dafür ereifern sie sich desto kräftiger, wenn jemand den vermessenen Gedanken ausspricht, es könnten schon damals Gedanken in Israel lebendig gewesen sein, die an ein Fortleben nach dem Tode in der Gemeinschaft mit Jahve anklangen [4],

1) Ezech. 47, 21 f. Die Frage, ob die Worte von Ezechiel persönlich herrühren, berührt uns hier nicht. Es ist jedenfalls der Grundsatz, nach dem man in der neuen Gemeinde verfuhr.

2) Vgl. 2. Sam. 18, 18. Absalom, weil ihm Kinder versagt sind, errichtet sich ein Denkmal, das er, um seinen Namen zu erhalten, nach sich selbst benennt.

3) Duhm greift zu dem Verzweiflungsausweg, man habe den Eunuchen — wohl auf Gemeindekosten — Denksteine aufrichten lassen. Warum diese besser gewesen wären, als die von Söhnen und Töchtern errichteten und wieso sie vollends ein ewiges Gedächtnis sichern konnten, erfahren wir nicht.

4) Gunkel nennt so etwas Überhöhung, weil es in das Schema der „Gattung“ nicht paßt. Er übersieht im Eifer ganz die Grenzen der Gattungsforschung, die das Individuelle nicht auslöschen darf. So kommt es oft zu einer öden Gleichmacherei, die einer Einebnung gleichkommt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000091

oder wenn gar ein Überkühner daran denkt, daß die Orphik und das Mysterienwesen Griechenlands (§ 5, 2), die eine Vereinigung mit der Gottheit im jenseitigen Leben erhofften, nicht ohne Einfluß auf das exilische Israel geblieben seien[1]. Und doch wird diese Erklärung die einzig befriedigende sein.

Entmannung zu Ehren der Aschtart, der man die Manneskraft als Opfer darbringt, scheint immer noch vorgekommen zu sein. Doch kann sie auch andere Gründe haben: nach Her. III 91 hat die Satrapie Babylonien jährlich 500 verschnittene Knaben zu liefern — doch wohl für die Hareme der Großen, also auch der persischen Beamten im Lande. Daß diese Klasse von Menschen hier besonders genannt ist, mag seinen Grund teils in der Polemik gegen Deut. 23, 1 ff. haben, teils aber auch darin, daß (s. unten) man ihnen besonderen Ersatz zu bieten hatte.

4. Was Israel in seinem Lande und in seiner allernächsten Umgebung vorfand, sind mancherlei unter sich verschiedene Elemente. Wir sahen früher, wie die Entwicklung der Landschaft Juda nach dem Fall der Hauptstadt sich gestaltet hat. Was von Nebukadrezzar hier zurückgelassen war, stellte an sich schon die sozial sowohl als geistig und religiös niedriger stehende Schicht dar. Mindestens ihrer überwiegenden Mehrheit nach. Ihr hatten sich von außen her allerlei Elemente zugesellt, die entweder zuvor gar nicht zu Israel gehört, oder jedenfalls nur in einem losen Verhältnis zur Nation gestanden hatten. Mit allen galt es sich auseinanderzusetzen.

Die von Hause aus zu Israel Gehörigen unter den Bewohnern der Landschaft werden der Mehrheit nach jenen Idealen und Forderungen, mit denen die babylonischen Juden ins Land kamen, fremd gegenüber gestanden haben. Sie hatten sich in der Weise einer starken Schicht der vorexilischen Landesbewohner längst an die halbheidnische kanaanäisch-israelitische Volksreligion gewöhnt (§ 17 und § 18, 5) und waren wenig gesonnen von ihr abzulassen. Ihnen gegenüber gab es für die aus Babel Gekommenen, wofern sie sich nicht fügten, keine andere Stellung als schroffe Ablehnung. Es scheint aber, daß nicht wenige dem Druck der Autorität, die jene für sich hatten, andere auch der Macht der Wahrheit, die jene höhere Religionsform bekundete, nachgegeben haben. Aber andere werden den niederen Instinkten, denen jene Gottesverehrung huldigte, den Vorzug vor der höheren Wahrheit gegeben haben. So entsteht wahrscheinlich gleich beim ersten Anfang eine Scheidung der Geister. Wer von jener halbheidnischen Weise durchaus nicht lassen wollte, konnte kaum zur Gemeinde Israel zugelassen werden. Er mußte vorläufig oder für immer draußen bleiben. Wer

1) Vgl. meine Schrift: Die hellenistische Mysterienreligion und das AT 1924.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000092

wenigstens mit dem Munde sich zu den Satzungen Jahves und zu seinem alleinigen Dienste bekannte, mag aufgenommen worden sein. Aber es erwuchs eine Schicht im neuen Gemeindewesen, die nur halb der Gemeinde der Frommen zugerechnet wurde, weil sie nur mit halbem Herzen zu Jahve gehörte. Es sind Leute die mit jenen „fremden Göttern" immer noch liebäugeln und die immer noch in der Stille an Opfern teilnehmen, die entweder Jahve gar nicht oder ihm nur neben anderen Göttern gelten[1]. Unter den im Psalter als Gottlose, Abtrünnige usw. Bezeichneten werden zum großen Teil solche Leute gedacht sein. Ihnen gegenüber sind natürlich die andern die Frommen. Nicht selten aber gewinnen im Lauf der Zeit jene die Oberhand. Es hat lange gedauert, bis dieser Prozeß der Scheidung zu Ende geführt war. Die ersteren Elemente sind, sofern sie standhaft blieben, mehr und mehr zu den Samaritern, Philistern und Edomitern und später den Griechen abgedrängt worden. Sie haben mit ihrem Anschluß an den Glauben Israels auch den an die Nation verloren[2]. Die anderen sind in langem Ringen aufgesogen worden[3]. Oder sie wurden, sofern sie sich nicht fügten, ebenfalls abgestoßen. Aber das Ringen währte jahrhundertelang. Erst der erstarkende Hellenismus und die durch ihn erzeugte makkabäische Reaktion haben ihm ein Ende gemacht. Der Sturm jener großen Tage hat auch jene Regungen weggefegt. Seitdem ist es von ihnen still geworden.

5. Neben den Genannten besteht unter den im Lande Sitzenden jüdischer Abkunft eine Minderheit von solchen, die von Anfang an der Forderung der Profeten sich gefügt hatten. Sie bildeten auch während der Zeit des Exils eine Gemeinde der Jahvetreuen und Frommen im Lande (§ 18, 1 ff.). Sie werden diejenigen gewesen sein, welche die Verbindung mit der babylonischen Judenschaft treu gepflogen und die Rückkehr der Heimwanderer und die Aufrichtung der neuen Gemeinde mit Freuden begrüßt haben. Für sie ist es selbstverständlich, daß sie ohne weiteres Glieder der Gemeinde werden oder vielmehr es bleiben, wie sie es bisher schon waren. Was sie etwa an Abkömmlingen der alten Priesterschaft, die wohl auch gelegentliche Feiern an der alten heiligen Stätte geübt haben

1) Als typische Vertreter dieser Schicht können die Leute in Ps. 16 gelten, mit denen der Psalmist nichts zu tun haben will. Vgl. dazu in meinem Komm. zu den Psalmen 3. 4 zu Ps. 16, 4.

2) Das Ausgetilgtwerden aus der Gemeinde נכרת, das durchaus nicht immer die Todesstrafe meint, scheint vielfach so gedacht zu sein.

3) Über ihren Eintritt in die neuen Geschlechtsverbände s. bei Nr. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000093

mögen, besaßen, wird in die neu organisierte Priesterschaft übernommen worden sein[1]. Diese priesterlichen Elemente verschmelzen nunmehr mit der herübergekommenen Priesterschaft der Söhne Aarons, genau so wie die Laien mit den herübergewanderten Geschlechtern verwachsen.

Es ist früher darüber gehandelt, daß auch im Lande die Geschlechter ihr Dasein fortführten. Da ihr Bestand durch die Wegführung großer Teile von ihnen ernstlich bedroht war, wird man sich durch Aufnahme neuer Elemente, die zu Besitz gelangt waren, in die Geschlechter geholfen haben (§ 14, 3). Nun sind, wie wir wissen, auch aus Babel eine stattliche Anzahl von Geschlechtern — sei es ganz oder zum Teil — heimgekehrt. Ohne Zweifel haben die beiden Gruppen sich verschmolzen. Auch hier wird es nicht ohne Reibungen aller Art abgegangen sein, auch wenn wir von ihnen nichts erfahren. Die Hauptsorge, von der wir auch Kunde haben, scheint die Reinheit des jüdischen Blutes und als Ersatz für sie die Anerkennung von Sabbat und Gesetz gewesen zu sein[2]. Über ihr mag die Frage der älteren oder jüngeren Geschlechtszugehörigkeit zurückgetreten sein. Dazu half der Umstand, daß die Regierung ihre Organe, soweit sie der Judenschaft angehörten, mit einer gewissen Vorliebe den Kreisen der im Lande Gebliebenen entnahm (§ 13, 2 u. 48, 3. 4). Diesen Leuten ist damit ein Maß von Autorität gewährt, das zur Verständigung mit den Ankömmlingen wesentlich beitragen konnte.

Dasselbe wie von dieser jahvetreuen Minderheit gilt natürlich auch von der vorhin besprochenen andern Klasse, die von Haus aus die Mehrheit unter den Landsässigen gebildet haben wird. Waren sie willens, Jahve und seine Satzung und den neuen Kultus grundsätzlich anzuerkennen, so stand ihnen der Weg zur Gemeinde von selbst offen und mit ihm der in die neu zu gründenden oder wenigstens zu ordnenden Verbände. Auch hier vollzog sich der Prozeß der Verschmelzung so, daß, auch wenn etwa Reibungen entstanden, sie ohne ernste Nachwirkung überwunden wurden. Weder in den Nachrichten über die Zeit Ezras und Nehemias noch in der Chronik erhalten wir eine Spur davon, daß später noch irgendwie zwischen Abkömmlingen der Weggeführten und Abkömmlingen der im Lande Verbliebenen geschieden worden wäre. Die Einheit des Blutes und die Einheit der Religion hatten im Verlauf weniger

1) Auch das Levitengeschlecht Chenadat mag aus solchen bestanden haben, die nicht im Exil waren.

2) Ezr. 2, 59 f.; Neh. 7, 61 f. Vgl. dazu oben S. 372.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000094

Geschlechter alle — gewiß ehedem einmal spürbar gewesenen — Unterschiede verwischt.

6. Aber wie wir längst wissen, handelte es sich nicht bloß um die im Lande Gebliebenen. Ihre Zahl war seit dem Fall Jerusalems und im Laufe der Jahre immer mehr durch Zuzug von außen vermehrt worden. Den Hauptteil der von außen Zugezogenen bilden die aus dem Süden in das eigentliche Kernland Judas vorgeschobenen Kalebiter, nebst den ihnen verwandten Gruppen. Auch über ihre Zukunft muß nun endgültig entschieden werden. Auf sie mag in besonderer Weise das Anwendung gefunden haben, was oben über die Stellung Ezechiels gesagt ist. Schon in der vorexilischen Zeit haben sie sich politisch so eng an Israel angeschlossen, daß sie, wenn auch nicht zu Israel in engerem Sinne gerechnet, doch als Beisassen gelten konnten (§ 14, 5 u. 6). Viele von ihnen werden schon damals in judäische Geschlechter und damit in den Volksverband eingetreten sein. Andere sind mit Israeliten eng versippt — war doch schon David mit ihnen verschwägert gewesen. Aber sie gelten doch nie in älterer Zeit als einer der Israelstämme, sondern stehen als befreundete und unter dem Schutze des Staates stehende Gruppe neben ihnen. Erst gegen Ende der vorexilischen Zeit scheinen sie in größerer Anzahl die letzte Folgerung aus ihrem Israel befreundeten Verhältnis gezogen zu haben. Hier scheinen sie in größerem Maßstab in die Verbände Israels selbst eingegliedert zu sein (§ 14, 6). In der Zeit des Zusammenbruchs Judas haben sie sich dann aber sofort, freiwillig oder auf Veranlassung Nebukadrezzars, wieder mehr zurückgezogen, so daß sie als im Grunde doch nicht zu Israel gehörig auch von der Wegführung nach Babel nicht mitbetroffen werden. Das Vordringen der Edomiter von Süden her hat sie dann aus ihren Wohnsitzen in Hebron und seiner Umgegend weiter nach Norden geschoben, so daß sie in das eigentliche Stammgebiet Judas und sogar über es hinaus vordringen. Demzufolge sind sie bei der Rückkehr der aus Babylonien Kommenden neben den im Lande Gebliebenen altjüdischen Geblütes der Hauptfaktor, mit dem die Rückwanderer zu rechnen hatten.

Sie aus ihren Sitzen zu verjagen ging zweifellos so wenig an als es bei den echt judäischen Besitzern, die in herrenlose Grundstücke eingerückt waren, möglich war. Bei ihrer seit Jahrhunderten freundschaftlichen Stellung zu Israel ist die Wahrscheinlichkeit, daß viele von ihnen schon im Exil sich den ehedem geschlechts- und besitzlosen Judäern gleich endgültig in die alten Geschlechter aufnehmen ließen. Die andern mochten längst als die verhältnismäßig willkommensten unter den mancherlei Zuwandernden und als gern gesehene

Gäste die Stellung von *gerim* eingenommen haben. Kamen die Heimkehrer mit den Grundsätzen hinsichtlich der Stellung Israels zu den Fremdlingen, von denen wir hörten, ins Land, so ist kein Zweifel, daß die Gruppe Kaleb, Qain und Jerachme'el mit Freuden die dargebotene Hand ergriff und sich nun auch voll der Gemeinde anschloß. Mit welchem Erfolg dies geschah, zeigt die weitere Entwicklung. Nach dem Priesterkodex ist Kaleb selbst ein Judäer gewesen und ein Angehöriger des Kalebitergeschlechtes Chur soll der Baumeister der Stiftshütte gewesen sein[1]. Das beweist welch eifrige Glieder der Nation und der Religionsgemeinde die von Kaleb wurden. Selbst unter den Schriftgelehrten spielen sie nach der Chronik eine namhafte Rolle[2]. Auch unter den Bezirksamtmännern befindet sich zur Zeit Nehemias ein Refaja ben Chur aus dem genannten Kalebitergeschlecht (Neh. 3, 9; vgl. 1. Chr. 2, 20). Um so auffallender mag es erscheinen, daß Betlehem, in jener Zeit einer ihrer Hauptsitze, beim Mauerbau nicht genannt ist. Die Erklärung, daß sie damals erst politisch und privatrechtlich, noch nicht aber national und religiös aus dem Stande der Metöken in die volle Gemeinschaft mit Israel eingesetzt gewesen seien (Meyer, Judt. 119), will mir nicht zusagen. Doch können wir nicht sagen, was wirklich der Grund ist.

7. Endlich spielen eine wichtige Rolle die Nachbarn an den Grenzen des neuen Gemeinwesens. Sie heißen mit Vorliebe die „Völker des Landes“[3], und was damit gemeint ist, wird durch die bekannte schematische Aufzählung der vorisraelitischen Völkerschaften im Lande erläutert[4]. Doch werden mehrere derselben wie die Hetiter, Jebusiter und Girgaschiter längst keine ernste Gefahr mehr bedeutet haben. Wohl aber ist die Erwähnung der Ammoniter,

---

1) Num. 13, 6 ist unter den Kundschaftern Kaleb der Sohn Jefunnes der Vertreter der Stammes Juda. In Ex. 31, 2 ist Bezaleel ein Sohn Uris des Sohnes Churs aus Juda. Chur ist 1. Ch. 4, 1 ein Sohn von Juda.

2) Die Schriftgelehrten (1. Chr. 2, 55) von Ja'bes sind 1. Chr. 4, 9 unter den Söhnen Chur-Aschchur aufgeführt.

3) So Ezr. 10, 2. 11. Daneben ist auch Ezra 9, 1. 2. 11 von Völkern „der Länder“ die Rede, doch ist der sonderbare Ausdruck vielleicht sekundär. Diese Völker des Landes sind freilich streng zu scheiden von dem, was Hagg. 2, 4; Zak. 7, 5 das „Volk des Landes“ nennen, das sich um Zerubabel und Josua schart und damit z. T. dem „Haus Juda“ Zak. 8, 15. 19 gleichgestellt werden muß. Anderwärts heißt die Gemeinde auch kurzweg die *gola* = die Weggeführten oder auch „Söhne der *gola*“ und „Gemeinde, Volksversammlung (*qahal*) der *gola*“, dann natürlich auch *qahal* allein. Vgl. Ezr. 10, 7. 8. 12. 16.

4) Ezr. 9, 1. Am Schlusse sind statt der Ammoniter wohl die Edomiter zu lesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000096

Moabiter und Edomiter, vielleicht auch einzelner ägyptischer Elemente durchaus am Platze. Sie alle hatten sich nach dem Fall Judas da und dort über dessen Gebiet hergemacht und haben sich im Lande festgesetzt (§ 14, 4 u. 8) oder sie haben an seinen Grenzen Einfluß auf die Bevölkerung zu gewinnen gesucht. Neben ihnen kommen die Philister in Betracht, die von der Schefela aus, der Küstenebene im Westen, den Verkehr mit der Küste und der Handelsstraße von Gaza her in Händen haben. Eine Art Vorortstellung unter ihnen scheint in dieser Zeit Asdod eingenommen zu haben.

Allen voran stehen aber die nördlichen Grenznachbarn, die Bewohner der südlichen Gebiete des ehemaligen Königreichs von Samarien. An die Stelle der weggeführten Bevölkerung sind seit 722 Kolonisten aus dem fernen Osten und Norden getreten, Babylonier und Aramäer, die ihre eigenen Götter mitbrachten und sich mit den im Lande Gebliebenen vermischten[1]. In den fast 200 Jahren, die seit 722 verflossen waren, hatte diese Mischung des Blutes, mit der naturgemäß auch eine starke Mischung der Religionsanschauungen und religiösen Bräuche Hand in Hand ging, schon solche Fortschritte gemacht, daß die aus Babel zurückkehrenden Juden die Bewohner ihres nördlichen Nachbarlandes schon nicht mehr als voll zu ihnen gehörig anerkennen — auch wenn ihre Väter es etwa vorher getan haben sollten. Hat die Überlieferung recht, die von ihnen meldet, daß sie „dem Jahve dienten und zugleich ihren Göttern nach der Weise der Völker, von denen man sie weggeführt hatte“[2], so blieb der neuen Gemeinde kaum etwas anderes übrig als mit diesen Nachbarn in derselben Weise zu verfahren wie mit den Bekennern der halbheidnischen Volksreligion im eigenen Lande. Im Grunde werden sie diesen nicht allzu ferne gestanden haben. Was sie trieben, werden wir aus den früher kennen gelernten Schilderungen aus dem Schlußteil des Jesajabuches (§ 17) am besten ersehen können. Wir haben sie oben zunächst auf Landesbewohner innerhalb des ehemaligen Gebietes von Juda bezogen. Aber man darf nicht zweifeln, daß in den Zeiten des Exils die Grenzen mindestens für das geistige Leben nicht streng eingehalten wurden. Was drüben geschah, konnte auch diesseits der Grenze geschehen und umgekehrt, so daß jene Schilderungen recht

1) 2. Kön. 17, 24—33 und dazu in Bd. II 6. 7 dieses Werkes S. 369 f.

2) 2. Kön. 17, 33. Wir werden gut tun, ihre Religion nicht allzu niedrig vorzustellen. Schon daß sie die Tora anerkennen beweist dies und bedarf der Erklärung. Daß sie Wert darauf legen an Jahve festzuhalten, hat die Überlieferung gewiß richtig wiedergegeben Ezr. 4, 2. Auch daß die ihnen nahestehenden Ammoniter Namen wie Tobija und Jochanan führen, gibt zu denken.

wohl auch ein Widerspiel der religiösen Sitten auf dem Boden des ehmaligen Staates von Samaria darbieten können.

8. Politische Aufgaben hatte die Judenschaft allen diesen Leuten gegenüber nicht; die politischen Verhältnisse sind durch die persische Regierung geregelt. Der Grenzverkehr beschränkt sich wohl wesentlich auf die Handelsbeziehungen. Die Samarier, mit denen es die Zeit Ezras zu tun hat, sind reiche Grundherrn mit denen die Aristokraten der Juden ganz gerne geschäftliche und mit der Zeit auch verwandtschaftliche Beziehungen eingehen. Der gemeine Mann folgt dann dem Beispiel. Auch der Ammoniter Tobia gehört jenen angesehenen Kreisen an, mit denen der Adel Judas sich verschwägert hat[1]. Auch sonst sind später jüdische Familien mit Leuten aus Asdod, Ammon und Moab verschwägert (Neh. 13, 23 ff.). Das ist wohl die Folge des regen Handelsverkehrs, der sich bis nach Tyrus erstreckte (vgl. Neh. 10, 32 und 13, 16). Wenn aber die Entwicklung nach Verlauf von 80 Jahren dahin gegangen war, daß der geschäftliche Verkehr so vielfach zu engen Verbindungen zwischen beiden Teilen geführt hatte, so darf angenommen werden, daß die Beziehungen früh einsetzten und die ganze Zeit über währten[2]. Dabei ist es ganz natürlich, daß zunächst die fremden Frauen, die von draußen hereinkamen, Jüdinnen wurden, ebenso daß die aus den Mischehen entsprossenen Kinder jüdischer Männer als Juden heranwuchsen. Ihr Einfluß mag sich auf Familienglieder und Verwandte, die nicht zu Israel gehörten, erstreckt haben, so daß manche dem Judentum näher treten. Ebenso mögen unter den im Lande wohnenden Edomitern, Moabitern, Ammonitern und sonstigen Gliedern jener Fremdvölker allerlei Einflüsse wie Handelsverkehr, persönliche Beziehung und innere Regung sich in der Richtung geltend gemacht haben, daß sie den Wunsch hegen, zu Israel und seiner Gottesverehrung in nähere Beziehung zu treten.

Wo dies der Fall war, wird die neue Gemeinde innerhalb der Grenzen wie jenseits von ihnen nicht gezögert haben, dasselbe Verfahren zu beobachten, das man den Kalebiten und verwandten Elementen gegenüber vielfach angewandt hatte. Man hat sie, wofern sie beschnitten waren oder sich beschneiden ließen, religiös den alten Beisassen oder „Fremdlingen“ *gerīm* gleichgeachtet, die als Prose-

1) Neh. 6, 17 ff.; 13, 28. S. dazu § 14, 8.

2) Dasselbe darf man wohl aus Neh. 9, 2 schließen. Wenn hier bei dem großen Bußtag der Same Israels sich von allen Fremden *bnē nēkār* trennte, so ist die notwendige Voraussetzung, daß bisher ein enges Zusammenleben bestand. Ein solches kann aber nicht von heute auf morgen entstanden sein, sondern hatte seine Wurzeln augenscheinlich in der Vergangenheit; s. nachher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000098

lyten gastweise am Opfer teilnehmen durften[1], in der Hoffnung, daß dieser erste Schritt wenigstens die innerhalb der *m^{e}dīna* Wohnenden dazu führen werde, bald auch den zweiten zu tun. Die oben beschriebene Erweichung des alten Fremdenrechtes konnte ihnen den vollen Eintritt in die Gemeinde erleichtern. Wie viele diesen zweiten Schritt wirklich taten, wissen wir nicht. Wie dringend die Aufforderung zum Anschluß an die Gemeinde erging, wissen wir aus Jes. 56, 1f., mehr nicht. Wohl aber sind wir über das Vorhandensein zahlreicher Proselyten hinreichend unterrichtet. In der Urkunde über die Verpflichtung der Gemeinde zur Trennung von den fremden Weibern heißt es: „die Priester, die Leviten, die Torhüter, die Sänger und Tempelhörigen, sowie alle, die sich von den Völkern [dem Volk?] der Länder zum Gesetz Jahves hin abgesondert hatten", haben sich an der Verpflichtung beteiligt. Daraus geht hervor, daß in der Zeit Ezras die Zahl der Proselyten nicht gering gewesen sein kann[2]. Wegen eines halben Dutzends Menschen hätte man schwerlich viel Aufhebens gemacht. Auch wenn die betreffenden Worte, wofür aber wenig spricht, Zusatz eines Spätern sein sollten[3], würde das Ergebnis kaum ein anderes sein. Der Ergänzer des älteren Textes hätte dann wahrscheinlich die Verhältnisse richtig wiedergegeben. Dasselbe gilt von der Beschreibung der Tempelweihe in Ezr. 6, 21. Hier wird erzählt, daß die Passafeier vollzogen „die Israeliten, die aus dem Exil heimgekehrt waren, nebst allen, die sich von der Unreinigkeit der Völker des Landes *gōjē hā'areṣ* zu ihnen hin abgesondert hatten[4], um Jahve den Gott Israels zu suchen". Die Unreinigkeit der Völker des Landes ist nichts anderes als die unreinen heidnischen Landesbewohner, eben jene Edomiter, Moabiter, Ammoniter, aber auch Samarier, von denen die Rede war[5]. Ob jenes Passa so stattfand, wie es dort beschrieben wird, kommt

1) Ex. 12, 48 f. und dazu Stellen wie Deut. 16, 11. 14. Seit dem Heiligkeitsgesetz kann der Beisasse sogar Jahve opfern Lev. 17, 8f.; 18, 24ff.; Num. 15, 14f.

2) Neh. 10, 29f. Bertholet, Stellung der Israeliten . . . zu den Fremden 1896 S. 150 bezieht die Worte auf Volljuden (also solche die auch den zweiten Schritt schon getan hatten). Aber in diesem Fall wäre nicht einzusehen, weshalb sie erst nach den niedersten Klerikern und Kultusdienern kommen. Das ist genau der Platz, an dem auch sonst die *gerim* erscheinen (vgl. Deut. 16. 11. 14). Als Volljuden gehören sie zum „übrigen Volk" und sind garnicht besonders zu erwähnen.

3) So z. B. Stade, Gesch. II S. 179 und Hölscher bei Kautzsch[4].

4) Doch darf wohl betont werden, daß nichts davon gesagt ist, diese Lente haben ausschließlich außerhalb der Landschaft Juda ihren Wohnsitz gehabt.

5) Auch hier ist Bertholet im Irrtum, wenn er diese Leute für Juden hält (Komment. zu Ezra S. 29). Es sind einfach Proselyten.

für uns abermals nicht wesentlich in Betracht. Die Annahme, daß es Leute im Lande und an seinen Grenzen gab, die mit ihrer heidnischen Umgebung religiös gebrochen hatten und ihren Anschluß bei Israel suchten, wird trotzdem bestehen bleiben. Auf diese Tatsache allein kommt es uns hier an.

§ 48.

Verfassung und Organisation.

1. Daß die politische Selbständigkeit dahin war, darüber war die neue Gemeinde sich vom ersten Tage ihres Bestehens an klar. Das Gebiet des alten Königreichs Juda war im Jahre 586 babylonische Provinz geworden und es ging mit der Einnahme Babylons durch Kyros automatisch in die Gewalt der Perser über. Daß daran für jetzt nichts zu ändern war, wußten die führenden Männer der Judenschaft. Man brauchte seine Hoffnungen auf eine große Zukunft nicht zu begraben, tat es auch, wie die Ereignisse zeigten, nicht und konnte doch für die Gegenwart korrekter Untertan des Großkönigs sein. Die Landschaft Juda war eine kleine Provinz der großen Satrapie Trans-Eufrat *ʿabar nahʰra* (*ʿēber ha-nāhār*), die das ganze Gebiet westlich des Eufrat außer Kleinasien umfaßte. Der Statthalter, spätestens seit Darius Satrap genannt, hatte seinen Sitz wohl in Damaskus. Die nächste Unterprovinz war wohl Samarien mit dem Sitz des Statthalters in Sikem, vielleicht auch in dem wieder aufgebauten Samarien.

So wenigstens ist es zur Zeit des Darius Her. III 91. Er rechnet dazu die ganze Phönike, Kypros und Palästina bis an die ägyptische Grenze. Da Darius als der Schöpfer der Einteilung des Reiches in 20 Satrapien gilt, kann die Einteilung unter Kyros noch nicht bestanden haben. Trotzdem muß das alte Westland und seine Untergebiete gemäß der assyr. und babylon. Provinzeinteilung von einem oder einigen Statthaltern und Unterstatthaltern verwaltet worden sein, wenn auch in weniger straffer Organisation und mit größerer Selbständigkeit der einheimischen Dynasten. Vgl. noch § 54, 5; 58, 2.

Eingeteilt ist die Provinz Juda in eine Anzahl von Verwaltungsbezirken[1]. Sie sind aus der Liste der am Mauerbau unter Nehemia Beteiligten in Neh. 3 zu entnehmen. Wir hören hier von folgenden Bezirksobersten oder Amtmännern:

1) Vgl. darüber Vorläufiges schon in § 11.

1. dem des halben Bezirkes von Jerusalem (Refaja ben Chur);
2. dem des anderen halben Bezirkes von Jerusalem (Sallum ben Ha-lochesch);
3. dem des halben Bezirkes von Mizpa (Sallum ben Kolchoze);
4. dem des anderen halben Bezirkes von Mizpa (ʿEṣer ben Jeschuaʿ);
5. dem des halben Bezirkes von Qeʿīla (Chaschabja ben . . .);
6. dem des anderen halben Bezirkes von Qeʿīla (Binnui ben Chenadad);
7. dem des halben Bezirkes von Bet-Zur (Nehemia ben Azbuq), dem
8. der des anderen halben Bezirkes von Bet-Zur, auch wenn er nicht genannt ist, entsprochen haben muß; endlich
9. von dem des Bezirkes von Bet-Ha-kerem (Malkia ben Rekab)[1].

Das ergibt zusammen neun Verwaltungs- und Gerichtsbezirke mit fünf Bezirksstädten. In vier der letzteren sitzen zwei Amtmänner. Bei der verhältnismäßig geringen Zahl von bedeutenden Orten, die nach den vielen Kriegen und Heimsuchungen übrig geblieben waren, erklärt es sich wohl, daß man fast durchweg dem einzelnen Amtssitz ein so großes Landgebiet angliederte, daß seine Verwaltung die Leistungsfähigkeit eines einzelnen Beamten überstieg. Man setzte daher an denselben Ort zwei Amtmänner mit gesonderten Bezirken. Ob die Liste ganz vollständig ist, wissen wir nicht, doch ist es nicht sehr wahrscheinlich. Nicht nur fehlt uns (vgl. Nr. 8) der eine Halbbezirk von Bet-Zur, der nur durch Verstümmelung der Liste ausgefallen sein kann, sondern wir wissen auch, daß der Mauerbau Nehemias da und dort auf Widerstand stieß (Neh. 3, 5). Es können also einzelne Bezirke deshalb nicht genannt sein, weil sie sich nicht beteiligten. So darf man, was auch an sich wahrscheinlich ist, wohl mit Grund vermuten, daß die Zahl der Bezirke 10 wo nicht gar 12 betrug. Die Liste von Neh. 3 gibt den Stand der Zeit Nehemias. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Bezirkseinteilung nicht seiner Zeit entstammt, sondern von ihm einfach vorgefunden ist. In Wahrheit ist sie, wie man mit Zuversicht annehmen kann, zugleich mit der Einrichtung der Provinz Juda geschaffen. Sie wird also das Werk entweder des Kyros oder wohl schon Nebukadrezzars gewesen sein.

---

1) Vgl. dazu Neh. 3, 9. 12. 15. 19. 17. 18 (und 24; hier Binnui). 16. 14. Über die Ortslagen s. in § 10; über Mizpa s. in § 46, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000101

2. Die Funktionen der Amtmännner sind ohne Zweifel im wesentlichen dieselben wie die der alten Bezirksbeamten unter den Königen. Die Amtleute Salomos haben seinen Tisch zu versorgen d. h. für das pünktliche und ausreichende Eingehen der Abgaben an den König Sorge zu tragen. Denn der Tisch des Königs umfaßt nicht nur den Palast und alles was zu ihm gehört, sondern alles, was an Leibwächtern und stehenden Truppen und Beamten am Sitz des Königs weilt. Auch der ganze Marstall an Reit- und Zugtieren samt den Bedienungsmannschaften ist darin einbegriffen[1]. Unter König Ahab von Israel kommt den Bezirksobersten zugleich die Aufgabe zu, für den Heerbann aufzukommen. Sie scheinen die gegebenen Organe dafür gewesen zu sein, daß die von den einzelnen Grundbesitzern auszurüstenden Mannen tatsächlich gerüstet und im Ernstfall bereit gestellt wurden. So kommt ihnen auch die Kommandogewalt über ihr Kontigent zu[2]. Es wird bei den Vögten (*niṣṣāb*), Salomos nicht anders gewesen sein. Als dritte Hauptaufgabe kommt diesen Beamten die niedere Rechtspflege in ihrem Amtsbezirke zu. Die schweren Fälle kommen an den König[3], das Alltägliche wird am Amtssitz des Bezirksobersten erledigt. Dies geht zweifelsfrei aus der Bezeichnung *m^{e}dīna* Gerichtsbezirk für die Bezirke der Amtmänner König Ahabs hervor (1. Kön. 20, 14 ff.). Dasselbe Wort wird dann bekanntlich auch die Bezeichnung der Provinz Juda sowie der persischen Satrapien und Untersatrapien[4]. Endlich werden für die Stellung der nötigen Mannschaften bei den zu Zeiten recht umfassenden Fronen ohne Zweifel auch diese Beamten verantwortlich gewesen sein. Sie haben sie dem Fronmeister des Königs zuzuführen.

Hieraus ist der Umfang der Aufgaben dieser Amtleute auch in unserer Zeit zu ersehen. Ein eigenes Heer besitzt freilich Juda nicht mehr; alles was mit Krieg und Heerbann zusammenhängt,

1) Vgl. 1. Kön. 4, 7; 5, 7 und dazu 5, 2—6. Auch wenn die hier angegebenen Ziffern über den Hofhalt Salomos zu kürzen sind, bleibt doch der sichere Eindruck, daß die Amtleute ganz beträchtliche Leistungen aufzubringen hatten. Zum Speisen an des Königs Tisch vgl. noch Barzillaj 2. Sam. 19, 36 und Meribaal 2. Sam. 9, 10 f. Für später vgl. Neh. 5, 17.

2) Vgl. 1. Kön. 20, 17 ff. Daneben besteht bereits ein stehendes Heer, das dort V. 19 als die Hauptmacht *chail* bezeichnet ist.

3) In persischer Zeit an den Satrapen von Syrien, daher dieser nach Neh. 3, 7 in Jerusalem einen eigenen „Gerichtsstuhl" *kissē'* hat. Der Ausdruck ist dort reichlich unklar. Immerhin kann er diesen Sinn eher haben als den oben § 10, 4 als möglich angenommenen. Denn jener Sinn könnte kaum durch bloßes לִכְסֵא ausgedrückt sein.

4) Ezr. 2, 1; Neh. 1, 3; 7, 6; 11, 3. Weiter Est. 1, 1. 3 usw.

fällt dem Großkönig und seinen Organen zu. Aber wenn der König Kriege führt, so hat er in den Provinzen seine Mannschaften ausgehoben. Es werden uns von Juda später Beispiele dafür begegnen. Auch muß der Statthalter selbst, genau wie der von Samarien Neh. 3, 34 eine Truppe *chail* zu seiner Verfügung haben. Alles andere bleibt, nur daß an Stelle des Königs jetzt der Statthalter der Provinz, der Satrap des transeufratischen Syrien, und in letzter Instanz der Großkönig als seine Vorgesetzten getreten sind. Die Abgaben dienen zunächst dazu, den Tisch des Statthalters in Jerusalem zu versorgen. Daß dessen Ansprüche nicht gering waren, sagt uns Nehemia[1]. Daneben erhebt aber auch der Großkönig seine Ansprüche. Alles was zur Verwaltung der Provinz nötig war, muß ohnehin durch Steuern aufgebracht werden[2]. Aber die Kasse des Großkönigs selbst will augenscheinlich auch einen gewissen Betrag als jährlichen Tribut in Empfang nehmen[3]. Daß der Satrap neben alledem auch noch leben und ein reicher Mann werden wollte, verstand sich von selbst. Für alles aber mußten schließlich der Amtmann und seine Gehilfen aufkommen, die beide auch noch bezahlt sein wollten (Neh. 5, 15 f.). Die beträchtliche Höhe der Lasten des Volkes kann man sich darnach lebhaft vorstellen. Daß es auch an Fronen nicht mangelte, berichtet uns Nehemia 5, 18. Durch ihn erfahren wir ferner, daß auch sie, wie zu erwarten ist, durch die Bezirksobersten vermittelt sind: sie stellen ihre Leute zum Mauerbau. Über die richterliche Arbeit der Amtmänner erfahren wir nichts. Doch ist dies bloßer Zufall. Hat auch der Name ihrer Bezirke *pelek* nicht wie *m^{e}dīna* seine Herkunft aus dem Rechtsleben[4], so kann doch kein Zweifel sein, daß wie unter den Königen so auch jetzt diese Bezirke zugleich Gerichtsbezirke waren.

3. Sieht man sich die Namen der Amtmänner aus der Zeit Nehemias näher an, so fällt vor allen Dingen die wichtige Tatsache ins Auge, daß sie allesamt gut hebräische Namen tragen und aus einheimischen Geschlechtern stammen. In jener Zeit also hat die persische Regierung kein Bedenken getragen, die örtliche Verwaltung nicht in die Hände von Persern, sondern von Landeskindern zu legen. Die Wahr-

1) Neh. 5, 14 ff. Es wird schon unter Kyros nicht viel anders gewesen sein. Nur daß es noch keine festen Sätze gab (Her. III 89) und Kyros selbst als ein milder Herr galt (ebda).

2) Lehrreich ist hiefür Her. III 90 a. E.

3) Nur so wird die Klage über die hohen Steuern an den König Neh. 5, 4 zu verstehen sein.

4) Es bedeutet die Spindel, also das Runde, und daher den „Kreis".

scheinlichkeit spricht dafür, daß schon Kyros so verfahren ist. Es entsprach den Gepflogenheiten des persischen Staates und es war zugleich durch die Sache selbst empfohlen[1]. Gerade die vorhin namhaft gemachten Aufgaben dieser Beamten heischen ihrer ganzen Art nach möglichst enge Fühlung mit dem Volke selbst und seinen Anschauungen und Lebensgewohnheiten. So bedeutete die Wahl von solchen, die aus dem Lande stammten, eine wesentliche Erleichterung des amtlichen Verkehrs zwischen den Organen der Regierung und der Bevölkerung und damit eine bedeutsame Hilfe für die Verwaltung[2].

Von besonderem Interesse ist nun, daß ein Teil dieser Amtmänner allem Anscheine nach aus Geschlechtern stammte, die gar nicht in Babylonien gewesen waren, sondern während des Exils im Lande verblieben. Dies gilt zunächst von Refaja ben Chur, dem einen der in Jerusalem sitzenden Amtmänner, und von Sallum ben Kolchoze, der in Mizpa saß; weiter von Nehemia ben Azbuq in Bet-Zur und von Malkija ben Rekab in Bet-Ha-kerem. Indessen begegnen uns die beiden Geschlechtsnamen Chur und Rekab auch unter den in der Chronik aufgeführten Kalebitergeschlechtern.

Der Name Chur kommt zwar auch sonst vor, aber eine besondere Rolle spielt er bei den Kalebitern und in dem durch sie ergänzten Stamm Juda, so daß kein Zweifel sein kann, daß hier das ehemalige kalebitische, später judäische Geschlecht Chur gemeint ist[3]. Ebenso wurden Angehörige des Geschlechtes Rekab unter den später in Juda aufgegangenen Kalebiten namhaft gemacht. Auch dieser Name kommt zwar sonst noch gelegentlich vor[4]. Aber er spielt keinerlei Rolle, außer bei der bekannten religiös sozialen Gemeinschaft der Rekabiten, so daß auch hier der Zusammenhang als gesichert angenommen werden kann. Von den Namen Kolchoze und Azbuq hingegen können wir wenigstens soviel mit Sicherheit sagen, das sie unter den Ge-

1) Auch die Babylonier hatten jüngst nach der Belagerung von Tyros einheimische Suffeten dort eingesetzt: Jos. Ap. I 21.

2) S. darüber schon oben § 13, 2.

3) Vgl. über diesen Chur schon § 14, 6. In 1. Chr. 4, 1. 3 f. ist Chur Judäer, in 1. Chr. 2, 19 f. 50 ist er Kalebiter. Und zwar ist in V. 20 sein Sohn Uri und sein Enkel Bezale'el. Dieser selbe Bezale'el ben Uri ben Chur ist aber in Exod. 31, 2; 35, 30; 38, 22 ein Judäer und der Baumeister der Stiftshütte. Damit ist die Verbindung zweifelsfrei hergestellt.

4) 2. Sam. 4, 2 ff. und andererseits 1. Chr. 2, 55. Aber schon die Vorliebe der Rekabiter für das nomadische Ideal macht ihren Zusammenhang mit jenen Steppenstämmen wie Kaleb, Qain und Jerechme'el zum voraus wahrscheinlich, wozu auch 1. Chr. 4, 12 LXX aufs beste stimmt, wo dio ἄνδρες Ρηχαβ als Kalebiter behandelt sind.

schlechtern der aus Babylonien Heimkehrenden sich nicht finden. Das spricht mit großer Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie gar nicht dort waren, sondern im Lande blieben. Zu diesem Befunde stimmt auch der Name Kol-choze = „Gesamtheit der Seher, Sehersippe". Es ist nicht wahrscheinlich, daß im Exil neben den Priestern und den bekannten großen Profetenmeistern und neben den großen Lehrern der deuteronomischen Schule die alte Klasse der wahrsagenden Seher noch viel Boden gewinnen konnte. Mindestens hätte sie sich schwerlich hier noch als eigene Zunft und Sippe gehalten. Um so wahrscheinlicher ist dies bei den im Lande Verbliebenen. Hier mögen solche Leute recht wohl die Überlieferung der alten „Profetensöhne", bei denen ja auch mit der Zeit Kunst und Gabe vielfach zur Sache der Zunft geworden war[1], fortgesetzt haben. Kolchoze und Azbuk würden demnach zu den Geschlechtern gehören, die sich bei der Herstellung der neuen Gemeinde dieser anschlossen und bei ihr zu Ehren kamen. In allen diesen Fällen wissen wir nicht sicher, ob auch schon Kyros so verfuhr wie die persische Regierung 80 Jahre später handelte. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht durchaus dafür, daß das Prinzip von Anfang an feststand und daß man es in die Praxis umsetzte, sobald die Verhältnisse es zu gestatten schienen.

Nach dem über Kolchoze Gesagten ist es aber auch bei dem Geschlecht Ha-lochesch, dessen Abkömmling Sallum dem zweiten Bezirk von Jerusalem vorsteht, höchst wahrscheinlich, daß es nie in Babel gewesen ist. Auch dieses Geschlecht fehlt unter den Rückwanderern, und es paßt seinem Namen nach auch wenig zu ihnen. Das Wort bedeutet: „Zauberer, Beschwörer"[2], weist also neben jenen Wahrsagern auf eine Sippe von Schlangenbeschwörern oder Medizinmännern, wie wir sie uns unter den babylonischen Juden, wenigstens soweit sie heimkehrten, schwer, bei den im Lande Gebliebenen desto leichter vorstellen könnnen. Endlich wissen wir von Chenadad aus Ezr. 3, 9, daß es ein Levitengeschlecht ist[3]. Da nun nach Ezr. 2, 40 nur das eine Levitengeschlecht Jeschua mit im ganzen 74 Mann heimkehrt, so ist auch von Chenadad, das später selbständig neben Jeschua dasteht, mit höchster Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß dieses Geschlecht im Lande geblieben war.

---

1) Am. 7, 14.

2) Das Qal des Verbs לחש kommt zwar sonst nicht vor, wohl aber das Piel und das Nomen *lachasch*.

3) Ob die betreffenden Worte zum ursprünglichen Text von Ezra 3 gehören oder nicht, kommt hier nicht in Frage: ein Levitengeschlecht Ch. gab es jedenfalls.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000105

4. Damit ist bestätigt, was wir früher schon vorläufig festgestellt hatten: die im Lande Zurückgebliebenen hatten es zum Teil mit der Zeit hier zu stattlichem Grundbesitz und Ansehen gebracht, so daß die persische Regierung bei der Neuordnung der Verhältnisse im Lande nach 538 kein Bedenken trug, sich gerade auf sie zu stützen und sie als ihre Vertrauensleute zu benützen, vgl. schon § 11, 3 und § 13, 2. Was oben von den Juden im allgemeinen, im Unterschied von Volksfremden wie Babyloniern oder Persern gesagt ist, das gilt von den im Lande Gebliebenen in doppeltem Maße. Ein besseres Bindeglied zwischen der einheimischen Bevölkerung und der volksfremden Regierung konnte Kyros nicht finden als Vertrauensleute aus den reichsten und angesehendsten Geschlechtern der im Lande Gebliebenen. Auch die Heimkehrer, so gute Juden sie sein mochten, mußten sich doch erst wieder hier einleben und erst wieder bodenständig im Lande werden. Die Zurückgebliebenen waren es längst, auch wenn ihre Ahnen gar nicht Judäer im eigentlichen Sinne gewesen waren. Ja sie sind höchst wahrscheinlich nicht allein seit Jahrzehnten in die Geschlechter Judas eingereiht, sondern auch schon unter der babylonischen Herrschaft zu solchen Ämtern gelangt, vgl. § 13, 3; 14, 3. So kennen sie den Dienst und seine Erfordernisse aus langer Erfahrung. Damit ist auch die Antwort gegeben auf die bisher immer noch mit einem gewissen Zagen behandelte Frage, ob schon Kyros oder erst seine Nachfolger diese Praxis eingeführt haben mögen: um ihrer logischen Folgerichtigkeit willen spricht alles dafür, daß man soweit es irgend möglich war, von Anfang an nach diesen Grundsätzen vorging.

5. Der Gesamtheit dieser örtlichen Beamten vorgesetzt ist der Statthalter *pächa*, seinem Amtsprädikat nach gelegentlich auch als *tirschatä* „der Erlauchte“ bezeichnet. Er ist der verantwortliche Leiter der Landschaft und als solcher das Bindeglied zwischen der Bevölkerung und der im Satrapen von Syrien und zuletzt im Großkönig verkörperten Staatsgewalt. Den Landesbewohnern gegenüber ist er selbst deren Vertreter und hat als solcher in erster Linie die Interessen des Reiches wahrzunehmen. Seine Funktionen sind im wesentlichen diejenigen der örtlichen Beamten, nur in der oberen Instanz: Rechtsprechung, Empfangnahme und Weiterleitung der Abgaben an die Regierung, Regelung der Lasten und Fronden, Aushebung von Truppen. Für diesen Zweck scheinen ihm persische Steuer- und Finanzbeamte beigegeben zu sein: gelegentlich wird das Amt des Schatzmeisters *gizbar*, *gazabära* mit dem persischen Namen Mitredat genannt Ezr. 1, 8. In ihm haben wir wohl einen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000106

dieser Finanzkommissare zu sehen. Daß der Statthalter selbst eine vornehme Hofhaltung in Jerusalem hat und namhafte Einkünfte bezieht, hörten wir schon[1]. Wer ein Anliegen an ihn hat, darf nicht mit leeren Händen kommen, sondern bringt von dem mit, was er von der Herde oder dem Erdreich empfangen hat.

Die Geschichte des Statthalteramtes ist uns nur teilweise bekannt. Wir wissen von vier Inhabern desselben: Scheschbazzar, Zerubabel, Nehemia und Bagoas. Mit diesem bricht unsere Kunde ab, so daß wir über die folgenden Zeiten vollständig im Dunkel sind. Aber auch ob und mit wem der Posten zwischen Zerubabel und Nehemia besetzt war, wissen wir nicht sicher. Es ist wohl möglich, daß die mit Zerubabel gemachten Erfahrungen die persische Regierung veranlaßten, den Posten zeitweilig eingehen zu lassen. Tatsache ist jedenfalls, daß Ezra und Nehemia, als sie in Jerusalem eintreffen, nichts von einem Statthalter sagen. Bei Nehemia fällt dies vielleicht weniger auf, da er ja selbst zum Statthalter bestellt wird, sein Vorgänger also schon abberufen sein konnte, um so mehr aber bei Ezra, der doch auch in königlichem Auftrag und in amtlicher Mission kommt und darum mit den heimischen Behörden in Fühlung zu treten hatte[2]. Vor allem aber scheint entscheidend gegen das Vorhandensein eines Statthalters in Jerusalem der Umstand zu sprechen, daß der königliche Befehl den Mauerbau zu hindern, nicht an den dortigen Statthalter, sondern an den von Samarien ergeht. Hatte Jerusalem damals einen eigenen Vertreter des Großkönigs, so mußte, sollte man denken, dieser zum Vollstrecker des königlichen Willens bestellt werden. Es wird deshalb vielfach angenommen, daß mindestens in der letzten Zeit vor Nehemia, wahrscheinlich aber seit dem Sturz Zerubabels, der an sich unbedeutende Posten unbesetzt geblieben und die Verwaltung der Provinz Juda dem Statthalter von Samarien überlassen worden sei. Daß darin eine Benachteiligeng der jüdischen Interessen lag, ist selbstverständlich. Es war auf diese Weise die Gefahr, daß man am Sitz des

1) S. oben Nr. 2. Vgl. besonders noch Mal. 1,8: „Wenn ihr als Opfer ein blindes Tier darbringt, so schadet das nicht und wenn ihr ein lahmes und krankes bringt — das schadet wohl auch nichts? Bringt es doch dem Statthalter, ob es ihm gefallen oder ob er es annehmen wird?“

2) Ezr. 8,36: „Und sie (Ezra und seine Begleiter) übergaben ihre Befehle den [Satrapen des Königs und den] Statthaltern von Syrien und diese unterstützten das Volk und den Tempel.“ Sie melden sich also bei den Behörden, wohl denen von Damaskus und von Samarien. Es wäre höchst auffallend, wenn dabei auch an den Statthalter von Jerusalem gedacht wäre, ohne daß er irgend genannt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000107

Satrapen wie am Hofe des Großkönigs alles Jüdische nur so sah, wie es von Samarien aus darzustellen für gut befunden wurde. Erst Nehemia wäre es dann gelungen, seinen persönlichen Einfluß einzusetzen, daß Juda wieder eine eigene Vertretung und damit die Möglichkeit des direkten Verkehrs mit den obersten Vertretern der Reichsgewalt erhielt. Doch wird sich uns später zeigen, daß diese Auffassung nur teilweise richtig ist. Der Posten mag tatsächlich nach Zerubabel längere Zeit eingegangen, scheint aber vor Nehemia wieder besetzt gewesen zu sein (§ 60, 4; 66, 7).

6. Im übrigen genießt das Volk ein ziemliches Maß freier Bewegung. Da das Land nur königliche Provinz und daher jedes eigene politische Handeln ausgeschaltet ist, kann die Regierung den Untertanen in den inneren Angelegenheiten ihrer Volksgemeinschaft um so unbeschränktere Selbstverwaltung gewähren. Natürlich unter dem Vorbehalt, daß die Aufgaben und Befugnisse der königlichen Amtmänner oder ihrer Organe dadurch nicht durchkreuzt werden. In den Dienst jener Selbstverwaltung treten die Geschlechter.

Die alte Stammverfassung der Nomadenzeit hatte sich unter der Königsherrschaft mehr und mehr gelöst. Aber als das Gegengewicht gegen die Macht der königlichen Beamten hatten sich die Geschlechter um so enger zusammengeschlossen (vgl. schon § 13, 3 und besonders § 14, 3). Sie hatten nach dem Fall des Königtums allen Grund, sowohl in Babel als in der Heimat, sich zu erhalten. So finden wir sie auch jetzt voll entwickelt[1]. An ihrer Spitze stehen die Geschlechtsältesten oder Familienhäupter, die auf Grund von Besitz und Ansehen von den einzelnen Familienverbänden gewählten Vertreter dieser letzteren. Die mancherlei für sie gewählten Bezeichnungen und die Art, wie sie auftreten, zeigen, daß sie ganz in der Weise der Ältesten der Königszeit den Geschlechteradel darstellen, der sowohl in den einzelnen Gemeinden die Gesamtheit der Bevölkerung als in der Hauptstadt das ganze Volk zu vertreten hat. So heißen sie bald die Vornehmen und Vorsteher[2], bald die Fürsten oder adligen Magnaten[3], bald aber einfach, wie ehedem mit Vorliebe, die Ältesten oder Familienhäupter[4] — zum Beweis, daß alle diese Benennungen dasselbe besagen.

1) Nach Geschlechtern sind die Heimkehrenden geordnet Ezr. 2 = Neh. 7, nach Geschlechtern stellt Nehemia (4,7) das Volk zur Verteidigung gegen den erwarteten Angriff auf usw.

2) סגנים und חרים: Neh. 2, 16; 4, 8. 13; 5, 7; 7, 5; auch חרי יהודה Vornehme Judas heißen sie Neh. 6, 17; 13, 17.

3) Neh. 12, 31 שרי יהודה; Ezra 9, 1 השרים; Neh. 3, 5 אדירים von Teqoa.

4) הזקנים Ezra 10, 8 (neben השרים); ראשי האבות Ezr. 10, 16.

Von diesen Ältesten oder Adligen nun heißt es Neh. 5, 17 daß sie in einer Anzahl von 150 Männern täglich am Tische des Statthalters speisten[1]. Sie haben also auf Kosten des Statthalters d. h. aus den Abgaben der Bevölkerung hier ihren Unterhalt und gelten demnach als eine Art Beamtenausschuß der Gemeinde. Sie sind von dieser selbst dem Statthalter zur Seite gestellt — augenscheinlich um die ihr gebliebenen Angelegenheiten zu verwalten, wohl auch als Gegenstück zu den königlichen Amtmännern. Wie sie in Tätigkeit treten, ist besonders aus dem Buche Ezra zu ersehen. Sie sind es, die die Volksversammlung einberufen. Wer dem Rufe nicht Folge leistet, kann seines Vermögens für verlustig erklärt und aus der Gemeinde ausgestoßen werden[2]. Steht ein besonders schwieriger Gegenstand hier zur Tagesordnung, so übernehmen sie die Vertretung der Gesamtgemeinde. Bei der großen Versammlung von Ezra 10 heißt es, weil es Regenzeit war, so daß man nicht längere Zeit im Freien stehen konnte, und weil die Angelegenheit so schwerwiegend war, daß sie nicht in zwei oder drei Tagen zu erledigen war, „so mögen unsere Obersten an die Stelle der ganzen Gemeinde treten, dann können alle diejenigen aus unseren Ortschaften, die fremde Weiber genommen haben, zu bestimmten Zeiten zusammen mit den Ältesten und Richtern jeden Ortes kommen“ . . . Ezr. 10, 14. Der hier gemachte Vorschlag findet den Beifall der Mehrheit und so bestimmt Ezra für diese Aufgabe die Familienhäupter[3]. Auch in Neh. 10, 1 unterschreiben die Gesetzesurkunde „unsere Obersten, unsere Leviten und Priester“ im Namen des Volkes, das dann nachträglich (10, 29) ihnen beitritt.

7. Man sieht, daß die Obersten oder Ältesten, die ihren dauernden Sitz in Jerusalem haben, die Vorläufer der späteren Synedriums[4] sind. So wie die Volksversammlung, deren ständigen Ausschuß sie bilden, haben sie die eigentlichen Gemeindeangelegenheiten zu regeln, die innere Verfassung und Verwaltung der Gemeinde zu überwachen, die religiösen Dinge im Verein mit den Priestern zu leiten, die geistliche und innergemeindliche Rechtspflege zu üben. So sanktionieren sie die geistliche Verfassung, bewirken über Widerspenstige Bann und Ausstos-

1) Nach Neh. 11, 1 wohnen sie in Jerusalem; vgl. Neh. 7, 69 f.

2) Ezr. 10, 8. So sind wohl die Worte zu verstehen.

3) Ezr. 10, 15 ff. Daß sie in V. 16 eine Glosse seien (Hölscher), will mir wenig einleuchten. Die feierliche Namensnennung entspricht der Feierlichkeit des ganzen Aktes.

4) Über ihre Verwechselung mit der Großen Synagoge vgl. Kuenen, Gesamm. Abhandlg. 1894, S. 125 ff., bes. S. 142 ff. 148 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000109

sung und beaufsichtigen ähnlich wie in Elefantine (§ 57, 4) die Eheschließung und Ehetrennung. In welchem Verhältnis sie zu den ebenfalls genannten Ältesten und Richtern der Einzelgemeinde stehen, ist nicht vollkommen klar. Am ehesten ist anzunehmen, daß ihnen als der Zentralbehörde — ähnlich wie dem Statthalter den Amtleuten gegenüber — die schweren Rechtsfälle und die die Gesamtheit betreffenden Maßregeln zugewiesen sind, während die örtlichen Ältesten jene leichteren Rechtsfälle, soweit sie nicht den Amtleuten zufallen, und die rein örtlichen Dinge zu behandeln haben. In besonders bedeutsamen Sachen, wohl auch wo die Personalkenntnis des Dorf- oder Stadtgenossen von Wert ist, treten sie als dessen Ergänzung zum großen Ausschuß hinzu. So im obigen Falle.

Das eigentliche Organ der Selbstverwaltung ist die Volks- oder Gemeindeversammlung. Sie ist die Fortsetzung der alten Volksversammlung *qahal*, die auch in der vorexilischen Zeit neben den Königen bestanden hatte. Zutritt zu ihr haben alle freien Männer, soweit „sie sich von den Landesbewohnern getrennt haben zum Gesetz Gottes“ oder „alle Männer von Juda und Benjamin“, wie sie dann Ezr. 10, 9 kurzweg genannt sind, also alle, welche den früher (§ 47, 2) dargelegten Bedingungen sich fügten. Daher wird gern auch von „allen Angehörigen der Exulantengemeinde“ geredet (Ezr. 10, 7). Eine Art erweiterte Volksversammlung stellt die große Versammlung zur Verlesung des Gesetzes in Neh. 8, 2 dar. Hier kommen alle Männer samt den Weibern und Kindern, soweit sie groß genug sind um folgen zu können, zusammen. Doch hat diese Versammlung keine beschließende Kraft. Welches die Befugnisse der Volksversammlung sind, ist aus dem soeben über ihren Ausschuß, die 150 Volksältesten, Gesagten zu ersehen. Wie oft sie getagt hat, wissen wir nicht, auch nicht ob sie nach Nehemia wieder berufen wurde. Auch vor ihm ist sie nirgends ausdrücklich genannt. Wir kennen im Grunde nur die zwei großen Tagungen: die zur Entgegennahme des Gesetzes und die zur Scheidung der Mischehen. Vielleicht war die Einrichtung nur zu diesen bestimmten Zwecken neu ins Leben gerufen worden und verfiel dann wieder.

§ 49.

Die Kultuspersonen.

1. Die Kultusreform Josias hatte einen starken Zuzug von levitischen Priestern — andere gab es damals nicht mehr — der ehemaligen judäischen Höhenheiligtümer nach Jerusalem zur Folge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000110

Wahrscheinlich im Widerspruch mit der ursprünglichen Absicht des Königs gelang es ihnen indessen nicht, vollen Anteil am Tempeldienst zu erhalten. Der Einspruch der hier seit alters sitzenden Zadoqsöhne hat ihre Gleichstellung mit der Tempelpriesterschaft verhindert, und es gelingt jenen nur als eine Art Priester zweiten Grades in Jerusalem zugelassen zu werden. Ist der eigentliche Altardienst ihnen versagt, so bleiben ihnen nur gewisse Hilfsdienste beim Heiligtum. Welcher Art diese waren, sagt uns der etwas kurz gehaltene Bericht des Königsbuches nicht. Dafür tritt hier Ezechiel ein, der augenscheinlich da, wo er die künftige Stellung der Priesterschaft im Kultus beschreibt, an jene Maßregel der Zeit Josias anknüpft.

Daß erst Ezechiel der Veranlasser dieser Degradation sei, war seit Wellhausen gangbare Meinung geworden. Tatsächlich ist sie *de facto* seit 2. Kön. 23 vollzogen, wie ich seit den 80er Jahren immer behauptet habe, zuletzt in Bd. II[6. 7] dieses Werkes S. 411.

Als überzeugter Zadoqpriester strenger Observanz billigt er jene Maßregel, die einer Degradation der ehedem außerjerusalemischen Priesterschaft gleichkam, aus vollem Herzen. So wird sie durch seine profetische Autorität feierlich sanktioniert. „[9]Kein Fremder unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches darf in mein Heiligtum eintreten — das gilt allen Fremden die inmitten der Israelsöhne leben. [10]Vielmehr die Leviten, die sich von mir entfernt hatten, als Israel von mir abirrte hinter seinen Götzen her, — die sollen ihre Schuld büßen. [11]Sie sollen als Dienst-tuende in meinem Heiligtum stehen, als Wachen an den Toren des Tempels und als den Tempel Bedienende. Sie sollen das Brandopfer und das Schlachtopfer für das Volk schlachten und sie sollen vor ihnen stehen, sie zu bedienen, — [12]zur Strafe dafür, daß sie sie bedient haben vor ihren Götzen und daß sie dem Haus Israel ein Anlaß der Verschuldung gewesen sind . . . [13]So dürfen sie denn nicht zu mir nahen, um mir Priesterdienste zu tun oder um an meine heiligen und hochheiligen Dinge heranzutreten, sondern sie müssen ihre Schmach auf sich nehmen und ihre Greuel, die sie verübten. [14]So bestelle ich sie denn dazu, daß sie den Dienst am Tempel besorgen . . . [15]Aber die levitischen Priester, — die Zadoqsöhne, die den Dienst an meinem Heiligtum besorgten, während die Israelsöhne von mir abirrten, die mögen zu mir nahen, mir zu dienen, die mögen vor mir stehen, um mir Fett und Blut darzubringen — spricht der Allherr Jahve; [16]sie mögen in mein Heiligtum hineingehen und sie mögen an meinen Tisch herantreten und mich bedienen“ (Ezech. 44, 9 ff.)

Gibeoniten und andere, die gar nicht zu Israel gehörten, sondern nur Metöken *gerim* waren, haben im salomonischen Tempel die Hilfsdienste getan. Das soll in Zukunft aufhören. Dafür treten jetzt die ehemaligen Höhenpriester ein, deren Tun Ezechiel wie die Profeten vor ihm nicht anders denn als Götzendienst einschätzen kann. Zwar sind sie von Josia schon ihrer Ämter verlustig erklärt. Aber wie tief sie sich an Jahve und Israel vergangen haben, soll nie in Vergessenheit geraten. Jeder Versuch dieser Leviten, etwa künftig wieder in eigentliche Priesterrechte einzutreten, soll für alle Zeiten unmöglich sein. So wird ihr Schicksal durch Ezechiel auf alle Zukunft hinaus festgelegt: die Hilfsdienste und Handreichungen am Heiligtum und beim Opfer, die ehedem zum Teil jene Fremden, zum andern Teil die opfernden Laien[1] besorgt haben, fallen ihnen zu. Das Opfer selbst und der Dienst im Innern des Heiligtums und am Tisch Jahves gehört den Zadoqpriestern. Die strenge Scheidung von Priestern und Leviten ist damit aufs neue und endgültig durchgeführt.

2. Es war unter den durch Josia geschaffenen Umständen selbstverständlich, daß die nicht zur Zadoqfamilie gehörigen Priester, also die unter jene Vollpriester degradierten Leviten, in den Jahrzehnten zwischen 621 und 586 mehr und mehr verarmten. Grundbesitz hatten die Leviten, auch die Zadoqpriester, in der Theorie nie, in der Praxis nur wenig besessen[2]. „Jahve ist ihr Teil und Erbe" gilt für sie[3], d. h. der Dienst am Altar mit der Ehrenstellung und den Einkünften, die er einbringt, soll sie für den Mangel an Grundeigentum und die Zugehörigkeit zu den Geschlechtern schadlos halten. So hat Nebukadrezzar wohl die Priester des Tempels, die zu den Aristokraten des Staates Juda gehört hatten, in großer Zahl nach Babel weggeführt. Um die zu Hierodulen herabgedrückten Leviten wird er sich wenig gekümmert haben. Die Folge war, daß die Leviten nur in geringerer Zahl nach Babel abwanderten und eine stattliche Anzahl von ihnen im Lande geblieben sein wird.

Dem entspricht auf der einen Seite, daß wir während des Exils ein Neuaufleben der alten Volksreligion vermuten dürfen (§ 17 und

1) Vgl. dazu Lev. 1, 1 ff. — ein Beweis, daß dieses Gesetz und was mit ihm zusammengeht, vor Ezechiel konzipiert sein muß.

2) So Jeremia nach Jer. 32, 7 ff.

3) Deut. 10, 9 (E). Die spätere Zeit denkt freilich anders: Ezech. 45 wird den Priestern ein eigener Bezirk überlassen, Num. 35 und Jos. 21 wissen von Städten, die den Priestern und Leviten als Eigentum gehören. Das mag der Reflex des Tatbestandes sein, daß die Priester und Leviten in nachexilischer Zeit z. T. richtigen Grundbesitz hatten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000112

§ 18, 5). Denn nach dem Zusammenbruch des Staates und der Zerstörung des Tempels von Jerusalem hielt viele von ihnen nichts mehr davon ab, an ihre alten Stätten oder wenigstens zu ihrer oder ihrer Väter alter Praxis zurückzukehren[1]. Dem entspricht es ferner, daß wir in der nachexilischen Zeit die Leviten, wie es scheint in größerer Anzahl, an bestimmten Orten im Lande ansässig finden. So scheint in Qᵉsīla geradezu eine Kolonie von Leviten gesessen zu haben (§ 18, 6 a. E.). Das erklärt sich doch wohl am besten so, daß die Leviten während des Exils sich an bestimmten Orten festsetzten, die sie dann auch in der nachexilischen Zeit als ihre Wohnorte festhielten, um nur für die Zeit ihres Dienstes am Tempel nach der Hauptstadt zu kommen. Auf der andern Seite entspricht jener Annahme die Tatsache, daß zur Zeit des Kyrosediktes etwas über 4000 Priester, hingegen nur 74 Leviten zur Rückkehr nach Juda bereit waren. Es ist an sich nicht wahrscheinlich, daß diese 4000 und 74 die Gesamtzahl der in Babylonien weilenden Priester und Leviten darstellten, auch wissen wir, daß später mit Ezra noch Priester und Leviten zurückwanderten. Die Zahl der dort Anwesenden muß also auf beiden Seiten größer gewesen sein. Aber das Mißverhältnis zwischen beiden Klassen von Kultusdienern wird trotzdem bestanden haben.

Das findet seine Erklärung zunächst in der oben erwähnten Tatsache, daß viel mehr Priester als Leviten nach Babel gebracht wurden. Es wird weiterhin aber auch angenommen werden dürfen, daß in Babylonien nicht wenige Leviten Eingang in die Kreise der Zadoqpriester gewannen. Hier, wo der Opferdienst überhaupt aus der offiziellen Gottesverehrung ausgeschaltet war und diese sich vielfach neue Formen schaffen mußte, konnte trotz der scharfen Worte Ezechiels das ehedem Geschehene am ehesten vergessen werden, weil die Gefahr eines Rückfalles gering war[2]. Damit war auch die Möglichkeit der Annäherung beider Kreise und die Aufnahme mancher Leviten in die Listen der Zadoqpriester gegeben. Freilich waren für die, denen dieser Übergang in die höhere Klasse nicht gelang, die Aussichten in der neuaufzubauenden Gemeinde wenig verlockend. Sie konnten nach dem, was wir hörten, weder auf viel Ansehen noch auf nennenswerte Einnahmen vom Opferdienst rechnen.

1) Daß man sie sich z. T. auch in ganz anderer Tätigkeit denken darf, ist oben § 18, 6 a. E. dargelegt.

2) Das wird trotz dem oben § 17, 1 (S. 88 Anm. 2) Gesagten angenommen werden dürfen. Es mag sich im entgegengesetzten Falle doch wohl nur um Ausnahmen handeln.

Dem geringen Anreiz zur Heimkehr entspricht die verschwindend geringe Zahl der Rückwanderer aus dem Stande der Leviten.

Über die Aufgaben der Priester vgl. § 50, 4.

3. Die mit der ersten Karawane der Heimkehrer nach Jerusalem zurückwandernden Priester werden in der Liste der Rückwanderer in vier Geschlechtern vorgeführt[1]:

1. Söhne Jeda'ja vom Haus Josuas 973
2. Söhne Immēr 1052
3. Söhne Paschchur 1247
4. Söhne Charim 1017

Bekanntlich ist nun der Name des ersten Hohepriesters der neuen Gemeinde Josua oder Jesua (es empfiehlt sich, den einen dieser Namen, der zugleich doch wohl der ältere scheint, zu verwenden). Wenn das an erster Stelle genannte Geschlecht Jeda'ja mit Josua in Verbindung gebracht wird, so liegt es nahe, dabei an jenen Hohepriester von 537 zu denken. Es kommt dazu, daß in der Liste der mit fremden Frauen Verheirateten in Ezr. 10, 18 ff. unter den Priestern ebenfalls diese vier Geschlechter, nur in der Reihenfolge Josua Sohn Jozadaqs und seine Geschlechtsgenossen Immer, Charim, Paschchur und unter Weglassung von Jeda'ja auftreten. Hier wird, wie man sieht, Josua und sein Geschlecht kurzweg an Stelle der Söhne Jeda'jas gesetzt. Es muß also mindestens für den Verfasser von Ezr. 10, 18 ff. das Geschlecht Josuas und das Geschlecht Jeda'jas eines und dasselbe gewesen sein. Auch ist, wenn Ezr. 10 mit der Bezeichnung Josuas als Sohn Jozadaqs im Rechte ist, damit der Beweis geliefert, daß jener Josua, obwohl es deren viele gab, tatsächlich der erste Hohepriester war. Denn als Sohn Jozadaqs ist dieser Josua vielfach bezeugt[2]. Es ist zu vermuten, daß sich in dieser Doppelbenennung der Hergang spiegelt, daß der eigentliche Name dieses vornehmen Priestergeschlechtes Jeda'ja war. So mag ein angesehener Oberpriester der vorexilischen Zeit geheißen haben. Auch zur Zeit der Rückwanderung wird das Geschlecht sich noch nach diesem Jeda'ja genannt haben. Die überragende Stellung des diesem Gschlecht angehörenden Hohepriesters der neuen Gemeinde hat es dann bewirkt, daß frühzeitig und vielleicht noch zu dessen Lebzeiten der Name des Josua auf das Geschlecht überging. Der sonderbare Ausdruck „Söhne Jeda'jas = Haus Josua" spricht dafür, daß die zweite

1) Ezr. 2, 36 ff.; Neh. 7, 39 ff. לבית bei Jeda'ja = nämlich das Haus Josuas.
2) Vgl. Hagg. 1, 1. 12 u. ö. Ezr. 3, 2 u. ö. Neh. 12, 26; vgl. 1. Chr. 5, 40 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000114

Bezeichnung erst von zweiter Hand — wenn auch vielleicht sehr früh — zugefügt ist.

4. Von den andern drei Geschlechtern wissen wir wenig. Es ist wohl möglich und nicht unwahrscheinlich, wenn auch nicht sicher zu erweisen, daß das Geschlecht Immer schon in jenem Priester Paschchur ben Immēr vertreten ist[1], der nach Jer. 20, 1 in der letzten Zeit vor dem Exil einen hohen Posten am Tempel einnahm. Dann läge der Fall ähnlich wie bei Jeda'ja, daß ein schon beim alten Tempel in hohen Ehren stehendes Priestergeschlecht ins Exil geführt wurde, sich dort erhielt und vielleicht vermehrte[2] und dann mit einer stattlichen Zahl von Angehörigen aus dem Exil heimkehrte. Auch in einem gewissen Zadoq, der als ben Immer bezeichnet ist und beim Mauerbau unter Nehemia mitwirkt[3], kann man sehr wohl einen Mann dieses Geschlechts Immer vermuten. Wenn jener Tempelbeamte Paschchur ben Immer wirklich dem Priestergeschlecht Immer zugehörte, so ist damit der Name des dritten Priestergeschlechtes der Zeit Scheschbazzars: Paschchur bei ihm von selbst ausgeschaltet. Auch ein zweiter Zeitgenosse Jeremias des Namens Paschchur ben Malkija wird kaum als Ahnherr dieses Geschlechtes in Frage kommen, da er ebenso wie Paschchur, der Vater Gedaljas, als Laie anzusehen ist[4]. Von dem Priestergeschlecht Charim vollends wissen wir fast nichts. Da es auch ein Laiengeschlecht Charim gab[5], ist schon das Verhältnis der beiden dunkel. Darf man annehmen, daß beide aus einer Wurzel kommen und nur ein Teil — allerdings dann wenigstens in unserer Zeit der größere — sich dem Priesterstande zuwandte? oder sind sie von Hause aus verschiedenen Ursprungs?

Außer diesen vier Priestergeschlechtern mit zusammen 4289 Geschlechtsgenossen, nennt die Liste der Heimkehrenden noch drei weitere, die aber in Wirklichkeit für jetzt nicht als Priestersippen in Betracht kommen. Sie können gleich anderen, die nicht nachweisen können, daß „ihr Geschlecht und ihr Same aus Israel stammen", die

1) Immer könnte auch sein wirklicher Vater sein.

2) Wir wissen über die Anzahl der Priester im salomonischen Tempel nichts Zuverlässiges, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß sie so groß war wie am Ende des Exils.

3) Neh. 3, 29. Ebenda V. 2 findet sich ein Zakkur ben Imri. Im letzteren könnte wohl eine Nebenform von Immer stecken.

4) Jer. 21, 1; 38, 1. Der neben ihm stehende Zefanja ben Ma'aseja ist ausdrücklich als Priester bezeichnet. Demnach muß er (vgl. auch Jer. 20, 1) Laie sein.

5) Vgl. Ezr. 10,31 mit 10,21. Nach Neh. 7,35 = Ezr. 2,32 umfaßt es nur 320 Mann.

Urkunde ihrer Zugehörigkeit zu den Priestern, also wohl zum Zadoqstamm, nicht auffinden. Daher werden sie vom Priestertum ausgeschlossen, „und der Tirschata verbot ihnen vom Heiligen zu essen, bis ein Priester für die Verwaltung der Urim und Tummium erstände“ d. h. bis das alte priesterliche Losorakel wieder auflebe und sein Urteil über diesen Streitfall kundtue[1]. Es sind

5. die Söhne Chabajja
6. die Söhne Ha-qoz
7. die Söhne Barzillai.

Die letzteren stammen von einem Manne ab, der durch die Heirat mit einer Tochter des bekannten Gileaditenhäuptlings der Zeit Davids Barzillai dessen Namen übernommen haben sollte. Ob die Glieder des auf sehr alten Priesteradel Anspruch machenden Geschlechtes je noch zum Priestertum gelangt sind, wissen wir ebensowenig als wir wissen, ob dies dem Geschlecht Chabajja glückte. Nur von Ha-qoz ist uns überliefert, daß es ihm später gelang seine Ansprüche durchzusetzen. Unter den 24 Priesterordnungen von 1. Chr. 24 wird auch Ha-qoz genannt (1. Chr. 24, 10). Und schon bei Nehemias Mauerbau wirkt ein gewisser Meremot ben Uria ben Ha-qoz mit, der an anderer Stelle geradezu als „der Priester“ Meremot ben Uria bezeichnet wird (vgl. Neh. 3, 4. 21 mit Ezr. 8, 33). Scheint also bei diesem Geschlecht der nachträgliche Erfolg gesichert zu sein, so ist er bei den zwei anderen umso zweifelhafter. Wäre er eingetreten, so hätten wir aller Wahrscheinlichkeit nach in den mancherlei späteren Texten, besonders den Listen der Chronik, irgend eine Spur davon.

5. Neben diesen Priesterlisten ist uns eine solche wenigstens für die zur Zeit Nehemias in Jerusalem ansässigen Priester erhalten. Neh. 11, 1. 2 erzählt, man habe dem Mangel an Menschen in der Hauptstadt dadurch abgeholfen, daß man durchs Los bestimmte, wer außer den hier wohnenden Obersten des Volkes nach Jerusalem zu ziehen habe. Neun Zehntel sollten in den Landstädten bleiben, ein Zehntel in der Hauptstadt wohnen. „Und das Volk segnete alle Männer, die sich freiwillig dazu entschlossen, in Jerusalem zu wohnen“. Daraus ist zu entnehmen, daß außer den durchs Los dazu Bestimmten auch noch manche durch freiwilligen Entschluß Getriebene die neue Bevölkerung der Hauptstadt bildeten. Die Liste der in jener Zeit in Jerusalem Wohnenden (Neh. 11, 3—19) ist nun freilich

1) Neh. 7, 61 ff.; Ezr. 2, 59 ff.

nicht die Fortsetzung der eben gegebenen Mitteilung[1]. Aber es liegt kein Grund vor, das Dokument deshalb anzufechten. Es mag nicht selbständig existiert haben und ist vom Redaktor des Nehemiabuches hier eingefügt worden. Nach ihm bildet die in Jerusalem selbst wohnende Priesterschaft drei Geschlechter. Denn die Personennamen können hier nur als Geschlechtsnamen, genauer als Namen von Untergeschlechtern, verstanden werden (Vgl. V. 13: „Häupter von Geschlechtern"):

1. Jedaʿja, Sohn von Seraja[2] aus dem Geschlecht	Zadoqs	822	Männ.
2. Adaja „ „ „	Paschchurs	242	„
3. Amasaj „ „ „	Immer	128	„

Die Gesamtzahl von 1192 Priestern würde etwa ein 1/4 der unter Josua einst heimgekehrten Priester betragen. Eine Berechnung der Gesamtzahl der zur Zeit Nehemias amtierenden Priester läßt sich freilich von hier aus nicht gewinnen. Würde man mit dem oben erwähnten Zehntel ernst machen, so kämen wir auf fast 12000 Priester, eine sicher viel zu hohe Zahl. Aber es ist ganz wohl möglich, daß die Hälfte eher der Wahrheit entspricht, da gerade bei den Priestern die Neigung, sich freiwillig in Jerusalem anzusiedeln, sehr wohl durch den Dienst am Tempel begünstigt sein konnte. Jedenfalls ist die Zahl 1192 für die um 444 in Jerusalem ansässigen Priester an sich so einleuchtend, daß die Liste schon durch die innere Wahrscheinlichkeit gegen den Verdacht der Unechtheit geschützt ist.

Wer sich über die große Zahl der Priester und Kultusdiener im Verhältnis zu den Laien wundert, mag die ägyptischen Ziffern vergleichen. In Ägypten machen die Priester zeitweilig 1/4 der Bevölkerung aus: E-R 2 116/117.

Vergleicht man nun die Namen mit den in der Liste der Heimkehrer gegebenen, so sieht man, daß das Geschlecht Charim ausfällt. Es mag sich auf dem Lande festgesetzt haben, weil es vom Los nicht getroffen wird; die drei anderen Geschlechter: Jedaʿja-Josua, Immer und Paschchur hingegen finden wir wieder. Immer ist vertreten durch die schwache Sippe Amasaj, Paschchur durch die zwar doppelt so starke, aber immer noch dürftige Sippe Adaja. Beide erläutern sich selbst. Einer Erörterung bedarf nur das erste Geschlecht. In der Liste der Heimkehrer vertritt das hohepriesterliche Geschlecht Josua oder Jedaʿja (darüber Nr. 3), hier ist das

1) Neh. 11, 1 f. findet augenscheinlich seine Fortsetzung in V. 20, so daß V. 3—19 mindestens an falscher Stelle stünde.

2) Die zwei Namen zwischen Vater und Sohn: Jojarib Jakin können nicht ursprünglich sein; s. Nr. 5 a. E.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000117

Geschlecht Zadoqs, „des Fürsten im Hause Gottes", also augenscheinlich das hohepriesterliche, vertreten durch Jeda'ja den Sohn von Seraja. Dieser Seraja tritt aber anderwärts selbst an der Spitze der Priesterschaft auf. So besonders in der Urkunde über das Einhalten des Gesetzes[1]. Aus Neh. 12, 12 erfahren wir, daß in der nächsten Generation nach Josua, also zwischen 537 und Ezra, das erste Priestergeschlecht, also das hohepriesterliche, nach ihm benannt wurde. Er vertritt demnach das Geschlecht, das damals den Hohepriester stellte, und sein Abkömmling zur Zeit Ezras ist jener Jeda'ja. Dazu stimmt, daß in der Hohepriesterliste der Chronik Seraja als Vater Jozadaqs, des Vaters von Josua, der zugleich einer der ins Exil Abgeführten war, erscheint. Diese Notiz selbst aber findet ihre Stütze in 2. Kön. 25, 18 = Jer. 52, 24, wonach Seraja, der demnach als der Großvater des Hohepriesters Josua gelten kann, als der letzte Hohepriester des salomonischen Tempels, den Nebukadrezzar in Ribla hinrichten ließ, erscheint. War sein Sohn Jozadaq damals in jungen oder mittleren Jahren, so wäre Josua 537 vermutlich im reifen Mannesalter gestanden. Klar ist jedenfalls, daß auch Seraja zu den Geschlechtern gehörte, die sich von einem erlauchten Priesterhaupt der Vergangenheit ableiteten.

Die Liste von 1. Chr. 5, 27—41 (vgl. 6,35—38), soweit sie uns interessiert, läuft auf beiden Seiten so:

Chr.	Neh.
Merajot	
Amarja	Ahiṭub
Ahiṭub	Merajot
Zadoq I II	Zadoq
Sallum	Meschullam
Chilqia	Chilqia
Asarja	
Seraja	Seraja
Jozadaq	Jeda'ja

Die Chronik kennt 2 Zadoq und vermengt beide. (Vgl. die Übersicht in meinem Kom. S. 40). Daß Sallum = Meschullam bedarf keines Beweises. Dagegen fällt Asarja zwischen Chilqia und Seraja auf, am meisten aber, daß bei Neh. Jozadaq und bei Chr. Jeda'ja fehlt. Doch erklärt sich letzteres daraus, daß Chr. nur bis zum Exil reicht und ersteres daraus, daß in Neh. zwischen Jeda'ja und Seraja jetzt zwei sinnlose Worte: Jojarib Jakin stehen, die augenscheinlich aus בן יוצדק entstanden sind.

6. Finden wir hier keinerlei Widerspruch mit dem über die erste Zeit Ermittelten, sondern dessen gradlinige Weiterentwicklung,

1) Neh. 10, 3. Ebenso in dem wohl apokryphen Text Neh. 12, 1.

so steht die Sache freilich anders bei einer weitern Liste, die sich direkt als die Liste der mit Zerubabel und Josua ins Land Gezogenen bezeichnet: Neh. 12, 1—7. Sie schließt demgemäß auch mit den Worten: „Dies sind die Häupter der Priester und ihre Brüder d. h. ihrer Standesgenossen zur Zeit Josuas". Darf man dort in V. 3 Charim für Rechum lesen, was naheliegt, so kommt dieser uns wohlbekannte Priestername und außer ihm Jeda'ja in dieser Liste vor. Dagegen fehlen Immer und Paschchur und es ist nicht wahrscheinlich, daß man den ersten in Amarja suchen darf, da dieser Name auch sonst als eigener Priestername vorkommt. Überhaupt aber treten hier plötzlich 16, wo nicht 22 Priestergeschlechter auf, die 537 aus Babel zurückgekommen sein sollen, während wir nach den bisher besprochenen glaubhaften Nachrichten nur von vier Geschlechtern wissen. Unter diesen Umständen wird man von dieser Liste am besten Abstand nehmen; unser Bild von dem Bestande der Priesterschaft in der ersten Zeit der neuen Gemeinde haben wir uns nach jenen Nachrichten zu gestalten.

7. Es ist nun in hohem Grade auffallend, daß die uns sonst bekannte Gliederung der Priesterschaft ganz andere Wege geht. Während zufolge der Liste der Rückwanderer, der zu mißtrauen wir keinen Anlaß fanden, zur Zeit von Scheschbazzar und Josua die Priesterschaft aus den vier nahezu gleich starken Geschlechtern Jeda'ja-Josua, Immer, Paschchur und Charim bestand, lernen wir sowohl in den Nachrichten über die Zeit Ezras und Nehemias als im Priesterkodex oder den Listen der Chronik zum Teil ganz andere Namen kennen. Wir wissen, welch hervorragende Rolle in P Aaron und seine Söhne spielen. Die Chronik ist hierin P gefolgt. Um so befremdlicher ist es, daß weder die Nachrichten über die aus Babel Rückwandernden noch über die Zeit von Ezra und Nehemia von Aaron als Priestervater etwas sagen. Auch die Söhne Zadoqs, auf deren Priesterrecht noch Ezechiel so großen Nachdruck gelegt hatte, sind fast verschwunden und treten nur einmal (Neh. 11, 11) auf. Alle diese Dinge bedürfen der Erklärung.

Als der einfachste Weg zur Erklärung dieser Tatsachen scheint sich die Annahme darzubieten, sowohl die Ableitung der Vollpriester von Aaron als von Zadoq entstamme erst der Zeit nach der Neuordnung der Gemeinde in Jerusalem[1]. Würde diese Annahme manchen Gelehrten zu dem wohl zu stimmen scheinen, was sie aus anderen Gründen über die Entstehung der Schrift P und des

1) Hölscher erklärt denn auch folgerichtig Neh. 11, 3 ff. für späterem Zusatz.

alleinigen Priestertums Aarons denken, so widerspricht sie umso entschiedener dem, was wir von Ezechiel und dem priesterlichen Vorrecht der Zadoqsöhne wissen. Denn die Betonung des Zadoqpriestertums gegenüber dem Priestertum der Leviten gilt so gut wie allgemein als einer der ersten Punkte, der von Ezechiel vertretenen Anschauung. Die Hypothese würde aber auch sonst nicht zum Ziele führen: sie würde das ohnehin schwierige Problem des Verhältnisses der Aaronpriester zu denen des Hauses Zadoq nur noch viel verwickelter machen. Es wird sich daher empfehlen andere Wege zu suchen.

8. Zunächst ist daran zu erinnern, daß zwar nicht Aaron, aber doch seine Abkömmlinge wenigstens einmal tatsächlich doch genannt sind. In der Liste der mit Ezra 458 aus Babel Zurückgewanderten (Ezr. 8, 2) werden als einzige Priester aufgeführt:

„Von den Söhnen Pinchas: Gerschom,
von den Söhnen Itamar: Daniel."

Wie viele Personen damit gemeint sind, ist nicht gesagt. Aber da bei den Laien dieser Liste zumeist die Zahl der Personen angegeben ist — sie schwankt zwischen 50 und 300 Männern —, so ist kein Zweifel, daß es sich auch bei den Priestern Gerschom und Daniel nicht um Individuen handelt, sondern um Geschlechter. In der Tat wird ein Geschlecht Daniel auch in der Liste der Unterzeichner der Urkunde über das Gesetz Neh. 10, 7 aufgeführt. Augenscheinlich ist damit dasselbe Geschlecht gemeint. Es mag, obwohl in der andern Liste an zweiter Stelle genannt, den Vorrang gehabt haben und daher als einziger Vertreter der jüngst rückgewanderten Priester zur Unterzeichnung der Urkunde herangezogen worden sein.

Der Name Gerschom oder Gerschon kommt sonst in den Priesterlisten nicht vor, wohl aber häufig bei den Leviten. G. ist neben Qahat und Merari der Ahnherr einer Levitenklasse. Doch mag dieser Umstand, wenn er auch auffällt, die Benennung eines Priestergeschlechts nach irgend einem andern Gerschom nicht ausschließen. Richt. 18, 30 erscheint bekanntlich ein Sohn Moses des Namens G. als Ahnherr einer Priesterschaft, allerdings in Dan.

Nun weisen die Namen der Ahnherrn von Gerschom und Daniel deutlich auf das Haus Aaron. Aaron, der Urenkel Levis, hat vier Söhne: Nadab und Abihu, Eleazar und Itamar. Die zwei ersten starben früh und kinderlos, so sind die zwei jüngeren die Erben seines Priestertums. Eleazars Sohn ist Pinchas, so daß er neben Itamar die Linie Eleazars vertritt. Nach der Überlieferung soll er in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000120

Richterzeit Priester der Gotteslade gewesen sein[1]. Nicht lange nachher, am Ende der Richterzeit, finden wir freilich das Priestertum der Lade in den Händen Elis, dessen Familie nach 1. Sam. 2, 27 f. ihr Priesterrecht bis auf die Zeit Moses zurückleitete. Dies Priestertum findet bekanntlich durch Salomo sein Ende, der Abjatar zugunsten Zadoqs beseitigt[2]. Genaues wissen wir weder über die Abstammung Elis noch über die Zadoqs. Aber die spätere Zeit hat sie tatsächlich auf die Söhne Aarons Eleazar und Itamar oder, indem sie für Eleazar seinen Sohn Pinchas einsetzt — jener muß früh wieder verschollen sein —, auf Pinchas und Itamar verteilt[3]. Von den 24 Priesterabteilungen, nach denen sich später und bis auf die Zeit Jesu die gesamte Priesterschaft gliedert, rechnen sich 16 zu Eleazar-Pinchas und nur 8 zu Itamar. Das läßt sich nur so verstehen, daß eine stattliche Minderheit der gesamten Priesterschaft sich tatsächlich auf den Aaronssohn Itamar zurückleitete. In Wirklichkeit ist es nicht unmöglich, daß auch nach der Beseitigung Abjatars durch Salomo einzelne seiner Abkömmlinge am Tempel Priesterdienste tun konnten, wenn sie auch hinter den Priestern des Hauses Zadoq zunächst zurückstanden (1. Sam. 2, 27 ff.). So kann Ezechiel die Zadoqiden als die eigentliche Priesteraristokratie bezeichnen. Aber, wie wir schon hörten, sind aller Wahrscheinlichkeit nach schon im Exil viele Nichtzadoqiden, die ja eigentlich hätten bloße Levitendienste tun müssen, in die Priestergeschlechter aufgenommen worden. Zu ihnen mögen auch die Abkömmlinge Abjatars gehört haben, die sich im Unterschied von den auf Eleazar-Pinchas zurückgehenden Zadoqiden auf den andern Aaronssohn Itamar zurückleiteten.

9. Damit ist uns der Weg zum Verständnis des Auftretens jener Aaronidengeschlechter Gerschom und Daniel zur Zeit Ezras, zugleich auch zum Verständnis der später herrschend gewordenen Priesterbezeich-

1) Richt. 20, 28. Für die Genealogie Aarons vgl. Ex. 6, 23; 28, 1; Lev. 10, 1. 2. 12; 1. Chr. 5, 27 ff.; 24, 1 ff.

2) 1. Kön. 2, 26 f. Nach 1. Sam. 14, 3 und 22, 20 ist die Linie Elis:

Eli
Pinchas
Aḥiṭub
Aḥimelek-Aḥia
Abjatar

Der vorletzte Name erscheint in leicht verständlicher Doppelgestalt (Jahve=Melek).

3) 1. Chr. 24, 1 ff.; vgl. Lukas 1, 5 und Josef. Ant. VII 14, 7 (365). Der Weg zu Itamar führt durch Aḥia-Aḥimelek 1. Chr. 24, 3, durch den die Eliden für die Theorie als Abkömmlinge Itamars ausgewiesen werden.

nung „Söhne Aarons“ gewiesen. In Babylonien hat man zur Zeit Ezras auf die Abkunft der Priester von Aaron, sei es durch Eleazar-Pinchas, sei es durch Itamar hindurch Wert gelegt. So haben die mit Ezra kommenden Priester ihren Stammbaum ausnahmlos auf Aaron zurückgeleitet. In der Zeit Zerubabels und Josuas legte man darauf noch kein entscheidendes Gewicht. Ebensowenig hat man die Abkunft von Zadoq besonders betont. Auch dies geschieht erstmals, soweit wir sehen können, in der Zeit von Ezra und Nehemia[1]. Dieses Zusammentreffen kann kaum zufällig sein. Zunächst zeigt es uns, daß wir irre gehen würden, wenn wir meinen wollten, erst die nachexilische Zeit habe jene beiden Priesterbezeichnungen geschaffen. Würde diese Meinung für die Aaronsöhne an sich diskutabel sein, so ist sie für die Zadoqsöhne ausgeschlossen, will man nicht die Gestalt des Ezechiel, der ja den Begriff eingeführt hat, vollkommen unverständlich machen. Die Bezeichnung war zur Zeit von Zerubabel und Josua vorhanden, aber man hat keinen Gebrauch von ihr gemacht, sondern nannte die Priester nach den Geschlechtsahnherrn Jeda'ja, Immēr, Paschchur und Charim. So gut dies der Fall war, konnte man natürlich auch den Ahnherrn Aaron und seine nächsten Abkömmlinge Eleazar-Pinchas damals schon kennen und doch auch von ihnen keinen Gebrauch machen, bis dann die Zeit kam, in der man anders denken gelernt hatte.

Dabei verdient noch unsere Beachtung der Umstand, daß da, wo das Geschlecht Zadoqs außerhalb Ezechiels und vor der Chronik genannt wird, dieses Geschlecht nicht der Vorschrift Ezechiels gemäß das einzige Priestergeschlecht ist. Vielmehr stehen in Neh. 11, 10 ff. neben ihm die Geschlechter Paschchur und Immer, also zwei der aus Babylon heimgekehrten Geschlechter, mit ihren alten Namen, während das ehedem nach dem Hohepriester Josua benannte vornehmste Priestergeschlecht jetzt seinen Namen gewechselt und den Zadoqs angenommen hat. Es hat zwar mit seinen 822 Männern weitaus den Vorrang vor den 242 und 128 der beiden andern. Aber vorhanden und als Priestergeschlechter anerkannt sind die letztern trotzdem. Daraus ist zu ersehen, daß die Forderung Ezechiels hinsichtlich der Zadoqiden zwar im Prinzip zur Anerkennung gelangt war, aber doch immer noch nennenswerte Ausnahmen zuließ. Bedenken wir, daß die Chronik nur Zadoqpriester und nichts anderes kennt und darum auch Jeda'ja, Immer, Charim in I 24 zu Levisöhnen und Aaroniden macht — wogegen Paschchur verschwunden ist —, so muß

1) Neh. 11, 10 ff. Siehe dazu oben Nr. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000122

hier ein Zwischenstadium vorliegen, überhaupt die ganze Erscheinung als das Ergebnis eines historischen Prozesses verstanden werden.

10. Es ist augenscheinlich, daß sich in dem Vorgeführten gewisse Wandlungen in der Verfassung der Priesterschaft wiederspiegeln. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß der Anstoß der Entwicklung in beiden Fällen, bei Zadoq wie bei Aaron, von Babylonien her kam. Sehe ich recht, so lassen sich drei Stadien unterscheiden. Im Exil hatte man sich gewöhnt, die Priesterschaft nach Geschlechtern zu gliedern, die sich von erlauchten Priesterhäuptern der vorexilischen Zeit herleiteten. Als solche Abkömmlinge des Priesteradels aus der Zeit des alten Tempels sind die rund 4000 Priester, welche die erste Rückwanderung mitmachten, nach der alten Heimat zurückgekehrt. So hielt man es in der ersten nachexilischen Zeit, und in der Praxis wurde diese Gliederung der Priester bis zum Eintritt Ezras festgehalten. Noch in der Zeit Ezras besteht diese Ordnung, wie aus Ezra 10, wie man sonst über dieses Stück urteilen mag, immerhin entnommen werden darf. Es ist auch ganz wahrscheinlich, daß alle jene 4000 sich tatsächlich zu den Zadoqsöhnen zählten. Aber man zog es vor, statt sich nach dem doch schon der frühen Vorzeit angehörenden Priestervater aus den Tagen Salomos zu nennen, sich in kleinere Gruppen zu gliedern und sich nach Ahnherrn zu bezeichnen, die in greifbarerer Nähe lagen. Wie wenig streng man sich hierin gebunden fühlte, zeigt der Umstand, daß nach dem Ausscheiden des ersten Hohepriesters der neuen Zeit dessen Name Josua an die Stelle des bisherigen Geschlechtshauptes Jeda'ja tritt. Seine Verdienste hafteten noch in unmittelbarer Erinnerung, und so tritt in Ezr. 10 Josua ben Jozadaq in die Rechte jenes Jeda'ja ein. Damit endet das erste Stadium.

11. Eine Änderung bahnt sich an, indem die mit Ezra zurückwandernden Priester sich nach den zwei Aaroniden Pinchas und Itamar und damit nach Aaron selbst gliedern. Jeda'ja, Paschchur und die andern ehedem als Ahnherrn gefeierten Männer des Priesteradels der spätern Zeit des salomonischen Tempels sind jetzt zurückgestellt. Sie mögen immer noch in Geltung gestanden haben — wenigstens bestehen sie noch in 1. Chr. 24 —, aber es scheint in Babylonien eine Richtung die Oberhand gewonnen zu haben, die es für richtiger hielt, an die früheste Vergangenheit anzuknüpfen. Mit Mose und Aaron in Verbindung zu stehen, galt jetzt als vornehmer als die Abstammung von jenem Zadoqidenadel der spätern Königszeit. Es ist klar, daß wir damit auf dem Boden des Priester-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000123

kodex stehen. Seine Ideen hatten sich inzwischen in Babylonien Anerkennung verschafft. Dort gelten als die wahren Priester nur die Söhne Aarons. Die Stammbäume, welche die Verbindung der Gegenwart mit Aaron herstellten, waren inzwischen geschaffen. Manche der kleineren bisher im Vordergrund stehenden Geschlechter mögen eingegangen sein, die andern, auch wenn sie fortbestehen, sammeln sich alle um jene letzten Ahnherrn. Auch hier ist mit alledem durchaus nicht gesagt, daß Aaron als Priestervater und seine Söhne als alleinige Inhaber eines wahren Priestertums jetzt erst aufgekommen wären. Es wird sich verhalten wie bei Zadoq: alle Priester dieser exilischen Zeit gelten als Söhne Aarons. Aber Aaron und seine Zeit lagen der Gegenwart noch viel ferner als Zadoq, ein richtiges Interesse, sich nach ihm und seinen nächsten Abkömmlingen zu benennen, lag nicht vor. Erst die im Exil aufkommende Richtung der Selbstbesinnung, deren Erscheinungsformen auf andern Gebieten wir kennen lernten, hat auch die Aufmerksamkeit neu auf das Gesetz und mit ihm auf die mosaische Zeit gelenkt. Aber erst die Neueinrichtung des Kultus im neuen Tempel scheint die Bewegung recht in Fluß gebracht zu haben. Wir gehen gewiß nicht irre, wenn wir annehmen, daß Ezra selbst zuletzt ihr Führer war. Es ist anzunehmen, daß in Babylonien jener archaisierenden Richtung, die nun aufgekommen war, entsprechend die gesamte Priesterschaft in die zwei großen Hauptgruppen Pinchas und Itamar eingeteilt war. Natürlich konnte die neue Ordnung sich in Palästina nicht sofort nach der Ankunft jener zwei Untergeschlechter aus den Großgeschlechtern Pinchas und Itamar auswirken. Aber der Anstoß war gegeben und mit der Zeit hat er sich durchgesetzt. Schon in dem Verzeichnis der Unterzeichner des Gesetzes in Neh. 10 aus dem Jahr 444 finden sich neben alten Namen eine ganze Anzahl vorher nicht genannter Geschlechter von Priestern, darunter auch jener Daniel aus dem Hause Itamar. Das zeigt uns, daß die Priestergeschlechter in Palästina sich neu gegliedert hatten und daß sie jetzt schon der Ordnung von 1. Chr. 24 zustreben, die alles auf Aaron und seine Söhne stellt.

12. Hiemit ist das zweite Stadium gekennzeichnet. Aber die Bewegung war noch nicht zur Ruhe gekommen. Unter den nach Jerusalem ziehenden Geschlechtern der Zeit Nehemias bald nach 444 fanden wir 822 Männer von Jeda'ja „aus dem Geschlecht Zadoqs". Das ist dasselbe Geschlecht Jeda'ja, das sich ein schwaches Jahrhundert früher kurzweg nach Jeda'ja und vielleicht 20 oder 25 Jahre später Haus des Josua ben Jozadaq genannt hatte. Fragt man sich, wie nun nach Verlauf von 90 oder 65 Jahren plötzlich Zadoq an die Spitze des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000124

Geschlechtes treten konnte, so kann die Antwort nach dem bisher Ermittelten nicht zweifelhaft sein. Das uns nun hinreichend bekannte Streben, die frühe Vorzeit wieder zu Ehren kommen zu lassen hat sich, einmal wachgerufen, nicht auf Aaron und die Urzeit beschränkt. Der Anfänger der Tempelpriesterschaft — als solcher ein zweiter Aaron — war Zadoq, der Oberpriester Salomos. Ihn hatte besonders der Profet Ezechiel auf den Schild gehoben. Griff man auf die Vorzeit zurück, so ging es nicht an, ihn beiseite zu lassen. So werden jetzt im unmittelbaren Anschluß an die Betonung Aarons und ohne Zweifel ebenfalls unter dem Einfluß Ezras zwar noch nicht alle Priester, aber doch die des hohepriesterlichen, also des vornehmsten Geschlechts nicht mehr nach Josua ben Jozadaq, sondern nach dem viel erlauchteren Ahnherrn der Jerusalemer Priesterschaft Zadoq benannt. Noch ist in der Praxis Zadoq nicht die Ausschließlichkeit des Priestertums zugebilligt. Es stehen zwei weitere Geschlechter von Priestern neben ihm, wenn auch beide viel schwächer. Aber es blieb nicht aus, daß der Theorie auch die Praxis nachfolgte. In den Listen der Chronik sind mehrfach nur die Abkömmlinge Zadoqs von der Linie Eleazar-Pinchas zum Priestertum zugelassen. Das wird das Ergebnis der nächsten Entwicklung nach Ezra und Nehemia gewesen sein[1]. Sie machte freilich auch hier nicht halt. Es gelang Ezechiel nicht, das Feld zu behaupten, wenn seine Theorie je einmal wirklich ins Leben trat. Die Zahl der draußen stehenden Anwärter war zu groß und ihr Einfluß zu mächtig. Das Ende der Entwicklung sind die 24 Klassen, die aus Eleazarsöhnen und Söhnen Itamars gemischt sind[2].

§ 50.

Fortsetzung. Die niederen Kultusdiener.

1. Ihrer ganzen Vorgeschichte nach, wie sie sich seit der letzten vorexilischen Zeit gestaltet hatte (§ 49,1) hatten die Leviten nach dem Edikt des Kyros wenig Veranlassung sich nach Jerusalem zurückzusehnen. Sie mochten in den Dörfern der Exulanten und besonders an den religiösen Mittelpunkten, an denen es auch der babylonischen Judenschaft nicht fehlte[3], hinreichende Beschäftigung und dadurch

1) So in 1. Chr. 5, 27 ff. und 6, 35 ff. Wie weit der Chronist durchdrang, wissen wir freilich auch nicht. Möglicherweise blieb es bei der Theorie, vgl. m. Kom. S. 84/85.

2) So in 1. Chr. 24, das jedenfalls 1. Chr. 5 und 6 erst nachfolgte.

3) Kasifia, das Ezr. 8, 17 zweimal „die (heilige) Stätte“ heißt, war ein solcher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000125

ihr genügendes Auskommen haben. Kennen wir auch weder ihre dortigen Funktionen noch die der babylonischen Priester genauer, so ist doch kein Zweifel, daß der durch Ezechiel und seine Geistesgenossen gepflanzte Geist der Selbstbesinnung und der strengen Gesetzestreue ihnen Anlässe der Betätigung genug bot. Das Achten auf den Ritus, die Einhaltung der Reinheits- und Speiseordnung, die Unterweisung des Volks und der Jugend in der Geschichte der Vorzeit und den Pflichten der Gegenwart, die Unterstützung der Priester bei den gottesdienstlichen Versammlungen — all das bot Arbeit genug und mit ihr Einkünfte von der leidlich wohlhabenden Bevölkerung. Dort wartete ihrer eine unsichere Zukunft. Das religiöse Leben konzentrierte sich wieder auf den Tempel und stellte den Opfer- und Altardienst wieder in den Mittelpunkt. Aber gerade von diesem waren sie ausgeschlossen, so daß auch der neuzubauende Tempel ihnen nicht viel zu bieten vermochte. Im Gegenteil, er nahm ihnen eher, als daß er ihnen gab. Denn er drohte ihre freie Arbeit, für deren Gedeihen in Babylonien alle Bedingungen gegeben waren, zu erdrücken[1].

So erklärt sich, daß nur eine Minderheit von Leviten im Vergleich mit den Priestern zur Rückkehr bereit ist. Trotzdem ist die Gesamtzahl von 74 Leviten aus den drei Sippen Qadmi'el, Bani, Hodawja (so ist zu lesen Neh. 7, 43 und Ezr. 2, 40) des Geschlechtes Jeschua gegenüber den 4000 Priestern überraschend niedrig (§ 49, 2). Sie erklärt sich neben den eben erwähnten Gründen doch wohl nur daraus, daß die Zahl der aus Juda weggeführten Leviten von Anfang an viel geringer war als die der Priester. Diese gehören zur oberen Schicht, auf die es Nebukadrezzar besonders abgesehen hatte. Die Leviten sind besitz- und geschlechtslos und werden deshalb in der Hauptsache, jedenfalls aber in viel größerem Umfang als die Priester, im Lande gelassen. Wie sehr indessen die Erwägungen der in Babylonien zurückbleibenden Mehrheit der dortigen Leviten der Stimmung in Babylonien entsprachen, beweist der Umstand, daß es auch Ezra zunächst überhaupt nicht und sodann nur mit größter Mühe gelingt, für seine Karawane einige Leviten aufzutreiben. Es sind drei Familien mit zusammen 38 Mann[2].

Das *rōsch Iddo* dort ist das der niederen Kultusdiener. Es wird auch ein Haupt der Priester und es wird neben Kasifia noch weitere Stätten dieser Art gegeben haben.

1) Wir kennen die Geschichte der Synagoge nur ungenügend. Aber sicher ist, daß für jetzt neben dem Tempel noch kein Raum für sie ist.

2) Ezr. 8, 16 ff. Auch hier ist bezeichnend und das über die Priester Gesagte be-

2. Immerhin beschränkt sich die Zahl der Leviten, die für den neuaufzurichtenden Kultus zur Verfügung stehen, nicht auf jene 74 Mann. Da eine verhältnismäßig große Zahl von Leviten seinerzeit im Lande gelassen war, so müssen auch jetzt noch, auch wenn manche von ihnen mit der Zeit andere Wege gegangen waren, nicht wenige übrig geblieben sein, die sich der neuen Gemeinde anschlossen und bereit waren, ihren Dienst am Tempel aufzunehmen. Wir haben aus der Zeit des Kyros selbst kein unmittelbares Zeugnis dafür. Wohl aber können wir aus späteren Zeugnissen zuverlässige Schlüsse ziehen. In der Bauliste Nehemias lesen wir 3, 17 f.: „Hinter ihm besserten die Leviten aus: Rechum ben Bani; ihm zur Seite besserte aus Chaschabja, der Oberste des halben Bezirks von Qᵉʿīla, für seinen Bezirk; hinter diesen besserten aus ihre Brüder (unter) Binnui ben Chenadad, dem Obersten des andern halben Bezirks von Qᵉʿīla.“ Hier ist klar, daß die Namen immer nicht bloße Einzelpersonen bezeichnen, sondern Häupter von Familien oder Gruppen, an deren Spitze die betreffenden stehen. Daher kann der Ausdruck „ihre Brüder“ nicht auffallen; er besagt daß diese Leute unter der Leitung von Binnuj ben Chenadad stehen. Ebenso weist der Ausdruck „ihre Brüder“ im Pluralis nach rückwärts: die Binnuileute sind die Stammgenossen derer um Rechum und um Chaschabja, also wie jene Leviten[1].

Wir ersehen daraus, daß zur Zeit Nehemias drei größere Gruppen der am Mauerbau Teilnehmenden, darunter die beiden Bezirksamtmänner von Qᵉʿīla mit ihren Leuten — „für seinen Bezirk“ heißt es —, Leviten waren. Die Leviten müssen also damals in recht ansehnlicher Zahl in der Gemeinde vertreten gewesen sein, sie müssen außerdem in den beiden Bezirken von Qᵉʿīla so zahlreich augesiedelt gewesen sein, daß sie den Bezirk vertreten und den Amtmann stellen können. Es ist nicht wahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß jene 74 heimkehrenden Leviten sich in der Zwischenzeit so vermehrt haben und zu so angesehener Stellung gelangt sein sollten, daß sie dies alles leisten konnten. Wir hörten schon früher, daß der Regierung Nebukadrezzars alles daran liegen mußte, nach 586 geordnete Verhältnisse im Lande zu schaffen, und daß die Vermutung erlaubt sei, sie habe als eines der Mittel hiezu die Heranziehung vertrauenswürdiger Glieder der im Lande ansässigen und bodenständigen Bevölkerung erkannt (§ 13, 2; § 48, 3. 4). Kommen wir

stätigend, daß bei Ezra auch diese paar Leute schon nach zwei großen Levitengeschlechtern, die sich auf die Mosezeit zurückleiten: Machli und Merari geordnet sind.

1) Damit ist die Tilgung der Leviten und des Ausdrucks „ihre Brüder“ durch Hölscher bei Kautzsch⁴ z. St. hinfällig.

nun hier von ganz selbständigen Erwägungen aus zu der Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß die Besiedlung ganzer Bezirke mit Leviten und ihre Verwaltung durch solche das Ergebnis der Rückwanderung einzelner levitischer Familien unter Kyros war, so gewinnt jene Annahme dadurch eine willkommene Bestätigung, und wir dürfen zuversichtlich behaupten, daß aus den im Lande gebliebenen Leviten eine erhebliche Zahl sich der neuen Gemeinde anschloß.

3. Daß in der Zeit Ezras und Nehemias sich außer den schon genannten noch da und dort einzelne Leviten finden, wie beispielsweise ein gewisser Josabad ben Jeschua und No'adja ben Binnui in Ezr. 8, 33, ist unter den beschriebenen Umständen selbstverständlich[1]. War die Zahl der Leviten in der ersten Zeit sicher auch nicht sehr erheblich, so ist sie doch durch den namhaften Zuwachs aus den Reihen der im Lande Gebliebenen bald ganz achtbar geworden. So wird es verständlich, daß in der Liste der Unterschriften unter das Gesetz Ezras sich bereits 17 Levitennamen finden, von denen jedenfalls ein Teil als Geschlechtsnamen anzusehen sind (Meyer, Jud. 178).

Zu rechter Anerkennung und Bedeutung scheinen die Leviten, wenn man von den zwei königlichen Regierungsbeamten, die vorhin erwähnt sind, absieht, doch nicht gekommen zu sein. Sieht man sich die Levitenverzeichnisse genauer an, so ist ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber den Priester- und den großen Laiengeschlechtern zu beobachten. Bei den Priestern finden wir als die Regel Geschlechter mit nahe an oder über 1000 Männern, bei den Laien gibt es eine ganze Anzahl von mehreren Tausend. Mit den Leviten und dem übrigen niederen Tempelpersonal tritt eine plötzliche Wendung ein. Die 74 Leviten der ersten Zeit verteilen sich auf drei Geschlechter, die 38 mit Ezra Gekommenen ebenfalls. Das macht im einen Fall etwa 25, im anderen etwa 13 Familienväter auf ein Geschlecht. Bei den Torhütern kommen etwa 23, bei den Netinim sogar bloß 8—9 auf ein Geschlecht. Das sind überhaupt keine Geschlechter mehr, sondern es sind Familien oder Gruppen von etlichen Familien, also Großfamilien. Und das ist nicht nur in der allerersten Zeit so, sondern auch noch zur Zeit Ezras und Nehemias. Denn auch in der Liste der Unterzeichner von Neh. 10 finden sich, wie eben erwähnt, eine ganze Anzahl einfacher Familienväter[2].

---

1) Den Vers als levitischen Zusatz anzusehen (Hölscher z. St.), liegt kein Grund vor.

2) Eine Mittelstellung nehmen die Sänger ein, mit ihren 148 (128) Gliedern des einen Geschlechtes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000128

Dieser Tatbestand erklärt sich doch wohl nur so, daß die Leviten in Babel wie in Palästina eben in der Hauptsache doch Proletarier geblieben sind. Sie sind im Grunde nichts Besseres als die Torhüter und Tempelknechte. Sie haben es, wenige Ausnahmen vielleicht abgerechnet, weder zu festem Besitz noch zu größeren Verbänden gebracht. So konnten sie auch nie zu größerer Bedeutung im öffentlichen Leben gelangen. Es fehlte ihnen dazu das feste Rückgrat, das der einzelne Mann und die Familie in dem großen und darum mächtigen Geschlechtsverbande hat. Dem priesterlichen Adel gegenüber sind und bleiben die Leviten allezeit die Subalternen und Plebejer. Das Kainszeichen, das ihnen Ezechiel mit dem harten Worte: „Sie sollen ihre Schuld tragen" an die Stirn geschrieben hatte, blieb lange an ihnen haften.

4. Darüber, war die Aufgaben der Priester und Leviten — beide können nur zusammen erörtert werden — in der ersten Zeit der neuen Gemeinde waren, sind wir tatsächlich nicht besser unterrichtet als über ihre Arbeit in Babylonien. Aber ruht auch das meiste, was wir sagen können, auf Vermutung, so ist diese letztere doch aus den Tatsachen erschlossen und hat darum die große Wahrscheinlichkeit für sich (vgl. dazu auch § 51, 6). Daß die Priester sowohl als die Leviten im Exil Arbeit genug hatten, haben wir des öfteren gehört[1]. Auch wenn der Opferdienst ruhte, nahm sie die Überwachung des Ritus, auf den jetzt erneut Wert gelegt wird, und die Unterweisung der Menge in den Satzungen Jahves hinreichend in Anspruch. Schon die heidnische Umgebung, nicht minder die erwartete Heimkehr, nötigten dazu. Wollte man auf sie gerüstet sein, so galt es, die Gemüter allezeit wach zu halten.

Es ist darum auch nicht wahrscheinlich, daß die Priester die Rückwanderung in die Heimat antraten, ohne ein ganz bestimmtes Programm für sich und die Leviten zu besitzen. Wenn die neuere Kritik vielfach angenommen hat, daß die Gesetze des Priesterkodex, besonders soweit sie den Opferdienst und die Priesterschaft anlangen im Exil entstanden seien, so ist sie damit jedenfalls soweit in vollem Rechte, als man im Exil und unter dem Einfluß Ezechiels und im Angesicht der bevorstehenden Herstellung des heimischen Kultus der Frage, wie er einzurichten und wie das Kultuspersonal zu ordnen und mit welchen Aufgaben es zu betrauen sei, die lebhafteste Aufmerksamkeit zuwandte. Mag Ezra immerhin den Priesterkodex zusammengestellt haben — die Frage steht hier nicht zur Erörterung —,

1) Siehe zuletzt oben Nr. 1, weiterhin in § 18, 6; 20, 6. 7.

den Grundstock der Opfer- und Priesterordnung haben schon Josua ben Jozadaq und seine Genossen aus Babel mitgebracht und sie haben nach diesen Grundzügen gehandelt.

Was abgesehen vom Tempel- und Opferdienst zu tun war: die Beratung und Belehrung des Volkes in religiösen Dingen und die Leitung der religiösen Versammlungen, das wird sich im wesentlichen gleich geblieben sein, nur daß mit der Rückkehr ins Land die heilige Stadt und bald der Tempel vermutlich andere Anbetungsstätten für längere Zeit zurücktreten ließen (S. 408). In dieser Tätigkeit mögen die Leviten die Gehilfen der Priester gewesen sein, die nach der Angabe und Anweisung der letzteren sich mit ihnen in die Arbeit teilten. Aber das hauptsächliche Interesse konzentriert sich jetzt auf den Opferdienst. Er ist das Neue und das, was der heimgekehrten Gemeinde gegenüber der babylonischen ihr eigenes Gepräge gibt. Die Überlieferung nimmt an, daß man mit seiner Eröffnung und Einrichtung nicht auf die Herstellung des Tempels wartete. Sie hat darin sicher recht. Nicht einmal daß man einen vollkommen neuen Notaltar errichtete, ist sehr wahrscheinlich. Es wird ein solcher zu allen Zeiten seit der Zerstörung des Tempels hier gestanden haben, den aller Wahrscheinlichkeit nach auch die im Lande Gebliebenen gerne benützten (§ 18, 1; § 51, 2. 3). Aber man wird ihn neu hergerichtet, vergrößert und vielleicht auch neu geweiht und ihn so als die eigene Schöpfung der neuen Gemeinde in Anspruch genommen haben. Mit der Errichtung des Tempels ging dann der Opferdienst an diesen über. Aber es darf angenommen werden, daß dieser selbst und alle Arbeit der Priester und Leviten an ihm sich jetzt schon in denselben Formen vollzog, wie hernach am Tempel. Auch darin wird die Überlieferung recht haben, daß man die Festzeiten jetzt schon vielfach in derselben Weise wie später im Tempel feierte.

Welcher Art die Arbeit der Priester und Leviten dabei ist, dürfen wir uns zuversichtlich nach der Forderung Ezechiels und den Angaben der Priestertora[1] von P vorstellen. Dem Priester steht der eigentliche Dienst am Altar zu, der Vollzug des Opfers durch das Verbrennen der Opferstücke und das Darbringen des Blutes sowie die Bedienung des Heiligen. „Aaron und seine Söhne sollst du bestellen, damit sie ihres Priesteramtes warten.“ „Ihr (Aaron und seine Söhne) sollt die Geschäfte im Heiligtum und die Geschäfte am

1) Freilich nur nach diesen. Denn die eigentliche Opfertora (s. nachher) weiß es teilweise anders.

Altar besorgen, damit nicht abermal Zorn über Israel komme." (Num. 3, 10; 18, 5. Ähnlich dann 1. Chr. 6, 34.) Dafür stehen den Priestern besondere Anteile am Opfertier und den Pflichtgaben des Volkes zu. Besonders gehören ihnen die Erstlinge (Num. 18, 8 ff. 13 ff.). Den Leviten kommt die Bedienung der Priester zu und eine Menge geringerer Dienstleistungen am Tempel und beim Opfer, teilweise auch solche, die ehedem den opfernden Laien gehört hatten[1]. „Laß den Stamm Levis herantreten und stelle ihn vor Aaron und die Priester, daß sie ihm dienen; und sie sollen besorgen, was es für ihn und die ganze Gemeinde zu besorgen gibt . . und sie sollen alle Geräte besorgen und was es für die Israelsöhne zu besorgen gibt" . . „nur dürfen sie nicht an die heiligen Geräte und an den Altar herantreten, sonst müßten sie und ihr sterben[2]." Als Entgelt für ihre Leistungen soll ihnen der Zehnte, den das Volk ans Heiligtum zu leisten hat, zufallen (Num. 18, 20 ff.; vgl. Neh. 10, 38 f.; 13, 5. 10). Daß diese Leistungen vielfach, und gerade in der ersten Zeit, nur auf dem Papier standen, wird uns nicht abhalten dürfen, anzunehmen, daß sie schon von Anfang an zum Programm der neuen Gemeinde gehörten.

5. Den Leviten zur Seite stehen die Sänger. Daß sie in der Liste der Heimkehrenden aufgeführt sind, kann auffallen, da weder Ezechiel noch der Priesterkodex sie nennen. Der letztere hat zwar eine Geschlechtstafel, in der unter den Levisöhnen auch die später unter die Psalmendichter aufgenommenen Qorachsöhne erscheinen und sogar mit einem Abiasaf, der wohl einen Anklang an den Sängervater Asaf enthält (Ex. 6, 16 ff. 24). Aber weder Asaf selbst spielt sonst in P eine Rolle, noch auch werden bei der Ordnung der gottesdienstlichen Angelegenheiten Kultusgesang und Kultussänger irgend erwähnt[3]. Es ist daher anzunehmen, daß jene Geschlechts-

1) Ezechiel weist ihnen (44, 11) das Schlachten des Opfertieres an Stelle der Laien zu, während noch Lev. 1, 2. 8. 13 das Schlachten dem opfernden Laien zuweist — ein Punkt, über den die herrschende Meinung mit bewundernswerter Eleganz hinweggleitet. [Ich habe das seit langen Jahren des öfteren betont.] Immerhin ist wohl möglich, daß man sich hierin in der ersten Zeit an Ezechiel hielt und erst ein späteres Stadium dieses Recht den Leviten zuerkannte.

2) Num. 3, 6—8; 18, 3. Sehr eingehend hat dann später 1. Chr. 23, 27 ff. die einzelnen Leistungen der Leviten beschrieben. Es wird aber das Wesentliche auch jetzt schon in Geltung gewesen sein.

3) Weder Num. 3 noch Num. 18 weiß etwas von ihnen. Es kommt dazu, daß die Qorachiten von Haus aus gar nicht Sänger, sondern Torhüter sind 1. Chr. 9, 19; 26, 1 ff. Auch hat Qorach in P ehedem eine ganz andere Stellung vgl Num. 17.

tafel eine spätere Einlage in P darstellt, aus einer Zeit stammend, in der die Sänger zu den Leviten gerechnet wurden. Trotzdem besteht kein Anlaß, an der Zugehörigkeit der Verse über die Sänger zur echten Liste der Heimkehrer zu zweifeln. Denn der Tempelgesang muß ein alter Bestandteil des israelitischen Kultus sein, er muß deshalb auch seine Vertretung in einem besonderen Stande gehabt haben. Wenn Amos 5, 23 „den Lärm deiner Lieder und das Rauschen deiner Harfen" im Zusammenhang mit der Gottesverehrung Israels nennt, so kann damit nur der Kultusgesang gemeint sein. Und es darf mit voller Sicherheit angenommen werden, daß dasselbe, was an den Tempeln von Samarien oder Betel — an sie denkt Amos — im 8. Jahrhundert Brauch war, auch in Jerusalem an dem viel größeren und prächtigeren salomonischen Tempel geübt wurde (s. meinen Komm. zur Chronik S. 90). Gehörte aber Tempelmusik und Tempelgesang zum vorexilischen Kultus in Jerusalem, so müssen auch geschulte Kräfte in hinreichender Zahl vorhanden gewesen sein, die ihnen vorstanden, also berufsmäßige Tempelsänger. Nach dem, was wir über die Wahrscheinlichkeit gottesdienstlicher Versammlungen im Exil nun mehrfach gehört haben (§ 18, 5. 6; § 20, 7), darf auch mit voller Sicherheit angenommen werden, daß diese Tempelsänger, soweit sie nach Babel abgeführt wurden, sich dort in den Dienst des Kultus stellten und durch ihn ihr Auskommen fanden. Wenn sie also unter den Heimkehrenden erscheinen, so entspricht das im Grunde nur dem, was wir erwarten können.

Sie stellen 148 (nach Ezra 128) Mann aus dem Geschlechte Asaf (Neh. 7, 44; Ezr. 2, 41). Sie bilden also ein, wenn auch bescheidenes Geschlecht, scheinen danach im Unterschied von den Leviten einen festgeschlossenen Stand gebildet zu haben, der sich geschlechtlich organisieren konnte. Diesen Vorzug, den sie vor den Leviten voraus haben, verdanken sie wohl der größeren Stetigkeit ihrer Entwicklung. Die Erschütterungen, die den Stand der Leviten seit dem Ende des jüdischen Staates heimgesucht hatten, waren ihnen erspart geblieben. Jedenfalls aber scheinen die Sänger schon im Exil als Abkömmlinge Asafs gegolten zu haben.

Wer dieser Asaf ist, wissen wir nicht. Wir wissen nur, daß auch der Chronist die Sänger mit Vorliebe als Asafsöhne bezeichnet (I 16, 7. 37; II 35, 15; I 15, 17; 25, 1 u. ö.). Sie müssen sich also lange in dieser Stellung behauptet haben, wenn sie auch mit der Zeit Zuwachs aus andern Geschlechtern erhalten. Denn auch die von Qorach, Obed-Edom = Jedutun-Etan und Heman werden mit

der Zeit unter die Sänger aufgenommen (Komm. z. Chronik S. 92. 93). Vor allem aber wissen wir, daß sie mit der Zeit das Bestreben hatten, den Leviten gleichgestellt zu werden. Die übliche Reihenfolge: Priester, Leviten, Sänger usw. zeigt unzweideutig, daß sie von Hause aus den Leviten nachstehen, vielleicht auch gar nicht oder zum Teil nicht als Leviten angesehen werden. Auch die Heimkehrerliste rechnet sie nicht dazu, sondern behandelt sie als eigene Klasse. Es wird sich wohl so verhalten, daß sich schon in vorexilischer Zeit einzelne Familien des niederen Tempelpersonals, besonders einzelne Sänger- und Torwächterfamilien, den Leviten angeschlossen hatten, ohne ein wirkliches Priesteramt finden zu können. Durch die Scheidung der Leviten von den Priestern wird dann einerseits der Unterschied der ersteren von den hinter ihnen stehenden Tempelangestellten vermindert: sie gelten alle zusammen als Subalterne neben jener Priesteraristokratie. Auf der anderen Seite wird durch jene Scheidung der Name „Levit", wofern er es nicht zuvor schon war, mehr und mehr zur Standesbezeichnung und Amtsbenennung, so daß auch Glieder anderer Geschlechter, sofern sie einen „levitischen" d. h. einen niederen geistlichen Dienst versahen, sich „Leviten" nennen konnten (Kom. S. 91). So mögen sich früh manche Leviten unter den Asafsängern befunden haben. Aber Asaf selbst, der irgendein alter Sängermeister gewesen sein mag, war Nichtlevit und seine Abkömmlinge waren es der Hauptsache nach auch. Aber ihr Streben, den Leviten gleichgeachtet und geradezu unter sie eingereiht zu werden, stieß gerade in der ersten nachexilischen Zeit bei der starken Notlage der Leviten auf so günstige Bedingungen, daß es wahrscheinlich nur kurzer Zeit bedurfte, es zur Erfüllung zu bringen.

6. Die Torhüter. Ein Heiligtum von dem Umfang des salomonischen Tempels mit seinen Hallen und umfangreichen Höfen und der Ansammlung großer Volksmengen an den Festen bedurfte notwendig auch eines zahlreichen Personals, das für Ordnung sorgte und auf die Aus- und Eingehenden acht hatte. Im alten Tempel war eines der oberen Ämter das des Schwellenhüters[1]. Der Name mag aus der grauen Vorzeit stammen, in der die Schwelle und ihr Überschreiten noch Gegenstand besonderer Tabu-Riten gewesen waren (Bd. II$^{6-7}$ S. 74 Anm.). Er blieb haften und bedeutete später vermutlich den hohen Beamten, dem die Bewachung der großen Zahl der Tore und Türen am Tempel und seinen Nebengebäuden und

1) Die 3 Inhaber stehen 2. Kön. 25, 18 neben dem Hohepriester und seinem Stellvertreter.

Umfassungsmauern anvertraut war. Ihm zur Seite standen beamtete Tempelvorsteher, die für Ruhe und Ordnung zu sorgen, grobem Unfug zu steuern und gegen Ruhestörer tätlich einzuschreiten hatten[1]. Auch besaß der alte wie der neue Tempel reiche Schatzkammern für den Tempelschatz, die Weihgeschenke und kostbaren Geräte. Sie konnten unmöglich unbehütet bleiben, vgl. 1. Chr. 26, 20 ff. Natürlich standen diesen Beamten eine größere Zahl von Leuten zur Verfügung, die ihren Anordnungen Nachdruck zu verleihen und als Wachposten vor wichtigen Türen zu stehen hatten. Für bestimmte Zwecke mag man auch Soldaten herangezogen haben wie bei Atalja[2]. In der Regel werden andere genügt haben, um den Ordnungsdienst in den Höfen und besonders an den Toren auszuüben[3]. Sie sind von Hause aus sicher keine Priester, auch später zunächst keine Leviten, sondern Leute aus dem Volk, ja man hat, wie Ezechiel zeigt, sogar auch Heiden dabei zugelassen[4]. Aber sie gehören, soweit sie aus Israel sind, doch mit zum Tempel, und der tägliche Dienst am Heiligtum mag ihnen gleich den Ordnunghaltenden und Aufsichtführenden an unseren großen Domen früh das Bewußtsein, mit zum Heiligtum zu gehören, geweckt haben. Sie fühlen sich durch den heiligen Dienst über die profane Menge hinausgehoben, gaben dem vielleicht auch des öfteren in Haltung und Kleidung Ausdruck.

Was während des Exils aus diesen Leuten geworden ist, wissen wir nicht. Gab es in Babel richtige umfriedete Anbetungsstätten, so mag ein bescheidener Dienst und Verdienst ihnen auch dort beschieden gewesen sein. Doch ist darüber alles unsicher. Ein kümmerliches Dasein mögen sie jedenfalls geführt haben. So wundern wir uns nicht, wenn in der Liste der Heimkehrer unter den Torwächtern nur 138 oder 139 Mann aufgeführt sind (Neh. 7, 45; Ezr. 2, 42). Einen Geschlechtsverband wie noch die Sänger haben sie nicht. Es sind 6 für sich stehende Familien oder Sippen, jede im Durchschnitt mit etwas über 20 Mann. Das alles sieht sich recht dürftig an: kleine Leute ohne Rang, Stand und Geschlecht. Möglich,

1) Jer. 20, 1 ff.; 29, 26. Vgl. den Tempelhauptmann in Luk. 22, 4. 52; Ap. Gesch. 4, 1 ff.; 5, 24. 26 und den heutigen Schēch des Haram.

2) 2. Kön. 11, 18. Vgl. auch Jer. 37, 13 den Wachoffizier am Benjamintor: das aber sind Kriegszeiten.

3) Der Aristeasbrief weiß von 700 — natürlich sind das keine wirklichen Priester, sondern lediglich Untergebene des betreffenden Priesters. Zur Zeit von Neh. 11, 19 sind es 172.

4) Ez. 44, 8 ff. Indem Ezech. die Leviten zu Wachen am Tore bestellt, beweist er, daß gerade zu diesem Dienst auch Heiden verwandt wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000134

daß sie auch unter dem Einspruch Ezechiels gelitten hatten, der bekanntlich den Wachdienst am neuen Tempel den Leviten vorbehalten wissen wollte.

Nach dem Exil wird, wenigstens sobald der Tempel gebaut war, in beschränkterem Maße aber auch schon vorher, sofort die Nachfrage nach Torwächtern und Hütern des heiligen Platzes rege gewesen sein. Bei der geringen Zahl von Leviten, die dieser ersten Zeit zur Verfügung stand, wird man trotz Ezechiel nicht gezögert haben, die Abkömmlinge jener alten Torwächter für den Dienst zu übernehmen. Ja man hat sie früher oder später, doch wohl weil ihre Zahl bald nicht mehr ausreichte, durch Zuzug aus anderen Geschlechtern ergänzt. So kennt die Chronik die Qorachiten unter den Torwächtern (I 9, 19 ff.; 26, 1 ff.), ebenso die Abkömmlinge jenes Obed-Edom, bei dem einst David die heilige Lade eingestellt hatte und der damit zu diesem Beruf prädestimiert schien (2 Sam. 6, 10 f.; 1. Chr 26, 4—8; 15, 24; 16, 37 f.). Die letzteren sind dann bekanntlich in einem späteren Stadium der Entwicklung auch am Tempelgesang beteiligt worden und wurden dadurch unter die Sänger eingereiht (1 Chr. 15, 21 ist Obed-Edom Sänger). Getreu der ganzen Richtung der Zeit und vielleicht geradezu mit Berufung auf die einst von Ezechiel aufgestellte Forderung haben dann die Torwächter allmählich ihr Aufrücken unter die Leviten erreicht, doch muß die Erfüllung dieses Verlangens einer erheblich späteren Zeit angehören. Immerhin ist sie zur Zeit des Chronisten eine ausgemachte Sache. Für ihn sind alle Torwächter gleich den Sängern kurzweg Leviten.

7. Die letzte Gruppe dieses geistlichen oder halbgeistlichen Personals sind die Hörigen *nᵉtīnīm* und die Knechte Salomos. Wir wissen, daß die Bewohner des Jerusalem nahe benachbarten Gibeon seit alter Zeit in einem gewissen Hörigkeitsverhältnis zu Israel standen, auf Grund dessen sie als Holz- und Wasserträger für den Bedarf des Jahvedienstes aufzukommen hatten. Welchem Altar Jahves sie dienstbar waren, wissen wir nicht[1]. Vielleicht dem an ihrem eigenen Wohnort stehenden[2]. Aber als der Tempel Salomos errichtet war und das örtliche Heiligtum von Gibeon, über das wir nach Salomo nichts mehr erfahren, in Zerfall geriet, mögen sie wohl nach Jerusalem übernommen worden sein. Es ist daher wohl möglich, daß der Ausdruck „Knechte Salomos“ in diesem Hergang seine Wurzel

1) Jos. 9. Vgl. dazu Bd. I 5. 6 dieses Werkes S. 423.

2) Nach 1. Kön. 3, 4 muß die heilige Stätte von Gibeon bis zur Errichtung des Tempels ein sehr stattliches, auch vom König benutztes Heiligtu m besessen haben

hat. Aber eine Gewähr dafür besteht nicht. Immerhin gab es von der Zeit Davids her Kriegsgefangene genug im Lande. Auch hat Salomo mit den Resten der noch selbständig gebliebenen Kanaaniter und verwandter ehemaliger Landesbewohner vollends gründlich aufgeräumt[1]. Sie werden mehr und mehr zu Hörigen gemacht, welcher Prozeß im ersten Kapitel des Richterbuches mehrfach vorausgesetzt ist. So gab es seit Salomo genug Menschen in Israel, die sowohl als „Sklaven Salomos" wie als „Geweihte" *nᵉtīnīm* bezeichnet werden konnten. Gerade auf Kriegsgefangene konnte der letztere Name besonders gut angewandt werden. Ein Sklave war ein schönes Stück Geld wert; schenkte man ihn dem Heiligtum, so glich er einem hierher gespendeten Weihgeschenk. Aus solchen Leuten sind augenscheinlich schon vor dem Exil die Menschen genommen worden, deren der Tempel außer den schon Genannten bedurfte. Ein großes Heiligtum von der Art des salomonischen Tempels glich im ganzen Altertum einem stattlichen Haushalt großen und größten Ausmaßes, der für seine vielfachen Bedürfnisse eines reichen Apparates von Menschen für alle möglichen Verrichtungen, bis herab zum Scheuern der Hallen und Reinigen der Höfe nach größeren Opferfesten und Versammlungen bedurfte[2].

Da sie natürlich vielfach, um leicht zur Hand zu sein, ihren Wohnsitz in Jerusalem hatten, werden sie auch in ziemlicher Anzahl nach Babel weggeführt. Auch hier wissen wir sowenig als bei den Torwächtern, ob und wieweit sie im Exil eine ausreichende Beschäftigung fanden. Tatsache ist, daß sie bei der Heimwanderung 392 Mann stark zurückkehren. Sie teilen sich in nicht weniger als 45 Familien, so daß auf eine Familie 8—9 Köpfe kommen. Man sieht, es sind dieselben geschlechtslosen und proletarischen Verhältnisse, wie wir sie schon von den Torwächtern her kennen. Auch diese Leute mögen in Jerusalem bald hinreichende Arbeit und auskömmlichen Verdienst gefunden haben. Denn als Ezra später seine Karawane brachte, zogen den schon hier weilenden weitere 220 Netinäer nach[3], ein Beweis, daß die Rückkehr ihnen lohnend zu sein schien. Ihren Wohnsitz hat man ihnen wahrscheinlich jetzt schon auf dem Ofel, der südlichen Fortsetzung des Tempelhügels, angewiesen. Wenigstens sind sie zur Zeit Nehemias bereits dort ansässig (Neh. 3,

1) 1. Kön. 9, 20 f., vgl. dazu Bd. II 6. 7, S. 150 Anm. 2.

2) Noch im 6. Jahrh. n. Chr. unterstehen im Tempel von Venasa dem Oberpriester Tausende von Hierodulen: Gelzer, Geistl. und Weltl. aus dem türk. Orient 1909, 169 f.

3) „Die David .. zur Bedienung der Leviten geschenkt hatte" Ezr. 8, 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000136

26; 11, 21). Natürlich waren sie längst Israeliten geworden, und so hat sich auch bei ihnen wie bei allen ihnen voranstehenden Klassen der niederen Kultusdiener das Bestreben geltend gemacht, den Leviten zugesellt zu werden. In welchem Umfang ihnen glückte, es durchzusetzen, können wir nicht genau sehen. Eine Anzahl ihrer Familien sollen nach manchen mit der Zeit als Leviten gegolten haben. Doch läßt sich ein sicherer Beweis dafür nicht erbringen [1] und es darf jedenfalls als bezeichnend angesehen werden, daß die Chronik keinerlei eigene Verzeichnisse levitischer Netinäer bietet.

§ 51.

Der Notaltar und die Regelung des Kultus.

1. Jerusalem lag während der ganzen Zeit des Exils nicht öde. Mögen auch Trümmer genug herumgelegen haben, wo einst eine blühende Stadt mit Häusern und Palästen gestanden hatte — über den Trümmern hatten sich längst da und dort Häuser und Hütten erhoben. Waren sie auch an Zahl nicht groß und von bescheidenster Art, sie waren doch da. Das dürfen wir aus der Lage der Dinge mit Sicherheit erschließen [2]. Eine Stadt so großer Vergangenheit und mit so reichen Verkehrsmöglichkeiten wie die Hauptstadt des Königreichs Juda wird nicht mit einem Schlage menschenleer [3]. Auch die Zerstörung durch die Scharen Nebukadrezzars und die Wegführung großer Teile der Bevölkerung brachten dies nicht fertig. Eine Anzahl von Menschen, war sie groß oder klein, hat sich jedenfalls dem Schicksal der Wegführung entzogen. Und von den „kleinen Leuten", die Nebusaradan absichtlich zurückließ, damit das Land nicht ganz veröde (2. Kön. 25, 12), haben gewiß auch manche sich die Flur des alten Jerusalem als Stätte ihrer Arbeit gewählt. Wo anders sollten jene aus der Bevölkerung Zurückgebliebenen und die von Nebusaradan absichtlich Zurückgelassenen, soweit sie sich im Weichbild des alten

1) Vgl. Köberle, Tempelsänger S. 44. 61.

2) Vgl. schon oben § 46, 4. Dazu stimmt, daß die Rückkehrenden einfach nach Jerusalem, nicht nach dessen Ruinenstätte ziehen Ezr. 1, 3; 3, 1 usw., ebenso daß die Priester und Vornehmen hier angesiedelt werden in einer Weise, die ganz den Eindruck weckt, als wäre eine, wenn auch bescheidene Siedlung immer schon hier gewesen.

3) Zak. 7, 7 kann dagegen nichts beweisen. Wohl ist da von der Zeit die Rede, da Jerus. noch bewohnt war, aber dasselbe ist von den Städten, dem Negeb und der Schefela gesagt. Daraus ergibt sich von selbst die in dem Ausdruck liegende Hyperbel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000137

Jerusalem festzusetzen gedachten, ihre Wohnsitze aufgeschlagen haben als auf der Stätte der in Trümmern liegenden Hauptstadt? Was von den alten Häusern noch steht, nehmen sie in Besitz, was teilweise zerstört ist, richten sie mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Trümmer wieder her; wo kein Haus steht, ist über dem Schutt und auf alten Grundmauern mit Leichtigkeit eine bescheidene neue Wohnstätte errichtet. So zeigt es uns die aus dem Schutt der Jahrtausende neu erweckte Geschichte zahlreicher ehemals blühender Städte der Vergangenheit.

2. Wohnten aber Menschen auf der Stätte des zerstörten Jerusalem, so hatten sie auch ihre Anbetungs- und Opferstätte. Was immer ihre Gottesverehrung war — Menschen ohne eine solche gab es in jenen Tagen nicht. Und da die hier Wohnenden der Hauptsache nach Judäer sind, so ist der Gott, dem sie dienen, Jahve. Ob der Jahve der Profeten oder der Volksreligion, kommt hier nicht in Frage. Dann ist aber auch von selbst gegeben, daß die Stätte, an der sie ihm dienen, keine andere sein konnte als der Platz, auf dem ehedem der Tempel gestanden hatte. Das Tempelgebäude selbst konnte in Trümmer gelegt, auch der große Altar, der vor seiner Eingangstür stand, konnte zerschlagen werden. Aber der Ort selbst, die heilige Felsplatte, die einst die Tenne des Jebusiters Arauna dargestellt und auf der schon David seinen Altar und hernach Salomo den großen Tempelaltar errichtet hatte, trotzte jeder Zerstörung durch Menschenhand. An dieser Stelle hafteten nicht nur alte geweihte Erinnerungen, sie war heilig gewesen lange, ehe es einen David und Salomo und ihre Altäre gab (Gen. 14, 18 und 2. Sam. 24, 18 ff.), und sie blieb ein heiliger Ort, auch nachdem jene Altäre gefallen waren. So will es der Orient bis zum heutigen Tage[1]. Noch heute ist der Platz die nach Mekka heiligste Stätte der Muslime. Steinblöcke und Quadersteine gab es gerade hier genug. So war es ein Werk von wenigen Tagen, aus ihnen einen neuen Altar erstehen zu lassen, der dem Bedürfnis der etwa hier Opfer und Anbetung zu üben Begehrenden genügen konnte.

In der Tat ist uns das Vorhandensein eines solchen Altars an der Stätte des alten Tempels aus der Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems wohl bezeugt. Leute aus der Gegend des ehemaligen Nordstaates lassen es sich nicht nehmen, hier beim „Haus Jahves“ ihre heiligen Gaben darzubringen (§ 18, 1). Schon in den Tagen Gedaljas muß also hier aus den Trümmern des alten Altars ein

1) Vgl. meine Studien z. hebr. Archäol. usw. I. Der heil. Fels auf Moria.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000138

Notaltar errichtet gewesen sein. Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, daß er während des ganzen Exils stehen blieb und sowohl von den auf der Trümmerstätte Jerusalems Angesiedelten als von solchen, die aus der Landschaft diesseits und jenseits der Grenzen des alten Juda hierher pilgerten, benutzt wurde. So spricht auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch die unter der Regierung des Kyros Heimkehrenden hier einen Altar und eine Anbetungsstätte vorfanden.

3. Welcher Art der Kultus war, der hier geübt wurde, vermögen wir nicht zu sagen. Immerhin wird bei vielen der Besten die Klage- und Trauerfeier um den Fall von Stadt und Tempel eine namhafte Rolle gespielt haben[1]. Es ist an anderer Stelle nachgewiesen, daß wir allen Grund haben anzunehmen, daß die Bevölkerung der babylonischen Landschaft Juda und somit auch die beim Übergang in die persische Oberhoheit hier sitzende Bevölkerung keineswegs der Jahvereligion vollkommen gleichgiltig gegenüberstand. Die vorhin genannten Leute aus dem alten Nordstaat mögen durch alle Jahrzehnte des Exils Nachfolger in ihrer Heimat und noch mehr in der Landschaft Juda selbst gefunden haben. Es ist oben vermutet worden, daß jene Leute von Norden Anhänger des von den Profeten verkündeten Jahve gewesen sein mögen. Ebenso sind uns Beispiele genug dafür begegnet, daß diese Form der Jahveverehrung in der Landschaft ihre Vertreter hatte (§ 18, 2—4. 6). Es fehlte also keineswegs an Bekennern Jahves, die von den alten Profeten gelernt hatten und in ihrer Weise trachteten Gott zu dienen. Sie mögen auch priesterliche Berater und levitische Helfer unter sich gehabt haben, die ihren gottesdienstlichen Versammlungen vorstanden und ihnen die Schriften der alten Profeten vorlasen und auslegten. Aber sie werden, wie wir ebenfalls sahen, schwerlich die Mehrheit gebildet haben. Das Großteil der im Lande sitzenden Bekenner Jahves wird sich viel eher zu jener uns sattsam bekannten Volksreligion gehalten haben, die wir als ein Gebilde kennen, in dem Jahve sich mit Baal und Aschtart, mehr und mehr aber auch mit Marduk und Ischtar und anderen Gottheiten in die Verehrung durch Israel teilen mußte (S. oben § 17 und § 18, 5). Benutzte man also während des Exils jenen Altar auf dem Zion, so mag es leicht geschehen sein, daß — ähnlich wie beim alten Tempel vor und vielfach auch wieder nach Josia — heute eine Gruppe dieser und morgen eine solche jener Art Jahve hier ihre Huldigung darbrachte.

1) Vgl. Zak. 7, 3; 8, 19, woraus hervorgeht (viele Jahre), daß diese Trauerfeiern sofort nach der Zerstörung Jerusalems Aufnahme fanden. Weiteres in § 54, 12. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000139

4. Diesen Zustand mögen die aus Babel Heimkehrenden in Jerusalem vorgefunden haben. Nach allem, was wir über sie wissen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie gesonnen waren, den hier von ihnen vorgefundenen Altar einfach zu übernehmen. So dringend sie, einmal auf dem Boden der heiligen Stadt und des alten Tempels angelangt, hier einer Opfer- und Anbetungsstätte bedurften, so wenig werden sie in dem Altar, den sie fanden, das gesehen haben, was sie brauchten. Eine Scheidung der Geister war bei der Zusammensetzung der im Lande sitzenden Bevölkerung einerseits und bei der Entwicklung, welche die Juden in Babel hinter sich hatten, andererseits doch unumgänglich (Näheres über sie oben § 47, 4. 5). So war es von selbst gegeben, daß sie sich auch an jener Anbetungsstätte auswirkte. Man wird sie selbst abgelehnt und die an ihr Opfernden vor die Wahl gestellt haben, entweder dem heiligen Orte fernzubleiben oder sich der Weise der Verehrung anzuschließen, die Josua und seine priesterlichen Standesgenossen nunmehr hier einzurichten gesonnen waren. Die Vollmacht, so zu handeln und Andersdenkenden den Zutritt zum heiligen Orte zu sperren, hatten Josua und die Seinen ohne Zweifel. Kamen sie doch im Auftrag des Großkönigs und mit dem Befehl, den Kultus des Gottes des Himmels hier einzurichten. Das Ergebnis ihrer Bemühungen aber wird gewesen sein, daß die bisher hier in der Weise der alten Profeten Jahve Dienenden, auch wenn sie manches zuzulernen hatten, mit Freuden sich Josua und den Seinen anschlossen, die andern aber, soweit sie sich nicht entschließen konnten, von ihrer hergebrachten Weise zu lassen, genötigt waren, sich fernzuhalten. Sie gehören von jetzt an zu dem, was die Berichterstatter gern als das „Volk des Landes“ *ʿam hāāreṣ* bezeichnen. So wenigstens war es in der Theorie. In der Praxis hat man je nach Zeit und Verhältnissen des öftern manches vom Prinzip nachgelassen. So finden wir schon bei Zakarja Leute vom „Landvolk“ nicht nur unter seinen Hörern, sondern wahrscheinlich auch unter den am Altar Opfernden.

Vgl. § 54, 12. 13. Weiteres s. in § 52, 6, wo gezeigt ist, daß für Einzelpersonen oder einzelne Familien der Weg des Proselytwerdens offen blieb. Übrigens können die dort erwähnten politischen Erwägungen schon hier eine Rolle gespielt haben. Was vom Tempel galt, galt grundsätzlich auch vom Altar.

5. Haben die Ankömmlinge den schon bestehenden Altar auf dem Zion nicht anerkannt, so blieb, da sie eine Opferstätte nicht entbehren konnten, nichts anderes übrig, als jenen Altar zu beseitigen und aus dem zweifellos in Masse zur Verfügung stehenden Material

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000140

einen neuen zu errichten. Wenn wir denn bei Ezra lesen[1], daß nach der Ankunft der Karawane des Zerubabel und Josua in Jerusalem eines der ersten Geschäfte, das die Rückwanderer unternahmen, die Errichtung eines Altars auf den Fundamenten des alten zur vorläufigen Verrichtung der Opferhandlungen gewesen sei, so scheint mir keinerlei Anlaß vorzuliegen, an der Richtigkeit dieser Mitteilung Zweifel zu hegen. Im Gegenteil, was uns hier gemeldet wird, entspricht vollkommen dem, was wir nach der Lage der Dinge zu erwarten haben. Schon der Umstand, daß auch der Profet Haggai etwa 1½ Jahrzehnte später einen augenscheinlich regen Opferdienst in Jerusalem voraussetzt[2] zu einer Zeit als der Tempel noch nicht fertiggestellt war, müßte, wenn es einer Bestätigung der Nachricht bedürfte, jeden Zweifel verstummen lassen. Auch daß der Opferdienst in der Form des täglichen Morgen- und Abendopfers jetzt sofort eingerichtet, sowie daß die Feier des Laubhüttenfestes angeschlossen worden sei (Ezr. 3, 3. 4), hat an sich nichts gegen sich. Erfolgte der Wegzug aus Babel, wie es in der Natur der Sache lag, im Frühjahr, so ist die Ankunft in Jerusalem im Herbst um die Zeit jenes Festes an sich das Gegebene. Es ist darum nicht einzusehen, was eigentlich unsere Gelehrten gegen diese Nachricht einzuwenden haben, es sei denn der Umstand, daß sie vom Chronisten stammt[3].

6. Tatsächlich beginnt mit der Errichtung dieses Altars die Neueinrichtung des Gottesdienstes und des ganzen gottesdienstlichen Lebens der neuen Gemeinde. Der Tempel hat im wesentlichen nur dem Jahve selbst die seiner würdige Wohnstätte gebracht[4]. Für das Volk hatte sich der Gottesdienst und die heilige Handlung immer schon am Altar oder beim Priester, also außerhalb des Tempelgebäudes abgespielt. Das ist in der neuen Gemeinde geblieben. Kommt später auch der Dienst des Priesters im Innern des Tempels dazu, so ist doch jetzt schon für die Einrichtung des öffentlichen Kultus alles Wesentliche gegeben. Die Gemeinde kann ihre Opfer darbringen, die Priester ihren Dienst am Altar aufnehmen, die heiligen Prozes-

1) Ezr. 3, 2 f. Die Notiz stammt von Chronisten, sollte aber in dieser Allgemeinheit nicht beanstandet werden.

2) Hagg. 2, 14. Die Worte können sich nur auf den Opferdienst beziehen: „heiliges“ Fleisch ist eben Opferfleisch, Jer. 11, 15.

3) Vgl. z. B. Stade, Gesch. II 115, zum Teil auch Schrader ebenda, aber auch manche Neueren.

4) Vgl. die Klage Haggais: „Ihr wohnet in getäfelten Häusern, während dieses Haus wüste liegt“ und „mein Haus liegt wüst, ihr aber laufet in eure Häuser“ 1, 4. 9. Also Jahve fehlt noch die Wohnstatt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000141

sionen und die Festfeiern können in Gang gesetzt werden, die Erstlinge und heiligen Abgaben aller Art können richtig dargebracht, die Rechtsbelehrung der Priester kann ins Leben treten und die Reinheitsvorschriften können in Kraft gesetzt werden.

Ein schönes Beispiel dafür bietet Haggai, wenn er an einer Stelle, die uns nach anderer Richtung hin noch beschäftigen wird, an die Priester die Frage stellt 2, 10—14: „Wenn jemand heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und berührt mit dem Zipfel seines Gewandes [so nach ⑤] Brot, gekochte Speise, Wein, Öl oder sonst etwas Eßbares — wird das dann heilig?“ ... Oder: „Wenn jemand, der durch eine Leiche verunreinigt ist, alle diese Dinge[1] anrührt — wird es dadurch unrein?“ Die Frage ist augenscheinlich aus dem täglichen Leben geschöpft. Man opfert nicht nur die morgendlichen uud abendlichen Pflichtopfer im Namen der Gesamtheit, sondern wie in alten Tagen bringen die Leute ihre Schlachtopfer dar, bei denen der Hauptanteil des Fleisches dem Opfernden selbst zur Bereitung des Opfermahles verbleibt. Was nicht an heiliger Stätte verzehrt wird, kann nach Hause getragen und dort verwandt werden. Man sieht: der Opferdienst ist in vollem Gange wie vor Zeiten. Ebenso sind es die Vorschriften des Ritus. Wer solches Opferfleisch, das doch immer, weil vom Altar Jahves kommend, „heiliges“ Fleisch ist, nach Hause trägt, hat sorgsam damit umzugehen; er darf es nicht wie alltägliche profane Speise behandeln[2]. Vollends wer mit einer Leiche in Berührung gekommen ist, hat alle Sorge anzuwenden, daß die ihm anhaftende Unreinheit, die ihn vom Kultus ausschließt, nicht Menschen oder Sachen ansteckt und sie so selbst wieder unrein macht. Im Exil waren, so gewiß man auch dort nach Möglichkeit auf Reinheit gehalten haben wird, gerade die hier genannten Fälle nicht vorgekommen, weil das Opfer ausgeschlossen war. Jetzt tauchen solche Fragen auf, auf die man keine Antwort aus der Überlieferung schöpfen konnte. So wendet man sich an die Priester.

Hier ist jedes Wort lehrreich: daß man die alte Praxis wieder aufnimmt, daß man strenge Normen einer scharfen Kasuistik sucht und daß die Priester diejenigen sind, an die man sich um Belehrung wendet. So wird es vollkommen deutlich, daß nicht erst mit dem Tempelbau, sondern sofort nach der Heimkehr der ersten

1) Gemeint sind damit nicht bloß jene vorher genannten Eßwaren, bei ihnen verstand es sich von selbst, sondern auch das heilige Fleisch im Gewandzipfel.

2) Vgl. dazu Lev. 7, 16ff. Hier ist die Voraussetzung, daß man Opferfleisch vom Altar weg in die Häuser nimmt.

Rückwanderer und der Errichtung des Altars die Neugestaltung der Gemeinde und ihres gottesdienstlichen Lebens einsetzt. Und zwar so, daß man an die alte Ordnung anknüpft, ja sie nach Möglichkeit herstellt. So wird beispielsweise die seit alters übliche mündliche Belehrung in geistlichen Sachen durch den Priester[1] als fortbestehend angesehen, obwohl man sicher schon eine schriftliche priesterliche Tora, über deren Umfang lediglich gestritten werden kann, besaß. In der Tat konnte man sie nie entbehren, da das Leben selbst unendlich mehr Fälle schafft als je in ein Gesetzbuch eingeschlossen werden können. Aber es ist doch bezeichnend, daß hier ein Fall konstruiert wird, der der alten Zeit kaum Sorge bereitet haben würde. Denn nicht das Fleisch kommt in Berührung mit Profanem oder Unreinem, sondern das Tuch, in dem das Opferfleisch getragen wird. Ist der Fall auch nur gedacht, er konnte doch im Leben immer einmal vorkommen. Und da ist es von hohem Interesse zu sehen, wie der Geist des Exils die Gemüter umgestaltet hatte. Der im Exil gefaßte feste Entschluß, den Willen Jahves treuer zu erfüllen, als die Väter getan, erzeugte von selbst das Bestreben, diesen Willen, so wie man ihn erfaßte, strenger durchzuführen, als es bisher geschehen war. Das ist der Anfang der gesetzlichen Strenge, die das nachexilische Zeitalter auszeichnet.

7. Sieht man hier gleich zu Beginn der neuen Zeit den Geist Ezechiels sich auswirken, so wird auch in anderen Dingen seine Anregung für die Neuordnung maßgebend gewesen sein. Was Ezechiel über die Stellung der Priester und Leviten zueinander und über ihre Rechte und Pflichten gelehrt, was er über die Feste gesagt hatte, wird man jetzt in die Wirklichkeit umgesetzt haben. Doch bleiben vielleicht die alten Trauerfeiern zur Erinnerung an die Unglücksschläge aus der letzten Zeit des untergegangenen Staates vorläufig noch in Kraft[2]. Hier wird sich dann auch bald das Bedürfnis geltend gemacht haben, dem bisherigen Oberpriester die Stellung des Hohepriesters einzuräumen. Im alten Tempel war der erste Priester königlicher Beamter und unter seinen Standesgenossen lediglich der *primus inter pares*. Ist der König und mit ihm die politische Eigenbedeutung der Judenschaft gefallen, so treten die religiösen Aufgaben der Gemeinde in den Vordergrund. Deren Vertretung liegt in den Händen der Priesterschaft. Neben dem Statthalter steht

1) Hos. 4, 6; Deut. 17, 9. 11 und für später Mal. 2, 7.

2) Über sie oben Nr. 3 zu Anf., doch wird aus Zak. 7 und 8 nicht klar, wieweit die Gemeinde selbst sie noch offiziell fortführte; s. § 54, 12. 13.

daher der erste Priester. Er ist nicht unter, sondern neben ihm: jener das weltliche, er das geistliche Haupt der neuen Gemeinschaft, die schon jetzt anfängt, weniger Volksgemeinde als Religionsgemeinde zu werden. Die gehobene Stellung des ersten Priesters ist damit von selbst gegeben. Als geistliches Haupt der Gemeinde wächst er von selbst über seine Standesgenossen hinaus und wird zum Großen oder Hohen Priester *ha-kohen ha-gādōl*. In der Tat tritt der Titel seit Haggai und Zakarja in der Literatur auf. Zuvor heißt Josua lediglich Priester und noch beim Eintreffen in der Heimat ist es der Statthalter, nicht Josua, dem das Recht zusteht, in zweifelhaften Fällen über die Zugehörigkeit eines Geschlechts zur Priesterschaft die vorläufige Entscheidung zu fällen. Erst wenn das alte priesterliche Orakel, das später und vielleicht jetzt schon dem Hohepriester zukommt, wieder aufgelebt sein werde, sollte dieser die endgültige Entscheidung zu treffen befugt sein (Ezr. 2, 63; Neh. 7, 65). Gewisse Sonderrechte im Kultus wie der alleinige Zutritt zur allerheiligsten Stätte mögen ihn von Anfang an über seine Standesgenossen hinausgehoben haben. In Wirklichkeit aber hat die Stellung des Hohepriesters sich erst durch das zeitweilige Ausscheiden des Statthalters voll befestigt (§ 54, 9. 10).

War damit immerhin das Gemeindeleben in Gang gebracht, so war man sich doch auch vollkommen klar darüber, daß das bisher Geschehene nicht mehr bedeuten könne als den ersten notdürftigen Anfang. Man war gekommen, das Gotteshaus auf dem Zion wieder aufzubauen. Aber noch lag der Tempel in Trümmern, ohne den doch trotz allem Gottesdienst und Gemeindeleben nur ein dürftiges Stückwerk blieben. So mußten die leitenden Männer als ihre nächste Sorge die Krönung des bisherigen Werkes durch die Errichtung des Tempels ansehen.

§ 52.

Anfang des Tempelbaus und seine Unterbrechung.

1. In der Tat meldet das Buch Ezra, die Leiter der Gemeinde haben noch im selben Herbst 537 von der ihnen durch Kyros gewährten Erlaubnis zur Wiederherstellung des Tempels soweit Gebrauch gemacht, daß sie die ersten Vorbereitungen dazu treffen[1].

1) Ezr. 3, 7. Das Datum steht nicht da, ergibt sich aber aus Datum von V. 8 (2. Jahr der Heimkehr) von selbst.

„Sie gaben den Steinmetzen und Zimmerleuten Geld und denen von Sidon und Tyrus Speise, Getränke und Öl, daß sie Zedernstämme vom Libanon zum Meer von (d. h. auf dem Meer nach) Jafo hinschafften". Worin die Arbeit der Zimmerleute zu bestehen hatte, ergibt sich durch die Nennung der Zedernstämme von selbst. Auch die der Steinmetzen braucht nicht besonders genannt zu werden: das Material war auf der Stätte des alten Tempels und Palastes bereit und bedurfte vielfach nur der erneuten Zurichtung. Ebenso wäre gegen die Entlohnung der Einheimischen mit Geld, der Fremden mit Lebensmitteln kaum etwas zu erinnern. Auch daß Sidon neben Tyrus, das zu Salomos Zeiten die Hauptrolle spielte, genannt wird, ist ganz in der Ordnung. Denn wir wissen durch Herodot, daß in der Zeit des Xerxes der König von Sidon dem König von Tyrus im Range voranging[1]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Zustand auch einige Zeit vor Xerxes schon bestanden hat. Das Ergebnis des langen Ringens mit Nebukadrezzar war ohne Zweifel trotz des Mißerfolgs des Großkönigs doch eine nachhaltige Schwächung der Macht von Tyrus, dessen Königshaus gestürzt wird (§ 1, 2).

Trotzdem ist die Nachricht vielfach angefochten. Man findet vor allem die Ähnlichkeit verfänglich, die zwischen unserem Text und der Beschreibung besteht, die der Chronist in 2. Chr. 2, 14f. von den Verhandlungen zwischen Churam von Tyrus und Salomo bei der Errichtung des ersten Tempels gibt. Allein wenn die Juden der nachexilischen Zeit für die Errichtung ihres Tempels Zedernholz brauchten, so ist schwer einzusehen, wie sie es anders gewinnen sollten, als mit Hilfe der Phöniken, noch wie sie die Stämme anders nach Jerusalem schaffen sollten als über Jafo, endlich was sie den phönikischen Händlern besseres bieten konnten als die jenen fehlenden Erzeugnisse des eigenen Landes. Besteht nun vollends kein Zweifel, daß beide Texte derselben Feder entstammen, so ist eine gewisse Ähnlichkeit der Ausdrucksweise, die aber keineswegs Gleichheit ist, keinerlei Verdachtsgrund gegen die Richtigkeit unserer Nachricht, wofern sie nicht aus inneren Gründen verdächtig ist. Das letztere aber kann ich nicht finden. War die Erlaubnis zum Tempelbau gegeben und die Heimkehr zum Zweck ihrer Ausnutzung erfolgt, so muß eigentlich, wie schon oben bemerkt, dieser Schritt der nächste gewesen sein, den die Leiter der Heimgekehrten zu unternehmen hatten.

1) Her. VII 96. 98; VIII 67. Aus Ezech. 28, 20ff. läßt sich kaum etwas erschließen.

2. Daß man im Spätherbst nach dem Laubhüttenfest, einer Zeit, wo in Palästina schon die großen Winterregen beginnen, nicht mehr zum Tempelbau selbst schritt, lag in der Natur der Sache. So wird, ist die Nachricht von jenen Vorbereitungen glaubhaft, mit ihnen der Rest des Jahres 537 hingegangen sein. Man konnte somit frühestens im Frühjahr 536 daran denken, den Tempelbau selbst in Angriff zu nehmen. So sieht es in der Tat der chronistische Bericht im Buch Ezra an, wenn er erzählt, im zweiten Jahr des Eintreffens beim Hause Gottes in Jerusalem d. h. im Jahr nach der Heimkehr haben Zerubabel und Josua samt ihren Brüdern, den Priestern und Leviten, und samt allen aus der Gefangenschaft nach Jerusalem Gekommenen, also samt der Geistlichkeit und dem Volk (mit dem Bau)[1] begonnen. „Und die Bauenden (Bauleiter und Bauleute) legten den Grund zum Tempel Jahves." Der Chronist malt das alles in seiner Weise aus und erzählt insbesondere, wie die Priester in ihrer Amtskleidung die Feier leiteten und die Leviten vom Hause Asafs den Dankpsalm anstimmten. Das Volk jubelte laut auf und viele, besonders die Älteren brechen in Weinen aus, das aber von den brausenden Jubelrufen der Menge übertönt wird[2].

Daß bei einer so feierlichen Handlung, wie die Grundsteinlegung des Tempels war, die Priester und Tempelsänger in Aktion traten[3], ebenso daß die Menge dabei ihren Gefühlen der Rührung und Freude lauten Ausdruck gab, kann nicht auffallen. Auch nicht, daß der Chronist den Hergang in der Weise schildert, wie er sonst solche Feierlichkeiten darzustellen liebt[4]. Er könnte also immer eine wirkliche Begebenheit eben mit seinen Farben gemalt und in der ihm geläufigen Weise gezeichnet haben.

Indessen liegen die Bedenken hier tiefer. Wenig ernst nehmen kann ich den Einwand[5]: das Datum des zweiten Monats sei aus dem entsprechenden Datum beim salomonischen Tempel und das Weinen der Alten aus der entsprechenden Notiz bei Haggai herausgesponnen (vgl. 1. Kön. 6, 1; 2. Chr. 3, 2 und Hagg. 2, 3). Selbst wenn das letztere der Fall sein sollte, obwohl ein zwingender Grund sich dafür schwer beibringen lassen wird, so wäre durch die Aus-

1) So ist, wie der Zusammenhang zeigt, zu ergänzen.

2) Ezra 3, 8—13, wobei vielleicht V. 9 späterer Zusatz ist.

3) Ob die Asafsöhne schon als Leviten galten? Vgl. dazu § 50, 5 a. E.

4) Vgl. z. B. 2. Chr. 5, 13. Auch die vorige Anm. gibt zu denken. Das Nähere über den Akt selbst s. unter Nr. 4.

5) So z. B. Schrader in StKr. 40 (1867) S. 492 und Hölscher bei Kautzsch[4] S. 508 b.

schmückung des Hergangs mit diesem Nebenzug der Hergang selbst d. h. die Grundsteinlegung nicht aus der Welt geschafft. Und das Datum des zweiten Monats andererseits lag so sehr in der Natur der Sache, daß es kaum viel anders zu wählen war. Die zweite Hälfte des ersten Monats, mit dem das Frühjahr beginnt, ist durch die Gerstenernte und die mit ihr verbundenen Feiertage in Anspruch genommen (vgl. Ezech. 45, 21 ff.). Der Abschluß der Ernte kann sich, besonders in höheren Lagen, leicht bis in den zweiten Monat (April bis Mai) hineinziehen, so daß die Arbeit am Bau vor dem zweiten Monat kaum in Angriff genommen werden konnte. Das sind die Erwägungen, die maßgebend sein mußten. Traf es sich nun, daß auch Salomo aus ähnlichen Gründen den zweiten Monat gewählt hatte, so konnte für Zerubabel und Josua oder Scheschbazzar und Josua zu allem andern auch noch die Pietätsrücksicht hinzukommen, um sie in der Wahl ihres Datums zu bestimmen. Von dieser Seite aus ist also, wie mir scheint, für eine nüchterne Erwägung nichts Nennenswertes gegen diese Grundsteinlegung einzuwenden.

3. Wesentlich ernster zu nehmen ist etwas anderes. Es wird heute vielfach angenommen, das Buch Haggai melde, daß am 24. Tag des 9. oder 6. Monats[1] oder kurz vorher im zweiten Jahr des Darius der Grundstein zum neuen Tempel gelegt worden sei[2]. Selbst wenn man, wie manche Erklärer tun, die Notiz als spätere Glosse im Text des Haggai ansieht, soll angeblich doch kein Zweifel sein, daß nach dem Zeugnis der Profeten Haggai und Zakarja zu Anfang der Regierung des Darius der Tempelbau erstmals in Angriff genommen worden sei. Dann bleibt es auch, ob die Notiz von Haggai selbst oder von einem anderen stammt, durchaus wahrscheinlich, daß, ähnlich wie es Haggai 1, 15 zu schildern scheint, dem tatsächlichen Beginn der Arbeit nach einiger Zeit die Feier der Grundsteinlegung folgte.

Dürfen wir aber die Grundsteinlegung unter Darius als gesicherte Tatsache annehmen, so müßte sich allerdings die Frage erheben, ob daneben noch die unter Kyros zu Recht bestehen kann. War sie vorher schon in Frage gestellt, so scheint sie durch dieses Zeugnis des Haggai vollends für unmöglich erklärt zu sein. In der Tat ist zuzugeben: wenn wir nur das bisher herangezogene Zeugnis des Chronisten besäßen, und die Grundsteinlegung unter Darius gesichert wäre, so würden wir vielleicht besser tun, seine Erzählung

1) Es kommt auf den Monat hier nicht an. S. über die Frage unten.
2) Hagg. 2, 18. Vgl. dazu die Kommentare, auch Marti bei Kautzsch[4].

über dieses Ereignis zu den Teilen des chronistischen Werkes zu rechnen, gegen deren Glaubwürdigkeit ernste Vorbehalte zu machen sind. Indessen gewinnt die Sache dadurch ein vollkommen anderes Gesicht, daß die Grundsteinlegung unter Kyros durch ein selbständiges Zeugnis gestützt wird. In dem oben § 41, 1 wiedergegebenen Bericht des Statthalters Sisines, der die Anfrage enthält, wie es mit dem schon begonnenen Tempelbau gehalten werden solle, wird ausdrücklich gemeldet, die Juden haben dem Sisines berichtet, wie Kyros einen namens Scheschbazzar zum Unterstatthalter in Judäa eingesetzt und mit dem Befehl, die heiligen Geräte zurückzubringen und den Tempel aufzubauen, nach Jerusalem gesandt habe Ezr. 5, 14—16. „Darauf kam jener Scheschbazzar und legte die Fundamente zum Tempel von Jerusalem. Seitdem wird bis jetzt an ihm gebaut, aber er ist noch nicht vollendet".

Eb. Schrader hat sich in der scharfsinnigen und eindringenden Untersuchung StKr. 40 (1867) auf S. 461 mit besonderem Nachdruck auf Ezra 5, 2 berufen, wo es von Zerubabel und Josua heißt: daß sie unter Darius den Bau begannen שרין. Er verkennt nicht, daß das Verb בנה an sich auch wiederbauen bezeichnen kann, meint aber, in diesem Falle müßte trotzdem ein עוד erwartet werden. Indessen wird nicht zu leugnen sein: wenn בנה überhaupt auch das Weiterbauen bedeuten kann, was nicht zu bestreiten ist, so kann das Fehlen einer die Fortsetzung andeutenden Wendung unmöglich als zwingender Beweis gegen jene Meinung angesehen werden. Auch darin ist Schrader beizupflichten, daß Ezr. 5, 2 bei „unbefangener" Betrachtung zunächst durchaus den Eindruck macht, als sollte hier ein erstmaliger Anfang beschrieben werden. Nämlich wenn das Wort für sich allein ins Auge gefaßt wird. Aber die Frage bleibt, ob die wahre Unbefangenheit nicht die Heranziehung von Ezr. 5, 16 heischt.

Hier haben wir eine vollkommen klare und unzweideutige Aussage. Es bedarf keines Wortes darüber, daß sie mit der Echtheit jener Urkunde, der sie entnommen ist, steht und fällt. Aber nach dem, was sich uns oben über die Glaubwürdigkeit der Urkunde ergeben hat, ist für uns auch die Stellungnahme zu dieser Notiz gegeben. Bestünde nun die Nachricht von der Grundsteinlegung unter Darius zu Recht und sind zugleich alle Zweifel an derjenigen unter Kyros hinfällig, so könnte die Aufgabe des Darstellers jener Zeit im Grunde nur darin bestehen, das Nebeneinander der beiden Akte zu erklären.

4. Ernste Schwierigkeiten raten indessen zum voraus von dieser Annahme ab. Die Grundsteinlegung, vollends die eines Tempels, ist ein hochfeierlicher Akt, zugleich ein Freudenfest. Bei den Babyloniern und Assyrern wird das Fundament mit Wein und berauschendem Getränk begossen und mit Kostbarkeiten und wohlriechenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000148

Stoffen belegt, und es werden Bauinschriften hier niedergelegt[1]. Soll ein verfallener oder der Gegenwart nicht mehr genügender Tempel neu gebaut werden, so ist das erste, daß der Bauherr nach dem Grundstein des alten Baues sucht, um über ihm den neuen Bau zu errichten[2]. Wie nach vielverbreitetem Glauben die Schwellen (Bd. II 6. 7 S. 74 Anm. 1), so scheinen auch die Fundamente als ein Sitz der Gottheit gegolten zu haben. Nur so erklärt sich, daß man Trankopfer und andere Spenden darbrachte und Urkunden niederlegte. Die letzteren sollen hier unter dem besonderen Schutz des Gottes stehen. Wir wissen über die Riten bei Grundsteinlegungsfeiern in Israel nichts. Aber sie werden nicht gefehlt und sich nicht sehr wesentlich von den assyrisch-babylonischen unterschieden haben, nur daß alles auf Jahve bezogen war. Liegen die Dinge aber so, so müßte es sehr befremden, wenn man unter Darius die Feier neu beging, nachdem sie unter Kyros schon begangen war. Dies auch unter der Voraussetzung, daß der Bau unter Kyros bald ins Stocken geriet und so, wie es das Buch Ezra darlegt, die Arbeit von der ersten Zeit des Kyros bis zum Regierungsantritt des Darius ruhte (Ezr. 4, 5 und 24). In diesem Fall konnte man 16 Jahre später zwar sehr wohl unter dem Eindruck stehen, als sei die frühere Arbeit, da sie zu keinem greifbaren Ergebnis geführt hatte, überhaupt nicht geschehen. Man stand tatsächlich vor einem neuen Anfang des Baues selbst. So wird auch die Lage von Haggai und Zakarja durchaus angesehen. Aber da der Grundstein in dieser kurzen Zeit unmöglich verschollen sein konnte, durfte man ihn nur bloßlegen und auf ihm weiterbauen. Eine neue

1) Vgl. Nabopol. Nr. 1: II 40 ff. (Langdon, Neubab. Kön. Inschr. S. 62): „Mit der Kunst der Beschwörung . . . reinigte ich den Platz. Auf der ursprünglichen Plattform legte ich fest seinen Gründungsstein. Gold, Silber und Gestein von Berg und See verstreute ich in seinen Grundmauern; reines *zabšu*, feines Salböl, Wohlgerüche und Würzkraut schüttete ich unter die Ziegel." Nabon. Nr. 1: I 50 ff. (Langd. S. 220 ff.): „In einem glückverheißenden Monat . . . legte ich mit Hilfe der Kunst des Herrn des Fundamentes, des Herrn der Grundmauern und Ziegelsteine, mit Gold, Silber und kostbaren Edelsteinen, Erzeugnissen des Waldes: dem Dufte der Zedern unter Freuen und Frohlocken über dem Gründungsstein des Assurbanipal . . . sein Fundament. Mit Dattelwein, Traubenwein, Öl und Honig übergoß ich seine Lehmwand, besprengte ich seinen Eckstein (?)".

2) Darüber, wie über das Niederlegen von Inschriften liefern die Texte Nabopolassars, Nebukadrezzars und Nabonids zahlreiche Belege. Vgl. z. B. Nebuk. Nr. 2: III 26 ff. (Langd. S. 78); Nabon. Nr. 1: II 50 ff.; Nr. 3: II 54 ff.; III 23 ff.; Nr. 6: I 34 ff. (Langd. S. 224. 240. 256) u. ö. Man sucht den alten Grundstein und errichtet über ihm den Neubau — nicht aber neben ihm einen neuen Grundstein, wie Nowack Kl.Proph.[3] 317 und Sellin, Zwölf Pr. 406 angeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000149

Grundsteinlegung war ganz überflüssig. Sie ist aber nicht allein überflüssig, sie ist auch in Wahrheit bei Haggai gar nicht bezeugt, wie später zu erweisen sein wird (§ 53, 8).

Allerdings stößt die vorhin vorgetragene Auffassung sich einigermaßen mit dem Wortlaut der Auskunft, die die Vertreter der Juden dem Satrapen geben: „Seitdem wird bis jetzt an ihm gebaut." Der Satrap ist dem Tempelbau übelgesinnt und möchte ihn am liebsten gehindert sehen. So soll ihm die Vorstellung beigebracht werden, daß nicht nur die Erlaubnis zum Bauen schon von Kyros gegeben wurde, sondern daß auch die Arbeit, die jetzt getan wird, nichts anderes ist, als die Fortsetzung der unter Kyros begonnenen. Beides entsprach den Tatsachen, nur daß die Unterhändler der Juden in der Art wie sie mit Sisines verhandeln, den Mund etwas voller nehmen, als sie eigentlich durften.

Fassen wir zusammen, so wird man nicht behaupten können die Nachricht des Chronisten von der Grundsteinlegung unter Kyros verdiene, auch wenn wir die Einzelheiten des Hergangs nicht kennen, keinen Glauben. In einem Punkt jedoch bedarf sie leichter Berichtigung. Wenn der Chronist neben dem Priester Josua Zerubabel als den führenden Mann nennt, hingegen die Urkunde von Scheschbazzar redet, so muß die letztere insoweit den Vorzug verdienen, als die Grundsteinlegung als der eigentliche und formelle Anfang des auf königlichen Befehl zurückgehenden Tempelbaus ein amtlicher Akt des Vertreters der persischen Regierung war. Als solchen nennt die Urkunde deutlich Scheschbazzar. Auch dem Chronisten ist vollkommen klar, daß die feierliche Handlung nicht durch den Hohepriester allein vollzogen werden konnte, sondern daß es dazu auch eines Vertreters der weltlichen Gewalt bedurfte. Nur scheint ihm aus dem Gedächtnis entschwunden zu sein, daß der eigentliche Vertreter des Großkönigs damals nicht Zerubabel war, sondern Scheschbazzar. Falsch ist seine Angabe trotzdem nicht. Nach Zakarja, der Augenzeuge gewesen zu sein scheint, ist Zerubabel als Vertreter der alten Königsfamilie tatsächlich ebenfalls an hervorragender Stelle an dem Akte beteiligt gewesen, vgl. § 54, 3 und Zak. 4, 9 f.

5. Wir kehren zur Zeit des Kyros zurück. War der Grundstein gelegt, so konnte die Arbeit unter Leitung Scheschbazzars und des Hohepriesters Josua ihren Fortgang nehmen. Ist es richtig, daß man schon im Spätherbst 537 mit den Vorbereitungen begonnen, beispielsweise Holz aus den heimischen Wäldern beschafft hatte[1],

1) Daß sie noch in hinreichendem Maß vorhanden waren, belegt Hagg. 1,8; Neh. 2,8.

sowie daß die phönikischen Händler bereits Bauholz geliefert hatten, so war zu erwarten, daß der Bau einen raschen Fortgang nehmen konnte. Denn an Steinen konnte es nicht fehlen, ohne Zweifel stand auch vieles von den Grundmauern des alten Baues noch. Trotzdem sehen wir, daß 16 Jahre später, zur Zeit der Profeten Haggai und Zakarja der Tempel tatsächlich noch „wüste liegt", so daß die Arbeit wie neu begonnen werden muß (Hagg. 1, 4. 9). Tatsächlich muß also die Arbeit bald nach ihrem Beginn wieder gänzlich ins Stocken geraten sein, und unsere Aufgabe ist es, diese plötzliche Stockung zu erklären. Unsere Texte bieten mehrere Ursachen. Es wird sich fragen müssen, ob sie sich gegenseitig ausschließen oder ob sie nebeneinander zu Recht bestehen.

Das Buch Ezra meldet, die „Widersacher von Juda und Benjamin" haben sich an Zerubabel [und Josua] und die Geschlechtshäupter gewandt mit dem Anerbieten, sie wollen sich am Tempelbau beteiligen. „Wie ihr, so verehren auch wir euren Gott und ihm opfern wir seit den Tagen Asarhaddons, des Königs von Assur, der uns hierher gebracht hat." Die Antwort fällt abschlägig aus. Zerubabel und die Seinen berufen sich auf den Befehl des Kyros, der nur von den Juden rede. Die Folge sei gewesen, daß „das Volk des Landes dem Volk von Juda den Mut zum Weiterbauen nahm und es ängstete". Auch soll man einzelne Ratgeber des Königs bestochen haben, daß sie jenen Plan vereitelten „die ganze Zeit des Kyros, Königs von Persien, bis zur Regierung des Darius, Königs von Persien[1]."

Daß hier der Chronist spricht, geht schon aus der Nichterwähnung des Scheschbazzar hervor, von der vorhin gehandelt ist. Der Sachverhalt kann, wenn die Nachricht im übrigen als zuverlässig angesehen werden darf[2], recht wohl der gewesen sein, daß Scheschbazzar die Anfrage der „Landesbewohner" an Zerubabel und Josua weitergab und sie ihm die Entscheidung der Judenschaft vorlegten. Immerhin müßte Scheschbazzar als der eigentliche Bauherr genannt sein. Wer die „Widersacher" sind, kann nicht zweifelhaft sein. Da sie nachher als das „Volk des Landes" bezeichnet sind, können nur die selben Elemente gemeint sein, die auch unter Nehemia als die erbitterten Gegner der neuen Gemeinde auftreten, die nördlichen Grenznachbarn im alten Samarien. Daß nur sie in Betracht kommen, geht mit voller Deutlichkeit aus der Bemerkung hervor, sie seien durch Asarhaddon ins Land gebracht. Es handelt sich also um eine

1) Ezr. 4, 1—5. „Und Josua" zu Anfang ist wohl nach V. 3 zu ergänzen.
2) Daß dies der Fall ist, werden nachher innere Gründe erhärten.

Gruppe jener samarischen Mischbevölkerung, die erst nach Sargon ins Land gekommen war. Das kann an sich wenig befremden, denn bei der Vielgestaltigkeit jener fremden Kolonisten erscheint es durchaus glaubhaft, daß sie sich in einzelne Gruppen sonderten. Nun weiß freilich der Hauptbericht im Königsbuch (II 17) nur von Ansiedlern, die durch Sargon hierher versetzt wurden. Doch weist schon eine sonst unverständliche Glosse bei Jesaja darauf hin, daß man den wirklichen Abschluß der Besiedlung der Landschaft Samarien in die Zeit Asarhaddons setzte. Dazu paßt aufs beste der Tatbestand, daß Asarhaddon eine ganze Anzahl von Feldzügen zur Unterwerfung der westlichen Provinzen des Assyrerreiches und bis nach Ägypten unternahm (Bd. II$^{6.7}$ S. 392 und 400). Es steht damit der durch das Jesajabuch nahegelegten Annahme, er habe von den zahlreichen Gefangenen, die ihm dabei in die Hände fielen, manche auch in Samarien angesiedelt, nichts im Wege.

Jes. 7, 8^{b} redet 734 davon, daß in 65 Jahren die Vernichtung Efraims als Volk vollzogen sein werde. Es müssen also um 670 neue wichtige Ereignisse eingetreten sein, die als der eigentliche Abschluß der Begebenheiten von 722 angesehen werden konnten. Das stimmt sehr gut zu dem im Texte Gesagten, denn Asarhaddon hat 681—669 regiert. Zugleich läßt sich von hier aus auch das Alter jener Glosse bestimmen. Da um 650 durch Assurbanipal ein neuer Nachschub ins Land kam, muß die Glosse zwischen 670 und 650, also um 660 entstanden sein.

6. Nach dem, was wir sonst über die religiöse Eigenart jener fremden Ansiedler wissen, klingt die Äußerung, daß sie immer schon Verehrer Jahves gewesen seien, durchaus glaubhaft. Sie werden ausdrücklich als Leute geschildert, die gewillt sind, die Religion des Landes anzunehmen, in dem sie ihre Heimat haben sollen (s. besonders 2. Kön. 17, 28; aber auch V. 29 ff. und dazu ob. § 47, 7). Aber wir wissen auch längst, wie vielgestaltig seit langer Zeit die Gesamtheit derer war, die sich zur Verehrung Jahves bekannten. Wenn also die aus dem Exil Heimgekehrten sie nicht so weit als ihresgleichen anerkennen mochten, daß sie sie zur Teilnahme am Bau des Tempels zuließen, die natürlich dann auch das Recht des Mitbesitzes in sich schloß, so ist das an sich wohl verständlich. Man bedenke, welche Entwicklung das religiöse Denken der Juden in Babylonien eingeschlagen hatte und wie schroff sie die inzwischen im Lande vielfach fortbestehende oder neu in Übung gebrachte Mischreligion nach ihrer ganzen geistigen Einstellung ablehnen mußten. Man hatte gewiß nichts einzuwenden, wenn einzelne in größerer oder geringerer Zahl auch aus den nördlichen Grenzgebieten zum sich Altar von Jerusalem und zum künftigen Tempel hielten. Sie galten dann als Proselyten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000152

mit denen man gern religiöse Gemeinschaft pflog[1], ohne sie aber in den engern Gemeindeverband aufzunehmen und ohne sie an dessen politischen Rechten teilnehmen zu lassen.

Aber gerade diese Vergünstigung begehren nach Ezra 4 die Samarier nicht. Ihr Absehen geht auf etwas ganz anderes. Nicht als Einzelpersonen wollen sie Teilnehmer am Kultus von Jerusalem sein, sondern als Gemeinschaft wollen sie Mitbauende am Tempel und damit dessen Mitbesitzer werden. Ein solches Begehren konnte, wenn wir es beim Lichte besehen, in Jerusalem eigentlich unmöglich Gutheißung finden. Sind die Samarier — und der einzelnen Gruppe würden baldigst die anderen nachgefolgt sein — rechtmäßig am Besitz des Tempels beteiligt, so sind sie von selbst auch Glieder der Gemeinde und der Gemeindeversammlung. Das heißt, sie haben nicht allein über den Fortgang des Kultus, der Opfer, der Feste, über die Stellung der Priester und der übrigen Kultuspersonen, sondern auch über das Wohl und Wehe der Gemeinde mitzubestimmen und sie können schließlich einen der Ihren zum Hohen Priester zu bestimmen unternehmen oder gar ihn als Statthalter in Anregung bringen. Die unmittelbare Folge mußte die politische Vereinigung beider Gemeinwesen, des jüdischen und des samarischen sein.

7. Man wird sich über die Tragweite des Antrags der Samarier an die Judenschaft und über seine politische Bedeutung keiner Täuschung hingeben dürfen. Wenn der Chronist diese Seite der Sache nicht besonders erwähnt, so liegt das an seiner ganzen rein religiösen Einstellung. Ihm genügt es, daß die Juden jene „Widersacher" um ihrer religiösen Minderwertigkeit willen ablehnen. In der Tat stecken hinter dem Antrag andere Motive. Die Gunst des Großherrn hatte sich in überraschender Weise plötzlich der bisher niedergehaltenen Judenschaft zugewandt. In Judäa sollte sich ein neues Leben entwickeln, politisch und in Handel und Verkehr. Was lag näher, als daß man in Samarien mit Sorge auf diese neueste Entwicklung der Dinge an der Südgrenze hinsah? Das beste war, gute Miene dazu zu machen und zu suchen, für sich selbst nach Möglichkeit Gewinn daraus zu ziehen. Gelang es, eine Vereinigung herbeizuführen, so war die Gefahr einer selbständigen und vielleicht Samarien abträglichen Entwicklung Judas beseitigt. Mit der Zeit konnte es dann wohl kluger und fester Politik der Samarier auch

1) Vgl. Neh. 10, 29: „Die übrigen des Volkes und alle die sich von den Völkern der Länder zum Gesetz Gottes hin abgesondert hatten." Religiös gelten solche Leute als Juden, politisch aber folgte daraus nichts. Vgl. noch § 51, 4.

gelingen, die Dinge dort selbst in die Hand zu bekommen. Das scheint der Plan gewesen zu sein.

Man wird nicht verkennen können, daß dieser Betrachtungsweise eine innere Wahrscheinlichkeit zukommt. Damit ist aber auch gesagt, daß die Nachricht des Chronisten, ist sie auch in gewissen Einzelheiten wie der Übergehung des Statthalters ungenau, doch der Substanz nach auf richtiger Information ruht. Es ist anzunehmen, daß dem Antrag der Samarier sich auch die in Juda selbst wohnenden Elemente anschlossen, die der Gemeinde bisher ferngeblieben oder von ihr bisher nicht als voll anerkannt waren. Ebenso ist es naheliegend, daß jene Wünsche da und dort in den Reihen der Judenschaft selbst ihr Echo fanden. Die Gemeinde selbst ist noch in den allerersten Anfängen. Sie ist darum an Volkszahl wie an Mitteln noch arm und konnte an sich Zuzug und Hilfe von außen wohl brauchen. Die Priester sind auf den Ertrag der Opfer und Spenden an den Tempel angewiesen, die adligen Geschlechtshäupter auf den Gewinn aus Handel und Wandel. Für beide Teile enthält der Gedanke einer Erweiterung der Gemeinde die verlockende Aussicht auf erhöhten Einfluß und Gewinn und damit eine ernste Versuchung. Die spätere Entwicklung lehrt, wie wenig beide Elemente imstande waren, dieser Versuchung auf die Dauer zu widerstehen. Doch setzt sich die profetische Forderung durch und das Anerbieten wird abgelehnt. Was die Antwort der Zurückgewiesenen auf die ihnen widerfahrene Kränkung ist, sagt der Bericht. Es war wahrscheinlich den längst im Lande ansässigen und zu Besitz und Ansehen gekommenen samarischen Adligen ein Leichtes, die den Verhältnissen noch neu und fremd gegenüberstehenden Juden mit Wort und Tat durch Drohungen und durch allerlei Behinderungen und Schikanen zu entmutigen. Waren vollends manche unter der Judenschaft, innerlich auf der Seite der andern, so mochten sich Vorwände genug finden, die schließlich auch den Willigen die Lust zur Weiterführung des Baues vergehen ließen.

Vgl. noch unten Nr. 9. Daß man später dem Hohepriester Josua allerhand Vorwürfe machte, mag schon hier seine Wurzel haben. Das geht besonders aus dem vorwurfsvollen Ton hervor, den Haggai gegen ihn anschlägt (§ 53, 5). Vgl. dazu weiter § 54, 9.

8. Sellin hat nun der Meinung Ausdruck gegeben, die Samarier haben gar nicht gegen den Tempelbau an sich Einspruch erhoben, sondern gegen den mit ihm verbundenen Versuch, die Mauer Jerusalems herzustellen (Studien II S. 19 ff. 37 ff.). Er ist der Ansicht, es sei ganz unmöglich gewesen, einen Tempelbau zu unternehmen

ohne die Stadt vorher zu befestigen. Daß eine solche Befestigung der Stadt von den Samariern beanstandet wurde, sei natürlich, während sie gegen die Wiederaufrichtung des Heiligtums nichts einzuwenden hatten. Allerdings habe dann die gewaltsame Störung der Befestigung auch die Lähmung im Eifer zum Tempelbau herbeigeführt, so daß in der Tat eine jahrelange Stockung eintrat. Sellin kommt im Zusammenhang mit dieser Auffassung zu dem Ergebnis, das Schreiben des hohen Beamten Rechum wegen des Mauerbaues sei in Wirklichkeit gar nicht an Artaxerxes, wie der Text in Ezra 4, 8 ff. annimmt, ergangen, sondern an Kyros und der Befehl zur Einstellung des Baues der Mauer sei demgemäß von Kyros erlassen und gehöre in unsere Zeit unmittelbar nach der Rückkehr der Exulanten.

Ich glaube nicht, daß in dieser Hypothese die Lösung der allerdings unleugbar hier vorhandenen Scwierigkeiten liegt. Daß die Samarier gegen den Tempelbau an sich nichts einzuwenden hatten, geht allerdings aus ihrem Wunsch, sich beteiligen zu können, hervor. Ihr Widerstand ist erst die Folge der Abweisung. Auch daß dabei politische Erwägungen wesentlich mit im Spiele waren, ist von Sellin vollkommen richtig erkannt. Aber ich kann es weder für richtig halten, daß zum Tempelbau unbedingt notwendig der Mauerbau gehörte, noch vor allem, daß die auf den Mauerbau bezüglichen Texte bei Ezra in die Zeit des Kyros gehören sollten. Sie sind in der Zeit des Artaxerxes (zur Namensform § 59, 8) kurz vor der Reise des Nehemia so sehr am Platze, daß ich keinen Grund dafür einsehen kann, sie auf Grund einer doch immer gewagten Namensverwechslung hier wegzunehmen. Man wird suchen müssen, der dort entstehenden Schwierigkeit auf andere Weise Herr zu werden. Und was den Mauerbau anlangt, so ist zweifellos, daß für ein werdendes Gemeinwesen die Umfriedung mit einer Befestigungsanlage etwas durchaus Erwünschtes ist. Aber es muß doch sehr die Frage sein, ob es in der Absicht des Kyros und der persischen Regierung lag, Jerusalem sofort bei der Neueinrichtung der Gemeinde auch zu einer Festung werden zu lassen. Die Gefahr, die darin lag, wird Kyros selbst, und ohne durch die Samarier auf sie aufmerksam gemacht zu werden, erkannt haben. Auch haben die Juden sich tatsächlich bis auf die Zeit des Artaxerxes mit diesem Zustand beholfen. Man hat ja ohne Zweifel des öfteren die Mängel tief empfunden, die er in sich schloß[1]. Aber man mußte sich fügen und suchte sich zu helfen,

1) Zak. 2, 9 wird Jerusalem eine feurige Mauer verheißen als Ersatz der Mauer von Steinen — ein klarer Beweis, daß die letztere schmerzlich vermißt und vielfach begehrt wurde.

so gut es ging. Das scheint mir der wirkliche Tatbestand, den wir nicht durch künstliche Vermutungen umzugestalten suchen dürfen.

9. Die Tatsache, daß der Tempelbau in Wirklichkeit erst unter der Regierung des Darius richtig in Gang kam, wird nun aber bei den zeitgenössischen Profeten auf die eigene Unlust der Bevölkerung zurückgeführt. An den inzwischen in das Amt des Statthalters eingetretenen Zerubabel ergeht neben Josua die Profetenrede Haggais[1]: „Dies Volk da sagt, die Zeit sei noch nicht gekommen, daß man Jahves Haus neu bauen solle ... Aber ist denn für euch die Zeit gekommen, daß ihr in euren Häusern wohnt, die getäfelt sind, während dies Haus da wüste liegt? ... Denket nach, wie es euch erging: ihr habt viel gesät, der Ertrag war gering; ihr habt gegessen, aber ihr wurdet nicht satt; ihr tranket, aber wurdet nicht berauscht; habt euch gekleidet, aber ihr wurdet nicht warm; wer auf Arbeitslohn geht, der spart in einen löcherigen Beutel ... Darum hat auch der Himmel den Tau verweigert und das Land die Frucht zurückgehalten. Und ich rief eine Dürre über das Land und über die Berge und das Getreide, den Most und das Öl und über alles, was das Land hervorbringt, und über Mensch und Vieh und allen Ertrag der Hände."

Daraus ist allerdings zunächst deutlich zu ersehen, daß noch zu Anfang der Regierung des Darius der Tempel in der Tat „wüste liegt", sein Bau also entweder überhaupt nicht in Angriff genommen oder jedenfalls bald wieder liegen gelassen wurde. Eine von den Bauleuten nach dem Beginn der Arbeit verlassene Baustelle sieht häufig mit etlichen aus der Erde hervorragenden halbfertigen Mauerstücken, mit den wirr umherliegenden Steinblöcken und Holzbalken, mit Mörtel und Bauschutt dazwischen fast noch übler aus als eine einfache Trümmerstätte, woraus hervorgeht, daß an sich der zweite Fall ebensogut möglich ist als der erste. Sodann aber sagt uns Haggai, daß zwar für den Statthalter und die adligen Priester und Geschlechtshäupter längst wohleingerichtete und behaglich ausgestattete Häuser gebaut waren, man aber für den Tempelbau die Zeit noch nicht gekommen erachtete. Der Grund, den man dafür angibt, sind die „schlechten Zeiten". Man hatte auf die neue Zeit im Lande große Hoffnungen gebaut. Die Profeten hatten mit der Lösung der Bande des Exils die Erwartung des Kommens Jahves mit allen Segnungen der messianischen Heilszeit verknüpft, die auch dem Land

1) Hagg. 1, 2—11 mit einzelnen Auslassungen. Textänderungen in der Hauptsache nach BH. Vgl. weiter 2, 15.

und seinem Ertrag zugute kommen sollten[1]. Dazu schien über Juda jetzt die Sonne der großherrlichen Huld — wie konnte es da der neuen Siedlung an der Gunst der Landesbewohner und der Nachbarn fehlen? wie konnte, wenn Jahves Segen gewiß war, üppiger Ertrag des Bodens und, wenn der Großkönig gnädig war, reicher Handelsgewinn ausbleiben?

10. Aber es sollte ganz anders kommen. Sind die Schwierigkeiten einer vollkommen neuen Siedlung, wo es gilt, Wälder zu roden und den Erdboden erst urbar zu machen, überall groß, so waren sie hier, wo seit 50 und 60 Jahren neue Besitzer in die alten Heimstätten und Landstellen eingerückt waren, gewiß nicht geringer. Im Lande selbst und an den Grenzen wird es nicht an Widerständen, ja wohl auch an ernsten Zusammenstößen (so wird man Zak. 8, 10 verstehen müssen) gefehlt haben. Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Philister hatten, ganz abgesehen von den Samariern, keinerlei Grund, die Wiederaufrichtung eines Gemeinwesens auf einem Boden willkommen zu heißen, den sie längst als ihr Eigentum betrachteten. So konnte Handel und Wandel nicht in Fluss kommen und das Geschäftsleben stockt[2]. Die Ankömmlinge hatten sich dazu in Babel an die üppige Fruchtbarkeit des dortigen Bodens gewöhnt. Der Boden Judas war damit schon in normalen Zeiten nicht zu vergleichen. Nun kam dazu, daß gewiß manche Besitztümer durch die neuen Besitzer ungenügend bewirtschaftet waren oder verödet lagen und daß gerade damals eine Anzahl von Jahren Dürre und Mißwachs dem Land schwer zusetzten[3]. Von dem besonderen Segen der erhofften messianischen Zeit war nichts zu verspüren. Im Gegenteil herrscht überall in Tenne und Kelter und im Arbeitsertrag Knappheit und Mangel am Nötigsten. Die Abgaben an den König und den Statthalter aber müssen aufgebracht werden und ohne Zweifel haben die Kriegszüge des Kambyses, die seine Heere unmittelbar an der Grenze des Landes vorüberführten, die Lasten der Gemeinde und den Steuerdruck nicht verringert.

Die mitgebrachten und zu Anfang gesammelten Spenden mögen durch die ersten Arbeiten und durch die dauernden Anforderungen

---

1) Vgl. Texte wie Jes. 30, 23 ff.; Ezech. 34, 26 ff.; 36, 8 ff. 29 f. 34 ff.

2) Vgl. Hagg. 1, 9: „Ihr trachtet nach Gewinn, aber es kommt wenig heraus."

3) Dies scheint auch schon vor Haggais Auftreten, also unter Kambyses und vielleicht schon Kyros, der Fall gewesen zu sein. Die Rede: „Es ist noch nicht Zeit" fiel nicht jetzt erst, sondern früher des öftern (s. nachher). Und Hagg. 2, 15 läßt die ganze Vergangenheit als Zeit des Unsegens erscheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000157

des Gottesdienstes mehr und mehr zusammengeschmolzen, die Leistungen des Königs infolge der Kriegszüge des Kambyses, wenn nicht schon vorher, eingestellt worden sein. So war es in der Tat schwer, die nötigen Mittel aufzubringen. Man versteht, daß unter solchen Umständen die Lust, den Bau aufzunehmen, gering war. Man hatte nach den hochfliegenden Erwartungen, mit denen man ins Land gekommen war, augenscheinlich jetzt eine schwere Enttäuschung durchzumachen. Viele werden in der Tat schwer um ihre Existenz zu ringen gehabt haben, und den andern gibt die Not der Zeit eine bequeme Ausrede: sie wollen erst das Kommen der verheißenen Segenszeit abwarten. War nun schon unter Kyros durch das Übelwollen der nördlichen Nachbarn eine Entmutigung in Jerusalem eingetreten, die der Fortführung der Arbeit hindernd im Wege stand, so wird es durchaus verständlich, daß die bald einsetzende Notlage und die dann folgenden Jahre der Kriegsläufte und des Mißwachses die Lust zur Aufnahme der Arbeit immer geringer werden ließen.

Die Rede der Leute, die Zeit zum Tempelbau sei noch nicht da, läßt deutlich erkennen, daß schon vor des Profeten öffentlichem Auftreten und vielleicht schon lange vor ihm sich Stimmen erhoben hatten, die dieselbe Forderung stellten wie er. Aber erst die scharfen Worte Haggais, daß trotz aller Not der Zeiten doch Geld genug da sei, um die Häuser der Großen zu bauen, und vor allem, daß die Not selbst gar nichts anderes zur Ursache habe als die Lässigkeit der Gemeinde im Tempelbau, vermag die Geister aufzurütteln, so daß man zur Tat schreitet.

11. Konnte es also immerhin, wenn man sie für sich allein ansieht, nach einigen Texten scheinen, als habe vor Darius gar kein Versuch den Tempel zu bauen stattgefunden, wie denn auch Haggai und Zakarja einen solchen nicht erwähnen, so ergibt doch die Nachprüfung aller Zeugnisse den klaren Tatbestand, daß die Aufnahme des Tempelbaus unter Darius tatsächlich eine Wiederaufnahme war. Auch ergibt sich aus dem, was wir ermittelten, daß die Grundsteinlegung und der Anfang der Arbeit unter Kyros den leitenden Männern unter Darius: Zerubabel und den Profeten Haggai und Zakarja, ja selbst dem schon bei jener Arbeit beteiligten Hohepriester Josua, als so unwesentlich vorkam, daß man für richtig hielt, die Arbeit im übrigen ganz von vorne wieder anzufangen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Wenige, was über die Grundsteinlegung hinaus geschehen war, inzwischen wieder vollkommen in Zerfall geraten, ja vielleicht von den Gegnern des Tempelbaus absichtlich zerstört war. Unter allen Umständen sind die Grundsteinlegung unter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000158

Kyros sowie dessen Befehl der Wiederherstellung des Tempels zu gut bezeugt, als daß man daran zweifeln dürfte, daß die Arbeit bald nach der Heimkehr der ersten Rückwanderer tatsächlich in Angriff genommen wurde.

Aber es scheint, daß die Gegenwirkung der Samarier, deren Einfluß bis in die höchsten Kreise der Regierenden hineinreichte, stark genug war, um eine nachhaltige Entmutigung bei den Bauenden zu bewirken. Kam dazu erst die Mißgunst der Regierenden, die dem Befehl des Großkönigs zum Trotze das Ausbleiben der staatlichen Hilfe zur Folge haben konnte, hernach die Kriegszeiten unter Kambyses und die Jahre schweren wirtschaftlichen Druckes, so wird es durchaus verständlich, wie sich mehr und mehr auch in den Reihen der erst für den Bau Begeisterten Unlust und Verdrossenheit einstellten. Dürfen wir vollends, wie oben vermutet ist, annehmen, daß auch in den Reihen der Judenschaft selbst, vor allem bei den reichen Grundbesitzern und den vom Verkehr mit der Nachbarschaft Gewinn ziehenden Handelsherren, gegen die auch der Priesteradel nicht aufzutreten wagte, der Gedanke einer engen Verbindung mit den Samariern Boden gewonnen hatte, so wird es doppelt erklärlich, daß diese Elemente Plänen, die unter Umgehung ihrer Wünsche auftraten, den stärksten passiven Widerstand entgegensetzten. So sahen sich Haggai und Zakarja einem Gemisch von Verdrossenheit und passivem Widerstand gegenübergestellt, das nur mit den stärksten Mitteln profetischen Appels an Gewissen, Angst und Hoffnung zu überwinden war — wofern nicht geradezu angenommen werden muß, daß äußere Ereignisse schwerwiegendster Art eine Wendung herbeiführen halfen.

§ 53.

Haggai und die Wiederaufnahme der Arbeit.

1. So war die Zeit des Kyros und Kambyses dahingegangen, ohne daß für die Aufrichtung des Tempels, der doch der Sammelpunkt der Gemeinde sein sollte, etwas geschehen wäre. Und doch war man um des Tempels willen heimgekehrt. Nur mit ihm wußte sich die Gemeinde dem Ziel ihrer Sehnsucht nahegebracht. Denn hatte Jahve selbst keine Wohnstatt, so konnte er auch seinen Einzug unter der Gemeinde nicht halten und es konnte die verheißene Heilszeit nicht kommen. Viele unter den Besten im Volk mögen

bitter geseufzt haben unter dem, was sie sahen, noch mehr unter dem, was sie schmerzlich vermißten. Der Zweite Jesaja mag inzwischen dahingegangen sein, ohne geschaut zu haben, was seine Seele so heiß begehrt hatte. Aber der Kreis seiner Schüler und Gesinnungsverwandten konnte nicht ausgestorben sein. Auch der um Ezechiel nicht. Aber ihre Stimme verhallte. Der trübe Alltag und die Sorge um Gewinn und Verdienst und um ein gutes Zusammenleben mit den Nachbarn nahm alles Denken in Anspruch.

Inzwischen war Kambyses im Frühjahr 521 in Syrien gestorben. Er war auf dem Weg, den Aufstand des falschen Smerdis niederzuschlagen, über den ihm die Kunde nach Ägypten gefolgt war. Ende September 522 hat Darius mit Hilfe der Ermordung des Smerdis das Königtum angetreten. Gerechnet wird seine Regierung nach babylonischer Art vom 1. Tag des Frühlingsmonats Nisan an[1]. Serubabel, den wir schon unter Kyros als einen der leitenden Männer kennen lernten, ist nunmehr der Inhaber des Statthalteramtes und Nachfolger Scheschbazzars. Ob der Wechsel noch unter Kyros oder Kambyses eintrat oder ob Smerdis durch die Ernennung eines Prinzen des alten Königshauses sich die Sympathie der Judenschaft zu erwerben dachte, wissen wir nicht. Jedenfalls hat jener den Posten schon im ersten Jahr des Darius inne, und es ist nicht wahrscheinlich, daß Darius selbst in den Kämpfen, die ihn sofort nach seinem Regierungsantritt in Anspruch nahmen, Zeit fand, sich um die Verwaltung der Unterprovinz Juda zu kümmern. Die große Neuordnung der Reichsverwaltung folgte erst.

Aber auch der Wechsel in der Statthalterschaft, wenn immer er erfolgt sein mag, hatte allem Anschein nach keinen entscheidenden Einfluß auf das, was die jahvetreuen Frommen bewegte. Waren die regierenden Kreise, an der Spitze der Satrap von Syrien, dem Tempelbau nicht freundlich gesonnen, so war es in der Tat auch nicht Sache des königlichen Statthalters, ihn zu betreiben. Und so war wohl allem nach, was wir ermessen können, die heimgekehrte Judenschaft auf dem besten Wege, mehr und mehr in ihren Geschäften und im Verkehr mit den halbheidnischen Nachbarn aufzugehen. Pflog man mit ihnen enge Gemeinschaft und kam es zu Mischehen hin und her, so war auch die religiöse Eigenart der Heimgekehrten nicht aufrecht zu erhalten, und im Laufe weniger Menschen-

1) Gewöhnlich dem des folgenden Jahres. Meyer, Forschungen II 475 nimmt an, man habe hier, um Smerdis nicht aufzählen zu müssen, gegen die Regel vordatiert. Aber konnte man nicht Smerdis dem 8. Jahr des Kambyses zurechnen?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000160

alter wäre wohl die jüdische Volksgemeinschaft mit den heidnischen und halbheidnischen Nachbarn so enge verwachsen gewesen, daß man sie kaum mehr von jenen scheiden konnte. Das war das Ende der jüdischen Geschichte.

2. Es kam anders. Der Anstoß kam von zwei Seiten. Er kam von profetischen Männern im Volke, in denen die Saat, die einst die großen Profetenmeister im Exil gestreut und die schon ihre Schüler unter Kyros auch im Lande selbst weitergetragen hatten, aufgegangen war. Sie waren verstummt gewesen oder überhört worden, meldeten sich nun aber neu und kräftiger zum Wort. Und er kam von draußen. Denn auf der großen Bühne des Weltgeschehens spielten sich jetzt eben Ereignisse ab, die die kleine Schar der Glaubenstreuen in Juda gespannt aufhorchen ließen. Denn was sich hier begab, kam ihnen ganz zur rechten Stunde. Ihnen war, was sie erlebten, ein Tun des Gottes aller Welt zum Besten Israels, eine Offenbarung seines Heilswillens. Der Gott der Geschichte ging wieder einmal mit ehernem Tritte durch die Welt. Und in Israel hörte man das Dröhnen seiner Schritte vernehmbarer als draußen. Man hatte dort längst ein helles Ohr gewonnen.

Darius hatte zwar mit leichter Mühe den Mager Gaumata-Smerdis, der sich in des Kambyses Abwesenheit des Thrones bemächtigt hatte, beseitigen und sich zum rechtmäßigen Erben des Achämenidenthrones ausrufen lassen können. Aber die Mißstimmung gegen Kambyses hatte viel zu weit um sich gegriffen, als daß er mit der Beseitigung des einen Usurpators nun wirklich Herr des Thrones gewesen wäre (§ 40, 2). An fast allen Enden des Reiches meldeten sich Anwärter, die mit der Waffe in der Hand ihre Ansprüche verteidigten. So hatte Darius eine Menge schwerer und blutiger Kämpfe zu bestehen, die das Reich aufs tiefste erschütterten und mehr als einmal seinen Bestand in Frage stellten. Die große Inschrift, die Darius an den Felswänden von Bisutun, über der Ebene von Kermanschah an der Straße von Opis nach Egbatana, eingraben ließ, berichtet das Genauere über den Verlauf der Kämpfe. „Als Kambyses nach Ägypten gezogen war, da wurde das Volk feindlich und die Lüge wurde groß im Lande, sowohl in Persien als in Medien und den anderen Ländern . . . Und das ganze Volk wurde abtrünnig von Kambyses und ging zu jenem (dem Mager, der sich für Smerdis ausgab) über“ [1]. Die Mißstimmung also war so tiefgehend, daß nicht etwa eine oder die

1) Bisut. § 10f.: Weißbach, Keilinschr. d. Achäm. S. 15. 17.

andere Provinz, sondern das ganze Reich von ihr ergriffen und die leichte Beute des Magers wird. Das war im Frühjahr 522. Am 29. September 522 tötet[1] Darius den Mager. Seitdem ist er dem Namen nach König. Aber sofort beginnen die Widerstände. In Elam, dem alten Stammland der Dynastie, tut sich ein eigener „König von Elam" auf, dem das Land zufällt. Gleichzeitig oder sofort nachher tritt in Babylon, der einen Residenz des Reiches, ein angeblicher, vielleicht auch ein wirklicher Sohn Nabonids als Nebukadrezzar III. auf. Denn die Angabe des Darius kann in diesem Punkte leicht nur das Ergebnis seiner persönlichen Auffassung sein. Man kann sich lebhaft denken, was es für Darius bedeutete, daß das Stammland ihn ablehnte und daß in Babylon das alte von Kyros vor 17 Jahren entthronte Königshaus unter dem Namen des erlauchtesten Vertreters des neubabylonischen Reiches den Anspruch auf die Herrschaft erhob. In der Tat hat er hier heiße Kämpfe zu bestehen. Gegen den Elamiter Atrina schickt er eine Heeresabteilung, die ihn rasch besiegt. Gegen Babel aber macht er sich selbst auf. Es bedarf zweier Schlachten im Dezember 522, und auch dann noch kann sich Niddintu-Bel, der sich Nebukadrezzar genannt hatte, nach Babylon zurückziehen, wo er allerdings von Darius gefangen genommen und hingerichtet wird.

3. Aber noch während Darius in dem von ihm wieder eingenommenen Babylon weilt, bricht der Aufstand mit neuer Gewalt los und breitet sich über das ganze Reich aus. Zwar in Elam wird der neue Usurpator beim Anmarsch des Darius von seinen eigenen Leuten erschlagen. Viel ernster aber wurde die Lage in Medien. Hier tritt ein gewisser Phraortes auf, der sich einen Abkömmling des Kyaxares nennt. Also auch hier wie in Babylonien leben die alten nationalen Erinnerungen wieder auf und werden Darius zur ernsten Gefahr. Das Heer, soweit es in Medien steht, fällt ihm zu[2]. Der Aufstand wird um so bedrohlicher, als auch Persien und Hyrkanien sich zu Phraortes schlagen und des Darius Vater Hystaspes, der als Satrap in Persien stand, nicht imstande ist, mit seinen Truppen der Bewegung Herr zu werden. Darius muß ihm von der bescheidenen ihm treu verbliebenen Heeresmacht noch Zuzug senden[3].

1) Ich folge hier der Chronologie Weißbachs in den Keilinschr. d. Achäm. und besonders im Hilprecht Annivers. Volume 1909 bei S. 290 und Kuglers in Sternkunde und Sterndienst in Babyl. II, 2 S. 383 ff. 435 ff. (dazu Weißb. in Studia Orient. I 359 ff.). Zu Ed. Meyers Rechnung vgl. bes. dessen Forschungen z. alt. Gesch. II 462 ff.

2) Bisut. § 22 ff.: Weißb. S. 29. 3) Bisut. § 35 f.: Weißb. S. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000162

Gleichzeitig erheben sich aber auch im Norden die Armenier. Auch sie erinnern sich der in langen und heldenmütigen Kämpfen gegen die Assyrer erfochtenen Unabhängigkeit. Darius sendet einen geborenen Armenier Dādarschisch mit Truppen gegen seine Landsleute, der sie in drei Schlachten Ende Mai und Juni 521 besiegt, aber doch mit den Empörern nicht endgiltig fertig wird, ebensowenig als ein von Darius dorthin entsandter persischer General Vaumisa (Vomises)[1].

Inzwischen hatte Darius von Babylon aus, wo er immer noch in Anspruch genommen scheint, den Perser Nidarna (Hydarnes) gegen die Meder gesandt, der sie im Januar 521 schlug, doch ebenfalls nicht entscheidend[2]. Mit dem Rest der ihm verbliebenen persischen und medischen Truppen macht sich nun Darius selbst nach Medien auf. Im Spätsommer oder Herbst 521 schlägt er Phraortes entscheidend. Bei Ragä wird er ergriffen und nach grausamer Verstümmelung in Egbatana gepfählt[3]. Von Ragä aus sendet Darius nun seinem Vater ein Hilfskorps nach Parthien, dem es dann im April 520 gelingt, das Land wieder zu unterwerfen, nachdem es kurz zuvor im Dezember 521 dem Satrapen Dādarschisch geglückt war, Margianas Herr zu werden[4]. Darius selbst hat dann von hier aus seinen in Armenien auf ihn wartenden Generalen die Hand gereicht und auch Armenien vollends zur Ruhe gebracht[5].

Die Lage war für Darius deshalb so besonders ernst, weil während er in Medien aufs äußerste in Anspruch genommen war und sich zum Zuge dorthin rüstete (Anfang 521), in Persien, dem zweiten Stammland der Achämeniden, zugleich dem Sitz des herrschenden Stammes im Reiche, ein zweiter angeblicher Smerdis als Sohn des Kyros aufgetreten und beim Volke Glauben gefunden hatte. So ist Darius genötigt, einen Teil seines an sich bescheidenen Heeres, das ihm noch treu geblieben war, dorthin abzugeben. Ja es gelang jenem sogar, einen Feldzug nach Arachosien, dem östlichen bis an den Indus reichenden Hinterland Persiens, ins Werk zu setzen, um den dortigen Satrapen zu bekämpfen. Doch bleibt der Satrap Vivāna in zwei Schlachten Jan. und März 520 Sieger. Daneben kommt es im Mai 521 und im April 520 in Persien selbst zu entscheidenden Schlachten. Der zweite angebliche Smerdis wird gefangen und gepfählt[6]. Auch

1) Bisut. § 26–30: Weißb. S. 31 ff. 2) Bisut. § 25: Weißb. S. 31.
3) Bisut. § 31 f.: Weißb. 37 ff. 4) Bisut. § 36 f. 38 f.: Weißb. S. 43. 45. 47.
5) Bisut § 28 a. E. 30 a. E.: Beide warten in Armenien auf Darius.
6) Bisut. § 40–48: Weißb. S. 47–55.

hier scheint Darius zuletzt noch selbst eingegriffen zu haben[1]. Dabei hatte er die schmerzliche Erfahrung zu machen, daß in seiner Abwesenheit Babylonien ein zweites Mal abfiel. Noch einmal tritt ein Nebukadrezzar (III.), Nabonids Sohn, als König hier auf, sei es daß jener erste entkommen war, sei es daß ein anderer sich den klingenden Namen beilegte. Darius entsendet den Perser Vindafarna, dem es Ende November 521 gelingt, den Aufstand niederzuschlagen — also schon vor den letzten entscheidenden Schlachten in Persien.

4. Im April 520 konnte sich endlich Darius als Herr der Lage betrachten. Nun erst ist er in Wahrheit König des großen Reiches, und von jetzt an kann er sich den gewaltigen Aufgaben der Verwaltung und Organisation des Reiches widmen, deren Lösung seinen Namen ebenso groß gemacht hat wie die überlegene Feldherrngabe, mit der er die fast unerschöpflich scheinende Hydra seiner Widersacher niederschlug. Was bei der ganzen Erhebung befremdlich erscheint, ist der Umstand, daß sie sich fast ausschließlich auf den Osten des Reiches beschränkte, während der Westen, vor allem Mesopotamien, Syrien und Palästina, ruhig blieb[2]. Doch liegt die Erklärung nah. In den Ostgebieten, besonders Iran und seinen Hinterländern und in Armenien war trotz der glorreichen Regierung des Kyros die alte Unabhängigkeit nicht vergessen. Der Drang, sie wiederzugewinnen regte sich, sobald die Gelegenheit sich bot. Im Westen war durch die Gewaltmaßregeln der assyrischen und nachher der babylonischen Politik den Völkern so sehr das Rückgrat gebrochen, daß sie den Gedanken, die alte Freiheit noch einmal zu erkämpfen, längst aufgegeben hatten.

Nur ein Volk des Westens macht eine Ausnahme, die kleine Schar der Juden in der unlängst neu gegründeten Provinz Juda. Aber auch diese Ausnahme ist nur scheinbar. Denn die Bewegung, die hier entsteht, gleicht nur ganz oberflächlich jenen Aufständen drüben im Osten. Sie ist in Wahrheit kein Aufstand, denn niemand hat in Juda zur Waffe gegriffen. Sie geht im Unterschied von jenen zahlreichen Erhebungen, auch wenn ein politischer Unterton mitklingt, doch durchaus von der Religion aus und gipfelt in harmlosen enthusiastischen Hoffnungen, die, schon weil sie zu spät kamen, rasch in sich zusammenbrechen mußten.

---

1) Bisut. § 49 zu Anf.

2) Über Ägypten vgl. schon oben § 40, 3. Von gewissen Unruhen in Kleinasien kann hier abgesehen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000164

Man hatte in Juda sicherlich keinen besonderen Anlaß, über das persische Regiment Klage zu führen. Verglich man es mit dem, was Israel durch die Assyrer und auch noch durch die Babylonier erlebt hatte, so hatte man allen Grund, mit seinem Schicksal zufrieden zu sein. Aber seit alten Zeiten hatte man sich gewöhnt, aus Profetenmund den Fall der Weltmacht, die Israel niederhielt, verkünden zu hören (Jes. 10, 5ff.; Jes. 13 und 14 usw.). Ja man hatte immer wieder vernommen, daß dem Fall des Zwingherrn die Weltherrschaft Jahves und die Aufrichtung des Davidreiches in Israel folgen werde[1]. Die ganze Rückwanderung und die Aufrichtung des neuen Gemeinwesens war für die gläubige Judenschaft unter diesem Zeichen des baldigst kommenden messianischen Reiches gestanden. Diese Hoffnung hatte ohne Zweifel die Enttäuschung der letzten Jahre und der Druck, unter dem man stand, bei vielen neu belebt. Da kamen jene Ereignisse, von denen soeben berichtet ist. Für die Gläubigen im Lande und die Kenner der alten Profetenworte waren sie ein deutliches Anzeichen, daß Jahve nun doch am Werke sei, seine Verheißungen aufs neue und endgiltig wahr zu machen.

5. Am 1. Tag des 6. Monats im 2. Jahr der Regierung des Darius, nach unserer Zeitrechnung dem 29. Aug. 520 v. Chr., hat Haggai, einer der profetischen Männer der Zeit, die es für ihren Beruf hielten, die Gedanken an das Kommen der messianischen Zeit und an den Tempelbau als dessen Vorbedingung im Volke neu zu beleben, seinen geharnischten Aufruf an den Statthalter Zerubabel und den Hohepriester Josua erlassen, von dem wir schon hörten (§ 52, 9). Er erinnert daran, daß die Rede von der Not der Zeit, die der Fortführung des Tempelbaues im Wege stehe, solange eine bloße Ausflucht sei, als die Großen selbst sich stattliche Häuser einrichten können. Er erinnert ferner daran, daß die Not der Zeit ganz irrtümlich als die Ursache der Unterlassung des Tempelbaus angesehen werde: sie ist im Gegenteil deren unmittelbare Folge, eine Strafe Gottes für die Lässigkeit des gegenwärtigen Geschlechtes. So gipfelt sein Appell an Juda in der Forderung (1, 8): „Geht aufs Gebirge und holet Holz und bauet das Haus, daß ich Wohlgefallen daran habe und meine Herrlichkeit zeigen kann! spricht Jahve."

Es ist gewiß nicht gleichgültig, daß der Aufruf Haggais an den

1) Vgl. Jes. 9, 1 f.; 11, 1 ff. und das ganze Buch Deuterojesaja. Das Kommen Jahves und das Erscheinen seiner Herrlichkeit dort ist durchaus eschatologisch orientiert. Vgl. § 33, 2.

Statthalter und den Hohepriester persönlich ergeht[1]. Nicht nur sind sie tatsächlich die leitenden Männer des jüdischen Gemeinwesens, sondern sie bedürfen auch augenscheinlich besonderer Aufmunterung. Zerubabel hatte, haben wir früher richtig vermutet, allen Grund, sich in der Sache zurückzuhalten. Und der Hohepriester Josua hatte augenscheinlich gerade in der Frage des Tempelbaus in der Vergangenheit eine so zweifelhafte Rolle gespielt (§ 52, 7), daß es geraten schien, ihm gegenüber eine besonders deutliche Sprache zu führen, die sein Gewissen traf.

Man mag die Frage stellen, warum Haggai das Wichtigste, was zur Zeit zu geschehen habe, die Beschaffung von Holz aus den damals noch vorhandenen Waldbeständen des Landes schien. Doch bietet die Antwort, wenn unsere frühere Darlegung der Vorgänge im Auge behalten wird, keine Schwierigkeit. Daß Zedernholz, das für die Ausstattung des Tempelgebäudes selbst in größerem Ausmaß erforderlich ist, gar nicht genannt wird, bestätigt die Angabe, daß es schon unter Kyros beschafft war. Die Mittel dafür hatten die Spenden zum Tempelschatz dargeboten. Hievon war also ein genügender Bestand vorhanden. Ebenso fehlte es an Steinen nicht, die lediglich der Zurichtung bedurften. Das einheimische Holz: Sykomoren, Terebinthen u. dgl. kann also nur der Bestimmung dienen, den außerhalb des eigentlichen Tempelgebäudes nötigen Bedarf an Holz zu decken. Man denke an die bei einem Quaderbau nötigen starken Baugerüste und die Hebekrahne zum Hinaufschaffen der behauenen Quader, an Balken, Türen, Dachanlagen für die Bauhütten, die der Unterbringung der Bauleute oder eines Teils von ihnen und der mancherlei beim Bau benötigten Werkzeuge und Vorräte an wertvollem Material dienten.

6. Der Aufruf verfehlt seine Wirkung nicht. Die, an die der Aufruf ergangen war, Statthalter, Oberpriester und Volk werden von Angst vor dem Zorn Jahves erfaßt, so daß Haggai sie erst beruhigen und mit Jahves Beistand trösten muß. Dann aber kommt es mit Gewalt über sie und in kurzem ist ein großer Entschluß gereift: „Da regte Jahve den Sinn Zerubabels . . und den Sinn Josuas . . und den Sinn des ganzen noch übrigen Volkes an, daß sie kamen und die Arbeit am Hause Jahves der Heere, ihres Gottes, in Angriff nahmen[2]“. Das geschah am 24. Tag jenes 6. Monats, also den 21.

1) Daß das Volk einbegriffen war, versteht sich von selbst: sie müssen ja den Bau ausführen, ergibt sich aber außerdem klar aus 1, 12. 14; 2, 2.

2) So ist zu übersetzen, nicht aber „den Tempelbau ins Werk setzten“ (Procksch) oder ähnlich.

September 520[1]. Also einiges über drei Wochen haben die Überlegungen, Besprechungen und Beratungen sowie die Geldsammlungen und anderen Vorbereitungen gedauert, bis die Arbeit wirklich in Gang gesetzt werden konnte.

Der 7. Monat galt seit alten Tagen als der Festmonat. Am 15. Tag des Monats beginnt das große Herbstfest, das Erntedank- oder Laubhüttenfest, das sieben Tage hindurch gefeiert wird. Sind auch sonst schwerlich alle sieben Tage durch Arbeitsruhe gefeiert worden, so ist doch auf dem Tempelplatz die Fortsetzung der Arbeit kaum denkbar. Denn hier finden große tägliche Opfer statt, die wir wohl jetzt schon etwa der Weisung Ezechiels entsprechend voraussetzen dürfen[2]. Den 21. Tag des 7. Monats — es ist der 18. Oktober 520 —, der damals wohl noch als der besonders festlich begangene Schlußtag des Festes galt (vgl. Joh. 7, 37), benutzt Haggai zu einer neuen Kundgebung an Zerubabel, Josua und das übrige Volk: „Wer unter euch ist noch übrig, der diesen Tempel in seiner alten Pracht gesehen hat? Und wie seht ihr ihn heute? Kommt er euch nicht wie nichts vor? Aber nur munter Zerubabel, spricht Jahve, und nur munter Josua Sohn Jozadaqs, du Hohepriester, und munter du ganzes Volk des Landes[3]! spricht Jahve. Tut die Arbeit, denn ich bin mit euch, spricht Jahve der Heere“ (Hagg. 2, 1—4).

7. Zieht man die Tage des Festes ab, so bleiben 20 und nach Abzug der Sabbate 17—18 Tage wirklicher Arbeit. Man nimmt gewöhnlich an, die Arbeit habe so guten Fortgang gehabt, daß man schon die Mauern des neuen Tempels soweit aus der Erde aufsteigen sah, daß die Alten, die den Tempel Salomos noch gesehen hatten, jetzt schon den Vergleich zwischen jenem und dem neuen Tempel ziehen konnten[4]. Aber man vergißt, daß sie ja nach den Worten Haggais gar nicht den neuen Tempel sehen, sondern den alten. Wie könnten auch die paar in höchstens einigen Tagen hergestellten Mauerstücke — denn mindestens 2 Wochen mußten doch für das Fällen und Herschaffen des Holzes und das Aufrichten der Gerüste angesetzt werden — als ein Tempel bezeichnet werden? und wie wollte man aus ihnen einen Vergleich mit der Pracht des alten Tempels gewinnen? Die bestand doch wesentlich in dem reichen Gold-

1) Es liegt, wie ich heute überzeugt bin, kein Anlaß zur Änderung des Textes vor.
2) Ezechiel 45, 25; Lev. 23, 33ff.; Num. 28, 12ff.
3) Zum Fest sind die Leute aus der Landschaft zugegen, daher der Ausdruc k
4) So z. B. Procksch S. 20; Benzinger, Archäol. 3 334. Bei Nowack und Sellin finde ich überhaupt keine Äußerung hierüber.

schmuck und den vielen Kostbarkeiten, die er enthalten hatte. Man wird im Gegenteil annehmen müssen, daß am Tempel selbst überhaupt noch nichts geschehen ist. Die $2^1/_2$ Wochen der bisherigen Arbeit werden gerade durch die genannten Vorbereitungen aufgebraucht und man wird sich jetzt eben damit getragen haben, nach dem Feste mit der eigentlichen Arbeit zu beginnen. Der Blick auf die noch stehenden Reste der Tempelmauern scheint manchen der Alten den Gedanken an den alten Tempel und seine Pracht wachgerufen zu haben und mit ihm die Besorgnis, ob es gelingen werde, bei der heutigen Armut etwas des zerbrochenen Tempels Würdiges zu schaffen. Darum benutzt Haggai das Fest zu einem ermutigenden Zuspruch, und so allein erklärt sich auch die Aufforderung: Tut die Arbeit, d. h. greift nur erst tüchtig an! Voraussetzung des richtigen Verständnisses unserer Worte ist allerdings die Annahme, daß Nebukadrezzar den Salomotempel nicht von Grund aus zerstört, sondern ihn ausgeraubt und dann verbrannt hat[1], so daß vieles vom alten Mauerwerk noch stand. Aber vielfach waren die Steine, besonders die durch Feuer leicht zu beschädigenden Kalksteine, durch den Brand geschwärzt, verunstaltet und geradezu zerbröckelt, so daß die Ruine einen kläglichen Eindruck machte. Gerade in dieser geschändeten und verwahrlosten Gestalt mußte das Tempelgebäude bei allen denen besonders trübe Erinnerungen wachrufen, die es noch in den Tagen seines Glanzes gesehen hatten.

Daß diese Deutung das allein richtige Verständnis Haggais bietet, zeigt nun schlagend der Fortgang seiner Predigt. Die Sorge um die Ausstattung des neuen Tempels ist unnütz. Sind auch die Zeiten jetzt noch trübe — bald kommt es ganz anders. „Noch eine kleine Weile, so bringe ich Himmel und Erde in Bewegung und das Meer und das Festland. Und ich bringe alle Völker in Bewegung, daß die Schätze aller Völker herzugebracht werden, und ich fülle dies Haus mit Herrlichkeit — spricht Jahve der Heere. Mein ist das Silber und mein das Gold . . die Pracht dieses späteren Tempels wird größer sein als die des ersten“ (2, 6—9). Deutlicher kann es nicht gesagt sein, daß das, was die Festgemeinde im Blick auf die große Aufgabe, die vor ihr stand, bewegte, die Sorge um die würdige Ausstattung des neuen Gotteshauses war. Die vor 17 Jahren ge-

1) 2. Kön. 25, 9; Jer. 52, 13. Dem widerspricht auch kaum Ezr. 5, 12: Nebukadrezzar habe den Tempel niedergerissen. Den Juden kommt es dem Satrapen gegenüber nur darauf an zu erklären, woher die Ruine kommt, die er vor sich sieht, nicht aber auf die Frage, ob noch einiges oder nichts mehr stand.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000168

sammelten Spenden waren längst aufgebraucht und die eigenen Mittel bescheiden — woher sollte man Gold, Silber und Erz zur würdigen Ausschmückung des Tempels nehmen? Haggai gibt die Antwort.

Aber wie kommt er dazu, gerade diese Antwort zu geben? Er konnte auf den Reichtum Jahves verweisen, der Mittel finden werde, sein Haus zu schmücken. Warum aber sollten Himmel und Erde und alle Völker in Bewegung gesetzt werden, um Israel die Mittel zu schaffen? Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, die nächste Ansprache Haggais heranzuziehen.

8. Am 24. Tag des 9. Monats, nach unserer Rechnung am 18. Dezember 520, ergreift er aufs neue das Wort. Seit dem wirklichen Beginn des Baues sind nun genau zwei Monate verflossen. In dieser Zeit kann manches geschehen sein. Jetzt kann man die Spuren fleißiger Arbeit wahrnehmen. Der Bauplatz wird gründlich gesäubert, die schadhaften Steine werden aus den noch stehenden Mauerstücken ausgebrochen und durch gute ergänzt, neue Steine auf die alten gesetzt worden sein, so daß man tatsächlich den Fortgang des Werkes sehen konnte.

Hier setzt Haggai ein mit dem Worte: „[15]Nun denn, richtet einmal euren Sinn vom heutigen Tage rückwärts (auf die Zeit), ehe[1] man Stein zu Stein fügte[2] am Tempel Jahves. [16]Wie stand es da mit euch? Kam einer zu einem Getreidehaufen mit zwanzig, so waren es zehn; kam er zur Kelter, um fünfzig Maß zu schöpfen, so waren es zwanzig . . . [18]Richtet also euren Sinn vom heutigen Tage rückwärts — vom 24. des 9. Monats[3] — auf die Zeit von dem Tag ab[4], da der Tempel Jahves gegründet wurde. [19]Richtet euren Sinn darauf, ob wirklich das Saatgut noch im Vorratsraum bleibt und ob Weinstock, Feigen-, Granat- und Ölbaum wirklich noch nicht tragen: vom heutigen Tage an spende ich Segen."

Hagg. 2, 15—19. Mit V. 19 (über den Versanfang s. BH) wendet sich die Rede: zweimal sollten sie das Auge rückwärts, das drittemal vorwärts richten. „Dieser" Tag kann nur der der Ansprache (24. IX.) sein. Damit ist von selbst der ganze V. 19 als Zusage für die Zukunft gegeben.

1) Ich zweifle, ob man mit Recht an מטרם Anstoß nimmt. Es ist prägnant für מיום טרם.

2) Das bedeutet den sichtbaren Anfang der Bauarbeit. Mit dem Grundstein, an den einige Erklärer denken, hat das Wort nichts zu tun, s. oben § 52, 4 Anm.

3) Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man diesen Zwischensatz als Glosse fassen will.

4) Eigentlich: „Nämlich auf das von dem Tag ab." Er ist das erläuternde ל, das im Hebr. öfter vorkommt: Ges.-Buhl[16], S. 372[a].

Es gibt wenig Texte im Alten Testament, denen durch die Kunst der Exegeten ähnliches Mißgeschick zuteil wurde wie dieser. Einer Anregung Sellins folgend, hat Rothstein[1] den geistreichen Gedanken gehabt, diese Worte von ihrer Stelle wegzurücken und in Kap. 1 zu versetzen. Aus dem 24. IX. mußte dann von selbst der 24. VI. werden, mit dem wir es dort zu tun haben. Die ganze Unglückshypothese, zu der dann die neueren Kommentare mit seltener Einmütigkeit und mit wehenden Fahnen übergingen, ist lediglich darauf aufgebaut, daß man den „heutigen Tag" in V. 18 als den Tag der Grundsteinlegung verstand, was er weder ist noch sein will. Daher dann die gewaltsamen Verrenkungen des ganzen Haggaibüchleins und die Vergewaltigung von Text und Lexikon.

Es geht unmöglich an, das Wort, das vorhin „rückwärts" hieß, nunmehr fast in demselben Atemzug des Redners „vorwärts" heißen zu lassen. Dieses Erzeugnis der Ratlosigkeit der Exegeten hätte nie den Weg selbst in die Lexika finden dürfen. Bei der Wichtigkeit dessen, was Haggai sagen will, kann die Wiederaufnahme der Aufforderung nicht auffallen.

In Wahrheit ist der heutige Tag, so wie es der Text will, der 24./IX. =18. Dezember. Die Ermunterung am großen Festtag hatte Früchte getragen, die Arbeit ist inzwischen erfreulich vonstatten gegangen. Doch mögen auch jetzt noch einzelne Mutlose trüb in die Zukunft geschaut haben. Beiden, diesen zum Trost, jenen zur weiteren Ermutigung, weist Haggai auf die Vergangenheit und auf die Zukunft. Wie war es bisher, ehe man mit dem Bau Ernst gemacht hatte? Acker und Kelter versagten. Das zu bedenken, wird den Hörern zweimal eingeschärft, damit sie es ja nicht aus dem Gedächtnis verlieren, wenn nun die große Wendung kommt. Sie versagten auch noch, als man schon den Grundstein gelegt hatte — was konnte er nützen, wenn nach diesem ersten Anlauf der Eifer erlahmte und der Bau liegen blieb, ohne daß „Stein zu Stein gefügt" wurde? Jetzt erst, nachdem dies geschehen ist und man greifbare Fortschritte sieht, wird es anders werden. Manche mögen aus Mißmut schon gar nicht mehr gesät haben[2], die Ernte lohnte das Saatgut nicht — jetzt aber sollen Acker und Garten bekunden, daß Gottes Segen wieder über dem Volke waltet.

Über den vielfach als Kronzeugen für die heute geläufige, hier zurückgewiesene Annahme von der Grundsteinlegung unter Darius angeführten Text Zak. 8, 9 wird unter § 54, 13 genauer gehandelt.

---

1) Juden und Samariter (BWAT Heft 3) 1908. Vgl. schon Sellin, Studien II S. 50.

2) Doch ist auch gegen die Vermutung Sellins nichts einzuwenden, daß ein Verb. wie „hinschwindet" zu ergänzen sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000170

9. Und nun Haggai einmal angefangen hat, Jahves Segen in Flur und Garten als schon im Anzug begriffen zu schauen, hat es ihm das Thema angetan. Am selben 24. Tag des 9. Monats kommt Jahves Wort ein zweites mal über ihn. Augenscheinlich liegt zwischen beiden Sprüchen eine Pause. Das erste, vielleicht am Vormittag jenes Tages gesprochene Wort hat ohne Zweifel tiefen Eindruck gemacht. Der freudige Widerhall, den es findet, mögen Statthalter und Hohenpriester zur Zwiesprache mit dem Profeten veranlaßt haben: wie er es meine? ob er seiner Sache sicher und ob wirklich die Zeit der Gnade Jahves und des ersehnten messianischen Heiles gekommen sei? Die Antwort ist — wohl einige Zeit später, etwa am Nachmittag — eine Ansprache, diesmal nicht an das Volk, wohl aber vor dessen Ohren an den anwesenden Statthalter Zerubabel selbst. „[21b] Ich bringe Himmel und Erde in Bewegung [22] und ich werde Königstrone umstürzen und die Macht der heidnischen Königreiche vernichten. Auch will ich Wagen und die darauf fahren, umstoßen, und zu Boden müssen fallen Rosse und Reiter: einer fällt durch das Schwert des anderen. [23] An jenem Tag — spricht Jahve der Heere — nehme ich dich Zerubabel, Sohn des Schealti'el, meinen Knecht, — spricht Jahve — und lege dich an wie einen Siegelring. Denn dich habe ich auserwählt — spricht Jahve der Heere“ (2, 21—23).

Das ist die Antwort, die Haggai erteilt. Bei der Segnung des Erdbodens soll es nicht bleiben. Sie ist nur das Angeld. Die volle Erfüllung steht noch aus. Aber auch sie läßt nicht mehr lange auf sich warten. Eine große Umwälzung steht vor der Tür. Schon kracht die jetzige Welt in allen Fugen, Himmel und Erde werden erschüttert, denn ein neues Weltzeitalter bricht an. Und wie es im Kosmos gärt und stürmt, wenn Jahve ein Neues schafft, so gärt und stürmt es auch auf Erden. Die Völker bekämpfen sich und bei dem großen Morden, das Jahves Königreich vorangeht, werden die Mächte, die jetzt herrschen, auch das Perserreich, zu Falle kommen. An ihre Stelle tritt das Königtum Jahves und sein Vertreter ist Zerubabel, der Jahves Erwählter ist. Der Siegelring ist sozusagen der vertraute Begleiter des vornehmen Mannes in Israel, den er jederzeit bei sich trägt[1], ja sein Vertreter, mit dem er seine Unterschrift beglaubigt und der Offenbarer seines Willens. In leicht durchsichtiger

1) Nur im äußersten Notfall und wenn der Ring sich ganz unbrauchbar erweißt, legt er ihn beiseite: so schleudert Jahve König Jojakin im Unmut von sich Jer. 22, 24 ff.

Verhüllung ist damit Zerubabel als der künftige Messias, der König Israels und der Welt, bezeichnet. Was am Laubhüttenfest nur angedeutet war, ist jetzt mit klaren Worten ausgesprochen. Wenn die Leute sich damals kopfschüttelnd gefragt hatten, woher denn für Haggai all das Gold und Silber kommen möge, das die Völker zum Tempel Jahves bringen sollen, nun haben sie die Antwort. Bricht die alte Welt in Stücke samt allen ihren Reichen und Thronen, und bringen die großen Wehen, die bevorstehen, eine neue Welt zutage, dann sind auch Gold und Schätze genug freigeworden, die die Völker der neuen Weltzeit deren großem König Jahve willig zu Füßen legen werden.

Die Meinung, Achiqar nenne sich den Siegelring des Assyrerkönigs, was freilich eine schöne Parallele zu unserem Text ergäbe, ist hinfällig. Er scheint Siegelbewahrer zu sein. S. Ungnad S. 64 (zu Pap. 51, 3).

10. Damit ist die vorhin gestellte Frage beantwortet, wie Haggai dazukam, für die Beschaffung der Mittel zur Ausschmückung des Tempels Himmel und Erde, Meer und Festland und alle Völker in Bewegung zu bringen. Er schaut die Dinge mit dem Blick des Sehers. Der Entschluß zu bauen, ist ihm ein Werk des im Volke waltenden und es zu Taten treibenden Gottesgeistes (2,5). Und das Walten des Geistes ist das Anzeichen der nahenden Herrlichkeit Jahves (2, 7). Hält aber Jahve mit seiner Herrlichkeit seinen Einzug, dann ist sein Königtum über die Welt und die große neue Zeit des Heiles, aber auch des Triumphes Israels über alle Heidenvölker gekommen. Nicht umsonst hatten die Profeten, besonders zuletzt Ezechiel und der Zweite Jesaja, den Zusammenbruch der Weltmächte und die Aufrichtung des Königtumes Jahves über alle Welt in Aussicht gestellt[1]. Und wenn Jahve zu großen Taten heranzieht, das wußten schon die Alten, so kommt er nicht allein, sondern mit großem Gefolge und unter großen Zeichen an Himmel, Erde und Meer. Schon Debora singt davon, daß als Jahve vom Sinai aufbrach, seinem Lande beizustehen, die Erde bebte, die Wolken des Himmels von Wasser troffen und die Berge wankten. Ja vom Himmel her kämpften die Sterne mit Sisera (Richt. 5, 4f. 20). Oder wenn der exilische Dichter den Zusammenbruch Babels schaut, so sieht er nicht nur, wie Jahve Königreiche und Völker zusammenruft als sein Kriegsheer, sondern er erschüttert den Himmel, so daß die Erde bebt und ihren Schwerpunkt verlierend von ihrer Stelle weggerissen wird (Jes. 13,4f. 13).

1) Zef. 3, 14 ff.; Ezech. 34; Jes. 42, 13; 43,4; 45, 14; 49, 23; 52, 7. Vgl. zur letzten Stelle (als spätere Erläuterung) hymnische Psalmenanfänge wie in Ps. 93. 97. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000172

So brechen die Himmel und die Berge der Erde in Jubel aus und die Bäume klatschen in die Hände, wenn Jahve sein Volk erlöst (Jes. 49, 13; 55, 12). Ja wenn er mit dröhnendem Schritt sich dazu aufmacht, wird sogar das Meer so erregt, daß seine Wellen toben[1].

Alles das gehört längst zum Bilde Jahves, wenn er die neue Zeit herbeiführt. Wenn also Jahve Himmel und Erde und das Meer in Erregung bringt, ehe er dem neuen Tempel die Schätze der Völker zuführt, so heißt das gar nichts anderes als: Die messianische Zeit ist im Anbruch und sie wird dem Tempel von selbst bringen, was ihm etwa noch fehlt. Am Laubüttenfeste hatte Haggai diesen Gedanken noch in unbestimmter, nur den Eingeweihten verständlicher Andeutung ausgesprochen; nun am 24. IX., da die Arbeit Fortschritte macht und man an den baldigen Abschluß glauben darf, wird er deutlicher. Jetzt redet er geradezu vom großen Völkerringen und vom Sturz der Weltmacht und nennt selbst den, der künftig den Thron Davids besteigen soll.

11. In welcher Beziehung steht das, was Haggai hier verkündet, zu den großen politischen Ereignissen im Perserreiche? Noch Wellhausen (Kl. Proph. 170) hat der Meinung Ausdruck gegeben, Haggai sei von ihnen gar nicht berührt. Auf der anderen Seite läßt Ed. Meyer (Jud. 79 ff.), dessen Zeitrechnung die politische Erschütterung des Reiches mit der Profetie Haggais erheblich näher zusammenbringt als die unsere, das ganze Auftreten Haggais von jenen Begebenheiten bestimmt sein. Beide Anschauungen bedürfen der Berichtigung. Daß man in Juda von jenen Dingen überhaupt nichts wußte, und darum auch, daß man von ihnen ganz unberührt war, darf als ausgeschlossen angesehen werden. Aber die vorhin gegebene Ausführung über den längst vorhandenen, sozusagen eisernen Bestand der messianischen Dogmatik hat auch gezeigt, daß von einer einfachen Abhängigkeit auch keine Rede sein kann. Wie hätten der Mager Gaumāta-Smerdis und seine zahlreichen Nachahmer im Osten sich träumen lassen sollen, Himmel und Erde, Meer und Festland gegen Darius aufzubieten? Das sind Gedanken, die deutlich Israel, nicht bloß Haggai angehören. Auch wenn sich im Reiche gar nichts ereignet hätte, so hätte aller Wahrscheinlichkeit nach Haggai — und wenn nicht er, so andere Vertreter der profetischen Ideen — die messianische Zeit stürmisch erwartet. Wohl war Kyros einst als Befreier begrüßt worden. Aber auch unter ihm hatte die Hoffnung

1) Jes. 51, 15. Den Vers zu streichen (Budde bei Kautzsch[4]) ist kein Grund.

sicher nicht ganz geruht. Und wie hatten sich inzwischen die Zeiten geändert! Die drückende Lage der Gegenwart ließ von selbst wieder den Blick nach der besseren Zukunft schweifen. Der Zusammenbruch Assurs und der Fall Babels wiesen die Richtung für die Hoffnung.

So bedurfte es keines besonderen Anlasses, um die messianische Erwartung aufleben zu lassen. Aber daß dies gerade jetzt geschah und daß sie sich in diese Form kleidete, ist allerdings sicher kein Zufall, sondern die Folge der ungeheuren Ereignisse, die sich soeben draußen im Reich abgespielt hatten. Als Haggai am 21. VII., also im Sept. 520 seine erste Andeutung machte, da waren, auch wenn sich einzelne Nachwirkungen der großen Aufstände bis in den Sommer 520 fortsetzen mochten, doch die letzten entscheidenden Schläge schon getan. Bei der Schnelligkeit, mit der heute wichtige Nachrichten von den Naturvölkern über weite Entfernungen hin weitergegeben werden, ist kein Zweifel, daß in einem so wohl organisierten und mit gutem Postdienst versehenen Staate wie dem Perserreich[1] die entscheidenden Siege, die Darius die Herrschaft im Reich wieder sicherten, im September 520 längst in Syrien und Palästina bekannt waren. Daraus folgt mit Notwendigkeit: hätte Haggai — so wird der Hergang zumeist verstanden — den Zerubabel veranlassen wollen, die Rolle der Magers Smerdis und seiner Nachahmer zu spielen, überhaupt die Fahne des Aufruhrs gegen Darius zu erheben, so hätte er dies 6 oder 12 Monate früher tun müssen. Es jetzt zu tun, nachdem alles entschieden war, hätte reinem Wahnwitz geglichen. Schon damit ist die Unmöglichkeit jener Meinung gegeben.

Aber die furchtbare Gefahr, in der das Reich geschwebt hatte, und die rücksichtslose Selbstzerfleischung, mit der Reichsgenossen, Meder gegen Meder, Perser gegen Perser blutige Kämpfe geführt hatten, hatte gezeigt, daß auch dieses Reich, das bisher so fest gestanden hatte, von ernsten Gefahren umdroht sei. Die Erinnerung an Assurs und Babels Schicksal wurde lebendig. Noch einmal dieses Schauspiel, und wer konnte wissen, was das Ende war? Mit gespannter Aufmerksamkeit und pochenden Herzens hatte man ohne Zweifel in Jerusalem die Hiobsposten aus dem Osten der Reihe nach und hernach die Siegesbotschaften des Darius entgegengenommen. Mochten die anderen Völker des Westens sich längst an den Verlust der Freiheit gewöhnt haben — Israel konnte seiner ganzen Vergangenheit nach nicht vergessen, daß seiner noch eine große Aufgabe in der Welt harre, ja daß es berufen sei, das Heil Jahves bis an der

1) Herod. V 52; dazu Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 66f.

Welt Ende zu tragen. Das war der letzte Sinn der messianischen Hoffnung, wie sie besonders der Zweite Jesaja geprägt hatte[1]. So konnte, sowenig man in Jerusalem zum Aufstand geneigt war, alles, was man erlebt hatte, die leitenden Männer dort nicht kalt lassen. Am wenigsten die Erben der Profeten. Nicht politische Aspiration war es aller Wahrscheinlichkeit nach, was Haggai und seine Geistesverwandten leitete, sondern der eherne Tritt des Gottes Israel, der wieder einmal durch die Lande ging. Der Gott der Geschichte hatte sich aufgemacht und gewaltig gesprochen. Das war als wenn die Weltenuhr warnte. Man war dessen gewiß: er wird wieder kommen und dann wird es das Ende sein. Darauf soll Zerubabel sich bereit halten.

§ 54.

Zakarja und die Vollendung des Tempels.

1. Haggai verschwindet uns seit den Worten vom Siegelring aus dem Gesicht. Ob er noch länger gewirkt hat und wann er gestorben ist, wissen wir nicht. Aber er stand nicht allein. Der namhafteste unter seinen Geistesgenossen ist Zakarja, er hat seine Arbeit aufgenommen und fortgesetzt. Er war ein merkwürdiger Mann, nicht wie Haggai ein einfacher Verkünder dessen, was Gott ihm aufgab, sondern ein Schauer wie einst Amos und jüngst Ezechiel gewesen waren. In nächtlichen traumartigen Gesichten ist er manchmal der Außenwelt so entrückt, daß er erst aufgeweckt werden muß. Da sieht er dann sonderbare Bilder, die ihm von einem Engel gedeutet werden und in denen ihm vorgeführt wird, was Jahve mit Jerusalem vorhat. Ein Seher von geheimnisvollem Tiefsinn, aus dem noch der Apokalyptiker Johannes reiche Anregung genommen hat. Seine geheimnisvolle, oft fremdartige und dunkle Weise ließ ihn vielen, die seinem Tiefsinn nicht folgen konnten, verdächtig erscheinen. Man zweifelte, ob er ein echter Profet sei, daher er oft seine göttliche Sendung betonen muß[2]. In Wahrheit hatte er eine führende Stellung (Nr. 10 f.).

---

1) Jes. 45, 22 f.; 42, 4; 49, 6 u. ö.

2) Zak. 2, 13. 15; 4, 9; 6, 15. Ist die zeitliche Anordnung richtig, so kann das Nichteintreffen seiner Weissagung über Zerubabel nicht mitgewirkt haben. Doch kann die Anordnung sekundär sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000175

Seine Abkunft ist nicht ganz klar. Er heißt bald Sohn Iddos (Ezr. 5, 1), bald Sohn Berekjas, des Sohnes Iddos (Zak. 1, 1. 7). Beide Namen kommen unter den Priestern der Zeit vor, so daß er wie Ezechiel wohl von priesterlicher Abkunft sein könnte. Über seine profetische Persönlichkeit s. § 60, 6.

Sein erstes Auftreten fällt in den 8. Monat des zweiten Jahres des Darius, also wenige Wochen nach jenem denkwürdigen Laubhüttenfest des Jahres 520 und einige Zeit vor dem letzten Auftreten Haggais. Das alte Volk und die alten Profeten sind dahingeschwunden, aber Gottes Wort und Wille sind geblieben. Damit will er wohl, die Worte Haggais von der Ausschmückung des Tempels aufnehmend und ergänzend, sagen, daß wichtiger noch als Bau und Schmuck des Tempels die Gesinnung und Haltung der Gemeinde sei (Zak. 1, 1—6).

Dann aber hat er seine Gesichte. Sie heben am 24. des 11. Monats an. Das ist die Mitte des Februars 519, somit zwei Monate nach Haggais letztem Auftreten. Das Wort von Zerubabel und dem Siegelring war damals gefallen. Es hat sicher nicht geringes Aufsehen erregt, und man wartet in Jerusalem mit Spannung, daß es sich erfülle oder daß wenigstens etwas geschehe, das darauf schließen läßt, daß Jahve am Werke sei, jene Verheißung wahr zu machen. Da schaut er einen Reiter auf rotem Roß, hinter ihm andere Reiter. Es sind die Späher Gottes, seine Boten, die er ausgesandt hat, zu erkunden, wie es auf der Erde aussieht. Was sie melden ist: keinerlei Erschütterung, volle Ruhe überall. Bemerkenswert ist, daß Zakarja dabei zwar scharfe Worte gegen die Heidenvölker redet, mit diesen aber augenscheinlich nicht die Perser meint, sondern die an Israels Unheil Schuldigen, also wohl die gehässigen Nachbarn wie Edom, Moab, Ammon und besonders Babel.

2. Schon damals, da alles in gespannter Erwartung des großen Umschwungs harrt, macht sich in Jerusalem das Fehlen einer Mauer fühlbar. Wenn neue Kämpfe ausbrechen und wenn sie sich auch nach Juda und seiner Umgebung — hier sitzen ja die „zum Unheil Mithelfenden“ [1] von ehedem — hinziehen: wie soll Jerusalem ohne feste Ringmauer dem Ansturm der Völker standhalten? Und doch war augenscheinlich gar nicht daran zu denken, daß die persische Regierung gerade jetzt den Bau einer Festungsmauer gestatten könnte. Diesem Gedanken dient ein neues Gesicht Zakarjas. Ein Mann mißt, wie groß eine Mauer sein müßte. Da wird ihm gewehrt. Jerusalem braucht keine Mauer von Steinen, Gott selbst lagert um

1) Zak. 1, 7—17. Vgl. besonders V. 15: „Die zum Unheil mithalfen“.

sie herum wie ein schützender Feuerwall. Er will ja mit seiner Herrlichkeit hier Wohnung nehmen[1].

Man sieht den Gegensatz zweier Richtungen, die dort aufeinanderstoßen. Indem man den Tempelbau mächtig aus der Erde emporwachsen sieht, wird die Frage immer dringender, ob es nicht Pflicht sei, das werdende Heiligtum vor drohenden Gefahren zu schützen. Es werden also wohl gerade die Kreise, die den Tempelbau betrieben, auch den Mauerbau befürwortet haben. Hat Zerubabel den Aufruf Haggais an ihn zustimmend aufgenommen (s. u.), so ist anzunehmen, daß er an der Spitze derer stand, die als erstes, was die Stunde fordere, den Bau einer Mauer bezeichneten. Als Statthalter war er auch, wie er der eigentliche Bauherr des Tempels war, so für den Mauerbau der allein zuständige Mann in Juda. Aber damit war weit über das hinausgegriffen, was Haggai gewollt hatte. Und Zakarja stellt sich auf dessen Seite. Die Profeten also, und was sich zu ihnen hielt, dachten auch jetzt nicht daran, das kommende Königtum Gottes und die ihm vorangehende große Umwälzung, auf die sie zuversichtlich hofften, zu politischen Zwecken auszunutzen. Sie denken nur an das große religiöse Geschehen, das sich vorbereitet. So warnt Zakarja geradezu davor, beide Gebiete zu verwechseln und durch eigenmächtigen Mauerbau das Mißtrauen der Regierung, das wohl ohnehin schon rege war, neu zu reizen. Wenn das große Neue und mit ihm Jahve selbst doch bald kommt — wozu dann noch eine Mauer? Das sind Töne, wie wir sie von Jesaja her kennen und wie sie den besten Überlieferungen der Profetie entsprachen, denen die Vermischung von Religion und Politik als das Gegenteil echten Profetentums galt.

3. Hat sich hier Zakarja als ein echter Profet erwiesen, der seine warnende Stimme erhebt, wo weltliche Interessen das rein religiöse Bild von der Zukunft Israels zu trüben drohen, so findet er bald Gelegenheit, noch deutlicher zu reden als das erstemal. „Und wieder weckte mich der Engel . . . gleich einem Manne, der vom Schlaf aufwacht." Er zeigt ihm einen Leuchter, ganz von Gold, mit sieben Lampen, die aus einem darüber stehenden oder hängenden Ölbehälter gespeist werden. „Und zwei Ölbäume stehen davor, der eine ihm zur Rechten, der andre zur Linken." Die Lampen sind die sieben Augen Jahves, die über die Erde schweifen. Die Ölbäume rechts und links vom Leuchter aber sind die zwei Ölsöhne, d. h.

1) Zak. 2, 5—9. Dazu als Nachtrag 10—17.

die mit dem Sinnbild und Medium des Geistes Geweihten, die Geistesträger, die (als seine Beauftragten) vor dem Herrn der Erde stehen.

Zak. 4, 1—6a. 10b—14. Daß die Verse so zusammengehören und V. 6b—10a für sich stehen, ist längst erkannt. Der Text bietet viele Anstöße, die hier stillschweigend berichtigt sind, s. B.H. — Procksch hat richtig erkannt, daß Kap. 4 seine Stelle vor Kap. 3 haben muß. Die 7 Augen sind wohl die 7 Sterne, der babylonischen Sternkunde entnommen. Zu den 6 bekannten Planeten kommt die Sonne. Vgl. dazu Offenb. 1, 12f. und 11, 1—4 (hier klingen die Ölbäume nach).

Das für uns Wichtige an diesem Gesicht sind die zuletzt genannten zwei Ölgeweihten oder Geistesträger, mit denen nur Zerubabel und Josua gemeint sein können. Der Fürst aus Davids Hause und der Hohepriester, beide sind mit dem Öl göttlichen Geistes gesalbt und beide stehen sie unter den Augen des allsehenden Gottes und in seinem besonderen Dienste. Soweit erkennt Zakarja Zerubabels Sonderstellung und die große Aufgabe, die seiner noch wartet, willig an. Ja er geht noch weiter. Sein wie Haggais höchstes Interesse gehört dem Tempel. Erst nach seiner Vollendung kann Jahve seinen Einzug bei seinem Volke halten. Man steht mitten in der Arbeit an dem großen Werke. Aber Zakarja ist der guten Zuversicht, daß es bald zum guten Ende gebracht sein wird. Und der es zu Ende führen wird, ist kein anderer als Zerubabel, der einstens schon den Grundstein gelegt hatte. „Die Hände Zerubabels haben den Grundstein dieses Hauses gelegt, seine Hände sollen es auch vollenden . . . Wer immer den Tag der geringen Dinge verachtet — die sollen noch mit Freuden sehen den auserwählten Stein in der Hand Zerubabels[1].“

Aber Zakarja kann dieser frohen Zuversicht nicht Ausdruck geben, ohne gleichzeitig noch einmal und diesmal viel deutlicher als zuvor seine warnende Stimme zu erheben. Er muß Zerubabel und seine Neigungen — und wohl die seiner Umgebung — gekannt und er muß in ihnen eine ernste Gefahr gesehen haben. Was sollte werden, wenn Zerubabel die hohe Aufgabe, die ihm zugedacht war, so gröblich mißverstehen sollte, daß er sich zu unbedachten Schritten hinreißen lassen sollte? Wie ernst die Lage dem Profeten scheint, bekundet besser als alles andere die Tatsache, daß er Zerubabel ein Wort zuruft, das nicht anders denn als eine scharfe Zurechtweisung gedeutet werden kann: „Nicht mit Heeresmacht und nicht mit Gewalt, sondern durch meinen Geist — spricht Jahve der Heere[2]!“ Für

1) Zak. 4, 9. 10a. Der Text redet von einem Bleistein, doch ist vielleicht בדיל dafür zu lesen. Jedenfalls ist der Giebelstein gemeint, vgl. 4, 7.

2) Zak. 4, 6. Das Wort geht im Texte dem eben besprochenen voran. Doch ist auf die Anordnung, die keinesfalls von Zakarja selbst stammt, kein Verlaß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000178

Zakarja handelt es sich um eine Bewegung, die Gott allein macht[1], für Zerubabel augenscheinlich um etwas ganz anderes.

4. Was wir eben hörten, ist das letzte, was wir von Zerubabel vernehmen. Um so mehr gibt es zu denken. Es ist uns nirgends gesagt, wie Zerubabel die Verkündigung Haggais aufnahm, die ihn für die messianische Würde in Aussicht genommen hatte. Wir wissen auch über sein weiteres Ergehen nichts. Und doch läßt sich aus dem, was wir wissen, mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Bild gewinnen. Das Verlangen nach einer Mauer ließ sich am besten so verstehen, daß eine starke Strömung in Jerusalem vorhanden war, welche das, was Haggai in Aussicht gestellt hatte, als ein Geschehen faßte, an dem auch die menschliche Politik mitzuwirken habe; freiwillig oder unfreiwillig dachte man sie in die Dinge hineingezogen, die sich demnächst begeben sollten. Die Warnung Zakarjas an Zerubabel gibt uns die Gewißheit, daß Zerubabel dieser Richtung zuneigte. Er und die Kreise um ihn müssen irgendwie mit dem Gedanken umgegangen sein, daß es über kurz oder lang zu neuen Kämpfen kommen werde und daß man gut daran tue, sich jetzt schon durch Werbung von Truppen, oder durch Beschaffung von Kriegsmaterial und durch Sammlung von Geldern auf den bevorstehenden Kampf vorzubereiten. Daraus darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß Zerubabel die Verkündigung Haggais, die ihn gewissermaßen zum künftigen Messias[2] proklamierte, beifällig aufnahm und sich in die Rolle des künftigen Königs einlebte. In welcher Weise er dies tat, ist soeben schon dargelegt.

Daß die persische Regierung dem allem nicht gleichgiltig zusehen konnte, bedarf keiner Ausführung. War man im Palaste des Statthalters von Syrien und am Hofe des Großkönigs einigermaßen über den Geist unterrichtet, in dem Haggai und Zakarja ihre Aussprüche getan hatten, so hatte man wirklich keinen Anlaß, sich ernste Sorge zu machen. Man wird dort die messianische Erwartung der Juden wohl gekannt haben und man hielt sie ohne Zweifel für eine harmlose Schwärmerei, die man nicht ernst zu nehmen brauchte. Aber die Sache bekam sofort ein anderes Gesicht, wenn man erfuhr, wie der Hauptbeteiligte sich stellte. Wenn Zerubabel und mit ihm eine ganze Gruppe in Juda wirklich Miene machten,

1) Eine rein „geistige" Bewegung wird man darum noch nicht sagen können. Denn Jahves Geist *ruach* ist zugleich seine göttliche Kraft. Aber man soll ihn walten lassen.

2) Er ist es nicht jetzt, aber er soll es sein, sobald die Stunde Jahves gekommen ist.

das messianische Königtum mit politischen Mitteln herbeizuführen oder wenigstens vorzubereiten; wenn man sogar die Befestigung der Hauptstadt erwog und dann wohl auch Waffen und Geldmittel für jenen Zweck sammelte, — dann war es doch wohl Zeit, daß man von oben her einschritt. Daß Zerubabel jetzt verschwindet und daß er in der weiteren Verkündigung Zakarjas offensichtlich bewußt übergangen ist und andere an seine Stelle treten, kann nach alledem kein Zufall sein. Was immer mit ihm geschehen sein mag, es kann nicht bezweifelt werden, daß die Regierung ihn als Statthalter beseitigt und seinen Einfluß lahmgelegt hat. Alle weiteren Vermutungen über Zerubabels Schicksal sind gegenstandslos, da alle weiteren Nachrichten über ihn fehlen[1].

5. „[3]Zu jener Zeit kam zu ihnen der Satrap Sisines *(tattnaj)* von Abarnahara und Satrabuzanes nebst ihren Genossen. Und also sagten sie zu ihnen: 'Wer hat euch Befehl gegeben, dies Haus zu bauen und seine . . . zu vollenden?' [4]Darauf sprachen sie also zu ihnen: 'Was sind die Namen der Männer, die dieses Bauwerk bauen?' [5]Aber das Auge ihres Gottes waltete über den Ältesten der Juden, daß man ihnen nicht wehren konnte, bis ein Befehl von Darius kam und man ihnen ein Schriftstück hierüber zustellte." Diesem Bericht des Buches Ezra geht die kurze Mitteilung voran, daß damals — natürlich einige Zeit früher — die Profeten Haggai und Zakarja weissagten und daß infolge dessen Zerubabel und der Hohepriester Josua „sich aufmachten und den Tempelbau begannen. Mit ihnen waren die Profeten Gottes, die sie unterstützten".

Ezr. 5, 1—5 (vgl. dazu § 41, 1). In V. 4 hat der Text die 1. Person. Aber hier kann nur ein Schreibversehen vorliegen, das sich nach V. 10 leicht erklärt.

An dieser Erzählung verdienen zunächst zwei Dinge Beachtung, die früher Gesagtes bestätigen. Wenn in V. 3 die Frage lautet, wer den „Befehl" zum Tempelbau gegeben habe, so wird aufs neue klar, daß zwischen Befehl und Erlaubnis kein Unterschied gemacht werden darf (§ 43, 1). Und wenn in V. 5 berichtet wird, Zerubabel und Josua haben zur Zeit von Haggai und Zakarja mit dem Tempelbau „begonnen", so geht daraus hervor, daß nach der Auffassung des Berichterstatters der eigentliche Bau nicht ernstlich in Angriff genommen wurde. Man hat die Worte des öftern so gedeutet, als folge aus ihnen, daß unter Kyros überhaupt nichts am Tempel ge-

1) Es mag genügen, Sellins Buch Serubabel (1899) und dessen Fortsetzung in den Stud. I (1901) 1 ff. II 163 ff. einfach zu nennen, da Sellin selbst jetzt vieles anders ansieht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000180

schehen sei. Daß dieser Deutung keinerlei zwingende Kraft innewohnt, liegt auf der Hand. Nimmt man, wie es oben geschah, an, daß es unter Kyros zur Vorbereitung des Baues und zum Legen des Grundsteines kam, das Werk aber dann bald ins Stocken geriet, so ist alles in bester Ordnung.

Im übrigen faßt die Erzählung nur kurz zusammen und nimmt gleich das Ende voraus, da der Erzähler die Absicht hat, die Dokumente selbst zu bringen. Es folgt deshalb zunächst die Anklageschrift des Satrapen und sodann zusammen mit dem Erlaß des Kyros das Antwortschreiben des Darius. Die Schrift des Satrapen wie die Antwort des Darius sind an anderer Stelle schon mitgeteilt und hinsichtlich ihrer Echtheit besprochen (s. § 41, 1. 3 ff.). Immerhin müssen wir wenigstens soweit auf sie zurückgreifen, als nötig ist, um sie hier in den Zusammenhang des Geschehens einzureihen.

Es besteht die Wahrscheinlichkeit daß die Provinz „Jenseits des Stromes" schon damals das ganze Land westlich vom Eufrat und südlich von Kleinasien und dazu noch Gebietsteile östlich vom Strom bis an die Grenze des alten babylonischen Stammlandes umfaßte[1]. Der Satrap Sisines war also ein mächtiger Mann, der die Verwaltung eines ungeheuren Gebietes unter sich hatte. Aber er war eben damit auch ein Mann, auf dessen Schultern eine ungewöhnliche Last der Verantwortung ruhte. So ist es wohl verständlich, daß ihm die Dinge in Jerusalem zu schaffen machten. Die Aussprüche, die Haggai getan hatte, und die Art wie Zerubabel sich zu ihnen stellte, konnten auch im Palast des Satrapen, hatte er nun in Damaskus oder in einer der Städte des Ostens seinen Sitz, nicht verborgen bleiben. Wenn es vollends richtig ist, was wir aus den Worten Zakarjas glaubten erschließen zu sollen, daß eine Richtung in Jerusalem auf die Befestigung der Hauptstadt hinarbeitete, so ist es noch weniger befremdlich, daß Sisines für geraten hielt, sich selbst an Ort und Stelle nach dem Stande der Dinge umzusehen. Er mag sich ohnehin im Mittelmeergebiet befunden haben, so benützt er die Gelegenheit zu einem Besuch in Jerusalem. Was er hier wahrnimmt, meldet er in einem Schreiben an den Großkönig, in dem er deutlich durchblicken läßt, daß ihm selbst ein Verbot des Unternehmens der Juden angezeigt schiene.

6. Es muß zunächst auffallen, daß in dem Schreiben des Sisines von Zerubabel mit keinem Wort die Rede ist. „Wir fragten jene Ältesten", schreibt er, während doch nach Haggai und Zakarja Zerubabel der eigentliche Bauherr des Tempels ist. Danach scheint

1) Ed. Meyer, Gesch. des Alt. III S. 50. 136 ff. Vgl. noch § 48, 1.

es, daß Zerubabel jetzt nichts mehr zu sagen hatte, sei es, daß er bereits seines Amtes enthoben oder nur suspendiert war, d. h. daß ihm bis zur endgiltigen Entscheidung über ihn die Ausübung seines Amtes untersagt war. Nun ist allerdings in der Antwort des Königs neben den Ältesten auch der „Statthalter der Juden" genannt. Um so mehr muß es auffallen, daß in der darauf folgenden Mitteilung über die Fortführung des Tempelbaues wiederum nur von den Ältesten die Rede ist[1] — ganz im Gegensatz zu den Texten, in denen der Beginn des Baues dem Zerubabel zugeschrieben wird (Ezr. 5, 1f., Hagg. 1, 12ff. usw.). Man darf deshalb wohl fragen, ob mit jenen Worten vom Statthalter in Ezra 6, 7 wirklich an Zerubabel gedacht ist. Ich bin zu der Annahme geneigt, daß entweder hier eine spätere Glosse vorliegt oder Darius an Zerubabels Nachfolger dachte, von dem wir freilich sonst nichts hören und dessen Entsendung vielleicht damals nur geplant war, ohne daß er sein Amt je antrat. Es wäre immerhin auffallend, wenn wir sonst nie etwas von ihm erführen.

Ferner ist es nicht wahrscheinlich, daß die jedenfalls in den Augen der persischen Behörden keineswegs unverfänglichen Reden Haggais und die in ihren Augen staatsgefährlichen Pläne Zerubabels und seiner Umgebung ihre Rüge ohne persönliche Mitwirkung eines Vertreters des Großkönigs fanden. Daraus wird man die Vermutung schöpfen dürfen, daß die Reise des Satrapen nicht bloß der Besichtigung des Tempelbaues galt, sondern daß es sich überhaupt darum handelte, in Jerusalem nach dem Rechten zu sehen. Eines der mancherlei Anliegen, die den Satrapen beschäftigten — und nicht einmal das vornehmste —, wäre dann die Frage des Tempelbaues gewesen. Ihr voran ging wohl die Frage der Zurechtweisung und höchstwahrscheinlich der Beseitigung Zerubabels.

Ist die Annahme richtig, so ist natürlich auch das uns erhaltene Schreiben des Sisines durchaus nicht das einzige, das damals nach der Hofburg des Großkönigs wanderte. Es müssen auch über Zerubabel und den geplanten Mauerbau Berichte ausgesandt und Bescheide zurückgekommen sein. Wenn uns von dem allem nur das erhalten ist, was sich auf den Tempelbau bezieht, so ist die Ursache leicht zu erkennen. Der Tempel lag den späteren Berichterstattern am Herzen, Jerusalems Demütigung durch die Maßregelung Zerubabels der Nachwelt zu überliefern, hatten sie keinerlei Interesse. Wäre jene Annahme nicht richtig, so müßte um so eher vermutet werden, daß der hier

1) Vgl. Ezr. 5, 9, auch schon 5, 5 und dazu 6, 7 und 6, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000182

genannten Reise des Sisines eine solche des Satrapen selbst oder eines Vertreters vorangegangen sei und daß das Ergebnis der zweiten Reise die Meldung über den Tempelbau war. Nur entsteht hier die Schwierigkeit, zu erklären, weshalb dem Satrapen ein so wichtiges Ereignis erst jetzt bekannt geworden sein sollte. Es wird deshalb richtiger sein anzunehmen, daß einige uns nicht erhaltene Berichte und Rückschreiben erst die Hauptfragen betrafen, die des Verhaltens zu den Aspirationen Zerubabels, und daß nach deren Ordnung der Satrap zu Gegenständen zweiten Ranges wie der Frage des Tempelbaus schritt. Denn daß die Anwesenheit des höchsten Vertreters des Großkönigs im Lande nicht nur etliche Tage dauerte, sondern eine längere Zeit in Anspruch nahm, wird man zum voraus für wahrscheinlich halten dürfen.

Will man eine zweite Inspektionsreise annehmen, wofür der Wortlaut von Ezra 5, 8: „Wir begaben uns in die Provinz Juda zum Tempel des großen Gottes" sprechen könnte, so muß zugleich vorausgesetzt werden, daß bei der ersten der Tempelbau nicht ins Gewicht gefallen wäre. Er mußte dann erst eine Bedeutung gewonnen haben, als man überhaupt angefangen hatte, die Juden mit anderen Augen das zuvor anzusehen.

7. Wie dem immer sei, jedenfalls wird der Satrap den Tempelbau im Zusammenhang aller unlängst vorgekommenen Ereignisse angesehen haben. So allein kann er ihn für bedenklich halten. Er gab den Hoffnungen der Juden neue Nahrung, und war der Bau zu Ende geführt — soweit hat er nach allem, was vorgefallen war, die Erwartungen der Juden sicher gekannt —, so war zu fürchten, daß ein neuer Zerubabel erstehen und sich für den Vertreter des Königtums Gottes auf Erden erklären werde.

Die Frage des Satrapen: wer den Juden den Befehl, d. h. die Erlaubnis zum Tempelbau gegeben habe, bestätigt aufs neue unsere Annahme, daß vorher tatsächlich außer der Grundsteinlegung nichts Erhebliches an positiver Arbeit geleistet war, mögen die Juden selbst auch ein Interesse daran haben, ihm die Sache etwas anders darzustellen. Zugleich scheint daraus auch hervorzugehen, daß man in Jerusalem nicht daran gedacht hatte, für die Inangriffnahme des Baues um besondere Erlaubnis bei der Regierung nachzusuchen. So behandelt auch Haggai den Tempelbau durchaus als innere Angelegenheit der Judenschaft, und wo er von Hindernissen redet, da sind sie ausschließlich im Lande, vor allem bei dem Fehlen des guten Willens zum Bauen bei der Bevölkerung zu suchen. Man nahm augenscheinlich hier an — wie man es auch dem Satrapen darstellt —, daß mit der früher gegebenen Erlaubnis des Kyros die

Angelegenheit nach dieser Richtung hin erledigt sei. Auch der Satrap hätte wahrscheinlich früher so gedacht. Aber die jüngste Vergangenheit hatte die Sachlage geändert.

So wird man denn durch den Zusammenhang der Ereignisse zu der Vermutung geführt, daß der Satrap Sisines zu seiner Inspektionsreise zunächst durch die Nachrichten veranlaßt war, die er über Jerusalem erhalten hatte. Man sollte sich dort mit dem Gedanken der Aufrichtung eines nationalen „messianischen" Königtums befassen und Zerubabel, der in Aussicht genommene Träger der Krone, sollte zusammen mit einer namhaften Gruppe von Anhängern bereits gewisse Vorbereitungen kriegerischer Art und besonders die Befestigung der Hauptstadt betreiben. Das war nach den Erschütterungen, die das Reich unlängst erlebt hatte, Grund genug, auf der Hut zu sein. Das Ergebnis der Untersuchung an Ort und Stelle wird die Beseitigung Zerubabels gewesen sein. Ohne Zweifel auch die Forderung gewisser Garantien seitens der Führer der Judenschaft dafür, daß Ähnliches sich nicht so bald wiederholen dürfe. Männern wie Zakarja konnte es nicht schwer fallen, solche zu geben. Man brauchte nur auf die warnenden Äußerungen Zakarjas der Vermischung von Religion und Politik gegenüber hinzuweisen. Schwieriger war es vielleicht für den Hohepriester Josua. Wir wissen über seine Stellung nichts Bestimmtes. Aber wenn Zakarja ihn ein aus dem Feuer errettetes Brandscheit nennt, so liegt die Vermutung nahe, daß seine Haltung nicht einwandfrei war und er mit einem blauen Auge davonkam [1].

Der Satrap mag sich dabei beruhigt, in diesem Sinn auch an den Hof berichtet haben. Nach einiger Zeit wird er auf den Tempelbau aufmerksam, sei es, daß er in Jerusalem und Juda geblieben war und dort allerlei Verhandlungen geführt und Inspektionen vorgenommen hatte, sei es, was naheliegt, daß er die Zwischenzeit auswärts zubrachte und nun nach Juda zurückkehrte. War er einmal in Palästina, so gab es ohne Zweifel in Edom, Moab, Ammon und bei den Philistern und Samariern mancherlei zu schlichten und anzuordnen. Hier draußen mögen ihm auch die Augen darüber geöffnet worden sein, daß auch der Bau eines bloßen Heiligtums unter den obwaltenden Umständen keine ganz harmlose Sache sei. Es war immerhin ein Quaderbau mit soliden Mauern und mit steinerner Umfassungsmauer — ein Bau, den man leicht im Ernstfall in Verteidigungs

1) Vgl. über ihn in § 52, 7; 53, 5 und in § 54, 9.

zustand setzen konnte[1]. So hält der Satrap für nötig, der Sache nachzugehen und als er von den Juden — er verhandelt nicht mehr mit Zerubabel, sondern mit den Ältesten — den Namen des Kyros, auf den die Erlaubnis zurückgehen sollte, hört, da hält er sich nicht mehr für befugt, selbständig zu entscheiden. Er kann nunmehr nur berichten und um Bescheid bitten.

8. Wie der Bescheid, dessen Wortlaut oben schon mitgeteilt ist ausfiel, wissen wir. Hat er so gelautet, wie wir ihn lesen, woran trotz mancher scheinbaren Schwierigkeiten nicht gezweifelt werden kann, so zeigt er uns Darius als einen Mann, der größer zu denken verstand als seine Untergebenen. Die Autorität des großen Kyros war ihm heilig. Durch die Auffindung seines Edikts war für Darius die Sache entschieden. Er konnte sich sagen, was Kyros unbedenklich zugelassen hatte, könne auch ihm keinen Schaden bringen. Er kannte ohne Zweifel die Stimmung im Westen und wußte, daß von einer Erhebung der durch Assur und Babel längst niedergehaltenen Völker hier kaum im Ernste und in ähnlich großem Stil wie es im Osten soeben der Fall gewesen war, die Rede sein könne[2]. Unter diesen Umständen konnte jetzt ein vereinzeltes Aufflackern des alten Freiheitsdranges in dem kleinen Juda, wenn es je eintreten sollte, nicht ernst genommen zu werden. Auf der andern Seite mögen Darius die Vorteile des Beharrens bei der bewährten Religionspolitik des Kyros vor Augen gestanden haben. Gerade eine Landschaft, deren Bevölkerung weit mehr als andere die Religion hochhielt, ja schon halb auf dem Wege war, eine reine Religionsgemeinde zu werden, konnte unter Umständen, war man ihr in diesem Punkte zu willen, der Sicherheit des Reiches von großem Nutzen werden. Sie konnte es doppelt und dreifach an der Stelle, die den Juden zur Heimat geworden war, auf dem äußersten Vorposten Asiens gegen Ägypten hin.

So hat denn Darius die Erlaubnis erneuert und dem Tempel jede Förderung versprochen. Der Bau wird fortgeführt und in seinem 6. Jahr zu Ende gebracht. Dieses 6. Jahr des Darius entspricht dem Jahr 516/515 v. Chr. Der 1. Adar dieses Jahres fällt auf den 9. März 515. Nun bietet der Text den 3. Adar, aber textkritische Erwägungen legen den 23. Adar nahe. Die Vollendung des Tempels würde

1) Später hat der Tempel mehrfach als Festung gedient, vgl. schon 1. Makk. 4, 60 f.; Sir. 50, 1 ff.

2) Auch unter den Ptolemäern, Seleukiden und Römern ging die messianische Hoffnung weiter, ohne daß man an ihr, solange die Juden Ruhe hielten, ernsten Anstoß nahm.

demnach auf den 1. April 515 fallen [1]. Das letzte Datum, das uns begegnet war, betraf das Auftreten Zakarjas Mitte Februar 519; die neue Inangriffnahme des Tempels fiel in den Herbst (21. Sept.) 520 (Zak. 1, 7 ff. und Hagg. 1, 14). Seit den letzten Äußerungen Zakarjas sind also 4 Jahre 1½ Monate, oder, falls seine früheren Gesichte sich über einige Zeit ausdehnten, rund 4 Jahre verflossen; seit dem eigentlichen Beginn der Bauarbeit 4 Jahre und etwas über 5 Monate. Rechnet man für die Unterbrechung der Arbeit vom Eingreifen des Satrapen bis zum Eintreffen der Antwort des Königs immerhin einige Monate, so wird man auf eine Bauzeit von rund 4 Jahren geführt, eine, wenn man die Schwierigkeit der Zeiten bedenkt und mit einzelnen Unterbrechungen (Nr. 11) rechnet, gewiß nicht unangemessene Frist. Das nächste Datum, das wir nach dem Auftreten Zakarjas im Februar 519 erhalten, ist der 4. Kislev im 4. Jahr des Darius = 7. Dezember 518 (Zak. 7, 1). Da ist aber, wenn wir dem Buch Zakarja Glauben schenken dürfen, wie sich zeigen wird, schon nicht mehr von Zerubabel die Rede, während er vorher noch in vollem Glanze vor uns stand. Demnach darf angenommen werden, daß die Beseitigung Zerubabels und die Inspektionsreise des Satrapen Sisines zwischen jenen beiden Terminen bei Zakarja zu stehen kommt. Zerubabels Sturz muß also etwa im Frühjahr 518 eingetreten sein.

9. Die nächste Folge des Sturzes Zerubabels ist die veränderte Stellung des Hohepriesters Josua (§ 51, 7). Man mag die Frage offen lassen, ob Zerubabel einen Nachfolger erhielt oder nicht; keinesfalls hatte jetzt wieder ein jüdischer Prinz diesen Posten inne. Damit war von selbst gegeben, daß innerhalb der Judenschaft nun der oberste Priester zugleich der erste Mann der Gemeinde war. Hatte er vorher neben dem Statthalter gestanden, doch so, daß Zerubabel als der Vertreter des Großkönigs an erster Stelle genannt zu werden pflegte, so steht er jetzt allein an der Spitze. Werden andere neben ihm genannt, so sind es die Ältesten, also der Adel der Judenschaft. Und daß sie nicht anders als in einem gewissen Abstand von ihm vorgeführt werden, entspricht zum voraus der Lage der Dinge. Für die Stellung des Hohepriesters bedeutet das Ausscheiden eines Vertreters des davidischen Hauses aus amtlicher Stellung ohne Zweifel insofern einen Gewinn, als nun jede Möglichkeit einer Nebenbuhlerschaft oder von Streitigkeiten um die Kompetenz zwischen ihm

1) Ezr. 6, 13–15. Über den Text von V. 15 vgl. BH. und Kugler, Moses 215. In V. 14 ist der Zusatz „und Artachschasta des Königs von Persien“ selbstverständlich zu streichen. Es ist eine ungeschickte Glosse des Redaktors.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000186

und dem einheimischen Prinzen und Anwärter auf die messianische Würde von selbst ausgeschaltet ist. Das Amt des Hohepriesters in der überragenden Würdestellung, an die wir beim Nennen dieses Titels ganz unwillkürlich denken, hat eigentlich hier erst seinen richtigen Anfang genommen. Von jetzt an ist der Hohepriester der geistliche Fürst der Gemeinde. So trägt er im Priesterkodex den Turban, das königliche Diadem und den Purpurmantel (Ezr. 28, 31 ff.). Wie einst der König, so wird er gesalbt (Lev. 21, 10). Daß er später den Vorsitz im Hohen Rate hat, wird hier schon seine Wurzel haben. Jedenfalls hat er auch darin eine ganz überragende Stellung, daß er der erste Mann nicht allein der heimischen Gemeinde, sondern mehr und mehr der weltweiten Judenschaft ist.

Die erste Spur dieser bedeutsamen Wandlung begegnet uns bei Zakarja in einem Texte, den wir eben um der Stellung willen, die Josua hier einnimmt, am besten dieser Zeit unmittelbar nach dem Sturze Zerubabels zuweisen, also wohl dem Frühjahr 518[1]. Die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit, vor allem das Vorgehen der Behörden gegen Zerubabel und was ihm vorangegangen war, konnten sich unmöglich abspielen, ohne daß der Hohepriester Josua irgendwie von ihm mitberührt wurde. Er war doch immer neben dem Statthalter die eine der Spitzen des Gemeinwesens. Was jener Entscheidendes tat oder plante, konnte ihm weder verborgen bleiben, noch sich vollziehen, ohne daß er irgendwie Stellung dazu nahm. Welches diese Stellung war, wissen wir nicht. Immerhin haben wir Grund zu der Vermutung, daß der Priester Josua, der nun schon seit 20 Jahren das geistliche Haupt der Gemeinde war, sich in der Vergangenheit nicht immer von dem Verdacht zweideutigen Verhaltens rein gehalten hatte (§ 52, 7. 9). Zu seiner Entschuldigung mag immerhin in Betracht gezogen werden, daß die Verhältnisse der jungen jüdischen Volksgemeinde mit besonderen inneren und äußeren Schwierigkeiten belastet waren, so daß wohl auch ein stärkerer Charakter, als Josua gewesen zu sein scheint, in die ernste Versuchung geführt werden konnte, bald mit dem einheimischen Grundadel, bald mit den samarischen Nachbarn, bald mit den persischen Behörden Kompromisse einzugehen, die, am Maßstab der Strenggläubigen gemessen, da und dort Anstoß erregen konnten. Zu ähnlichen Bedenken scheint auch sein Verhalten im Fall Zerubabels Anlaß gegeben zu haben (oben Nr. 7).

1) Zak. 3,1—7. Daß der Text an unrichtiger Stelle steht, haben Rothstein, Sellin und Nowack richtig erkannt. Doch kommt der richtigen Deutung nur Procksch näher.

Wir wissen, wie gesagt, nicht, worin es bestand. Aber daß es als schuldhaft und der Gemeinde unwürdig empfunden wurde, steht fest. Vielleicht hat er, der zuerst Zerubabels messianische Mission freudig anerkannte, ihn, als die Behörden sich der Sache bemächtigten, preisgeben, um seine Stellung zu behaupten. Tatsache ist, daß er seinen Posten zwar nicht einbüßte, daß aber eine starke Partei im Volke bestand, die ihn der Würde, die er bekleidete, für unwürdig erachtete. Erst als Zakarja seine schützende Hand über ihn hielt, scheint der Widerspruch verstummt zu sein.

10. Aus dieser Sachlage erklärt sich das erwähnte Wort Zakarjas, in dem der Satan[1] als Ankläger gegen Josua auftritt. Zum Zeichen seiner Schuld, die augenscheinlich nicht zu leugnen ist, trägt Josua in der Vision beschmutzte Kleider. Auch heißt er ein Brandscheit, das dem Feuer entrissen ist[2]. Also mit knapper Not ist er dem Gericht entgangen, sei es dem göttlichen, sei es dem Lose, das Zerubabel traf. Aber die Schuld wird von ihm genommen, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß er künftig in Jahves Wegen wandle und seinen Dienst richtig übe (Zak. 3, 6). Man darf wohl ein „besser als bisher zuweilen" zwischen den Zeilen lesen. Tut er das, so soll ihm das Recht zustehen, im Tempel frei zu schalten. Das Tempelgericht, in dem über die Dinge des Ritus und des geistlichen Rechts — das bürgerliche untersteht der weltlichen Obrigkeit, doch ist die Grenze oft fließend — entschieden wird, steht unter ihm. Über den Zutritt zu den Höfen des Tempels und über die Einhaltung der Ordnung in ihnen ist er gesetzt. Wie ehedem der König, so hat er über Priester, Leviten und Tempeldiener zu gebieten, hat die oberste Aufsicht über den Opferdienst und die Altäre. Ja er hat „Zutritt zwischen denen, die hier stehen", womit nach dem Zusammenhang nur die Engel als die Diener des oberen Heiligtums gemeint sein können. Also als echter Mittelsmann zwischen Gott und der Gemeinde leitet er die Opfer und Gebete der Menschen hin zum Thron des Höchsten. Zum Zeichen dieser höchsten Würde, in der er neu bestätigt wird, werden ihm reine Kleider angelegt und ein reines Kopftuch aufs Haupt gesetzt (Zak. 3, 1–7).

Wie man sieht, ist auch hier von Zerubabel mit keinem Worte die Rede. Wenn dem Hohepriester hier Vollmachten erteilt werden,

1) Vgl. über die Idee vom Satan schon § 21, 6 a. E.

2) Auf das babylonische Exil kann weder seine Unreinigkeit noch dieses Wort anspielen. Es kann sich nur um eine akute Gefahr handeln, in der Josua soeben schwebte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000188

wie sie sonst dem König zustanden, so müßte, wäre Zerubabel noch im Amte, unbedingt erwartet werden, daß seine und des Davididen Stellung zueinander irgendwie abgegrenzt wären. Geschieht dies in keiner Weise, ja wird Zerubabel vollkommen mit Stillschweigen übergangen, so gibt es hiefür nur die eine Erklärung, daß Zerubabel nicht mehr in Frage kommt. Von hier aus erklärt sich dann auch am besten die dieser Vision heute folgende Anrede an Josua. Sie mag einmal in anderem Zusammenhange gestanden haben. Aber ihrem Inhalt nach gehört sie irgendwie zum Thema: Josua. Zakarja geht hier noch wesentlich weiter. Nicht allein der Fürst der Gemeinde ist Josua, er ist sogar samt seinen priesterlichen Amtsgenossen das Wahrzeichen für den kommenden Messias. Er ist beileibe nicht der kommende Messias selbst. Man hat nach den mit Zerubabel gemachten Erfahrungen allen Grund zur Zurückhaltung. Aber der Gedanke an die messianische Heilszeit und ihren persönlichen Träger konnte unmöglich aufgegeben, er konnte nur mit größerer Vorsicht vorgetragen werden. Dies geschieht indem Zakarja keinen Namen, am wenigsten den eines Lebenden nennt, sondern auf die symbolische Bezeichnung „Sproß“ oder „Edelreis“ zurückgreift, die ehedem schon Jeremia geprägt hatte[1]. Daß Priestertum und Tempeldienst demnächst mit der Fertigstellung des im Bau begriffenen Tempels in alter Herrlichkeit wieder aufleben werden, das ist das deutliche Zeichen, daß der Messias, „mein Knecht Sproß“, nicht lange auf sich warten läßt.

Zak. 3, 8—10. In V. 9 fällt auf, daß von Josua in der 3. statt der 2. Person die Rede ist (Marti). Es könnte deshalb wohl sein, daß das Wort von dem Steine erstmals auf Zerubabel gemünzt war und nach seinem Ausscheiden auf Josua angewandt wurde. Aber wenn dies geschah, so geschah es durch Zakarja selbst, der in seinen Hoffnungen, die er auf Zerubabel gesetzt hatte, bitter enttäuscht war.

Kommt er aber, so wird es ihm gegeben sein, dem Tempelbau den letzten Abschluß zu geben. Auch hier wie anderwärts (in Kap. 6) wird, was früher von Zerubabel erwartet war, dem nunmehr als Messias ins Auge gefaßten Mann zugewiesen. Josua ist ein Stein besonderer Art übergeben, ein Stein mit sieben „Augen“. Ihm will Jahve eine Inschrift eingraben, und dann soll die Schuld des Landes getilgt sein. Ist dies geschehen, so ist die Zeit des Heiles und Friedens gekommen. Was der Stein mit den sieben Augen sagen will, ist viel umstritten. Man lese darüber die Kommentare nach.

1) Jer. 23, 5 f. Die Bedeutung dieses *ṣèmach* ist außerdem durch Zak. 6, 12 vollkommen sichergestellt.

Aber im Grunde kann doch wohl auch hier nur der Giebelstein des Tempels oder seines Eingangsportales gemeint sein. Dann mögen die sieben Augen recht wohl nach Sellins Vermutung die sieben Lampen bedeuten, die später im siebenarmigen Leuchter zusammengefaßt sind — von Hause aus waren es die schicksalleitenden Sterne (§ 54, 3; 56, 7). Erscheint der erwartete Mann, so wird Josua ihm den Stein übergeben und er wird ihn an seine Stelle bringen und damit dem Bau den Schlußstein einfügen. Eine Inschrift, deren Sinn „Vergebung" ist, bekundet, daß die alte Zeit vergessen und die neue angebrochen ist.

Der Text nennt den Messias *ṣèmach* nicht als den Vollender. Aber daß Josua den Stein nur in Verwahrung hat, gibt zusammen mit Kap. 6 die richtige Deutung. Weder die Beseitigung des Wortes von den 7 Augen noch die des Namens Josua zugunsten von Zerubabel, wie sie jetzt zumeist üblich ist, kann ich für richtig halten. In den heutigen Zusammenhang des Buches Zakarja paßt an dieser Stelle nur Josua.

11. Daß Zakarja den Verhältnissen Rechnung tragend, gründlich umgelernt hat, beweist er fernerhin. Es scheint, daß der Tempelbau nicht so rasch vonstatten ging, als er gehofft und als es zuerst den Anschein hatte. So wird auch die Hoffnung auf das Kommen des Messias vertagt. Aber aufgegeben ist sie auch jetzt nicht. Die in Babel gebliebenen Volksgenossen nehmen selbstverständlich lebhaften Anteil am Tempelbau und fördern ihn nach Kräften durch reichliche Spenden aus ihrem Überfluß. Eine solche Sendung ist bei Zakarja, dessen führende Stellung in der Gemeinde hieraus deutlich erhellt, angelangt. Eine Offenbarung befiehlt ihm: „[9]Nimm die Abgabe der Weggeführten entgegen von Cheldai, von Tobia, von Jedaja, und von Josia, dem Sohn Zefanjas, die aus Babel gekommen sind. [11]Nimm Silber und Gold und fertige eine Krone und setze sie dem Hohepriester Josua, Sohn Jozadaqs aufs Haupt [12]und sprich zu ihm also: So spricht Jahve der Heere: Es kommt ein Mann, „Sproß" mit Namen, aus dessen Erdreich wird es sprossen[1] [13]und der soll den Tempel Jahves bauen und wird Hoheit erlangen und als Herrscher sitzen auf seinem Thron. Und zu seiner Rechten wird ein Priester[2] stehen und Friede wird zwischen beiden herrschen. [14]Die Krone aber soll dem Cheldai und Tobia und Jedaja und Josia[3],

1) Er ist der Gründer einer blühenden Dynastie (Wellhausen).

2) Hier den Namen Josua einzusetzen, ist Willkür; „zu seiner Rechten" ist durch 𝔊 gestützt.

3) Oder vielleicht nach 𝔐: Seiner Huld dem Zefanjasohn.

Sohn Zefanjas zum Andenken im Tempel Jahves bleiben. [15] Und Ferne werden kommen und am Tempel Jahves bauen" . . .

Zak. 6, 9—15[a]. Der Text ist mehrfach in Unordnung und nur zum Teil mit einiger Sicherheit herzustellen. Wellhausen hat das meiste richtig gesehen. Aber seine Meinung (von fast allen Neueren geteilt), statt Josuas sei Zerubabel als Kronenträger gemeint, ist irrig. Nicht der Diaskeuast, sondern Zakarja selber trug den Verhältnissen Rechnung. Noch weniger geht es an, das איש in V. 12 einfach mit dem Artikel zu versehen und auf Zerubabel zu beziehen.

Auch hier spielt Zerubabel keinerlei Rolle, und es ist verfehlt, wenn die Exegeten ihn gewaltsam in den Text zu bringen suchen. Zakarja rechnet nicht mehr mit ihm, sondern für die Gegenwart nur mit dem Hohepriester Josua und für die Zukunft neben ihm mit dem Messias *ṣèmach*, der das Davidhaus wieder aufrichten wird. Denn nur so wird man die absichtlich unbestimmte Andeutung, daß es „von unter ihm hervorsprießen" werde, zu deuten haben. Damit ist das Erscheinen der neuen Zeit und wohl auch die Vollendung des Tempels in eine gewisse Ferne gerückt, was der Vermutung, daß der Bau zeitweilig ins Stocken geraten war, Raum gibt. Die reichen Spenden aus Babel mögen ihm einen neuen Anstoß gegeben haben. So beleben sie auch die Messiashoffnung aufs neue. Aus einem Teil des Metalls läßt Zakarja eine Krone fertigen. Sie ist natürlich für den kommenden König *ṣèmach* bestimmt. Aber das Wahrzeichen für sein Kommen ist der neu eingesetzte und zu fürstlicher Würde erhobene Hohepriester. So wird sie ihm in sinnbildlicher Handlung aufs Haupt gesetzt und dann erst als Weihgabe und zur ehrenden Erinnerung an die Spender im Tempel niedergelegt, bis etwa der Zeitpunkt gekommen sein wird, da der richtige Träger sie sich aufs Haupt setzt[1]. Alle Sinnbildhandlungen der Profeten sind nicht bloße Symbole, sie sind kräftige Weissagungen, die dazu dienen, das im Zeichen Dargestellte in die Wirklichkeit umzusetzen (Bd. II[6.7] § 41, 5 [S. 338]). So soll die Handlung das Kommen des wahren Kronenträgers beschleunigen und mit ihm die Vollendung des Tempels. Auch dann wird das Priestertum fortbestehen, Kultus und Tempel gehören ja zusammen. Aber der Priester — wer immer dann das Amt bekleiden mag, wird mit dem Davidsohne in ungetrübtem Frieden leben — doch wohl eine Anspielung auf mancherlei früher zwischen Josua und Zerubabel vorgekommene Reibungen.

1) Ich halte dies für eine feine Wendung, um jeden Verdacht, der an die Krone sich heften könnte, abzuwehren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000191

12. Alle diese Vorgänge müssen sich im Sommer und Herbst 518 abgespielt haben. Die letzte Äußerung Zakarjas gehört dem 4.Kislev des 4. Jahres des Darius d. h. dem 7. Dezember 518 an. Man darf nicht übersehen, daß noch $2^1/_2$ Jahre vergingen, bis der Tempel wirklich fertiggestellt war. Damit gewinnt die oben geäußerte Vermutung aufs neue an Boden, daß der Bau nicht ohne mancherlei Störungen und Unterbrechungen fortgeführt werden konnte. Eine Gesandtschaft von Leuten, deren Namen und Herkunft wir heute nicht mehr sicher feststellen können, kommt nach Jerusalem, um hier zu opfern und den Priestern und Profeten eine Frage vorzulegen. Wenn diese Abgesandten nach Jerusalem kommen, so können sie nicht hier zu Hause sein. Und wenn sie zur Gemeinde selbst gehörten, konnten sie einfach kommen und hatten nicht nötig Boten zu schicken. Es handelt sich also um Boten einer außerhalb der Gemeinde stehenden Gemeinschaft. Entweder kommen sie aus Babel oder, was viel näher liegt, sie kommen aus der Umgebung[1]. Der Wunsch der Samarier, am Tempel mitzubauen, beweist, daß im Norden, vor allem an dem alten Heiligtum von Betel und in seinem Hinterlande Leute genug lebten, die Jahvediener sein wollten. Man hat nicht nötig, mit Sellin geradezu an einen neuen „Anbiederungsversuch" der Samarier nach der früheren Abweisung zu denken, obwohl solche Gedanken nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind. Es kann sich auch um ein ernst gemeintes Anliegen handeln. Die jenseits der Grenze wohnenden Abkömmlinge ehemaliger Judäer konnten sehr wohl, auch wenn sie nicht eigentliche Glieder der Gemeinde waren, an manchen Überlieferungen und gottesdienstlichen Sitten des alten Juda festhalten. Man darf sich, um das zu verstehen, nur daran erinnern, daß sie ja unter König Josia politisch und religiös ganz zu Juda gehört hatten. So begehen sie, obwohl zur Zeit politisch von Juda losgelöst, immer noch die während der Exilzeit aufgekommenen Trauertage im 4., 5., 7. und 10. Monat. Im 4. Monat 587 war die Stadt in Feindeshand gefallen, im 5. Monat war der Tempel verbrannt worden, im 7. fiel Gedalja durch Mörderhand und im 10. des Jahres vorher hatte die Belagerung der Stadt begonnen. Alle diese Tage wurden und werden, wie wir aus Zakarjas Antwort ersehen, vielfach jetzt noch als Unglückstage gefeiert. Die Frage der Abgesandten bezieht sich auf den Tag der Vernichtung des Tempels, der wohl nicht allein an der Stätte des Tempels besonders schwer nachempfunden wurde, mag aber die andern einbegriffen haben. Hat es heute, da der

1) Vgl. dazu oben § 51, 2 a. E. und 51, 3 über die am Notaltar Anbetenden.

Tempelbau schon so weit vorgeschritten ist, und demnächst nach seiner Vollendung noch Sinn, diese Trauertage zu feiern?

Vgl. die Daten in Jer. 39, 2; 2. Kön. 25, 8; 2. Kön. 25, 25 und 2. Kön. 25, 1. Zak. 7, 2 lautet im M „Es sandte Betel den Sareṣer und Regemmelek". In diesem Fall ist Betel der Ort und Gau, dessen Älteste die zwei Abgesandten schicken. Man kann nicht sagen, daß sich gegen diese Übersetzung irgend etwas Ernstes einwenden lasse. Immerhin trifft es sich merkwürdig, daß der schon von Wellhausen geäußerten Forderung, es sollte eigentlich vor Sareṣer „schütze den König" ein Gottesname stehen, die in den Elefantinepapyri vorkommende Verwendung von Betel als Gottesname entgegenzukommen scheint. Ein Name Betelsareṣer, der dann das Subjekt darstellen müßte, wäre also an sich nichts Unmögliches. Doch spricht dagegen die Notwendigkeit einer weitern Textänderung (אתר). Will man diese Änderung annehmen, so läge die Übersetzung: „Es sandte das Haus (die Sippe) Elsareṣers den Regemmelek" immer noch näher.

13. Die Antwort Zakarjas auf die an Profeten und Priester gerichtete Frage, ergeht an das Landvolk und die Priester und enthält eine derbe Zurechtweisung. Die Profeten, obwohl mitbefragt, scheinen ihm nicht die geeigneten Anwortgeber, sie bedürfen selbst der Belehrung. Und der wohl absichtlich gewählte doppelsinnige Ausdruck „Landvolk" schließt vermutlich beides in sich: die zur Gemeinde gehörigen wie die außerhalb von ihr stehenden älteren Bewohner des Landes. Der Profet wird die Antwort auf die zweifellos viele beschäftigende Frage in öffentlicher Rede erteilt haben. Dabei kann er ein Publikum aus Fremden und Einheimischen voraussetzen. Was Zakarja ihnen zu sagen hat, ist: Äußeres Fasten tut es nicht. Schon die alten Profeten haben vor Zeiten mit vollem Recht betont, daß Recht und Barmherzigkeit das ist, was Jahve fordert. Und weil man nicht auf sie hörte, mußte Jerusalem fallen. „So kam es: gleichwie (einst) er rief und sie nicht hörten, so riefen (später) sie und ich hörte nicht — hat Jahve der Heere gesprochen. Und ich zerstäubte sie über alle Völker hin, die sie nicht kannten und das Land liegt hinter ihnen wüst, daß niemand drin aus- und eingeht, so haben sie ein liebliches Land zur Wüste gemacht" Zak. 7, 4—14. (V. 8 u. 9a scheinen nicht zum ursprünglichen Texte zu gehören.)

Damit ist ihm Grunde die Antwort auf die Frage schon gegeben. Es ist dieselbe, die Amos und Jesaja gegeben hatten: nicht äußere Leistung, sondern ernste Sittlichkeit dient Jahve. Aber Zakarja will seine Hörer nicht mit dem harten Mißton entlassen, den seine letzten Worte enthielten. Auch benützt er die Gelegenheit, seinen engern Landsleuten unter den Zuhörern die Fortführung des Tempelbaues erneut ans Herz zu legen — ein Thema, das augenscheinlich immer zeitgemäß war. So nimmt er denn seine Rede neu auf in

einer Gottesverkündigung, in der dem Stil der Zeit folgend[1] jeder einzelne Satz als Gotteswort eingeführt ist. Der Sinn der fünf ersten Sätze ist: die Zeit des Zornes ist vorbei; nun wendet sich Jahve seiner Stadt wieder zu und wird sie wunderbar segnen und mit Bewohnern füllen (Zak. 8, 1—8). Dann aber folgen ein sechster und siebenter Spruch, die auf die immer noch nicht erfüllte Bedingung all dieses Segens hinweisen und die Folgerung daraus ziehen. Jahve kann doch — das haben Haggai und Zakarja immer gelehrt — nur kommen und sein Königreich aufrichten, wenn erst seine Wohnstatt im Tempel bereit steht. Darum „[9]laßt eure Hände sich regen, ihr, die ihr in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde der Profeten vernehmet[2], die schon lebten am Tage, da der Grundstein zum Haus des Jahve der Heere gelegt ward [zum Tempel, daß er gebaut werde]. [10]Denn vor jenen Tagen wurde keinem Menschen sein Lohn . . . und wer ging oder kam, war nicht unbehelligt von Feinden (§ 52, 10), und ich stiftete jeden auf gegen seinen Nächsten. [11]Aber nun will ich mit dem Rest dieses Volkes nicht mehr wie in den alten Tagen tun. [12]Nein ich will Wohlstand säen: der Weinstock soll seine Frucht geben und das Land seinen Ertrag und der Himmel seinen Tau . . Fürchtet euch nicht und laßt eure Hände sich wacker regen! [14]Denn . . wie ich einst gedachte euch Böses zu tun, weil eure Väter mich erzürnt hatten . . so gedenke ich nun umgekehrt in diesen Tagen Jerusalem und dem Haus Juda Gutes zu tun . . [15]Das aber sind die Dinge, die ihr tun müßt: redet die Wahrheit jeder mit seinem Nächsten“ . . .

Zak. 8, 9—17. Die Ähnlichkeit mit gewissen Äußerungen Haggais darf nicht dazu verleiten, Zakarja diese Worte abzusprechen. Die oben eingeklammerten Worte sind Auffüllung eines Spätern. Zur Beseitigung des übrigen Relativsatzes ist kein Grund abzusehen. Zugleich ist bei richtiger Erklärung die Meinung von selbst hinfällig, als liege hier ein Zeugnis für eine Grundsteinlegung unter Darius vor. Zakarja und Haggai sind Zeitgenossen. Wir stehen im Jahr 518. Die Grundsteinlegung unter Kyros hat vor 18 Jahren stattgefunden: nichts spricht dagegen, daß außer Haggai auch Zakarja und andre Profeten, die zum Teil jetzt noch leben, an ihr teil nahmen. Damit erübrigen sich viel unnütze Hypothesen. — „Jene“ Tage V. 10 sind die Tage der Grundsteinlegung vgl. § 53, 8. Zur Änderung in diese (אלה), die im Gegenteil

---

1) Man lese, um diese Stilform zu verstehen, die große Bisutun-Inschrift des Darius, wo fast jeder Satz anfängt: „So spricht der König Darius“. Würden unsere Gelehrten auf so etwas besser achten, so könnten sie nicht auf den Gedanken geraten, hier liegen spätere Zusätze vor.

2) Das heißt: Die ihr heute die vorhin genannten Worte der alten Profeten aus meinem und meiner Genossen (etwa Haggais, falls er noch wirkte) Munde vernehmet.

alles verdirbt, liegt gar kein Anlaß vor. Schon das gleich nachfolgende „aber nun“ und die „alten Tage“ können darüber keinen Zweifel lassen.

Ein doppelter Gegensatz ist hier mit Händen zu greifen. Der eine ist: Fasten und äußerliche Frömmigkeit und ihr gegenüber ernste Sittlichkeit, aber auch das Aufgeben der alten Lässigkeit: regt wacker eure Hände zum Tempelbau! Der andere: „Diese“ Tage, das Heute, und ihm gegenüber „jene“ Tage, das Einst. Einst Gottes Zorn und allerlei Unheil und Unsegen. Dieser Unsegen ging auch nach der Heimkehr fort bis zur Grundsteinlegung. Aber was bisher geschah, ist nur Angeld: zum vollen Heil bedarf es des Händeregens und lauterer Frömmigkeit.

In all dem Gesagten ist dann auch die positive Antwort auf die Fastenfrage von selbst enthalten. Die neue Zeit, wenn sie nur das ihre tun, sie herbeizuführen, duldet keine Trauertage. „Das Fasten im 4. Monat und das im 5. Monat und das im 7. und 9. Monat soll dem Haus Juda in Frohlocken und Freude verwandelt werden und in schöne Feste – nur müßt ihr Wahrheit und Frieden liebhaben.“ Dann wird sich noch alles das erfüllen, was schon Jesaja vom Hinströmen aller Völker zum Zion, um Jahve zu suchen, geweissagt hatte. Ja „zehn Männer von allen möglichen Sprachen der Völker werden einen jüdischen Mann am Rockzipfel fassen und sagen: laßt uns mit euch gehen, wir haben vernommen, daß Gott mit euch!“ (Zak. 8,18—23).

14. Der Bau nimmt seinen Fortgang und wird zu der oben angegebenen Zeit fertig gestellt. Leider ist uns keinerlei Beschreibung dieses zweiten Tempels aufbehalten. Wir wissen über das hinaus, was das Edikt des Kyros angibt, wo außerdem der Text nicht einwandfrei ist, so gut wie nichts über seine Maße, seine Beschaffenheit und seine äußere und innere Ausstattung. Das einzige direkte Zeugnis ist das des Satrapen Sisines, der dem Darius bestätigt, daß der Bau, soweit er ihn damals schon fertig sah, aus sorgsam behauenen Quadern hergestellt wurde und daß in die Wände Balken von Holz eingelassen wurden. Damit ist wenig genug anzufangen. Die merkwürdige Bestimmung in dem Edikt des Kyros, daß das Tempelgebäude aus drei Schichten von Quadern und einer Schicht von Holzbalken bestehen solle, ist schon oben gewürdigt (§ 42, 5). Daß wir aus ihr bis jetzt nicht recht klug werden, liegt zu einem großen Teil daran, daß die Ausgrabungen der Natur der Sache nach Reste von Holzkonstruktionen sogut wie gar nicht darbieten. Möglicherweise ist aber, falls wir je drei Schichten Quader und je

eine Schicht Holzbalken denken dürfen, die Lösung des Rätsels durch die in die Steine eingelassenen Balken des Sisines geboten: was er sieht, ist vielleicht eine Art erstes Stockwerk, das durch in die Mauer eingefügte Balken abgegrenzt ist, sei es daß die Mauer hier vor- oder zurücksprang oder daß die Balken eine Art Gesims darstellten, das den Bau gliedern sollte. Denkt man sich mehrere derartige Andeutungen von Stockwerken oder Geschossen in der Mauer, so könnte dem, was der Text will, vielleicht Genüge geleistet sein. Will man indessen betonen, daß der Text gar nicht von „je" drei und einer Schicht, sondern nur von drei Schichten Quader und einer Schicht Holz rede, so müßte man an die Möglichkeit denken, daß drei „Stockwerke", richtiger drei Viertel des Ganzen aus Stein bestanden, das letzte Viertel aus Holz. Eine Analogie dazu bieten ägyptische Häuser des neuen Reiches, deren oberes Stockwerk von Holz ist (Erman-Ranke, Ägypt.[2] 206 f.). Da der salomonische Tempel nur kleine Lichtöffnungen in der Höhe besaß, wäre denkbar, daß dieser hölzerne Aufbau, der das Dach zu tragen hatte, gewählt worden wäre, um die kleinen Fensteröffnungen bequemer hier einbauen zu können[1]. Denn daß solche sich in einer Holzkonstruktion leichter einfügen ließen als in einer schwerfälligen Quadermauer, liegt auf der Hand. Doch muß zugegeben werden, daß wir solche obergeschoßartige Aufbauten von Holz gerade in Monumentalbauten des vorderen Orients bis jetzt nicht nachweisen können. So haben wir uns auf das magere Ergebnis zu beschränken, daß bei dem Hauptgebäude aus Quadersteinen höchst wahrscheinlich die Maße des alten Tempels zu Grunde gelegt waren: 60 Ellen Länge, 30 Ellen Höhe und 20 Ellen Breite. Von Vorhalle und Umbauten, die der alte Tempel besessen hatte, sagt Kyros nichts. Doch sind sie dadurch an sich so wenig ausgeschlossen als ein umfriedeter Hof oder mehrere, gewisse ganz unentbehrliche Hallen und Nebengebäude für das versammelte Volk sowie für die Priester und die zum Opfer nötigen Geräte u. dgl.

Einige indirekte Zeugnisse bestätigen die letztere Annahme und bieten noch einzelne Ergänzungen. So nennt das Buch Nehemia gelegentlich Gelasse innerhalb des Tempelbezirks, die zum Auf-

1) Auch die gewaltigen Säulenhallen der persischen Könige scheinen einst in weitgehendem Maße mit Holzkonstruktionen versehen gewesen zu sein. Wenigstens wird so die Notiz Artaxerxes II. am leichtesten verständlich: „Diese Säulenhalle baute mein Ahnherr Darius (I.). Später unter Artaxerxes (I.), meinem Großvater verzehrte sie das Feuer" (Susa a), s. Weißbach S. 123. Dann wäre im Baubefehl des Kyros ein Stück persischer Sitte festgehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000196

bewahren der Vorräte an Opfermehl und Weihrauch sowie an heiligen Abgaben und Zehnten dienten, ebenso andere zur Aufbewahrung von allerlei Gefässen und Geräten[1]. Ebenso wissen wir, daß der Tempel in der Zeit der Makkabäer nicht nur – was wohl selbstverständlich ist — einen Brandopferaltar und Tore, sondern auch mehrere Höfe besaß[2]. Dabei verdient besondere Beachtung, daß der Altar der Bestimmung des Altargesetzes (Exod. 20, 25) entsprechend aus unbehauenen Steinen errichtet war. Dasselbe bezeugt auch Hekatäus bei Jos. c. Ap. I 22 (198), der auch den goldenen Altar und den Leuchter kennt und als die Maße des Brandaltars 20×20×10 Ellen angibt (anders PJB 1909, 43 f.). An Stelle der Lampen des salomonischen Tempels ist ein einzelner großer Leuchter getreten, wohl dem siebenarmigen des dritten Tempels ähnlich. Auch Räucheraltar und Schaubrottisch fehlen nicht. Man wird alles Wesentliche dieser Angaben auf unsern Tempel übertragen dürfen. Doch ist bemerkenswert, daß die Mehrheit der Höfe der von Ezechiel angestrebten Trennung der Laien von den Priestern nicht gedient zu haben scheint. Denn nach Josefus scheint sie erst Alexander Jannäus durchgeführt zu haben[3]. An goldenen und silbernen Geräten, und besonders an geweihten Kränzen und anderem Goldschmuck, der äußerlich und innerlich angebracht gewesen sein mag (vgl. 1. Makk. 1, 22. 23), ist gewiß vieles erst im Lauf der Zeit hinzugekommen, vor allem als Spenden der reichen Glaubensgenossen in der Diaspora.

15. Der Berichterstatter meldet, nach der Fertigstellung des Tempels habe die gesamte Gemeinde zur Einweihung des neuen Gotteshauses ein großes Freudenfest begangen (Ezr. 6, 16—18. Auch wenn wir diese Nachricht nicht hätten, müßten wir eine solche Feier annehmen. Man hat den ersten Tempel feierlich eingeweiht, und als der zweite Tempel durch Antiochus entweiht war, feierte man seine Wiederweihe mit einem großen Fest[4], das zur dauernden Einrichtung wurde. So kann kein Zweifel sein, daß man auch vor seiner erstmaligen Übergabe an den öffentlichen Kultus seine festliche Weihe vollzogen hat. Es kommt daher, sobald wir von den Einzelheiten der Feier absehen, die Frage kaum ernstlich in Betracht, ob die Mitteilung über die Tempelweihe einem im übrigen glaubwürdigen Erzähler entstammt oder nicht.

1) Neh. 12, 44 und 13, 4 ff. So wie im Text geschehen, wird man die zwei Stellen verbinden dürfen. Vgl. auch Ezr. 8, 29, auch Jos. Ant. XI 4, 7 (108).

2) 1. Mk. 4, 38. 3) Vgl Ezech. 40, 17 ff. 28 ff. und Jos. Ant. XIII 13, 5 (372).

4) 1. Kön. 8, 1 ff. und 1. Makk. 4, 56 ff. Vgl. dazu Ps. 30, 1 und Joh. 10, 22. Zu Ezr. 3, 10 f. s. nachher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000197

Dasselbe gilt von dem unmittelbar folgenden Passa- und Mazzenfeste (Ezr. 6, 19—22). Hat die Fertigstellung des Tempels am 23. Adar = 1. April 515 stattgefunden, so mag die Weihe in den darauffolgenden ersten Apriltagen vollzogen worden sein. Mit dem 14. Nisan beginnt seit Ezechiel 45, 21 ff. und Lev. 23, 5 ff. das Passa-Mazzotfest. Der Anfang dieses Festes folgt demnach, da der Adar der letzte Monat des Jahres ist, rund 14 Tage auf den Abschluß der Weihefeier[1]. Daß man dieses Fest als die erste Gelegenheit, den neuen Tempel für die regelmäßigen großen Festfeiern in Gebrauch zu nehmen, sich nicht entgehen ließ, darf als selbstverständlich gelten. Auch hier wird also für die Tatsache als solche die Person und sonstige Eigenart des Berichterstatters kaum von Belang sein. Immerhin lesen wir mit besonderem Interesse die Mitteilung, daß an dem Passamahle neben den geborenen Juden auch die teilnahmen, „die sich von der Unreinigkeit der Völker des Landes zu ihnen hin abgesondert hatten, um Jahve, den Gott Israels zu suchen". Man hat also den Proselyten die Rechte der Beisassen *gerim* eingeräumt, und sie damit, soweit sie nicht in der Landschaft Juda ansässig waren, wenigstens religiös, wenn auch nicht politisch, der Gemeinde zugerechnet (§ 47, 8 a. E.). Das entspricht durchaus den Verhältnissen, wie denn kurz zuvor Zakarja (2, 15) in Aussicht gestellt hatte, daß nach dem Einzug Jahves bei seinem Volke viele Heiden sich Jahve anschließen und zu seinem Volke gehören werden.

16. Über die Begehung der Weihefeier und die dabei herrschende Stimmung haben wir keine weitere Nachricht, als daß es eine Freudenfeier mit reichlichen Opfern gewesen sei. Wir wissen aber aus anderen Zeugnissen, daß die Festprozession mit feierlichem Umgang zum Altar und der heilige Gesang mit gehobenen Festhymnen und brausendem Jubelruf alles Volkes bei hohen Festen eine große Rolle spielte[2]. So sollen schon bei der Grundsteinlegung die Sänger einen Dankpsalm angestimmt und das Volk mit lautem Halleluja geantwortet haben (Ezr. 3, 10 f.). Und bei der Überführung der Lade nach dem Zion läßt der Chronist David eine große Feier veranstalten, bei der die Sänger einen Dankpsalm anstimmen, worauf wiederum das Volk in seinen jubelnden Hallelujaruf ausbricht (1. Chr. 16, 8 ff. u. V. 36 b). Der Psalm selbst ist uns auch im Psalter erhalten, es spricht aber nichts dafür, daß er erst aus diesem in die Chronik

1) 1. Makk. 4, 56. 59 wird das Fest 8 Tage lang gefeiert.
2) Vgl. meinen Kom. zum Psalter bei Ps. 48; 118; 68, 25 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000198

gekommen wäre. Vielmehr hat ihn der Chronist schon vorgefunden und seiner Erzählung einverleibt (s. m. Kom. zur Chronik). Auch bei der Wiedereröffnung des wegen seiner früheren Entweihung verunreinigten Tempels läßt der Chronist den König Hizqia ein ähnlich verlaufendes großes Fest feiern, mit Opfern, Festgesang, Niederwerfen alles Volkes und allgemeiner Volksfreude (2. Chr. 29, 20—35; vgl. bes. V. 25 ff. 28. 36). Es ergibt sich daraus, daß zur Zeit des Chronisten solche Feiern nicht allein üblich waren, sondern seit langem abgehalten wurden. Nur so erklärt es sich, daß er sie bis auf die Zeit Hizqias und Davids zurückführen kann. Und wenn er bei der Feier Davids einen Psalm vortragen läßt, den er, wie wir eben hörten, schon vorfand, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß er ihn ähnlichen Festfeiern der Zeit vor ihm entnommen hat. Das alles spricht dafür, daß wir uns die Feier bei der Weihe des zweiten Tempels in der Weise jener Festfeiern und die Gesänge dabei in der Weise jenes Dankpsalms vorstellen dürfen:

Danket Jahve, ruft an seinen Namen,
verkündet unter den Völkern sein Tun!
Singt ihm, ja spielet ihm und redet von all seinen Wundern.
Rühmt euch seines Heiligen Namens, es jauchzen, die Jahve suchen . .
Gedenkt an die Wunder, die er getan, seine Zeichen, seines Munds Urteile,
ihr Same Abrahams, seines Knechts, Jaqobs, seines Erwählten Söhne![1]

Es ist keineswegs gesagt, daß gerade dieses Lied selbst damals zum Vortrag kam. Aber wir haben in ihm und ähnlichen Liedern den Typus eines Psalms, wie er bei solchen Anlässen gedichtet und vorgetragen wurde. Als weitere Typen dieser Art können gelten Lieder wie Psalm 95:

Kommt laßt uns Jahve zujubeln, zujauchzen dem Hort unsres Heils;
mit Dank vor sein Antlitz treten, in Lobgesängen ihm jauchzen!
Denn ein großer Gott ist Jahve, ein König über die Götter zumal . .
Zieht ein[2]: fallen wir nieder, uns beugend, knien laßt uns vor unserem Schöpfer!
Denn er ist unser Gott und wir sind sein Volk und die Schafe, die er weidet.

Ein anderer Typus solcher Lieder ist Psalm 85:

Du hast, Jahve, Dein Volk begnadet, hast Jaqobs Schicksal gewendet;
vergeben Deines Volks Missetat . und all ihre Sünden bedeckt,
hast all Deinen Groll aufgegeben, gewandt die Glut Deines Zorns[3].

1) Auch Psalm 96, 1b—13a, welcher Text in 1. Chr. 16, 23 ff. wiederkehrt, könnte als Typus gelten. Nur paßt das Königtum Jahves nach allem, was vorangegangen war, nicht in die Situation.

2) Hier mag der Priester, den Festzug am Tor empfangend, einsetzen — von Gunkel verkannt. Er geht in die erste Person über, da er sich selbst von jetzt an zum Festzug rechnet.

3) Ein Perf. prof. anzunehmen, ist für jeden, der etwas Grammatik und Sprach-

Auch bei diesen und verwandten Liedern ist in keiner Weise gesagt, daß gerade sie bei jener bestimmten Feier vorgetragen wurden. Sie können auch einem anderen Anlaß zum erstenmal gedient haben. Ich nenne sie deshalb nur Typen, welche die Richtung bezeichnen, in welcher jene Gesänge und die Stimmung, aus der sie flossen, sich bewegt haben mögen. Dafür aber sind sie zweifellos geeignet, da sie aller Wahrscheinlichkeit nach der Zeit angehören, in der wir uns befinden. Dies wird besonders deutlich, wenn man den weiteren Verlauf der zwei letzten Lieder auf sich wirken läßt. So jauchzend der Anfang klingt, so rasch schlägt die Stimmung um, so daß das Lied in flehenden Bitten und tröstlichem Ausblick auf die herrliche Endzeit oder gar in ernster Bußrede ausklingt. So entsprach es der Stimmung, mit der man jenes Fest feierte. Die Vergangenheit, die frühere und die jüngste, hatte zu viel Enttäuschungen und Demütigungen gebracht, als daß man sich ungetrübter Festfreude hätte hingeben können. So dankbar die hochherzige Entscheidung des Darius empfunden wurde — die äußere Notlage war vielfach noch lange nicht gehoben, und daß man die messianische Erwartung, wenn auch keineswegs aufgeben, so doch zeitlich erheblich zurückstellen mußte, legte schon von selbst einen starken Dämpfer auf die allgemeine Feststimmung.

17. Immerhin scheint die Errichtung des neuen Tempels nicht ohne alle Widerstände vonstatten gegangen zu sein. Wir besitzen im Anhang zum Buch des Zweiten Jesaja ein Profetenwort, das mit den schärfsten Worten den Tempelbau und jede Art des Opfers ablehnt:

Der Himmel ist mein Thron, die Erde meiner Füße Schemel:
Was wär' es für ein Haus, das ihr mir bauen wollt?
was für ein Ort meine Wohnstatt? . . .
Wer Stiere schlachtet, erschlägt Menschen, wer ein Schaf opfert, erwürgt [einen Hund.
wer Speisopfer darbringt — Schweineblut,
wer Weihrauch spendet, grüßt einen Abgott[1].

Die Erklärer streiten sich darüber, ob hier ein samaritischer Gegentempel oder ein beabsichtigter Tempel in Babylonien bekämpft werde. Aber wenn man die Anfangsworte bedenkt und dazu den Vers 2

gefühl besitzt, auch nach Gesen.-K. § 106n hier so wenig möglich als in Ps. 126 (die richtige Erklärung in meinem Kom.). Die logische Verbindung ist: zwar — aber. Auch mit der Heimkehr ist, wie sich bald zeigte, die volle Herstellung noch nicht eingetreten.

1) Jes. 66, 1. 3. Duhm verkehrt den Sinn von V. 2 vollständig. Das Richtige bei Budde. Auch das NT hat unseren Text so verstanden: Ap. 7, 48 ff.; 17, 24 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000200

vergleicht, wo als Gegenstück der Gedanke vorgeführt ist: „Nach diesem blicke ich: nach dem, der elend und zerschlagenen Geistes ist und der erbebt ob meinem Wort“ — so kann all dies gar nicht in Frage kommen. Man kann zum Vergleich nur Worte wie die des Amos und Jesaja heranziehen, in denen die äußere Kultusübung und die lautere Herzensstellung zu Gott und dem Guten in schroffen Gegensatz gebracht werden[1]. Denkt man vollends daran, daß Jeremia den Fall des Tempels in Aussicht nahm und der Zweite Jesaja die ganze Erde den Altar Gottes nannte, so wird vollkommen klar, daß hier eine Stimme zur Geltung kommt, welche die Folgerung aus jener Anschauung zieht. Es liegt daher keinerlei Anlaß vor, den bekämpften Tempelbau und Kultus außerhalb Jerusalems zu suchen. Nein, in der Zeit des Tempelbaus auf dem Zion meldete sich auch ein Kreis zum Worte, der freilich neben der herrschenden Stimmung und dem Einfluß der führenden Profeten: Haggai und Zakarja sich nicht zur Geltung durchrang. Uns genügt es, daß er da war und seine Vertretung fand. Wie wir im Psalter ähnliche Stimmen vernehmen, so fehlte es auch in den Reihen der Profeten nicht an Vertretern jenes religiösen Idealismus, dem der äußere Kultus gegenüber der Anbetung Gottes im Geiste ein überwundener Standpunkt und das Opfer geradezu ein heidnischer Greuel erscheinen konnte, weil sie nur zu leicht die Seele im äußeren Tun gefangen nahmen. Solche Männer eilten ihrer Zeit voraus: sie war für ihre Gedanken noch nicht reif. Aber umsonst haben auch sie nicht gekämpft. Es kam die Zeit, da man ihrer dankbar gedachte[2].

1) Am. 5, 20 ff.; Jes. 1, 11 ff.; vgl. dazu 40, 16.
2) Ps. 50, 8 ff.; 51, 18 ff. Über das NT s. vorhin.

Drittes Buch.

Zerfall und Reform.

Erstes Kapitel. Vorfragen.

§ 55.

Das Perserreich bis auf Darius.

1. Dem Wunsch seiner Gemahlin Atossa, der Tochter des Kyros, nachgebend, hatte Darius deren Sohn Xerxes zu seinem Nachfolger bestimmt[1]. Er regierte 485—465. Es scheint, daß des Darius Erstgeborener von einer Tochter des Gobryas: Ariamenes oder Artabazanos, der vor des Vaters Thronbesteigung zur Welt gekommen war, sich fügte. Nach Herodot war Xerxes ein Mann von imposanter Gestalt, „denn keiner war unter den Persern, der sich an Schönheit und Kraft mit Xerxes vergleichen konnte“ (VII 187). Doch war er weder im Krieg noch in der Leitung des Reiches der würdige Nachfolger seiner großen Ahnen. Wie das Reich überall schon Spuren beginnenden Zerfalles zeigt, so fehlen auch Xerxes persönlich die großen Eigenschaften seiner Vorgänger. Die schweren Niederlagen im Krieg mit den Griechen haben ihn nicht ernstlich angefochten. Es scheint, daß ihn Liebesabenteuer und Haremsintrigen mehr beschäftigten als Politik und Verwaltung[2]. Des Darius Verfügung schon bei Lebzeiten ruhte auf persischem Gesetz, nach dem der König, ehe er in den Krieg zog, erst seinen Nachfolger bestimmen mußte (Her. VII 2). Seine Absicht, die aufständischen Ägypter nieder-

---

1) Der persische Name Chschājārschā ist hebräisch אחשורש wiedergegeben, vielleicht statt חשׁ(א)ירש.

2) Vgl. Her. IX 108—113. Die Geschichte von dem Weib und der Tochter des Masistes zeigt ähnliche Züge wie die von der Tochter der Herodias. Doch mögen solche Dinge sich öfter begeben haben. Die Unabweislichkeit der Bitte am Königsfest in Persien mag des Herodes Handeln erklären. — Auch das Buch Ester hat dieses Bild von Xerxes bewahrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000202

zuwerfen, wurde indessen durch seinen Tod vereitelt. Xerxes hat diese Aufgabe nach seinem Regierungsantritt als die nächste übernommen. Er zieht 485 gegen Ägypten und hat das Land nach tapferer Gegenwehr wieder unterworfen (§ 40, 5). Er brachte Ägypten in „noch viel härtere Knechtschaft" als zuvor, wird es also zur Provinz gemacht haben. Mit der Verwaltung betraut er seinen Bruder Achämenes (Her. VII 7).

Xerxes ist auf dem Wege nach Ägypten und von dort zurück 485 und 484 ohne Zweifel nahe an Jerusalem vorübergekommen. Es trifft sich merkwürdig, daß eine Notiz im Buche Ezra, die von einer Anklage gegen Juda und Jerusalem bei Xerxes spricht, diesen Schritt gerade in den Anfang seiner Regierung legt[1]. Wer die Ankläger sind, wird aus dem heutigen Text nicht vollkommen deutlich. Aber daß sie irgendwie in der Umgebung Jerusalems oder Judas sitzen, kann kaum zweifelhaft sein. Und so liegt es immerhin am nächsten anzunehmen, daß Bewohner der Landes, die Klagen gegen die Juden vorzubringen hatten, die Anwesenheit des Großkönigs im Lande wahrnahmen, um ihm ihre Beschwerden zu unterbreiten. Mehr läßt sich, da wir weder den Inhalt der Beschwerde noch des Xerxes Antwort kennen, an dieser Stelle nicht sagen, höchstens mag hier schon der Vermutung Ausdruck gegeben werden, daß eine einschneidende Verfügung zuungunsten der Juden uns doch wohl mitgeteilt wäre (weiteres § 60, 1).

Aber auch im Osten hatte Xerxes sich die Herrschaft erst zu erkämpfen. Die Aufstände dort zu Anfang der Regierung des Darius hatten gezeigt, wie schwer es Babylon, das so lange der Mittelpunkt des politischen und geistigen Lebens des ganzen vorderen Orients gewesen war, fiel, seine Unabhängigkeit einzubüßen. Darius hatte eben darum die Babylonier nach Möglichkeit geschont, indem er wenigstens das Königtum und mit ihm den Schein der Selbständigkeit fortbestehen ließ. Aber der Regierungswechsel, die Notwendigkeit einer Expedition nach Ägypten und doch wohl auch die von den Griechen dem Reiche bereiteten Schwierigkeiten mögen zusammengewirkt haben, um Babel zu einem nochmaligen Aufstande zu ermutigen[2]. Xerxes hat seinen Schwiegersohn Megabyzos dorthin entsandt, dem es auch gelingt, den Aufstand niederzuschlagen. Xerxes hat darauf rücksichtslos eingegriffen. Er hat die Festungswerke der Stadt niederlegen und den altberühmten Tempel Esagila zerstören lassen. Die goldene Bildsäule des Marduk wird daraus

1) Ezr. 4, 6. Vgl. zu dem schwierigen Texte vor allem Meyer, Judt. 15 u. 17.
2) Vgl. Prašek, Meder und Perser II 149 f.

entfernt. Damit ist das Königtum von Babylon für erloschen erklärt: das Ergreifen der Hände des Bel, die Zeremonie der Inauguration der Herrschaft, war fortan unmöglich gemacht. Die Ausgrabungen in Nippur haben gezeigt, daß bald nachher viel Land in Babylonien im Besitz von Persern ist[1]. Das läßt darauf schließen, daß durch Xerxes vielfach die Besitztümer begüterter Babylonier eingezogen und vornehmen Persern übergeben wurden. Es darf angenommen werden, daß auch die in Babylonien sitzenden Juden bei dieser Gelegenheit nicht leer ausgingen.

2. Die Niederlagen von Heer und Flotte im Kampf mit den Griechen, vor allem der unglückliche Ausgang der Schlacht am Eurymedon, riefen schließlich eine Verschwörung gegen das Leben des Königs hervor, der Xerxes 465 zum Opfer fiel. Der Mörder war sein mächtiger Wessir und Günstling Artabanos, der aber die Tat auf des Königs ältesten Sohn Darius abzuwälzen suchte, so daß dessen jüngerer Bruder Artaxerxes (Artachschatra) diesen beseitigte und selbst den Thron bestieg (464—424). Artabanos hatte wohl auf des Artaxerxes schwachen Charakter gerechnet: ihn hoffte er leichter beseitigen zu können als Darius, um den Thron für sich selbst und seine Söhne zu gewinnen. Doch scheiterte der Versuch an dem geraden Sinn des ins Vertrauen gezogenen Megabyzos, der seinen Schwager Artaxerxes warnte. Immerhin dauerte es 7 Monate, bis Artaxerxes den lästigen Höfling und Rivalen los war.

Diese Wirren in Persien, dazu die Siege der Griechen, ließen auch in Ägypten die seit Xerxes besonders mächtig gewordene Abneigung gegen die persische Oberherrschaft wieder aufleben. Der Aufstand ging aus von den Libyern des westlichen Deltas. Deren Dynasten Inaros und Amyrtäos brachen im Nilland ein. Inaros war ein Sohn Psammetichs, also ein Abkömmling des saitischen Herrscherhauses. Sein Ruf zum Befreiungskampf gegen die Fremdherrschaft rief die Ägypter auf den Plan, so daß die persischen Beamten vertrieben und Inaros zum König ausgerufen wurde. Die Hoffnung auf griechische Hilfe gab dem Unternehmen Nachdruck. Xerxes Bruder Achämenes stand als Statthalter in Ägypten. Er erhielt von Artaxerxes Truppen, wird aber trotzdem bei Papremis von Inaros, zu dem athenische Hilfstruppen gestoßen waren, 460 geschlagen[2]. Er wird in der Schlacht getötet, sein Heer aufgerieben. Die Leiche des Achämenes schickt Inaros nach Persien. Aber Arta-

1) Hilprecht, Babyl. Exped. Univ. Pensylv. Ser. A. Vol. IX, 7 (unt. § 57, 13).
2) Vgl. Her. III 12. 15 und VII 7. Dazu Thuk. I 104 und Ktes. 29, 32 (Müller 52).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000204

xerxes konnte Ägypten schon um der Einkünfte der reichen Provinz, deren er für die Fortführung des Kampfes mit den Griechen dringend bedurfte, nicht preisgeben. So wird denn Megabyzos, der einst Babylon bezwungen hatte, zusammen mit Artabazos mit neuen Truppen dorthin entsandt. Die Athener hatten schon vorher 459 auf Inaros Bitte ihre Flotte nach Ägypten geschickt, der es gelang, die persische Flotte zu vernichten. Inaros konnte Memphis, wohin sich die Reste des persischen Heeres zurückgezogen hatten, erobern, aber die Besatzung hielt sich in der Zitadelle, ohne daß Inaros und die Athener sie zu überwältigen vermochten. Inzwischen war Megabyzos mit seinem Heere und einer phönikischen Flotte angelangt. Er verschaffte auch diesmal den persischen Waffen den Sieg. Memphis wurde entsetzt und Inaros mit seinen Verbündeten genötigt, sich auf die Deltainsel Prosopitis zurückzuziehen. Schließlich wurden sie auch hier überwunden 454. Den Dank des Großkönigs für die Mitwirkung der phönikischen Flotte mag die von Eschmunazar berichtete Belehnung Sidons mit den „prächtigen Getreideländern" um Dor und Jafo in der Ebene Saron darstellen, vgl. Eschmunazar (um 450) Z. 18 f. Inaros, dem Versprechen des Megabyzos trauend, gab sich in die Hände des Siegers, der ihn nach Persien brachte. Nach fünf Jahren wurde er trotzdem auf Betreiben der Königin-Mutter, die Rache für den Tod des Achämenes forderte, gekreuzigt. Ägypten ist nocheinmal persische Provinz geworden. Doch bleiben zwei Söhne des Inaros im Besitz ihrer angestammten Herrschaft, ebenso ein Sohn des Amyrtäos[1] — ein Beweis, daß Megabyzos im Interesse des Reiches für geraten hielt, den Bogen nicht zu straff zu spannen. Immerhin ist Artaxerxes wieder Herr des Pharaonenlandes und seine Herrschaft reicht jedenfalls bis zum Katarrhakt von Syene. Denn in der Festung Jeb-Elefantine sitzt die ganze Zeit hindurch die persische Besatzung (§ 57).

3. Das lange Ringen des Perserreiches mit den Griechen kam schließlich im Frieden des Kallias zur Ruhe. Beide Teile waren des Krieges müde und man suchte nach einem Weg der Verständigung 448. Noch 449 hatten die Perser eine schwere Niederlage durch die athenische Flotte bei Salamis auf Zypern erlitten. Auf der Seite der Perser mag daneben außer dem Blick auf Ägypten, wo doch im Delta immer noch jene Dynasten in halber Unabhängigkeit standen, besonders die Unzufriedenheit des Megabyzos maßgebend gewesen sein. Dieser Schwiegersohn des Xerxes und Schwager

1) Vgl. Meyer, Gesch. d. Alt. IV 62; Prašek, Meder und Perser II 164.

des Artaxerxes hatte das Reich zweimal aus schweren Krisen errettet. Dafür hatte man ihm zwar die wichtige Provinz Syrien als Satrapie zugewiesen. Aber es scheint, daß er den am Hofe mit Wissen des Königs verübten Treubruch an Inaros dauernd als persönliche Kränkung empfand. Ob weitere Gründe dazu kamen, wissen wir nicht[1]. Jedenfalls hat er um die Zeit des Friedensschlusses sich in Syrien gegen den König empört. Als man von Persien her Truppen gegen ihn sandte, hat er an der Spitze der ihm unterstellten Heeresabteilung, zusammen mit griechischen Söldnern, die Heere seines Schwagers zweimal geschlagen. Die Lage des Reiches wurde so ernst, daß man sich mit dem hochgestellten Landesverräter in Verhandlungen einließ. Seine Verbindungen am Hofe, zugleich ohne Zweifel die Angst vor dem mächtigen und kriegstüchtigen Manne, halfen ihm dazu, daß er nicht allein begnadigt wurde, sondern am Hofe selbst zu hoher Gunst gelangte, Ktes. 29, 37 ff. (Müll. 53). Daß diese ernsten Wirren im Reiche, die ihren Ausgang in der Satrapie Syrien hatten, auch in Juda und Jerusalem mit aufmerksamen Augen verfolgt wurden, läßt sich zum voraus erwarten. Irgendwie werden wir die um jene Zeit sich in Juda abspielenden Ereignisse in Zusammenhang mit jenen Begebenheiten zu bringen haben.

Artaxerxes selbst tritt wenig hervor und wo er in die Dinge eingreift, ist sein Bild wenig erfreulich. Die wichtigsten Feldzüge hat er seinen Generalen überlassen, die für ihn fechten müssen. Den Verrat an Inaros scheint er zwar nicht gewollt, aber auch nicht gehindert zu haben. Die Verhandlungen mit Megabyzos machen den Eindruck einer kläglichen Hilflosigkeit am Hofe, aus der schließlich die königlichen Frauen, des Artaxerxes Mutter und Schwester, den Ausweg finden müssen. Allem nach war der König ein schwacher, leicht lenkbarer Charakter und als solcher in den Händen von Höflingen und Frauen. Ist vollends richtig, was Ktesias meldet, daß er Megabyzos hinrichten lassen wollte, weil er auf der Jagd einen sich auf den König stürzenden Löwen erlegte, so wären ihm auch despotische Launen nicht fremd gewesen.

4. Der Tod des Artaxerxes hat neue Wirren im Reich entfesselt. Sein nächstberechtigter Sohn Xerxes II. bestieg zwar den Thron, wurde aber nach wenigen Wochen durch einen seiner Halbbrüder im Bunde mit einigen Eunuchen ermordet. Auch er wird bald durch

1) Nach Prašek II 165 f. hätte er Anspruch auf die viel einträglichere Satrapie Babylon gehabt.

einen anderen königlichen Prinzen Ochos beseitigt, der als Darius II. den Thron besteigt (423—405).

Seine Gemahlin, zugleich seine Schwester Parysatis, durch Herrschsucht, verräterische Gesinnung und Grausamkeit gleich sehr ausgezeichnet, hat den schwachen Mann von Anfang an unter ihre Botmäßigkeit gezwungen. Sie hat im Verein mit einigen Eunuchen tätsächlich die Regierung geführt, die durch eine Reihe der scheußlichsten Bluttaten geschändet ist.

Die natürliche Folge war, daß das schon vorher tief gesunkene Ansehen der Krone vollends zerfiel und eine Reihe von Aufständen das Reich nicht zur Ruhe kommen ließen. Sie haben für uns hier zumeist kein Interesse. Doch mag erwähnt werden, daß einer derselben von einem Bruder des Königs Arsites ausging, dem sich auch der Satrap von Syrien Artyphios, Sohn des Megabyzos, anschloß. Auch jetzt also ist Syrien wieder in die Wirren im Reiche hereingezogen. Artyphios ist nach anfänglichen Erfolgen schließlich samt Arsitis eines der Opfer der Treulosigkeit von Parysatis und der Schwäche ihres königlichen Gemahls geworden. Beiden wurde das Schicksal des Inaros, das die Unvorsichtigen nicht gewarnt hatte, bereitet[1].

Die beiden letzten Jahre Darius II. sind durch Krankheit und Unruhen in Ägypten wie durch den Streit um die Nachfolge getrübt. Ägypten hatte sich nach dem Mißerfolg des Inaros in sein Schicksal ergeben, aber die dauernden Unruhen im Reiche scheinen schließlich auch hier das alte Streben nach Unabhängigkeit wieder wach gerufen zu haben. Daß die Bewegung von den nur halb unterworfenen Deltafürsten ausging, war zu erwarten. Am Hofe aber tat Parysatis, was in ihren Kräften stand, des Königs Absicht zu durchkreuzen, die dahin ging, seinen ältesten Sohn Arsakes zu seinem Nachfolger zu bestimmen. Parysatis hatte die Nachfolge ihrem jüngeren, erst nach der Thronbesteigung des Vaters geborenen Sohn Kyros zugedacht. Doch starb Darius im Frühjahr 404, ohne daß es Parysatis gelungen war, ihre Absicht durchzuführen.

1) Ktes. 29, 44 ff. (Müll. 54 f.). Über die Folge der Könige: Diodor XII 71. XIII 108 (Dind. II. 372. 524).

§ 56.

Das religiöse Leben im Perserreiche.

1. Konnte es bei Kyros und Kambyses, da wir keine unmittelbaren Zeugnisse dafür besitzen, noch zweifelhaft sein, ob sie persönlich Anhänger des großen Profeten Zarathuschtra waren [1], so schwindet bei Darius jeder Zweifel. Auf Schritt und Tritt seiner Inschriften bekennt er sich zu Ahura Mazda. „Nach dem Willen Ahura Mazdas bin ich König; Ahura Mazda übertrug mir die Herrschaft". „Als ein Bekenner Ahura Mazdas erkläre ich, daß dies wahr, nicht erlogen ist, was ich . . tat . . deswegen half mir Ahura Mazda und die andern Götter, weil ich nicht feindselig und nicht lügnerisch war." „Der große Ahura Mazda, der der größte unter den Göttern ist, hat Darius zum König eingesetzt . . Ahura Mazda soll mir helfen samt allen Göttern [2]."

Es ist klar, daß dieser Ahura Mazda kein anderer ist als der große Gott, den Zarathuschtra lehrte. In welchem Maße auch sonst Darius sich den Geist Zarathuschtras zu eigen gemacht hat, lehrt besonders die starke Betonung, mit der er die Wahrhaftigkeit als eine der vornehmsten Tugenden, die Lüge als das Hauptlaster behandelt. Nun kann es bei der Schroffheit, mit der Zarathuschtra andere Götter ablehnt, auffallen, daß Darius von den „andern Göttern" oder von Ahura Mazda als dem „größten der Götter" oder von „allen Göttern" redet. Die zweite von diesen Wendungen kann sich recht wohl analog dem alttestamentlichen Ausdruck, Jahve sei ein Gott der Götter, erklären (Deut. 10, 17; Ps. 95, 3 u. ö.). Es ist der Ausdruck der religiösen Hochstimmung, für die alle andern Götter abgetan sind und nur der eine noch thront, ohne daß man die Wendung in ihre logischen Konsequenzen verfolgen dürfte. Aber bei der Erwähnung der andern Götter selbst wird diese Erklärung kaum ausreichen. Man muß sich erinnern, daß Zarathuschtra die alten arischen Clangottheiten abtat. In Wirklichkeit geschah dies, wie immer in solchen Fällen, mehr in der Theorie als im Leben selbst. In der Praxis werden die alten Stammgottheiten vielfach geblieben sein, weil die Clane und Sippen der Perser ihre angestammten Kulte nicht missen wollten. Eine Bedeutung werden diese „andern Götter" für Darius nicht gehabt haben; wenn er sie mit nennt, so geschieht es,

1) S. darüber oben § 8, 2; außerdem zu diesem ganzen Thema meine Abhandlung über die Religion der Achämeniden in der Festschrift Sellin 1927.

2) Die Belege s. in der ebengenannten Abhandlung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000208

um den persischen Stämmen und ihren Häuptern entgegenzukommen. Es handelt sich viel weniger um ein religiöses Bekenntnis als um eine politische Geste den mächtigen Geschlechtern gegenüber.

Grundsätzlich dieselbe Stellung wie Darius haben Xerxes und Artaxerxes I. eingenommen. Ihre Äußerungen, wie sie uns aus ihren Inschriften als unmittelbaren Zeugnissen entgegentreten, denen gegenüber die Zeugnisse griechischer Autoren kaum ins Gewicht fallen[1], lauten denen des Darius so ähnlich, daß sich erübrigt, sie im einzelnen vorzuführen, nur sei erwähnt, daß Xerxes Ahura Mazda als den Schöpfer mit Vorliebe betont. „Ein großer Gott ist Ahura Mazda, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf, der den Menschen schuf, der des Segens Fülle für die Menschen schuf, der Xerxes zum König machte[2]." Damit wird noch stärker als bei Darius die einzige und alles überragende Größe Ahura Mazdas betont. Aber dies hindert auch Xerxes nicht, gelegentlich den andern Göttern seine Verbeugung zu machen[3]. Dasselbe gilt von dem Wenigen, was wir von Artaxerxes inschriftlich besitzen. Auch bei ihm heißt es in der Inschrift der Terrasse seines Palastes von Persepolis: „Im Schutz Ahura Mazdas habe ich dieses Haus . . . gebaut. Mich schütze Ahura Mazda nebst den Göttern (Weißb. S. 121).

Von Darius II. wissen wir z. Zt. gar nichts Authentisches. Es wird sich später zeigen, daß sich seit Artaxerxes II. eine stärkere Hinwendung zu polytheistischen Neigungen geltend macht. Der Umstand, daß im Grunde schon mit Artaxerxes I. der Zerfall des Perserreichs einsetzt und daß er sich bei Darius II. schon in stärkerem Maße bekundet, läßt es bei der Spärlichkeit der positiven Nachrichten nicht ausgeschlossen erscheinen, daß wir uns jenen beginnenden Zerfall der alten Zarathuschtrareligion schon unter Darius II., wo nicht unter Artaxerxes I., vorstellen dürfen.

Vgl. dazu Clemen a. a. O. 84. Wieweit man aus theophoren Eigennamen Schlüsse auf eine gegenwärtige Verehrung des betreffenden Gottes ziehen darf, bleibt immer eine offene Frage. Es liegt an sich gar kein Grund vor, Namen wie Mithradat Ezr. 1, 8. 4, 7 in Zweifel zu ziehen. Nur beweisen sie nicht mehr, als daß Mithra ehedem Verehrung genoß, was wir ohnehin wissen. — Weiteres unter Nr. 7 f.

2. Bei der Weitherzigkeit mit der die Achämeniden von Anfang an den Religionen und Kulten der unterworfenen Völker gegenüber-

1) Sie sind sorgfältig gesammmelt von Carl Clemen, Griech. u. lat. Nachricht. üb. d. pers. Rel. 1920 (bes. S. 54—93).

2) Xerx. Persepol. b § 1; Persep. c § 1; d § 1; Elwend § 1; Wan § 1: Weißb. Keilinschr. d. Achäm. S. 109 ff.

3) Xerx. Pers. b § 3; d § 3; Wan § 3: Weißb. S. 111. 115. 119.

traten, darf zum voraus erwartet werden, daß den Völkern des Reiches auch jetzt ein weiter Spielraum freier Entwicklung auf religiösem Gebiete gewährt war. Von den Griechen gilt dies um so mehr, als ja seit dem letzten Friedensschluß einem namhaften Teil von ihnen tatsächliche Unabhängigkeit gesichert war. Hatten sich unter ihnen doch schon im 6. Jahrhundert manche Veränderungen vollzogen, so konnten die Kämpfe und Ereignisse des 5. vollends nicht spurlos am griechischen Mutterland wie an den Kolonien vorübergehen. Schon vor dem Zusammenstoß mit dem Perserreich hatten sich die alten Verhältnisse und mit ihnen Weltbild und Weltanschauung mannigfach gewandelt. Das Staatsleben hatte sich neue Formen geschaffen. Und mit dem Fallen der alten Adelsrechte und Privilegien hatte das Bürgertum seine Rechte durchgesetzt. Mit dem Wachsen des Wohlstands hob sich die Lebenshaltung und mit ihr der Drang zur Verschönerung des Daseins. Die Künste, die dichtenden und musischen wie die bildenden, setzten sich durch. Diesem Umschwung konnte auch die Religion sich nicht entziehen. Die erwachende Reflexion machte auch vor den Göttern nicht halt. Der alte Götterolymp mit den Launen und Schwächen seiner Gottheiten paßte in die Zeit des unumschränkten Waltens der Ritter und Herren, jetzt hatte er sich überlebt. Auch der Glaube an die unverbrüchliche göttliche Weltordnung war auf Grund vielfältiger Erfahrung bei vielen in die Brüche gegangen. Für gewisse Kreise hatten die Erlösungskulte der Orphik und der Mysterien oder die Lehre des Pythagoras Ersatz zu bieten gesucht (§ 5, 2 und 6, 2). Sie lehren im seligen Jenseits die Ausgleichung für die Unvollkommenheit des Diesseits suchen und sie bieten eine Fortbildung und öfter auch eine Vertiefung der alten Götterlehre. Aber schon erstanden der Erlösungsreligion ihre Gegner in der rationalen Aufklärung der ionischen Naturphilosophie (§ 6, 1).

Alle diese Gegensätze hatten das griechische Geistesleben schon vorher bewegt, es zugleich auf eine namhafte Höhe geführt. Am Ende des 6. Jahrhunderts ist in Athen das Schreiben so allgemein, daß man das Scherbengericht üben konnte. Aus der Zeit des ionischen Aufstands zu Beginn des 5. Jahrhunderts berichtet Herodot, auf der Insel Chios sei, während die Knaben der Stadt gerade in der Schule waren, das Dach des Schulhauses eingestürzt und habe von 120 Knaben alle bis auf einen erschlagen (Her. VI 27). Das ungeheure Geschehen des gewaltigen Ringens und Siegens hatte erst recht eine neue Zeit heraufgeführt und jene Gegensätze und Spannungen nur erhöht. Jetzt gab es vollends kein Rückwärts mehr, auf das zuvor vielleicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000210

manche gehofft hatten. In den zahlreichen Schlachten war die Entscheidung schließlich nur möglich geworden durch den Opfermut des einfachen Mannes. Der aber wollte sein ehrlich erworbenes Anrecht auf Mitbestimmung bei der Verwaltung des Staatswesens nicht preisgeben. Ein starkes Überhandnehmen der demokratischen Anschauung ist die Folge. Und wenn der Bürger in seinem Gemeinwesen die Wahl hat zwischen der Partei, die das Alte, und der, die das Neue vertritt, so ist dies Sache persönlicher Entscheidung und die freie Individualität, nicht mehr wie ehedem die Gemeinschaft, ist der bestimmende Faktor geworden.

3. Nirgends macht sich dies stärker geltend als auf dem Gebiete der Religion. Denn hier ist der Mensch mehr als auf irgend einem anderen Gebiete vor die Wahl gestellt, ob er sich mit dem Hergebrachten begnügen oder Neues suchen will. Selbst wo man den Gegensatz zu überbrücken bemüht ist, macht er sich geltend: Pindar und Äschylos halten mit allen Kräften an der alten Religion fest, aber nur um den Preis vielfacher Umdeutung. Und bei Äschylos steht bereits der geheiligten Sitte und dem Gottesgebot das Recht der freien Persönlichkeit gegenüber, die ihr Gesetz ausschließlich in sich selbst trägt[1]. Noch stärker tritt die Spannung zutage bei Sophokles und Euripides. Jener ist geboren um 496 dieser um 480. Zwar war man in Athen aufs äußerste bemüht, sich von der ionischen Aufklärung fernzuhalten. Aber die führenden Geister können deren Einfluß nur schwer verbergen. Sophokles hat Worte schärfster Kritik gegenüber der bestehenden Weltordnung: das Schicksal hätte es für die Sterblichen nicht so einrichten sollen, daß es den Gottlosen gut geht und die Frommen im Unglück schmachten (Fragm. 103 Nauck[2] S. 152). Wie Herodot das Leid auf Erden, wo keine offenkundige Schuld vorliegt, sich nicht anders erklären kann als aus dem Neide der Götter, die in Krösos, Polykrates, Xerxes den allzu Glücklichen und Mächtigen jählings niederschlagen[2], so ist auch für Sophokles die Mißgunst der Götter die Ursache vielen Leids. Und beiden Männern ist ebendarum das Dasein nur eine Quelle des Leids und nie geboren zu sein dünkt ihnen das Beste[3]. Aber das sind nur

1) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 456.

2) Vgl. Herod. VII 10: „Siehst du, wie der Donner Gottes immer die überragenden Geschöpfe trifft . . . und sein Blitz immer in die größten Häuser und Bäume schlägt? Denn Gott liebt es, alles Überragende zu zertrümmern."

3) Herod. VII 46: „In diesem Leben gibt es keinen, der so glücklich wäre, . . . daß er nicht oft und viel lieber tot sein wollte als leben . . . So ist der Tod

Anwandlungen von Pessimismus, in Wirklichkeit sind sie weder ihm noch dem naheliegenden Zweifel an den Göttern verfallen. In Wahrheit ist ihr Wirklichkeitssinn und die Freude an dem blühenden Gemeinwesen des perikleischen Zeitalters größer. Der Mensch lerne die Größe und die Erhabenheit der Götter erkennen und anbeten; er füge sich ihr und lerne seine eigenen Grenzen sehen. Aber innerhalb dieser Grenzen darf er wie Antigone nur dem ungeschriebenen Gesetz des Gewissens folgen. Gleich dem biblischen Hiob findet Sophokles doch schließlich seinen Frieden im frommen Verzicht auf die Lösung der Rätsel.

Hatte Sophokles dem Zweifel nur gelegentlich und schüchtern Eingang gewährt (Ajax 1036 ff. Jebb S. 158), so bringt ihn Euripides unverhohlen zum Ausdruck. Fromme fallen den mächtigen Frevlern zum Opfer, ohne daß die Götter einschreiten. „Und dabei sagen sie, im Himmel seien Götter?“ (Bellerophon, Fragm. 286 Nauck² S. 445). Euripides ist nur etwa 15 Jahre jünger als Sophokles. Aber zwischen beiden liegt eine Welt. Euripides steht stark unter dem Einfluß der Philosophen. Ihm wird alles zum Problem, das ihn zu erdrücken droht. „Wenn ich den Gedanken an ein Walten der Götter fasse, nimmt er die Qual weg; aber der Wunsch, eine Vernunft in der Welt zu finden, versagt, wenn ich der Menschen Geschick und Taten betrachte“ [1].

4. In Euripides zeigt sich am deutlichsten, wie stark die ionische Philosophie nach dem Mutterland übergegriffen hat. Wenn auch ganz auf dem Boden Athens stehend, ist er doch im Grunde ein Schüler der Weisen von drüben. Ihre früher besprochenen Vertreter finden ihre Fortsetzung in Heraklit aus Ephesus und Parmenides aus Elea. Für Heraklit — er ist Zeitgenosse des Darius und hat vielfache Verbindung mit ihm — ist das höchste die Weisheit, die aus dem Logos, der Weltvernunft, gesogen wird. Aber wo ist sie, da doch in der Welt „alles fließt“ und ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen das einzig Gewisse ist? Da ist keine Substanz, kein Sein. Es gibt nur ein Werden und Dahinfließen. Alles ist voll von Gegensätzen, „Anfang und Ende fallen zusammen“. „Gut und schlecht sind dasselbe.“ Tag und Nacht sind eines. „Das Leben heißt Leben, aber es ist der Tod.“ Hier finden sich Sätze, die an den biblischen Qohelet erinnern. Aber eben in diesen

für den Menschen die erwünschteste Zuflucht aus den Mühsalen des Lebens“. Dazu Sophokl. Antigone; Aiax 122 ff. (Jebb S. 28. 30).

1) Meyer IV S. 157 (aus dem Hippolytos).

Gegensätzen besteht das Wesen der Dinge: „Der Krieg ist der Vater und König aller Dinge." Verkörpert ist der beständige Wechsel im Feuer, das Leben schafft und doch sich verzehrt. Es ist die Grundsubstanz; vielleicht ist er angeregt von der persischen Lichtreligion. Dabei erklärt er den Göttern des Volksglaubens den Krieg[1]. In Worten, die an die Profeten Israels erinnern, spottet er über den Wahn, der zu Steinbildern beten heißt. Sein Gott ist die Weltseele oder Weltvernunft (W. Nestle 35) und das Weltgesetz, von denen man freilich nicht weiß, wie sie sich zu jenem alles umfassenden Feuer verhalten. Zweifellos lehrt er eine Art Pantheismus: Gott ist die Einheit alles dessen, was um uns ist. Auch ist die Welt nicht von Gott geschaffen, sondern ewig aus sich selbst geworden.

So stark der Einfluß war, den Heraklits Sätze auf das griechische Geistesleben ausübten, so konnten sie nicht ohne Widerspruch bleiben. Seine Vereinigung aller Gegensätze leugnete im Grunde alles Wissen. Ein Schüler des Xenophanes Parmenides, geboren um 515, trat ihm entgegen[2]. Wohl besteht die Welt aus Gegensätzen, aber sie sind nicht bloße Erscheinungsformen eines Urstoffes, sondern zwei verschiede Elemente: Licht und Finsternis, Feuer und Erde. Das Sein ist absolut, aber zwischen der Sinnenwelt und der Welt des Denkens besteht ein Dualismus. Was das Auge sieht und die Sinne wahrnehmen, ist bloße Täuschung, Wahrheit bietet nur der Verstand. Substanz ist das reine Sein, „ungezeugt und unvergänglich", dem reinen Denken gleichgeartet und jedes Nichtsein ausschließend. Das ist das Element des Lichtes. Der erdigen Finsternis aber entstammen Irrtum, Schein, Trug und bloßes Meinen. Sein etwa 25 Jahre jüngerer Schüler Zeno hat die Lehre des Parmenides fortgeführt, und ein anderer, Empedokles aus Agrigent, hat an die Stelle der zwei Urstoffe vier gesetzt: Feuer, Luft, Wasser, Erde, oder Wärme und Kälte, Feuchtes und Trockenes. Endlich hat Anaxagoras von Klazomenä (um 500 bis 428, vgl. W. Nestle, 46. 156 ff.) aufs neue die Ewigkeit der Materie vertreten. „Kein Ding kann entstehen oder vergehen." Dinge oder „Samen" allerkleinster Art, in unzähligen Mengen das Weltall füllend, bauen die Körper auf. Die Weltseele oder Weltvernunft, *Nûs* genannt, „die alles ordnet" (Nestle 50), setzt sie in Bewegung, seitdem geht die Bewegung fort. Leukippos hat daraus die Atomenlehre geschöpft. Es war nur noch ein Schritt.

1) Diels, Fragm. d. Vorsokratiker I[2] Fr. 5. 42. 67. 104. Vgl. ebenda Xenophanes Fr. 10—16 u. bes. 23 (S. 50).

2) S. H. Diels, Parmenides Lehrgedicht. 1897. W. Nestle, Vorsokratiker 39. 126 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000213

5. Wir wissen nicht, wieweit und in welchem Umfang alle diese Lehren nach Osten ins eigentliche Perserreich vorgedrungen sind. Aber bei dem regen Verkehr zwischen dem Osten und Westen und bei der großen Rolle, die in fast allen Kämpfen seit den Perserkriegen die griechischen Söldnerscharen und die im Handel die griechischen Kaufleute spielten, darf eine weite Verbreitung wenigstens mancher leitenden Ideen angenommen werden. Und umgekehrt kann nicht verkannt werden, wie stark manche dieser Ideen an solche des persischen Profeten Zarathuschtra anklingen. Sowenig wir irgendwie eine unmittelbare Beeinflussung durch ihn nachweisen können, sowenig wird es geraten sein, durchweg bloß zufällige Gleichklänge anzunehmen. Heraklit und Anaxagoras haben Beziehung zu Susa. Geistig hochstehende Perser gab es überall in Kleinasien, an den Satrapenhöfen und sonst. Auch von ihnen mögen Ideen und Anregungen ausgegangen und da und dort begierig aufgenommen worden sein. Sie können bei der Gestaltung jener Systeme bewußt und unbewußt eine Rolle gespielt haben. Daß Männer wie Theopomp und Eudemos (Nr. 7) wichtige persische Ideen kennen und bei ihren griechischen Lesern verbreiten, steht außer Zweifel.

Vor allem wird man dabei bedenken müssen, daß gerade in Kleinasien eine Menge vornehmer und reicher Perser saßen, die hier vom Großkönig mit Grundbesitz ausgestattet waren. Überall im Reich befanden sich königliche Domänen, deren Verwalter namhafte Einkünfte bezogen, außerdem wurden an die sog. Wohltäter d. h. verdiente Männer große Güter verschenkt, so in Kappadokien, Phrygien, Karien. Auch ganze Ortschaften mit ihren Einkünften werden auf diese Weise an einzelne Personen geschenkt[1]. Die Beschenkten, soweit sie Perser waren, haben natürlich als die Vertrauensmänner des Großkönigs in der Regel auch persischen Kult dort eingeführt. So kennen wir durch Strabo einen Dienst der Anaitis am oberen Eufrat[2], ebenso in Kappadokien und Lydien Kultstätten dieser persischen Gottheit[3]. Selbst Feueraltäre kennt Strabo in Kappadokien, und eine aramäische Inschrift am oberen Halys nennt die mazdajasnische Religion personifiziert die Schwester des Landesgottes Bel[4]. Mögen

1) Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 59 ff.

2) Strabo XI 14, 16 Meineke 748, Dio Cass. 36, 48.

3) Strabo XI 8, 4 Meineke S. 719; XII 3, 37 Meineke S. 786 (Zela); vgl. noch Meyer, Urspr. II 88 f.

4) Strabo XV 3, 15 Korais III 150; Lidzbarski in Ephemeris f. sem. Epigraph. I 59 ff. Doch s. auch Meyer, Urspr. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000214

hier jüngere Zeugnisse und zumeist auch spätere Kulte in Frage kommen, so kann doch kein Zweifel sein, daß die Sache selbst bis in die Zeiten des Kyros, Darius und Xerxes zurückgeht.

6. Mit Nabopolassar hatte in Babylonien ein Fürst der Kalder oder Chaldäer die Herrschaft an sich genommen. Dieser Stamm, an dessen Spitze einst Merodak-Baladan seine Aufstände gegen die Assyrer unternommen hatte, war nunmehr der herrschende Stamm im Reiche geworden, wie es scheint die eigentliche Stütze des neubabylonischen Reiches. Wir wissen, in welchem Maße in diesem Reiche die Priesterschaft sich selbst zum ausschlaggebenden Faktor zu erheben vermochte. Schon Nabopolassar und Nebukadrezzar sind stark in ihrer Hand, in Nabonid haben die Priester höchst wahrscheinlich einen der ihren geradezu auf den Thron gehoben, und als er sie enttäuschte, haben sie nicht gezögert, dem Kyros die Tore der Hauptstadt zu öffnen (§ 1, 4; § 3, 2; § 38, 5). So ist es kein Wunder, wenn die Priester schließlich als die eigentlichen Vertreter der Staatsgewalt im chaldäischen Babylonien gelten, und wenn sie sich darum mit der Zeit geradezu selbst mit dem Namen der herrschenden Klasse schmücken und sich Chaldäer nennen. So wird denn tatsächlich in dem Babylonien der Perserzeit, nachdem Xerxes das Königtum dort aufgehoben hatte, der Name Chaldäer die Bezeichnung der Priester und ist es geblieben bis in die Spätzeit.

Im Buch Daniel treten sie bei Nebukadrezzar neben den Zeichendeutern, Wahrsagern und Beschwörern als Weise auf. 2, 2 ff.; 4, 4; 5, 7; bei Herodot als die Priester I 181 (a. E.) 183 (vgl. Ktes. 29, 15 [Müll. S. 49]). Aber schon Jes. 47, 13 höhnt die Sterndeuter bei der Tochter der Chaldäer.

Je weniger sie nach dem Fall des Königtums noch mit Politik und Staatsverwaltung zu tun hatten, desto ausschließlicher mochten sie sich dem priesterlichen Dienst an ihren Heiligtümern zuwenden. Nur beschränkte dieser sich längst nicht mehr auf Opfer und Sühnebräuche. Seit alters waren die Priester in Babylonien die Inhaber der Omenwissenschaft und mit ihr der Wahrsage- und Beschwörungskunst und vielen geheimen Wissens gewesen. Und längst hatte sich das letztere nicht auf die irdischen Zeichen und Erscheinungen beschränkt, sondern hatte den Himmel und die Gestirne, deren Lauf und was irgend sie an besonderen Erscheinungen darboten, mit in den Bereich der Geheimwissenschaft gezogen. Die großen babylonischen Heiligtümer waren Observatorien, an denen Astronomie getrieben und gelehrt und die gewonnenen Ergebnisse als Astrologie verwertet wurden (Meißner I 310; II 401). Denn die Gestirne gelten als die Verkörperung der Götter, und was sie taten, das kündeten sie im Lauf der Gestirne

an. So galt es nur, auf ihn zu achten und ihn vorherzuberechnen, wollte man die Absicht der Götter mit den Menschen und die Schicksale der Reiche erkennen. Verfehlte man die richtige Stunde oder verfiel man einem falschen Zusammentreffen der Sterne, so konnte man großem Unheil verfallen; gelang es vom Priester die richtige Stunde zu erfahren, so mochte man dem Unheil entgehen und Sieg, Glück und Erfolg gewinnen (Meißner II 247 ff.)

7. Daß die Inhaber solchen Wissens überall da, wo man ihnen Glauben schenkte, sich ungeheuren Ansehens und Einflusses erfreuten, liegt am Tage. So werden sie denn von Königen und Großen in schwierigen Lagen um Rat gefragt und gelten dem Volk als Wundermänner und Helfer. Die politische Bedeutungslosigkeit Babyloniens im Perserreich seit Xerxes hat daran nichts geändert. Die babylonische Kultur hatte seit so vielen Jahrhunderten das ganze Vordere Asien bestimmend beeinflußt, daß auch der Übergang der Weltherrschaft an die Perser darin keine Änderung brachte. Im Gegenteil konnte die Huldigung, die Kyros und seine Nachfolger bis auf Xerxes den babylonischen Göttern darbrachten[1], das Ansehen der chaldäischen Priester bei den Persern und im ganzen Reiche nur stärken. Auch sonst haben die Könige selbst das ihre hiezu beigetragen. In ihren Prachtbauten haben sie vielfach Elemente der babylonischen Religion wie die geflügelten Stiere, die als schützende Genien den Palast bewachen, herübergenommen[2]. Das Bild des Königs wird ganz nach assyrisch-babylonischem Muster von dem in einem Ringe — der Sonnenscheibe des Horus — schwebenden Gott Assur beschützt, nur daß jene Assurgestalt nunmehr Ahura Mazda bedeutet. Auf Siegeln der Perserzeit begegnet man symbolischen Darstellungen der sieben Sterne oder sieben Lichter, welche den Planetengöttern gleichkommen, die das Schicksal leiten — ein Stück chaldäischer Weisheit, das bis in späte Zeiten nachgewirkt hat[3]. Auch sonst haben die Chaldäer vieles an die Perser weitergegeben, das dann von diesen durch andere übernommen wurde, so den babylonischen Drachenkampf[4], vielleicht auch die drei Himmel[5] und einzelnes Dämonische[6]. Das-

1) Über Kyros und Kambyses s. § 38, 6 und § 39, 1. Auch Darius hat wenigstens das Königtum fortbestehen lassen.

2) Vgl. Stave, Einfl. d. Parsism. usw. S. 204 ff.

3) Vgl. dazu Gunkel, Schöpfung und Chaos 294 ff. Zimmern in KAT³ 620 ff. Vgl. die persischen Amescha-spenta.

4) Der König im Kampf mit dem ahrimanischen Drachen z. B. bei Riehm, Handwörtb. d. bibl. Alt.² 1189. 5) S. Zimmern KAT³ 617³.

6) Ebenda S. 462 (ob auch 464?). Vgl. auch Stave a. a. O.

selbe gilt wohl von den Amescha-spenta und dem Fest der Sakäen, das deutliche Züge des babylonischen Neujahrsfestes trägt. (Meißner, II 98 und Clemen a. a. O. 125.)

Durch die Vermittlung der Hetiter konnte die babylonische Himmelskunde schon früh ihren Weg auch zu den Griechen finden, so daß wir nicht wissen können, wieweit Thales und seine Nachfolger hierin auf eigenen Füßen stehen. Später sind sie direkt bei den Chaldäern in die Schule gegangen, worüber Diodor aufs eingehendste berichtet (Meißner II 398f.)

Was der Inhalt der oben beschriebenen Ahura Mazda-Religion des Darius und seiner Nachfolger war und in welchen Formen sie sich bewegte, wissen wir leider nur ungenau. Das Wesentliche ist, daß Ahura Mazda jeden Tempel ablehnte, wie denn auch die großen Palastanlagen in Persepolis und Pasargadä keinerlei sakrale Bauten enthalten. Man errichtete dem Feuer als dem Elemente der Gottheit Altäre auf Berggipfeln[1]. Dort rief man den Himmelsgott an und der Mager sang dazu die heiligen Gesänge. Allmählich werden auch die vorhin erwähnten Entlehnungen aus der chaldäischen Religion vollzogen worden sein, so die Übernahme der Amscha-spenta genannten sieben Geister, die als Gehilfen Ahura Mazdas gedacht sind, oder des Drachen. kampfmythos, vielleicht auch schon des Sakäenfestes. Dürfen wir den Nachrichten griechischer Schriftsteller Glauben schenken, so müßten einzelne dieser Entlehnungen noch in unserer Zeit, etwa um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts begonnen haben. So weiß schon Ktesias von der Feier der Sakäen und Xenophon kennt die Verehrung von Mitra und Hera, unter welchem Namen am ehesten Anahita gemeint sein mag (Clemen a. a. O. S. 127). Ebenso kennt Eudoxos (um 370) den persischen Dualismus, Theopomp (geb. 380) die Lehre von den Weltperioden von 3000 Jahren, und Eudemos, ein Schüler Platos, die vom Zrvan akarana, dem Urgrund aller Dinge, aus dem erst Gutes und Böses sich absonderten (Belege bei Clemen S. 127 f. 132). Man darf also wohl annehmen, daß gegen das Ende unserer Periode sich die große Umwandlung im persischen Religionswesen vollzogen hat, welche die Umgestaltung der alten Zarathuschtrareligion in den späteren Zoroastrismus zur Folge hatte.

8. Zu diesem Befund scheint aufs beste zu stimmen, daß der Teil des Awesta, der unter dem Namen der *Jascht* (Yäscht) zusammengefaßt wird, und unter ihnen im besonderen die 6 sog. großen Jascht allem An-

1) Die Abbildung eines Feueraltars bei Sarre, die Kunst des alt. Pers. 12, woraus auch die Zugehörigkeit dieses Brauches zur Achämenidenzeit erhellt.

scheine nach zu den ältesten Stücken des jüngeren Awesta gerechnet werden darf[1]. Hier treten bereits ganz unbefangen und wie selbstverständlich eine Reihe von Gottheiten auf, von denen Zarathuschtra selbst nichts wissen wollte. Die Weiterbildung der ersten Zarathuschtrareligion vollzieht sich teils durch die Übernahme heidnischer Gottheiten, teils durch die Anpassung von geistigen Wesen an die Volksvorstellung, so daß sie zu Gottheiten erhoben wurden. Der ersteren Art sind Mitra und Anahita, der andern Urtei (*aši*) „Segnung" und Srauša „Gehorsam". Als Beispiel des ersten Hergangs diene der 5. Jascht, ein Hymnus an die Göttin des Urgewässers und aller Fruchtbarkeit Urdvi Sūra-Anāhita, von der es heißt: Sie kam herzu in Gestalt eines schönen Mädchens, eines sehr kräftigen schöngewachsenen, das hoch gegürtet, hoch von Wuchs (?), vornehmer Herkunft und edel ist; goldene Schuhe hatte sie an, die allgeschmückte, glänzende. Stillestehen machte sie das Wasser auf der einen Seite, auf der andern ließ sie es weiterlaufen, eine Furt machte sie (am Fluß)"[2]. Ähnliches gilt von Mithra, „dem gewaltigen Gott, dem Helden, dem stärksten unter den Geschöpfen", dessen Priester und adlige Verehrer es augenscheinlich durchsetzten, daß er in die Zarathuschtrareligion aufgenommen wurde[3]. Da Artaxerxes II. beide Götter schon inschriftlich nennt, darf angenommen werden, daß der Prozeß sich einige Jahrzehnte früher abspielte.

Daß diese Dinge gebildeten Juden des 5. Jahrhunderts unbekannt geblieben sein sollten, darf nach der Lage der Dinge als ausgeschlossen gelten. Aber eine nennenswerte Beeinflussung durch sie wird man vorläufig vergebens suchen. Sie haben mehr zum Widerspruch als zur Nachahmung gereizt. Besonders von dem neu auflebenden Polytheismus wird dies gesagt werden können. Wohl aber mögen mehr unbewußt als bewußt manche in Israel lebendige Gedanken wie die Idee des Satans, des göttlichen Geistes (§ 21, 6. 7) oder des Engels Jahves durch die Berührung mit persischen Ideen neuen Anstoß zu ihrer Entwicklung und stärkeren Betonung gewonnen haben. Dasselbe wird für manche Riten des Gesetzes gelten, vgl. § 67, 5.

1) Vgl. dazu besonders Geldner im Grundr. d. iran. Phil. II 1 ff. und in Kultur d. Gegenw. I 7, sowie neuestens Lommel, Quellen d. Rel. Gesch. 15. Bd.: Die Yäschts des Awesta 1927, S 4. 6.

2) Lommel a. a. O. S. 38. Weitere Schilderung ihrer Schönheit und der Pracht ihres Schmuckes in 5, 126 ff. Über ihre Abkunft aus dem Semitismus s. oben § 8, 3.

3) Jascht 10, 6; vgl. Lommel S. 61 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000218

§ 57.

Die Juden in Ägypten und Babylonien.

1. Seit den Tagen der Pharaonen der 26. Dynastie sind jüdische Männer als Söldner nach Ägypten gekommen[1]. Wenn das Deuteronomium in seinem bekannten Königsgesetz 17, 14ff. verbietet, daß der König Judas „viele Rosse halte und das Volk nach Ägypten zurückführe, um die Zahl seiner Rosse zu mehren", so scheint daraus mit großer Deutlichkeit hervorzugehen, daß es zu den Gepflogenheiten der späteren Könige Judas vor Josia gehörte, mit ihren Untertanen Handel zu treiben, indem sie sie dem Pharao gegen Kriegsrosse, die er ihnen als Gegenleistung zu liefern hatte, überließen. Auf diese Weise mag im Lauf der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts eine stattliche Zahl jüdischer Männer dem ägyptischen Heere einverleibt worden sein. Es sind die Anfänge einer ägyptischen Diaspora.

Nun wissen wir aus Herodot II 30, daß Psammetich I. (664–609) die Südgrenze Ägyptens durch starke Garnisonen gegen die Äthiopen zu schützen suchte, von denen eine in Elefantine lag. Es würde durchaus zu dem stimmen, was das Deuteronom voraussetzt und weiter zu der Tatsache, daß wir später in Elefantine jüdische Söldner finden, wenn wir annehmen, schon Psammetich I. habe jüdische Söldner in seinen Dienst gebracht und mit ihnen die Gründung der jüdischen Militärkolonie von Elefantine vollzogen. Doch besitzen wir hiefür keinen zwingenden Beweis: Psammetich I. kann schließlich — so wahrscheinlich jene Annahme sein mag — seine Söldner auch anderswoher als aus Judäa geholt haben. Um so sicherer dürfen wir unter Psammetich II. (594—588) das Vorhandensein einer jüdischen Militärkolonie in Elefantine annehmen[2]. Wir würden damit in den Anfang des 6. Jahrhunderts geführt, doch ist nach dem eben Dargelegten ihre frühere Entstehung durchaus möglich und keineswegs unwahrscheinlich. Nach dem Aristeasbrief soll Psammetich — in Wirklichkeit ist Psammetich II gemeint — bei seinem Zug gegen die Äthiopen jüdische Truppen zur Verfügung gehabt haben. Diese sollten seitdem in Ägypten geblieben sein. Trotz des fragwürdigen Charakters so mancher Nachrichten des Aristeasbriefes liegt doch kein Anlaß vor, an der Richtigkeit dieser Notiz zu zweifeln, weil sich in keiner Weise ersehen läßt, welche Absicht

1) Vgl. über diese Dinge schon Bd. II 6. 7 dieses Werkes S. 400f.

2) S. darüber Bd. II 6. 7 S. 401 Anm. 1 und die dort angeführte Literatur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000219

einen Erfinder dieser Nachricht hätte leiten können, und weil sie zu andern uns sonst bekannten Tatsachen auf beste paßt[1].

Wie stark das Söldnerwesen unter den Pharaonen der 26. Dynastie entwickelt war, darf wohl aus einer Notiz Herodots (II 30) erschlossen werden, nach der sich unter Psammetich I. 240 000 ägyptische Krieger empörten, weil sie nach dreijährigem Dienst nicht abgelöst wurden. Denn da wir wissen, daß die Pharaonen jener Zeit sich der ägyptischen Kriegerkaste gegenüber auf zahlreiche fremde Soldtruppen: Ionier, Karer und Syrer stützten, gibt es für jene Empörung — auf die Zahl kommt es nicht an — kaum einen anderen Erklärungsgrund als den Unwillen über jene fremden, den einheimischen vielfach vorgezogenen Truppen.

Doch griffen auch die Söldner selbst gelegentlich zu demselben Mittel der Empörung, um sich zu ihrem Rechte zu verhelfen. So wissen wir, daß unter dem Pharao Apries 588—569 auch die Soldtruppen der Besatzung von Elefantine mit dem Abzug nach Äthiopien drohten. Doch gelingt es dem Befehlshaber des „Tores der Südländer", also dem Obersten über die Grenztruppen, sie wieder zu ihrer Pflicht zurückzuführen[2].

2. Hier setzen die neugefundenen Papyri ein[3]. Sie sind in der Hauptsache zu Anfang dieses Jahrhunderts (1906—1908) auf der Insel Elefantine (Jēb) gegenüber von Assuan (Syene), wenig unterhalb des ersten Katarakts, gefunden. Dort lag eine altägyptische Siedlung mit einem Heiligtum des Gottes Chnūb (Chnūm). Dieser widdergestaltige Fruchtbarkeitsgott gilt als der Herr und Beschützer des Kataraktenlandes und der Quellörter des Nil. Bei seiner Bedeutung als Grenzfestung hat dieses „Südtor" Ägyptens früh eine wichtige Stellung eingenommen. Die Felsengräber am westlichen Nilufer geben über allerlei Unternehmungen der erblich gewordenen Gaufürsten der Gegend Aufschluß. Später, als im mittleren und neuen Reiche Ägypten sich weiter nach Süden ausgedehnt hatte, sank die Bedeu-

1) Arist. § 13. Wendlands (bei Kautzsch, Apok. u. Ps. epigr. II 6) Zweifel ruht wohl darauf, daß er an jüdische „Bundesgenossen" denkt. Es handelt sich aber um gekaufte Hilfstruppen.

2) Vgl. die Inschrift des Ashōr, so hieß der Befehlshaber, bei H. Schäfer in Klio 4 (1904) 155 ff.

3) Vgl. im allgemeinen schon Bd. II 6. 7 S. 208. Die Hauptbedeutung der Papyri liegt in unserer Periode. Zu der dort verzeichneten Literatur (unter der bes. Meyer, D. Pap.fund. v. Elef. 1912 hervorzuheben ist) ist jetzt vor allem hinzuzufügen: Cowley, Aram. Papyri of the 5. Cent., Oxf. 1923. Vgl. noch Scheftelowitz in Scripta Univ. . . Hiersol. (Orient. et Iudaica Vol. 1) 1923 Nr. 4; U. Türck in ZAW 1928, 166 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000220

tung Elefantines als Festung: die inzwischen zur Herrschaft gelangten Äthiopen (Kuschiten) bedurften keines Schutzes gegen das südliche Hinterland von Assuan. Doch blieb es ein wichtiger Handelsplatz. Um so mehr lebte die Bedeutung des Ortes als Feste wieder auf, als durch Psammetich I. von Sais (664—609) die Unabhängigkeit Ägyptens vom assyrischen Joch wieder hergestellt war. Es ist zugleich die Zeit der fremden Söldnerheere, und so wird die Grenzfestung zur Söldnerkolonie der Herrscher der 26. Dynastie. Hierüber ist soeben gehandet.

Auch unter den Persern, denen Ägypten seit Kambyses (525) zugefallen war, behielt Elefantine diese Stellung. Herodot nennt den Ort ausdrücklich unter den Grenzfestungen des Reiches [1]. Es scheint, daß die Garnison wesentlich aus Soldtruppen bestand, neben denen Perser aus dem dem Statthalter als Vertreter des Großkönigs zur Verfügung stehenden Besatzungsheere standen. Unter jenen nimmt die seit langer Zeit im Lande sitzende jüdische Truppe die vornehmste Stelle ein. Doch gehören auch andere Semiten dazu [2]. Ihr Oberster (*pratarak*) hat seinen Sitz in Elefantine selbst, während sich der Sitz der Verwaltung und des Gerichtes in Assuan-Syene befindet. Der Südbezirk erstreckt sich bis nach Hermonthis südlich von Theben, so daß so weit nach Norden auch die Befehlsgewalt des Pratarak von Elefantine reicht. Der Militärbefehlshaber von Syene, das ebenfalls befestigt ist, steht wenigstens unter Darius II. unter dem von Elefantine [3].

3. Es ist nach dem Gesagten durchaus verständlich, wenn die Urkunden gerne von dem „jüdischen Heer" reden. So wird kurzweg die Judenschaft von Elefantine-Jeb bezeichnet. Eine der Urkunden meldet [4], daß die Juden „seit den Tagen der Könige von Ägypten hier sitzen und hier ihrem Gott Jahu [5] einen Tempel bauten.

1) Her. II 30. Neben Elef. gelten als Grenzfestungen Daphne und Marea im Osten und Westen des Deltas.

2) Sie werden zusammenfassend Aramäer genannt, so besonders die von Syene. Aber gelegentlich heißen auch die Juden so, was nach Deut. 26, 5 wohl verständlich ist. Vgl. Cow. S. 12.

3) Beide sind dort Vater und Sohn: Hydarnes (Widarnag) Kommandant in Elefantine und sein Sohn Nefajan in Syene, Pap. 1, 5 ff.

4) Pap. 1, 10 ff. Ich gebe die Papyri nach Sachau, mit dessen Zählung Ungnad wesentlich übereinstimmt. Die Zählung Cowleys (Pap. 1 ist hier = 30) ist aus dessen vergleichender Übersicht auf S. XI. XII leicht festzustellen. Wo Sachau versagt, gebe ich die Nr. Cowleys an (S-C: A, B . . . = Sayce and Cowley: A, B etc. [s. Bd. II 6. 7 S. 208 1].

5) Genauer wird man die Kurzform von Jahve am ehesten *Jahw* lesen dürfen.

Da wir uns in der Zeit der Perserherrschaft befinden, können mit den Königen von Ägypten nur die einheimischen Pharaonen der 26. Dynastie gemeint sein, womit das oben Ausgeführte seine Bestätigung findet. Natürlich konnten die Juden jenen Tempel nicht bauen, ohne die Zustimmung der Landesregierung. Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß sie dazu geschritten wären, wenn sie der seit Josia in Jerusalem herrschenden profetischen Richtung angehört hätten. Es ist darum anzunehmen, daß sie entweder vor der Reformbewegung Josias nach Ägpten kamen oder daß sie den mit jener Bewegung unzufriedenen Kreisen im Lande angehörten. Der erstere Fall liegt nach dem, was wir oben hörten, durchaus im Bereich der Möglichkeit und wird nach der Lage der Dinge als der wahrscheinliche angesehen werden dürfen.

Nun kann es freilich auch für die vordeuteronomische Zeit als befremdlich erscheinen, daß Juden außerhalb des eigenen Landes ein Heiligtum Jahves errichteten. Im Lande selbst hatte man sich ja längst an große Freiheit gewöhnt: „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ brannten die Opferfeuer für Jahve. Aber das Land draußen galt als Land fremder Götter, wohin man mindestens erst einige Maultierlasten heiliger Erde aus Kanaan bringen mußte, um Jahve einen Altar auf seinem eigenen Boden bauen zu können[1]. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß jene judäischen Männer, als sie nach Ägypten zogen, so verfahren sind. Jedenfalls wußte man die Form zu finden, die eine Verehrung Jahves auch im fremden Lande zuließ. Den Beleg dafür gibt uns ein biblischer Text, der zeitlich nicht viel von dem oben als wahrscheinlich angenommenen Zeitpunkt der Abwanderung jener Kolonisten nach Ägypten abliegen kann. Im Buch Jesaja ist davon die Rede, daß einmal in Ägypten fünf Städte die Sprache Kanaans reden und bei Jahve schwören werden und daß mitten im Lande ein Altar Jahves und

---

Doch kann man auch an *Jahō* und selbst *Jā* mit vokallosem ה hinten (so jüngst G. R. Driver in ZAW 46 [1928] 21) denken. Die Frage ist noch offen und wird wohl durch die in der Neubearbeitung der B H. zum erstenmal vor die breite Öffentlichkeit tretende Schreibung des Tetragramms יהוה ohne Cholem neuen Anlaß der Erörterung gewinnen. Es ist möglich, daß man nicht *Jehwā*, sondern über *Jehā* einfach *Jā* las, ehe man die Vokale von *adonaj* substituierte. Das mehrmals heute noch neben יהוה stehende יה spricht dafür. (Vgl. Nr. 6.) Man mag diese alte Schreibung dann auch nach der Lesung *adonaj* (die durch מִי׳ sichergestellt ist) noch eine Zeitlang beibehalten haben. Als ein Motiv scheint mir dabei in Betracht zu kommen die bewußte Absicht, die Aussprache des Wortes zu verhüllen oder geradezu unmöglich zu machen. Zur Jahvefrage überhaupt s. jetzt M. Noth in m. Beitr. Heft 46. 101 ff.

1) Vgl. den syrischen Feldhauptmann Na'man in 2. Kön. 5, 17.

an der Grenze ein Gottesstein (eine Massebe) stehen werde[1]. Wir sehen also, daß man auch sonst keinen Anstoß daran nahm, in Ägypten Altäre und Masseben für Jahve zu errichten. Aber konnte man immerhin auch später, besonders im Ausland, sich über die Regel hinwegsetzen — am besten möglich war ein solches Verhalten doch immer unter der Herrschaft der vordeuteronomischen, in dieser Hinsicht wenig exklusiven Volksreligion.

4. Der hier errichtete Tempel scheint ein richtiges und wohlausstaffiertes Tempelgebäude gewesen zu sein. Die Säulen und die Laibungen seiner fünf Eingangstüren sind von Stein, die Wände selbst also wohl Ziegelmauer. Das Dach besteht aus Zederbalken, die Türflügel sind Holz, ruhend in kupfernen Angeln. Es ist mit goldenen und silbernen Opferschalen ausgestattet. Auf dem Altar werden Brandopfer, Speiseopfer und Weihrauch dargebracht. Unter König Kambyses ist der Tempel unangetastet geblieben, obwohl die einheimisch ägyptischen Heiligtümer vielfach Gewalt litten (Pap. 1, 13 ff. Vgl. dazu § 39, 4). Es ist bezeichnend, daß die Juden von Elefantine sich geradezu eine Gemeinde *ʿeda* nennen. Das ist derselbe Ausdruck, den auch die einheimisch jüdischen Texte für die gottesdienstliche Gemeindeversammlung anwenden. Während ihre Glieder politisch das jüdische „Heer" heißen und als Dienstmannen des Großkönigs gelten, haben sie, wie es scheint, als Kultgenossenschaft ihre eigenen Rechte und eine eigene Verfassung, die sich auf die inneren Angelegenheiten bezieht[2]. Sie scheinen darin ziemlich unabhängig dazustehen, so daß ihre Stellung in manchen Punkten an die der Juden in der Heimat unter den Perserkönigen erinnert. Sie teilen sich nach Hundertschaften, an deren Spitze Vorsteher stehen, womit natürlich sowenig als bei den Tausendschaften in Israel gesagt ist, daß sie immer genau hundert Mitglieder umfaßten. Daß uns unter diesen Vorstehern mehrere babylonische Namen begegnen, kann auffallen. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß in der persischen Zeit, in die uns die Elefantinedokumente führen, auch manche babylonische Juden nach Ägypten kamen und sich der Militärkolonie dort anschlossen.

1) Jes. 19, 18. 19. Man denkt vielfach an die Zeit des Artaxerxes Ochus. Aber die „Sprache Kanaans" ist die hebräische Sprache und daß sie in Ägypten gesprochen werde, konnte man nur in vorexilischer Zeit erwarten. Der Text muß also dem frühesten 6. oder dem 7. Jahrhundert angehören, wird daher am ehesten aus den oben beschriebenen Wirren stammen.

2) Cow. 15 (=S-C: G), 22. 26. Es ist für die Selbständigkeit der Gemeinde in innern Angelegenheiten bezeichnend, daß sie die Eheschließung und Scheidung bewirkt.

Ich halte es für irreführend, wenn die Erklärer diese Hundertschaften einfach als militärische Abteilungen (Kompagnien) ansehen und ihre Vorsteher als die Hauptleute. Natürlich bestand für die Garnison eine analoge Einteilung. Aber die hier in Frage kommende Haupturkunde Pap. 18 hat keinerlei amtlichen Charakter im Sinne der persischen Regierung und hat es mit rein innerjüdischen Dingen, einer Geldsammlung für den Tempelschatz, zu tun, während Pap. 25 viel zu dunkel ist, um hiefür ins Gewicht fallen zu können. Dort aber in Pap. 18 spielen die Frauen eine ganz namhafte Rolle. Sie gehören aber unmöglich zur „Garnison" im militärischen Sinn, wohl aber zum „jüdischen Heer", woraus hervorgeht, daß die Übersetzung „Garnison" vielfach irrig ist und das „jüdische Heer", wie schon Sachau S. 84 ganz richtig sah, besser mit die „jüdische Militärkolonie" gedeutet wird. Von hier aus wird wohl auch Pap. 25 zu verstehen sein. Es kann sich dort wohl um militärische Lieferungen handeln, vgl. das „Königshaus" d. h. das Regierungsgebäude, aber das zeigt nur, daß die Hundertschaften und dann auch die Fähnlein doppelten Charakter haben, militärischen und zivilen: auch im Privatleben werden die Männer und selbst die Familien nach ihren Kompagnien und Regimentern genannt.

Die Leitung der Gemeinde liegt in den Händen eines Oberhaupts, dessen Name zur Zeit des Darius II. Jedonja bar Gemarja war. Sachau nennt ihn nicht übel den Ethnarchen der Gemeinde. Ihm scheint ein Kollegium von „Genossen" zur Seite zur stehen, unter denen „die Priester in der Festung Elefantine" besonders namhaft gemacht sind (Pap. 1, 1; vgl. 1, 4. 22). Demnach scheint das Oberhaupt selbst, wie es der älteren Zeit entsprach, eher ein Laie als ein Priester gewesen zu sein. Immerhin könnte Jedonja — aus früherer Zeit haben wir keine Kunde, doch wird sich schwerlich viel geändert haben — auch ein priesterliches Oberhaupt gewesen sein.

Doch ist der Ausdruck recht unbestimmt. Besonders in Pap. 11, 1. 12 stehen neben Jedonja nur Uria, offenbar einer seiner engern „Genossen", und die Priester, wie auch in Jerusalem 1, 18 neben dem Hohepriester Johanan nur „die Priester, seine Genossen" stehen. Auch aus 1, 22: „Jedonja und seine Genossen und die Juden und alle Einwohner von Jeb" läßt sich keine volle Gewißheit gewinnen.

5. Über das Leben in der Kolonie wissen wir, daß die Kolonisten Grundbesitz haben, wie es schon bei den Babylonern und Assyrern und später bei den Ptolemäern und Römern üblich war. Demnach erbt sich der Beruf mit dem Grundstück vom Vater auf den Sohn fort, woraus auch der Sprachgebrauch verständlich wird, nach dem die ganze Kolonie samt Weibern und Kindern kurzweg als das jüdische Heer bezeichnet wird.

Da der Dienst iu ruhigen Zeiten wesentlich Wachtdienst ist, bleibt ihnen reichlich Gelegenheit, ihren privaten Geschäften, auch Rechtsgeschäften und dem Handel und Erwerb nachzugehen, so daß manche zu ansehnlichem Wohlstand gelangen. So lernen wir einen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000224

jüdischen Soldaten Machseja, Sohn Jedonjas, kennen, der seiner Tochter Mibtachja als Mitgift ein Grundstück samt Haus gibt, Cow. 8, 1 ff. (=S-C:D) und 13 Jahre später noch dazu ein zweites Haus, das er sich gekauft hat, überläßt, Cow. 13, 1 ff. (=S-C:E). Sechs Jahre später hat die Frau dann ein zweites[1] und bald darauf ein drittes Mal geheiratet, diesmal einen Ägypter, der aber, wie es scheint, zum Judentum übertrat. Bei dieser Ehe ist uns der Ehekontrakt noch erhalten, der aufs neue zeigt, ein wie vermögender Mann der Vater gewesen sein muß. Er ist in der Lage, seiner Tochter auch jetzt wieder eine recht ansehnliche Mitgift zu geben, bestehend in barem Geld, drei sehr stattlichen Wollmänteln, 8 und 6 Ellen lang, einem Spiegel, einem Tablett, zwei Bechern und einer Schüssel aus Bronze, Cow. 15 (=S-C:G). Andere Glieder der Kolonie verfügen über die Mittel, den Behörden ganz namhafte Bestechungssummen anzubieten (s. in Nr. 10).

Wie es für eine Truppe selbstverständlich ist, sind auch die Leute vom jüdischen Heer militärisch organisiert. Sie teilen sich in Regimenter *degel*, „Fähnlein" genannt, und Kompagnien, „Hundertschaften" genannt. Beide stehen unter dem Befehl von Obersten und Hauptleuten, deren Namen sie führen. Merkwürdigerweise finden sich für diese Obersten nur persische und babylonische, aber keine jüdischen Namen, wohl aber für die Hauptleute. Es sieht, obwohl ja viele Juden babylonische Namen trugen, fast aus, als wären die Juden an den höheren Kommandostellen nicht beteiligt gewesen. Andererseits finden wir unter den einem Fähnlein Zugehörigen nie einen ägyptischen Namen, so daß es scheint, als habe man die Eingeborenen von der Truppe ferngehalten. Ihren Gerichtsstand haben sie auch in rein bürgerlichen Dingen bei dem Kommandanten des Heeres und seinen Richtern. So erfahren wir, daß jener, Waidrang (Hydarnes) mit Namen, einen jüdischen Mann in Abydos gefangen nimmt, weil er der Beteiligung an einem Diebstahl verdächtig ist[2]. Warum hier wie in einem andern Falle gerade der Militärkommandant der Gerichtsherr ist, wissen wir nicht recht[3]. Es scheint, daß ihrem eigenen Oberhaupt nur Ehesachen und ähnliches verblieben. Daß diese militärische Organisation auch ins bürgerliche Leben übergreift und selbst auf die Familie angewandt wird, sahen wir schon.

1) Cow. 14 (=S-C:F). S. hierüber S. 513[3].

2) Pap. 11. Ähnlich 30, 3: des Königs Richter und der Kommandant.

3) Cow. 25 (=S-C:J), 2. 4. Auch in Cow. 20 (=S-C:H), 4 hält er Gericht, aber wohl neben oder über ihm noch der Pratarak Damandin.

6. Von besonderem Interesse ist, was die Urkunden über das religiöse Leben in der Kolonie melden. Dies um so mehr, als wir über die religiösen Zustände in der Heimat in der Zeit vor der Rückkehr der Juden aus Babylonien verhältnismäßig wenig Sicheres wissen (§ 16 u. 17). Wenn wir annehmen dürfen, daß die Entwicklung in Ägypten nicht wesentlich anders war, als sie in der Heimat bei den Kreisen verlief, die sich dem Einfluß der Reformbewegung unter Josia entzogen hatten, so dürfen wir wohl wagen, von dem aus, was wir in Ägypten sehen, gewisse Schlüsse auf die Zustände in der Heimat zu ziehen. Der Unterschied der Zeit wird kaum ernstlich ins Gewicht fallen.

Der Gott, den das jüdische Heer verehrt, ist Jahve, der alte israelitisch-jüdische Nationalgott. Man hat ihn aus der Heimat mitgebracht und so ist seine Verehrung hier selbstverständlich. Sie ist das Band, das die Kolonie mit der alten Heimat und mit den dort gebliebenen oder später dorthin zurückgekehrten Volksgenossen verbindet. Daß man ihn durchweg nicht mit der Vollform Jahve יהוה schreibt, sondern mit der Kurzform *Jahu* oder *Jahw* יהו[1], ändert an diesem Tatbestand nichts. Denn die Kurzform ist in der Zusammensetzung bei Eigennamen durchaus geläufig und es spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch in der Heimat im alltäglichen Leben an Stelle des feierlichen Jahve vielfach kurzweg *Jahu* gesagt wurde[2]. Unter sich nennen sie ihren Gott „der Gott Jahu", Persern gegenüber „Jahu der Gott des Himmels" oder nur „der Gott des Himmels"[3]. Hier macht sich augenscheinlich dasselbe Streben bemerkbar, das wir auch im alten Testament beobachten, den Persern den jüdischen Gott als den ihrem eigenen Himmelsgott Ahura-Mazda nahestehenden Gott vorzuführen.

Aber nach dem, was wir oben hörten, ist es nicht wahrscheinlich, daß die aus der Heimat nach Ägypten abgewanderten Vorfahren der Kolonisten der Perserzeit die Reform Josias mitgemacht hatten. So stehen sie religiös und gottesdienstlich wesentlich auf dem Standpunkt, den man in Jerusalem etwa unter der Regierung des Königs Manasse oder Amon vertrat. Nur mit dem Unterschied, daß sie in Ägypten keine Veranlassung hatten, der spezifisch assyrisch-

1) Die Frage, ob diese Kurzform יהו die jüngere Abkürzung oder die ältere Grundlage der Vollform sei, wird sich nie endgültig entscheiden lassen.

2) Eine zweite, höchst wahrscheinlich in der mündlichen Rede ebenfalls vielfach übliche Kurzform ist *Ja* יה. Sie könnte auch noch in der ältern masoretischen Punktation von יהוה stecken, s. oben.

3) Cow. 13 (= S-C:E), 14; Sachau 18, 1; Cow. 25 (S-C:J), 6 einerseits und anderseits Sachau 1, 2. 15. 27 f.; 3, 3 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000226

babylonischen Gottesverehrung Zugeständnisse zu machen (Bd. II[6. 7] § 48, 2 und 7). Was jene Könige von Juda in dieser Richtung aus Gründen politischer Rücksichtnahme auf den Großherrn im Osten tun zu müssen glaubten, war natürlich jetzt weggefallen. So werden die nach Ägypten Wandernden damals unter Manasse oder Josia im wesentlichen die Religionsanschauung und kultische Praxis mit nach Ägypten gebracht haben, die in den Landstädten Judas beim gemeinen Mann üblich waren. Denn aus den höheren Ständen wird man jene Söldner kaum genommen haben: es mögen verschuldete Kleinbauern und Kleinbürger, Taglöhner und Handwerker gewesen sein.

7. Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen dieser ägyptischen Diaspora und den Juden im babylonischen Exil. An deren Spitze stehen Profeten und Priester und ihren Kern bilden die Vertreter der oberen Schicht der Hauptstadt. Diese Elemente, auch wenn viele unter ihnen ehemals der Reform Josias innerlich fern gestanden hatten, sind durch den Einfluß ihrer geistigen Führer und der zadoqidischen Priester im Exil ganz und gar im Sinn des Deuteronomiums weitergegangen, und da sie auf Grund dieses Gesetzes nur in Jerusalem opfern konnten, haben sie auf Tempel und Opfer verzichtet und sich auf gewisse Ritualgebote beschränkt. Die ägyptische Militärkolonie kennt jene Satzung nicht, und wenn sie ihr bekannt wurde, mag sie angenommen haben, sie gelte ihr nicht. Wie sollte sie dazu kommen, ihren Tempel in Jeb einzureißen, da doch für sie eine Wallfahrt nach Jerusalem zum Darbringen von Opfern gar nicht in Frage kam?[1] So haben sie augenscheinlich nicht nur ihren Tempel behalten, sondern daneben auch die ganze Art der Gottesverehrung, wie sie vor und vielfach auch nach und trotz König Josia „in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems“ von ihren Vätern geübt war. Die ägyptischen Juden, die sich in Unter- und Oberägypten ansässig gemacht hatten, berufen sich Jeremia gegenüber geradezu darauf, daß sie und ihre Vorfahren zu Hause „andern Göttern“, insbesondere der Himmelskönigin Rauchwerk und Trankopfer dargebracht haben[2]. So können wir uns nicht wundern, wenn wir in den Elefantinetexten nicht allein neben Jahu

1) Wenn je man sich mit dem Deuteron. auseinandersetzte, so mag man sich auf das Recht berufen haben, bei zu großer Entfernung die Wallfahrt zu unterlassen Deut. 12, 21 ff.

2) Jer. 44. Vgl. V. 1 u. 15 (Patros = Oberägypten, womit doch wohl besonders unsere Kolonisten gemeint sind), V. 8 (andere Götter), V. 9. 17. 21 (Landstädte Judas und Gassen Jerusalems), V. 17 ff. (die Väter).

auch von Göttern in der Mehrzahl lesen[1], sondern geradezu die Namen einer ganzen Anzahl von Gottheiten finden, die wir nicht anders verstehen können, als daß sie Gottwesen bedeuten, welche von den dortigen Juden neben Jahve, wenn auch nicht ihm gleichstehend, verehrt wurden. In der Hauptsache werden sie aus der alten Heimat mitgebracht sein und es werden im wesentlichen eben jene dort schon vor Zeiten neben Jahve verehrten „andern Götter" sein. Der eine oder andere mag auch, z. B. durch die zur Zeit Nebukadrezzars Nachgewanderten, nach Ägypten gebracht sein und so in Elefantine Eingang gefunden haben.

8. Am deutlichsten gibt über diese Tatsache Auskunft eine Urkunde aus der Zeit des Darius II. (419), in der die Beiträge gebucht sind, welche die Glieder der Gemeinde an den Tempel abführten, „Mann für Mann 2 Seqel Silber". Ganz wie im nachexilischen Jerusalem eine Tempelsteuer von $^1/_3$ Seqel, später wohl $^1/_2$ Seqel, für den Tempel und seine Bedürfnisse erhoben wird[2], so wird es auch in Jeb gehalten. Am Schluß des ausführlichen Dokuments heißt es zusammenfassend: „Das Silber, daß sich an diesem Tag in der Hand des Jedonja, Sohn Gemarjas, befand, ist: Silber 31 Karsch 8 Seqel

Davon

für Jahu 12 Karsch 6 Seqel,
für Aschim-bet'el 7 Karsch,
für ʿAnāt-bet'el 12 Karsch."[3]

Die Worte können an sich schon nicht wohl anders verstanden werden, als daß das Geld neben Jahve auch noch für zwei andere Gottwesen, die im Tempel mitverehrt wurden, einging. Es kommt dazu, daß wir die erste Hälfte der beiden Doppelnamen Aschim und ʿAnāt teils mit voller Sicherheit, teils mit hoher Wahrscheinlichkeit als Gottwesen feststellen können. ʿAnāt ist eine uns reichlich bekannte altsemitische Gottheit, die von Alters her in der Landschaft Juda verehrt wurde und die wir wahrscheinlich in der persischen Anahita-Anaïtis dann auch im Iran wiederfinden[4]. Größere Schwierigkeit bietet *'schm*, doch wird man das Recht haben, Aschim zu sprechen und an

1) Vgl. 12, 1 „mögen die Götter . ."; 6, 2 wohl ebenso. Für den pluralischen Sinn von אלהיא vgl. z. B. 4, 1 oder Cow. 13 (= S-C:E), 15.

2) Neh. 10, 33 und Ex. 30, 11 ff.

3) 18, Kol. 7, 1 ff. (bei Cow. praktischer 22, 120 ff.). Vgl. dazu und zum folgenden meinen Aufsatz über den Gott Bet'el in Jou. Bibl. Lit. 44 (1925), 123 ff.

4) Vgl. die Ortschaften ʿAnatōt und Bet-ʿAnāt (Bethanien) bei Jerusalem; weiter oben § 56, 8; 8, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000228

die männliche Entsprechung der Aschima von Samarien zu denken[1]. Der zweite Teil der beiden Doppelnamen Bet'el könnte an sich recht wohl das bekannte Heiligtum im Sinne haben. Es wäre wohl denkbar, daß ehe Josia auch dorthin übergriff, in Bet'el sowohl Aschim als ʿAnāt Verehrung fanden und daß die aus Juda Wegwandernden die Gottesbilder oder die Art der Verehrung dieser Gottheiten von dort mitbrachten. Auch daß sie zum Teil aus Bet'el selbst kamen, ist nicht ausgeschlossen, ohne daß man darum ein Recht hätte, die Leute von Jeb als ehemalige Samaritaner anzusehen[2]. Dafür werden sie viel zu bestimmt immer als Juden, nie als Israeliten bezeichnet. Aber seit Josia gehörte Bet'el längere Zeit zu Juda und es läge kein Bedenken dagegen vor, daß die Untertanen Josias in Bet'el und dessen Umgebung sich als Juden bezeichneten.

Von hier aus angesehen, könnte man also jene zwei Namen unbedenklich als Aschim von Bet'el und ʿAnāt von Bet'el deuten. Trotzdem wird indessen diese Deutung aufzugeben sein. Denn wir finden in Jeb andere Namen, in denen Bet'el als Ortsname ausgeschlossen ist und nur als Gottesname in Frage kommen kann. Dann aber können auch diese beiden Doppelnamen doch wohl nur zwei Doppelgottheiten bezeichnen wollen, wie wir sie auch sonst z. B. im ʿAschtart-Kemosch der Mesainschrift kennen: die zum Gott Bet'el gehörige, eng mit ihm verbundene ʿAnāt, der mit Bet'el verbundene Aschim. Auch in unseren Texten selbst finden wir in dieser Weise sogar Jahve mit ʿAnāt zu einer Gottheit ʿAnātjahu zusammengestellt, bei der geschworen wird, also die mit Jahve verbundene ʿAnāt[3]. Daß Bet'el in der Tat in Elefantine als Gottesname bekannt war, ist, wie ich glaube, deshalb nicht zu bestreiten angesichts der Tatsache, daß wir hier einen Namen *Bet'el-natan* als Sohn eines *Jeho-natan* finden[4]. Jeho-natan heißt Jahve hat gegeben, demnach kann Bet'el-natan nur in demselben Sinn und von einem Gott Bet'el gedeutet werden: Bet'el hat gegeben. Bet'el ist der Gott, dem die Eltern den Sohn verdanken. Ohne Zweifel war er Jahve nächst verwandt, wahrscheinlich nur eine Abart von ihm: es ist der alte

1) 2. Kön. 17, 30. Vgl. dazu Bd. II 6. 7 S. 369 7 u. 394 2. [Der Name wird von Noth 124 f. jetzt — vielleicht mit Recht — mit Eschmun in Beziehung gebracht.]

2) So z. B. van Hoonacker, Une Communauté Iudéo-Araméenne, Lond. 1915. [Ähnlich, doch mit Beziehung auf das Gotteshaus von Elefantine selbst, Noth 128].

3) Pap. 32 (Ungn. 33), 3. Dort auch der Schwur beim Tempel (*mesgid*) wie im Neuen Test. Darüber nachher im Text.

4) Pap. 34 (Ungn. 36), 5. Auch *Bet'el-ʿaqab* und *Bet'el-schezib* kommen vor (letzteres in CIS II, 1, 154, 2.) Natürlich denkt man an *Bet'el-schareṣer* bei Zak. 7, 2. S. aber oben § 54, 12.

El von Bet'el, der für die herrschende Religion mit Jahve verschmolzen war und wohl nur in einzelnen Kreisen und Geschlechtern noch ein selbständiges Dasein fortführte. Die Annahme eines Gottes Bet'el für diese späte Zeit ist um so unbedenklicher, als wir diesen Gott auch bei Asarhaddon kennen[1]. Gegen was Einspruch erhoben werden muß, das ist nur die gewaltsame und allen Regeln gesunder Textkritik zuwiderlaufende Art, mit der einige Neueren den Gott Bet'el auch in den Erzählungen der Genesis finden wollen.

So Dussand und Weill (leider auch von Cowley, Aram. Pap. 1923 S. XIX übernommen). Vgl. dagegen die eingehende Widerlegung in der obengenannten Abhandlung Jou. Bibl. Lit. 1925.

Neben Bet'el-natan besitzen wir einen Namen *Cherem-natan*. Es ist der Name des Sohnes von jenem, Pap. 34 (Ungn. 36), 4. Es gab also auch eine Gottheit Cherem oder Charam. Das Verbum *chrm* bedeutet im Hebräischen: der Gottheit weihen, „bannen". Im Arabischen ist *haram* der heilige, der Gottheit geweihte Bezirk um den Tempel. Der heilige Raum ist also hier personifiziert und zur Gottheit erhoben — ein Hergang, der auch beim Schwören bei Altar oder Tempel zugrunde liegt (Matth. 23, 16 ff.). Von hier aus ist dann aber auch der Name *Cherem-bet'el* oder Charam-bet'el nicht mehr befremdlich. Er bezeichnet einen Gott, in dem jedenfalls der heilige Bezirk vergottet ist, mag man im übrigen: Bezirk des Gotteshauses oder Bezirk des Gottes Bet'el übersetzen[2]. Fassen wir zusammen, so sind in Jeb aller Wahrscheinlichkeit nach neben Jahve verehrt worden: Bet'el, Aschim-bet'el, ʿAnāt-bet'el, Anāt-jahu und Cherem.

9. Trotzdem ist gar kein Zweifel, daß Jahve nicht nur der Hauptgott, sondern der eigentliche Gott der Gemeinschaft ist. Ihm gehört der Tempel, ihm werden in erster Linie die Gebete und Opfer dargebracht: Brand-, Speis- und Rauchopfer und später die beiden letzten allein[3]. Ihm gilt auch das einzige in den Urkunden genannte Fest, das Passa-Mazzenfest. Daß die andern nicht genannt sind, mag bloßer Zufall sein, mag aber auch bei dem Zusammenhang dieser Feste mit dem Ernteleben daher rühren, daß die Erntever-

1) JBL a. a. O. 131 f. Dort weitere Beispiele.

2) Pap. 27, 7; das Nähere im JBL a. a O. Scheftel. a. a. O. bestreitet Götter neben Jahu. Aber gerade was er gegen Cherem vorbringt, ermangelt jeder Beweiskraft (vgl. die bei der Göttin Nati schwörende Jüdin). [Noth 129 denkt an das für einen Schwurgott passende „Bann".]

3) S. unten Nr. 10 f., dort auch über das Passa.

hältnisse in Oberägypten ganz andere waren als in Palästina[1]. Wie sehr die jüdische Gemeinschaft an dem Kultus ihres Gottes und an seinem Tempel hängt, das beweist ihre Äußerung nach seiner Zerstörung. „Als dies geschehen war, da legten wir samt unseren Weibern und Kindern Säcke an, fasteten und beteten zu Jahu dem Gott des Himmels . . bis heute sind wir in Säcke gekleidet und fasten. Unsere Weiber sind wie Witwen geworden, mit Öl salben wir uns nicht und Wein trinken wir nicht“ (Pap. 1, 15. 20).

Sieht man daraus, welchen Wert sie auf ihren eigenen Tempel und ihren eigenen Kultus legten, so wird auch das feindliche Verhältnis zu den Ägyptern verständlich, das schließlich zu allerlei Mißhandlungen der Juden und zur Zerstörung ihres Tempels führte. Wir wissen schon aus den Erzählungen der Genesis, daß die Ägypter sich von den Israeliten streng absonderten und daß ihnen die Art, wie sie ihr Opfer darbrachten, ein besonderer Anstoß war (Gen. 43, 32; 46, 34 u. bes. Ex. 8, 22). Die ägyptische Bevölkerung, mit der sie zusammenzuleben hatten, mochte also von Anfang an wenig Entgegenkommen gegen die eigenartige Religionsübung der jüdischen Gäste gezeigt haben. Es kam dazu, daß die Ägypter jener Zeit durch das vielfache Eindringen fremder Elemente ins Land besonders lebhaft an die alte Exklusivität erinnert wurden. Wie stark man allmählich unter der Fremdherrschaft litt, beweisen die Aufstände seit Xerxes und zuletzt die Abschüttelung des fremden Joches 405. Auf der andern Seite haben sicher auch die Juden von Jeb manches von der in der Heimat seit dem Deuteronomium und dem Exil üblich gewordenen Ausschließlichkeit den Fremden gegenüber übernommen. Wir dürfen das aus der verächtlichen Art schließen, mit der sie fremde Priester im Unterschied von ihren eigenen kurzweg als „Pfaffen“ bezeichnen[2]. Weigerten die Ägypter sich mit ihnen zu essen, so werden sie dies Verhalten ihrerseits durch hochmütige Abschließung vergolten haben. Auch werden sie ebenso durch ihre Geschäftstüchtigkeit den Neid, wie durch den Eifer des Proselytenmachens, den wir da und dort wahrnehmen[3], den Verdruß der andern wachgerufen haben.

Gewisse Andeutungen von solchen Reibungen und, wie es scheint,

1) Man schneidet dort oft das Korn dreimal im Jahr, erntet überhaupt das ganze Jahr hindurch, s. Erman-Ranke[2], 19ff.

2) Pap. 1, 5; 75, 3. 8; Cow. 13 (=C-S:E), 15.

3) Viele Juden haben Väter oder Großväter mit ägyptischen Namen. Die oben S. 507 genannte Mibtachja hat einen ägyptischen Gatten, der zum Judentum übertrat. Vgl. bes. Cowley zu seiner Nr. 14 und 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000231

von ernsten Intrigen gegen die Juden, bei denen auch die Religion eine Rolle spielte (vgl. Ez. 8, 22), bietet schon der im übrigen vielfach dunkle Pap. 10 (Cowley 37), aus dem jedenfalls soviel hervorzugehen scheint, daß die Ägypter bei Leuten der Umgebung des Satrapen Arsames Bestechung übten und daß man Wert darauf legt, daß ein Mazdajasnier, ein Verehrer Ahura Mazdas, an der Spitze der Provinz stehe. Der jüdische Schreiber knüpft daran Befürchtungen, so daß es aussieht, als sollte die persische Religion des Statthalters von Theben gegen die Juden ausgespielt werden.

10. Können wir hier nur von Wahrscheinlichkeiten reden, so tritt dagegen die starke Gegenbewegung gegen die Juden und ihre Religion in einigen anderen Texten mit voller Deutlichkeit vor uns. Eine Reise des Satrapen Arsames an den Hof des Königs benutzten 411 die „Pfaffen" des Chnub, um den persischen Militärbefehlshaber Hydarnes durch Bestechung zu einem vernichtenden Schlag gegen die Juden aufzustiften. Er gab seinem Sohn Nefajan, der die Truppen in Syene unter sich hatte, Befehl, diese gegen den Tempel von Jeb zu schicken. Sie plünderten und zerstörten das Heiligtum vollständig[1]. Es ist nicht ausgeschlossen, daß nicht der Judenhaß der einzige Beweggrund zu diesem Vorgehen war, sondern daß die ägyptischen Anstifter der Gewalthandlung die Juden für eine Stütze der persischen Regierung ansahen, mit deren Schwächung diese selbst betroffen werden sollte. Dann wären die beiden persischen Beamten das Opfer einer gegen sie selbst gerichteten Intrige geworden.

So E. Meyer auf Grund von Pap. 75, der in der Tat wie ein Rechtfertigungsversuch gegenüber gewissen Verdächtigungen aussieht.

Nach der Rückkehr des Arsames erlebten die Juden zwar die Befriedigung, daß die Schuldigen, vor allem Hydarnes und wohl auch Nefajan hingerichtet wurden (Pap. 1, 16 f.). Aber ihre Bitte um die Erlaubnis zur Wiederherstellung des zerstörten Tempels blieb lange unberücksichtigt. Es scheint, daß man in den leitenden Kreisen, die ohne Zweifel von der längst schon hochgespannten Atmosphäre Kenntnis hatten, doch ernste Bedenken trug, die Stimmung in der einheimischen Bevölkerung weiter zu reizen. So fassen jene schon bald nach dem Geschehenen den Entschluß, sich an den Statthalter von Juda Bagoas (§ 70, 1) und an den Hohepriester Johanan von Jerusalem um Vermittlung zu wenden. Da sie keine Antwort erhielten, haben sie 408, also drei Jahre nach der Zerstörung ihres Tempels, das Schreiben erneuert. Gleichzeitig haben sie aber der

1) Pap. 1, 4 ff.; vgl. Pap. 2 und 75. Bestechung 2, 5; 75, 4.

Sicherheit halber ihr Anliegen auch den Söhnen des Statthalters von Samarien Sinuballiṭ vorgetragen. Diesmal haben sie auch nicht unterlassen, was vielleicht das erstemal versäumt war, eine nicht mißzuverstehende Andeutung darüber beizufügen, daß es ihnen auch nicht darauf ankommen solle, sich einen günstigen Bescheid etwas kosten zu lassen[1]. Es scheint, daß sowohl bei Bagoas als beim Satrapen Arsames diese Andeutung auf fruchtbaren Boden fiel. In der Tat haben die Juden diesesmal guten Erfolg gehabt. Bagaos läßt ihnen sagen[2], das „Altarhaus" von Jeb dürfe, da es schon vor der Zeit des Kambyses bestanden habe, „an seiner Stätte, so wie es früher war", wieder aufgebaut werden. Eines freilich vermögen sie nicht zu erreichen. Die früher hier dargebrachten blutigen Opfer von Schafen, Rindern und Ziegen werden augenscheinlich von den vorhin genannten Erwägungen aus für die Zukunft nicht mehr gestattet. Man muß sich trotz lebhafter Anstrengung mit dem vegetabilischen Speisopfer und dem Rauchopfer bescheiden.

Pap. 3, 9. Auch für die Erlaubnis zu blutigen Opfern will man es sich gern etwas kosten lassen. Pap. 5, 12 u. 1, 27 f. (was augenscheinlich auch so zu verstehen ist.)

11. Man kann verstehen, daß die orthodoxe Judenschaft von Jerusalem wenige Jahrzehnte nach der Reform von Ezra und Nehemia es ablehnte, ihre Hand zur Herstellung eines Tempels außerhalb Jerusalems und vollends eines solchen zu bieten, in dem neben Jahve bisher auch noch allerlei andere Gottheiten ihr Unterkommen gefunden hatten. Das zweite Schreiben der Judenschaft von Jeb läßt deshalb mit gutem Grunde den Hohepriester und die Priesterschaft von Jerusalem aus dem Spiele und wendet sich ausschließlich an den Statthalter Bagoas. Befremdlicher kann erscheinen, daß Jedonja und seine Priester sich gleichzeitig nach Samarien wenden. Indessen ist nach allem, was wir oben über die Religionsübung in Elefantine hörten, auch dies nicht auffallend. Augenscheinlich stand man hier der alten Volksreligion, die von den Profeten aufs schroffste als halbheidnisch abgelehnt wird, so nahe, daß die von Samarien keinen Grund hatten, sich ablehnend zu verhalten. Sie mögen im Gegenteil, wenn man in Jerusalem Bedenken hatte, gerade darin einen besonderen Grund zum Entgegenkommen gesehen haben.

1) Pap. 1, 17 ff. Bestechungsanerbieten 1, 28 f. Vgl. noch das Sonderversprechen von fünf reichen Juden an Bagoas oder Arsames Pap. 5, 13 ff.

2) Pap. 3, 1 ff. Bagoas scheint demnach der Vorgesetzte des Arsames gewesen zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000233

Auch ist nicht unmöglich, daß Bagoas von Jerusalem eben durch das Entgegenkommen seines Kollegen Sinuballiṭ zum Aufgeben seines Widerstandes veranlaßt wurde. Man wollte sich dort von Samarien nicht überbieten lassen.

Haben bei der Wiederherstellung des Tempels und des Kultus von Elefantine die königlichen Statthalter, der von Ägypten und der von Samarien, wie es scheint, auf eigene Hand Entscheidungen getroffen, so ist es von höchstem Interesse, in einem anderen Falle zu beobachten, wie der Großkönig selbst durch eigenes Eingreifen[1] eine wichtige gottesdienstliche Angelegenheit regelt. Es handelt sich um das Mazzen-, vielleicht auch das Passafest. So vieles in dem stark beschädigten Pap. 6 sonst dunkel sein mag, soviel ist vollkommen klar, daß Darius die Anordnung erläßt, und zwar an den Satrapen Arsames, man solle vom 15. bis zum 21. Tag des Monats Nisan[2] eine Feier begehen, bei der man sich des Unreinen enthalten, nichts Gesäuertes essen, noch Gerstenbier trinken soll. Der Großkönig selbst, d. h. die persische Reichsregierung hat also die Feier eines bestimmten Festes für Elefantine — und dann doch wohl auch für die Juden im Reich überhaupt — angeordnet. Der Erlaß fällt ins Jahr 419, also etliche Jahre vor die Zerstörung des Tempels von Jeb. Es ist gar nicht ausgeschlossen, ja sehr wahrscheinlich, daß seine Durchführung in ursächlichem Zusammenhang mit jenen Gewaltakten steht. Wir wissen, daß der Vermittler der königlichen Botschaft Hananja bei seiner Ankunft in Ägypten bei den Eingebornen Unruhe hervorrief[3]. Vielleicht hat gerade die bei der Regierung erwirkte Neubelebung des jüdischen Kultus auch den Widerwillen gegen die Juden neu belebt und so direkt oder indirekt jene Katastrofe von 411 gegen den Tempel von Jeb heraufbeschworen.

12. Daß bisher fast ausschließlich von der jüdischen Kolonie in Elefantine die Rede war, hat seinen Grund darin, daß wir nur von ihr ausführliche Nachricht haben. Es darf aber darüber nicht übersehen werden, daß seit den letzten Zeiten des jüdischen Staates auch nach andern Orten Ägyptens zahlreiche Juden abgewandert waren. Besonders kommt dabei bei der räumlichen Nähe das Delta

1) Der Ausdruck ist nicht vollkommen klar. Es scheint aber, daß ein vornehmer Jude Hananja als Beauftragter der Regierung deren Willen mitteilte.

2) Dieser Monat geht aus Z. 8 deutlich hervor. Es fehlt nur das Nun am Ende.

3) Pap. 11, 7: „Chnum ist wider uns seit der Zeit, da Hananja in Ägypten ist, bis jetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000234

und Unterägypten in Betracht. Wir hörten schon oben, daß seit den Tagen Psammetichs I. jüdische Söldner nach Ägypten kamen. Auch wissen wir, daß mit den Persern viele Juden nach Ägypten kamen[1]. Mit dem Heer des Kambyses mögen freiwillig und unfreiwillig manche jüdischen Männer ins Land gezogen sein, die nach der Eroberung Ägyptens dort für ihr Fortkommen günstige Bedingungen vorfanden, so daß sie hier sitzen blieben. Aber auch unter Nebukadrezzar sind eine Menge Juden ins Land gekommen. Sie waren nach der Zerstörung Jerusalems hierher geflüchtet und scheinen sich hier mit den schon im Lande befindlichen vereinigt zu haben. Als Orte, in denen Juden saßen, werden bei Jeremja besonders genannt: Tachpanches (Daphne) im westlichen Delta, Nof (Memphis) ziemlich an der Stelle des heutigen Kairo, Migdol-Magdolos östlich von Daphne und Patros d. i. Oberägypten[2].

Erinnern wir uns dessen, was wir oben über die Kultusbräuche dieser ägyptischen Juden kennen gelernt haben, die sie teilweise aus den Städten Judas mitgebracht haben wollen, und daß man Altäre und Malsteine (Gottessteine) im Dienste Jahves hier als etwas Selbstverständliches ansah, so werden wir nicht irregehen mit der Vermutung, daß ihre Religionsauffassung und ihre Kultussitten im ganzen denen entsprochen haben mögen, in die wir in Elefantine durch die Gunst des Zufalls einen genaueren Blick tun können. Die Vermutung wird unterstützt durch die Tatsache ihrer engen Verbindung untereinander. Der besondere Anlaß der Abwanderung des Profeten Jeremja bietet diesem Gelegenheit, zu einer Versammlung zu reden, die aus den verschiedenen vorhin genannten Gegenden Ägyptens beschickt ist[3]. Die Versammlung ist schwerlich die einzige. Viel eher ist anzunehmen, daß lediglich die bedeutsame Rede Jeremjas den Grund abgab, weshalb uns diese eine Versammlung bekannt ist. Wahrscheinlich haben die Juden wie anderwärts, so auch in Ägypten den Zusammenhang unter sich gepflegt und sind zu Festtagen oder nationalen Gedenktagen regelmäßig an irgend einem Orte Ägyptens zusammengekommen. Das mächtige Band der Abstammung, das sie zusammenhielt, hat dann natürlich auch

1) Aristeas § 13. Über die Glaubwürdigkeit s. oben Nr. 1.

2) Jer. 43, 7. 8; 44, 1. 15; 46, 14. In der Gegend von Memphis gibt es später ein Jahut-Land: Sethe in Nachr. GGW 1916, 128, vgl. Josef. Ant. XIV 8, 2. Ebenso hat Alexander samarische Söldner in der Gegend von Theben angesiedelt Ant. XI 8, 5 f.

3) Jer. 44, 1. Rothstein bei Kautzsch[4] verwischt die Sachlage durch die Übersetzung „niederlassen", als wären es nur die eben Eingewanderten. Richtig Volz „wohnten".

zum Austausch der Gedanken über religiöse Fragen und Kultussitten geführt.

13. Das früher (§ 19, 1) gewonnene Bild von der äußeren Lage der babylonischen Judenschaft — ihre religiösen Verhältnisse kommen anderwärts zur Sprache — findet in dieser Zeit seine Bestätigung. Die Verhältnisse der exilischen Juden setzen sich bei den im Lande Gebliebenen fort, nur daß sie sich unter der weitherzigen Herrschaft der Perser freier und wohler im Lande gefühlt, auch Wohlstand und Einfluß noch ungehinderter gemehrt haben mögen als zuvor. Unsere Hauptquelle ist neben gelegentlichen biblischen Nachrichten über reiche Spenden von drüben (§ 54, 11) vor allem das durch die Expedition der Pennsylvania-Universität in Philadelphia zutage geförderte Archiv des großen Geschäftshauses Muraschu und Söhne in Nippur[1]. Die Firma hat durch mehrere Generationen hindurch ausgedehnte Geschäfte gemacht, in die wir durch die große Zahl uns erhaltener Geschäftsurkunden einen Einblick gewinnen. Sie beziehen sich auf die Zeit Artaxerxes I. und Darius II., also die zweite Hälte unserer Periode, und haben darum für uns ihr besonderes Interesse, weil eine ganze Anzahl von Männern, die nach ihrem Namen oder ihrer Verwandtschaft als Juden anzusprechen sind, zur Kundschaft der Firma gehört. Damit gewinnen wir ein Bild von der Lage, in der sich die babylonischen Juden jener Zeit d. h. die Abkömmlinge der in Babel Zurückgebliebenen unter den ehemaligen Exulanten befanden (§ 55, 1 a. E.).

So findet die in § 19, 1 gegebene Schilderung der Verhältnisse im allgemeinen ihre Bestätigung, nur daß das Bild für unsere Zeit mehr Farbe und Leben gewinnt. Darf man jene Namen als Kennzeichen jüdischer Abkunft ansprechen, was wohl begründet scheint, so haben die Juden zu jener Zeit einen namhaften Anteil am Geschäfts- und Wirtschaftsleben Babyloniens, mindestens einzelner Gaue des Landes, gehabt. Sie sind in den Geschäftsurkunden nicht nur zahlreich, sondern teilweise auch mit nicht geringen Beträgen beteiligt. Auch scheinen sie in ihren Gemeinden oder ihrem Lebenskreise mehrfach Ämter und Vertrauensposten bekleidet zu haben.

Eine große Rolle spielt der Ausdruck „Bogenland“. Damit ist Land gemeint, das Kriegern des Königs zu Lehen gegeben ist gegen gewisse Abgaben und gewisse militärische Leistungen, weshalb die In-

1) Vgl. The Bab. Exped. Univ. Penns., Ser. A Bd. IX. X (hier abgekürzt IX u. X) u. Univ. Penns., Museum, Publ. of bab. Sect. II 1 (abgek. Cl[ay]). Dazu Kohler und Ungnad, 100 Bab. Rechtsurkunden 1911. Eine bequeme Auswahl bei Ebeling, Aus d. Leben d. jüd. Exul. i. Bab., 1914. (Wiss. Beil. des Humb. Gymn. Berlin.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000236

haber „Bogenleute“ heißen IX 12f. 81f. u. ö. Der Ausdruck erinnert an das jüdische „Heer“ in Elefantine. Auch als soziale Gemeinschaft heißen sie „Bogenherren“, Cl. 176. 218. Die Lehenssteuer wird an den König abgeführt, weshalb geradezu von einer Königslehenspflicht und von Königsmannen die Rede ist, Cl. 179; X 64f. Die Abgaben und Pachtgelder werden entrichtet außer in Geld besonders in Vieh, Getreide, Datteln, Öl, Gerstenbier. Auch Fische kommen gelegentlich vor (Cl. 208). Öfter sind ganze Konsortien mit gegenseitiger Haftung beteiligt[1].

An alledem sind nun auch die Juden beteiligt, indem sie Bogenleuten ihr Land abpachten oder selbst als Landpächter auftreten IX 81f. Sie sind nicht nur teilweise mit hohen Summen beteiligt: zwei Juden schulden zusammen 2155 KurDatteln[2] IX 95, sondern sie sind auch angesehene Leute (X 46, Cl. 176)[3], selbst zum Vorstand des Abgabenamtes, also wohl zum Steueraufseher oder Steuerpächter konnte ein Jude es bringen IX 14f. Cl. 104. Ebenso zum Bogenherrn X 46 Cl. 218 und, wie es scheint, selbst zum Statthalter eines Gaues oder Bezirkes X 65(?). 97. Daß sie rechtsfähig sind und in der Gerichtsverhandlung erscheinen, ist demnach selbstverständlich IX 69. Alles in allem werden die Verhältnisse wenig anders gewesen sein als die des jüdischen Heeres in Elefantine.

§ 58.

Das Aramäertum und die Urkunden in Ezra.

1. Die älteste Spur der Aramäer[4] treffen wir in den Amarnabriefen, wo plündernde Nomaden des Namens Achlamu das Kulturland beunruhigen[5]. Bei Tiglatpileser I. (1115—1103) führen diese Achlamäer erstmals den Namen *Armaia*. Ihr Gebiet ist umschrieben durch die Namen Tadmor (Palmyra), Anat (ʿAna) am mittleren Eufrat und Rapiqu weiter südöstlich, da wo der Eufrat und Tigris nahe zusammenkommen. Nach manchen Kämpfen mit den Assyrern gelingt es ihnen, sich in Mesopotamien (Naḥrima, Aram naharaim) festzusetzen und ums Jahr 1000 begegnen uns in der Bibel westlich vom Eufrat und bis zum Libanon hin eine Anzahl selbständiger Aramäerstaaten. Der bedeutendste unter ihnen ist der von Damaskus,

1) „Einer haftet für den andern hinsichtlich des Bezahlens“ Cl. 89. 208; X 39. 46.
2) Über den Wert des Kur s. Meiß. Bab. I 355.
3) Ein Viehaufseher Cl. 148; ein Verwalter für andre Cl. 70.
4) Vgl. über sie Schiffer, Die Aramäer 1911; Kraeling, Aram and Israel 1918.
5) Vgl. Schiffer S. 14 ff., auch Meißner, I 35. 338.

der die andern allmählich aufgesogen und lange und erbitterte Kämpfe mit Israel geführt hat, über die im 2. Bande dieses Werkes berichtet ist. Gleichzeitig werden die Aramäer in heftige Kämpfe mit dem Assyrerreich, dem sie den Zugang zum Mittelmeer sperren, verwickelt, deren Verlauf zur Eroberung von Damask i. J. 732 und zur Einverleibung des Aramäergebietes ins Assyrerreich führt (Bd. II [6. 7] § 44, 6).

Aber der Untergang des Staates hat den der Sprache nicht zur Folge gehabt. Damaskus war seit alten Zeiten ein großer Stapelplatz für den Handel vom Süden und Westen her nach den Eufrat-Tigrisgebieten gewesen. Und das ganze Gebiet der Aramäer mit Orten wie Palmyra-Tadmor, Karkemisch, Hamat und Charran ist ein Durchgangsland für die Erzeugnisse des arabischen Südens und des phönikisch-kanaanäischen Westens nach dem Osten hin und für die Karawanen und Heereszüge vom Osten nach den Mittelmeergebieten. So sind die Aramäer von selbst ein Handelsvolk geworden und in Ninive wie in Babylon treffen sich aramäische Kaufleute mit den einheimischen und mit fremden Händlern. Aber die Sprache aller im Handelsverkehr scheint die der Händler im besonderen Sinn gewesen zu sein. Und wie man in Ninive das Geld ebenso nach aramäischem wie nach eigenem Gewichte rechnet (Meißner I 356) und wie man assyrischen Gewichten vielfach aramäische Aufschriften gab [1], so hat man auch sonst der aramäischen Sprache eine vornehme Stelle eingeräumt. Auf diese Weise ist das Aramäische bald die Verkehrssprache für ganz Vorderasien geworden, und schon um die Zeit des Königs Hizqia haben in Juda wenigstens die oberen Schichten das Aramäische neben dem Hebräischen verstanden, während allerdings das Volk selbst nur Hebräisch kennt [2]. Das Eindringen aramäischer Elemente in Palästina und Westsyrien hat natürlich der weiteren Verbreitung ihrer Sprache hier gute Dienste geleistet [3]. Mehr und mehr hat dann das Aramäische sich so ausgebreitet, daß es überall in der Welt des Semitismus die einheimischen Sprachen zurückdrängt und sich selbst an deren Stelle setzt.

2. Es war dies neben dem, was die Lage des Aramäergebietes als Durchgangsland für den Völkerverkehr hiezu beitrug, besonders die Folge der assyrischen Politik, die immer neue unterworfene

1) L. Delaporte, Epigraphes araméens 1912.

2) 2. Kön. 18, 26. Jüdisch, Die Sprache der Judäer, kann nur das Hebräische sein, vgl. Neh. 13, 24. Doch s. § 60, 5.

3) Die Verpflanzung von Leuten der Gegend von Hamat 2. Kön. 17, 24 durch die Assyrer ist nur ein Beispiel unter vielen dieser Art.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000238

Völker in Mesopotamien zusammenführte. Die ihrer Selbständigkeit beraubten Nationen haben größtenteils hier ihr nationales Bewußtsein und mit ihm ihre angestammte Sprache aufgegeben. So wird das Aramäergebiet ein Sammelbecken der verschiedensten Elemente und die hieher Verschlagenen werden vom Aramäertum nach Sprache und vielfach auch nach Sitte und Religion aufgesogen. So war denn in diesem ehedem stark zerklüfteten und von einander feindlich gegenüberstehenden Völkerschaften bewohnten Gebiete mit der Zeit eine starke Ausgleichung eingetreten, so daß vermutlich schon in der assyrischen und dann besonders in der neubabylonischen Zeit der amtliche Verkehr der Herrscher und ihrer Statthalter mit den Untertanen des Aramäergebietes sich vielfach in aramäischer Sprache abwickelte[1]. Von hier aus dringt das Aramäische dann auch immer weiter in den Privatverkehr ein, so daß man schon im 8. und 7. Jahrhundert bei Assyrern und Babyloniern Siegel mit aramäischer Inschrift findet. Als dann die Perser das Land an sich nahmen, war es längst dazu reif geworden, auch politisch eine Einheit darzustellen. Denn auch die Babylonier hatten das assyrische System einfach übernommen und ihre Beamten hatten ebensowenig Interesse daran wie die assyrischen, das Eigenleben der unterworfenen Völkerschaften zu fördern.

Demgemäß ist beim Übergang der Herrschaft an die Perser oder bald hernach das ganze Gebiet südlich vom Taurus und Amanus und westlich vom Eufrat samt dem alten Aramäergebiet östlich des Eufrats, dem Land um Charran und Nisibis (Naṣibina) und bis gegen Babylonien hin, als eine eigene Verwaltungseinheit unter dem Namen „Jenseits des Stromes“ *ʿabar nahara* zusammengenommen und einem eigenen Satrapen unterstellt worden (§ 48, 1). Seine Residenz hatte er entweder in Damaskus oder weiter nördlich in Aleppo (Chaleb)[2], wo jedenfalls eine wichtige Verkehrsstraße nach Osten abging. Für diese Provinz ist natürlich das Aramäische die amtliche Sprache. Und da sie von Anfang an im Westen bis an die ägyptische Grenze reicht, ist das amtliche Sprachgebiet des Aramäischen von selbst über den ganzen Westen des Reiches ausgedehnt. Als dann unter Kambyses Ägypten zum Reiche kam, war die selbstverständliche Folge, daß auch das Nilland diesem Sprachgebiet einverleibt wurde. Am Hofe selbst wird natürlich die per-

1) Man darf dies schon daraus entnehmen, daß das Aramäische selbst nach Kleinasien als Reichssprache vorgedrungen ist, Meyer, Gesch. d. Alt. III S. 48.

2) So wenigstens nach Xenophon Anab. I 4, 10.

sische Sprache gesprochen und geschrieben. Ebenso im Verkehr mit den Satrapen und persischen Beamten. Aber für den Verkehr mit den Untertanen war sie außerhalb des persischen Sprachgebietes nicht zu gebrauchen. Hier bot sich für den ganzen Westen nach seiner Vorgeschichte das Aramäische als das einzig brauchbare Instrument des amtlichen Verkehrs von selbst dar. So wird im Perserreich das Aramäische die Reichssprache für die ganze westliche Hälfte des Reiches, Ägypten und Kleinasien einbegriffen, neben dem nur das Griechische für die griechisch sprechenden Untertanen noch in Betracht kommt. So sind die zahlreichen in Elefantine in Ägypten zu Tage getretenen Urkunden, amtliche wie privatrechtliche, ebenso wie die im Buch Ezra erhaltenen Erlasse der Perserkönige an die Juden in aramäischer Sprache abgefaßt oder, wofern die Erlasse von der Hauptkanzlei des Großkönigs persisch abgefaßt waren, in aramäischer Übersetzung an die Beteiligten gelangt.

3. Die ältesten größeren Texte in aramäischer Sprache sind bis jetzt die an anderer Stelle (Bd. II [6.7] § 25, 1) schon erwähnten Inschriften aus dem 8. Jahrhundert, von denen drei bei Sendschirli im nördlichen Syrien gefunden sind, die Hadadinschrift aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, die des Bar-rekub auf der Statue des jüngeren Panammu und die des Kalamu, Königs von Ja'di, letztere vielleicht noch dem Ende des 9. Jahrhundert zugehörig. Außerdem die des Zakar von Hamat, der Zeit nach den andern jedenfalls nahestehend. Es ist bezeichnend, daß die älteste von allen, die des Kalamu, noch viel mehr phönikisch als aramäisch ist. Hier scheinen wir an der obern Grenze des Vordringens der aramäischen Sprache. Die andern sind aramäisch, wenn auch stark mit hebräischen oder kanaanäischen Elementen durchsetzt. Es folgen dann im 7. Jahrhundert die Inschriften von Nērab auf den Grabsteinen zweier Mondpriester[1], ferner ein Brief und kleine Urkunden aus Assur vom 7. Jahrhundert[2], sowie aus dem 7. und 6. Jahrhundert Gewicht-, Siegel- und Kontraktaufschriften aus Assyrien und solche aus dem 7.—5. Jahrhundert aus Babylonien[3].

Für die Juden bedeutete zweifellos das mehrmalige Verpflanztwerden aramäischer Bevölkerungselemente nach Samarien seit 722 und hernach die Abführung eines namhaften Teils der Bevölkerung

1) Abgedruckt bei Lidzbarski, Nordsem. Epigr. 445. Dort auch ein nordsyrischer oder assyr. Siegelzylinder aus ungefähr dem 7. Jahrh. mit aram. Inschrift.

2) Veröffentlicht durch Lidzbarski in Z. Assyr. 31 (1921) 193 ff.

3) Näheres darüber bei Baumgartner in ZAW. N. F. 4 (1927) 85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000240

Judas nach Babylonien einen Wendepunkt. Das erste Ereignis nötigte die durch die Syrerkriege und die Einverleibung ganzer Teile des alten Israel in den Syrerstaat längst vorbereiteten Bewohner des alten Nordstaates Israel zu dauernder Auseinandersetzung mit den aramäisch sprechenden Bewohnern des eigenen Landes und der nächsten ihnen stammesverwandten Nachbarschaft. So wird um die letzte Zeit des Staates Juda das Gebiet des alten Samarien längst zweisprachig gewesen sein. Das konnte auch für Juda nicht ohne Folgen bleiben, wie wir denn schon hörten, daß schon um die Zeit des Königs Hizqia von Juda 701 wenigstens die oberen Schichten dort bereits zweisprachig waren. In dem reichlichen Jahrhundert zwischen 701 und 587 hat dieser Prozeß naturgemäß seinen Fortgang genommen, so daß vermutlich zur Zeit des Endes des Staates Juda auch hier die Bevölkerung, mindestens die städtische, im wesentlichen beide Sprachen gesprochen haben wird.

5. In dieser Verfassung, als in der Hauptsache beider Sprachen mächtig, mögen sowohl jene Söldner, die seit Psammetich I. in den Dienst der Pharaonen der 26. ägyptischen Dynastie traten, sich befunden haben als auch die vor und zur Zeit Jeremjas freiwillig nach Ägypten abwandernden Judäer als endlich die durch Nebukadrezzar nach Babylonien Verpflanzten. In Ägypten mögen die dorthin Gewanderten für die erste Zeit noch unter sich das Hebräische gesprochen haben, es vor allem in ihren gottesdienstlichen Versammlungen und nationalen Zusammenkünften (s. § 57, 12) und beim Lesen der aus der Heimat mitgebrachten profetischen und andern Schriften gebraucht haben.

Wir spüren davon in den Papyri von Elefantine nichts. Aber man darf sicher damit rechnen, daß im Delta und wohl auch in Patros wenigstens zu Anfang des 6. Jahrhunderts Schriften wie die des Jeremja bekannt waren. Mindestens in der Zeit von Jes. 19 (s. dazu oben § 57, 3) nimmt man die Sprache Kanaans, d. h. das Hebräische, noch als die Sprache der ägyptischen Judenschaft an.

Aber mindestens seit der Eroberung durch die Perser war das Aramäische auch dorthin gedrungen; so werden die ägyptischen Juden es jetzt im Geschäftsverkehr wie im amtlichen Verkehr mit den Behörden gebraucht haben. Dadurch mag es auch vielfach in ihren Privatverkehr eingedrungen sein. In den Dokumenten aus Elefantine, die uns den Stand der Dinge in Oberägypten seit Xerxes vor Augen führen, finden sich zwar gut hebräische Namen, wohl auch einzelne Hebraismen, aber nirgends eine positive Spur davon, daß die Juden der Militärkolonie damals noch unter sich hebräisch sprachen oder hebräische Texte lasen.

Das einzige, was man etwa für jene Annahme geltend machen kann, ist die Tatsache einer gewissen Unbeholfenheit, die manche Dokumente im Gebrauch des Aramäischen verraten[1]. Man kann vielleicht aus ihr schließen, daß sie im geschäftlichen Verkehr und bei Eingaben an die Behörden sich zu dem ihnen an sich fremden Idiom bequemten, unter sich aber sich des Hebräischen bedienten. Soweit dies der Fall war, wird aber das Fortschreiten des Aramäischen auch in Ägypten den Gebrauch des Hebräischen immer mehr eingeschränkt haben.

5. Bei den Juden, die 587 in der Heimat belassen waren, vollzog sich mit dem Wegzug der maßgebenden Elemente und dem Vordringen fremder von Norden, Westen und Osten her der Prozeß der Aramaisierung höchst wahrscheinlich ebenfalls rasch. Im Norden und Osten überwog das Aramäische ohnehin, aber auch im Westen scheint es früh Eingang gewonnen zu haben, wie aus dem Umstand erschlossen werden kann, daß in der Zeit Nehemias in den Philisterstädten das Aramäische herrschend war[2]. So waren die Bewohner der Landschaft Juda, soweit sie nicht selbst jenen Eindringlingen angehörten, im Innern von aramäisch Sprechenden umgeben und an den Grenzen auf drei Seiten von solchen umschlossen. Die Folge war, daß sie schon um dieses Umstandes willen notgedrungen zweisprachig wurden. Immerhin mag manche, der Verkehr mit den Volksgenossen in Babel, einzelne Kreise auch das Festhalten an der profetischen Jahvereligion und das daraus folgende Lesen heiliger Texte, bei der Sprache der Väter festgehalten haben.

Auch die 587 nach Babel Wandernden sind in der Hauptsache als beider Sprachen mächtig dorthin gelangt. Das ergibt sich schon daraus, daß sie wesentlich der oberen Schicht der Bevölkerung angehörten. Aber sie haben in Babel so wenig Gelegenheit, das Hebräische außerhalb des eigenen Kreises zu verwenden als die ägyptischen Juden in Ägypten. Wohl aber sind sie von Anfang an viel stärker als jene auf den Gebrauch des Aramäischen angewiesen. Trotzdem haben sie die Sprache der Väter nicht verlernt. Hier sehen wir viel klarer als in Ägypten. Die Namen Ezechiel und Deuterojesaja und die exilischen Psalmen sprechen eine deutliche Sprache. Ebenso hat das historische und gesetzliche Schrifttum, das ohne

1) S. darüber Cowley Ar. Pap. S. 119 zu Pap. 1 (Cow. 30). Ich halte dieses Urteil für richtiger als z. B. das von Bauer-Leander, Gram. d. Bibl. Aram. 4.

2) Neh. 13, 24. Was für Asdod bezeugt ist, wird von Philistäa im allgemeinen gelten. Als Sprache kann Asdodisch nur das Aramäische in irgend einer Form bedeuten (doch s. § 50, 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000242

Zweifel im Exil in irgend einem Umfang gepflogen worden ist, die Kenntnis des Hebräischen bei Schreibern und Lesern zur Voraussetzung. Endlich kann mit Sicherheit angenommen werden, daß gerade in Babylonien die älteren hebräischen Texte, soweit sie schon vorhanden waren, profetische und historische, in manchen Kreisen eifrig gelesen wurden. Den besten Beweis dafür bietet die jedenfalls zu einem Teil schon im Exil vollzogene deuteronomische Bearbeitung älterer Texte (§ 28 ff.). Alles dies zusammen gibt uns ein klares Bild davon, daß man im Exil bei aller durch die Verhältnisse gegebenen Bekanntschaft mit dem Aramäischen das Hebräische als die Sprache der Väter und der heiligen Texte nicht verabsäumte.

6. So sind die Juden aus dem Exil in die Heimat zurückgekehrt als eine Gemeinschaft, die des Aramäischen wohl mächtig war, aber sich nach Kräften bemühte, schon um des Gottesdienstes und der heiligen Tradition willen, die alte heilige Sprache zu erhalten. Aber die Verhältnisse waren mächtiger als der Wille der Frommen in der Gemeinde. Wohl traten noch Profeten in der alten Vätersprache auf, ebenso Psalmendichter. Auch hat man das Gesetz neben den alten Profeten in dieser Sprache. Aber die Landschaft Juda ist längst der fremden Sprache stark erschlossen, so daß man ihre Klänge im Alltagsleben von allen Seiten hört. Dazu haben die persische Regierung und der Satrap von Abar Nahara das Aramäische hier im Westen nun ganz als die Sprache des Reiches behandelt. Wie man unter Darius die große Bisutun-Inschrift in Ägypten aramäisch las, so wird man sie auch in Jerusalem so gelesen haben. Und mit ihr zahlreiche andere Texte amtlichen und nichtamtlichen Charakters. Das mußte unfehlbar die Lage beeinflussen, und um die Zeit der Elefantinepapyri wird man in Juda und Jerusalem — ohne zunächst für den Gottesdienst, auch die Volksversammlung und das Lesen der heiligen Bücher, das Hebräische aufzugeben — tatsächlich ebenso viel, wenn auch besseres, Aramäisch geschrieben und gesprochen haben als in Ägypten. Es wird im täglichen Umgang soviel Aramäisch gesprochen und auf allen Gassen gehört, daß in der Zeit Nehemias die der Vätersitte Treuen allen Ernstes Sorge tragen, die alte nationale Sprache könnte von der neuen verdrängt werden. In Wahrheit war dieser Gang der Dinge nicht aufzuhalten. Das Aramäische hat sich in der Zeit nach Nehemia immer mehr eingebürgert, so daß man sich mit der Zeit genötigt sah, die heiligen Texte im Gottesdienst, um sie dem Volke verständlich zu machen, Vers für Vers in aramäischer Übersetzung darzubieten — das sog.

Targum. Daß wir trotzdem im Kanon noch Schriften in hebräischer Sprache auch aus dieser Spätzeit und bis auf die Makkabäerzeit herunter haben, beweist nur, daß es besonders in den Schichten der Gebildeten immer noch Kreise gab, die sich um die Erhaltung der alten Sprache mühten, wenn auch nicht mit vollem Erfolg. Denn manche dieser Schriften sind selbst schon stark mit aramäischen Elementen durchsetzt.

Auch in der babylonischen Judenschaft und der der andern Diaspora wie Medien und Persien war die Entwicklung keine andere. Man las die hebräischen heiligen Bücher noch eine Zeit lang, gewöhnte sich dann aber bald an das Targum. Und die Umgangssprache wurde hier noch rascher und vollständiger als in der Heimat durch die im Osten vor der Zeit Alexanders immer allgemeiner werdende Verbreitung des Aramäischen bestimmt. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn auch in Babylonien und selbst in der Heimat jüdische Männer nicht nur zu Geschäftszwecken oder im Verkehr mit Behörden, sondern auch in Schriftstücken, die als Lesestoff für die Gemeinde gedacht sind, sich gelegentlich dieser jedem längst vertrauten und vielen geradezu vertrauteren Sprache bedienten.

Schon aus dem 5. Jahrh. findet sich bei Tarsus in Kilikien eine aram. Inschrift, eine andere aus dem 4. am Hydaspes, eine lydisch-aram. Bilingue in Sardes 455 oder 394; das nähere bei Baumg. ZAW. a. a. O. Außerdem ist zu erinnern an die aram. Elemente in den Muraschu-Urkunden von Nippur. Über die ersten Anfänge des Targum s. § 62, 6.

7. Nach alledem ist es nicht anders zu erwarten, als daß der Verkehr zwischen der jüdischen Gemeinde und den königlichen Behörden oder der Regierung des Großkönigs selbst seit ihrem Übergang an das Perserreich sich nicht anders als in aramäischer Sprache vollzog. Sind Erlasse des Königs an die Judenschaft oder einzelne ihrer Vertreter ergangen, so sind sie ihnen in der aramäischen Reichssprache zugegangen. Das beste Beispiel dafür haben wir in dem Erlaß des Darius an die Juden von Elefantine über das Mazzenfest. Die Frage, ob solche Erlasse in der Staatskanzlei des Königs erst in persischer Sprache entworfen wurden oder nicht, ist für uns hier von geringem Belang. Es genügt zu wissen, daß sie den Empfängern aramäisch zugingen. Desgleichen wenn die Gemeinde oder ihre Vertreter Eingaben an den König oder den Satrapen richten oder wenn der Satrap dem König berichtet oder von ihm Bescheide erhält, so ist auch hier die aramäische Sprache die Sprache des amtlichen Verkehrs. Auch hiefür sind die Dokumente von Elefantine ein sicherer Beweis. Was die Juden dort an den Statthalter Bagoas

schreiben, könnte ebensogut von Jerusalem und den dortigen Juden aus an den Satrapen von Abar Nahara geschrieben sein.

Nun besitzen wir tatsächlich im Buch Ezra eine Anzahl aramäischer Dokumente, teils Erlasse der Großkönige, teils einen Bericht des Satrapen an den König enthaltend. Alle diese Schriftstücke sind hinsichtlich ihrer Echtheit aufs stärkste bestritten. Sofern dabei inhaltliche Gesichtspunkte in Betracht kommen wie judaisierende Wendungen oder Anstöße, die am Verhalten des Königs genommen werden, müssen sie im Zusammenhang der Erzählung besprochen werden. Aber eine Anzahl der Gegengründe ist auch der Sprache der Dokumente entnommen. Sie müssen hier kurz erörtert werden. Als sichersten Maßstab, an dem wir Ton, Ausdrucksweise und Stil amtlicher, von Behörden kommender oder an sie gerichteter Schreiben jener Zeit messen können, dürfen seit der Entdeckung der Elefantinepapyri diese selbst gelten. Hier haben wir aus der Zeit von Darius I.[1] und Xerxes bis auf Darius II. zweifellos echte Schriftstücke ganz derselben Art vor uns, wie wir sie bei einem etwaigen Schriftwechsel zwischen den amtlichen Stellen des Perserreiches und den Juden in Juda oder Babylonien und Persien erwarten müssen. In der Tat ist auch außer Zweifel, daß die Formen des hiernach feststehenden persischen Kanzleistils auch in den Ezratexten aufs beste gewahrt sind[2]. Von dieser Seite wäre heute kaum mehr ein ernstes Bedenken zu erheben. Allein wenn jene Dokumente im übrigen als Fälschungen erkannt sind, so ist auch dieses Merkmal ihrer Echtheit nur scheinbar: hat ein Fälscher sich daran gemacht, jene Dokumente zu erdichten, so bedurfte er, um ihnen den Schein der Echtheit in recht täuschender Weise beizulegen, nur der hinreichenden Kenntnis einer Anzahl wirklicher Urkunden ähnlicher Art und des Vermögens, deren Stil und Ausdrucksweise möglichst getreu wiederzugeben.

Der Echtheit der Dokumente steht darum nach der sprachlichen; Seite nur dann nichts im Wege, wenn zugleich auch die Sprache selbst der Sprache der echten Erzeugnisse jener Zeit entspricht. Ein geriebener Fälscher konnte freilich auch sie schließlich erlernen; wendet der Verfasser sie aber nicht an, so scheint die Zugehörigkeit zu der für die Urkunden behaupteten Zeit — in diesem Falle zur Zeit der Könige von Kyros bis Artaxerxes I. — unter allen Umständen zweifelhaft zu werden.

1) Ich denke an dessen große Bisutun-Inschrift in aram. Übersetzung.

2) Vgl. „einer mit Namen N.“ (dazu Cow. 206); ein hoher Beamter „mit seinen Genossen“; „wenn es dem König genehm ist“ Ezr. 5, 17; Pap. 1, 2[3]; 75 (Cow. 27), 19; „jener“ Ezr. 4, 13 ff. u. ö.; Pap. 1, 6. 9 ff. u. ö.; אדין ,כענ(ת) u. a.

8. Die neueren Untersuchungen über unsere Frage haben sich daher mit vollem Rechte gerade diesem Punkt zugewandt. Insbesondere haben sich nach Buhl, S. R. Driver und Bevan[1] neuerdings Torrey, G. R. Driver und Baumgartner[2] um das Problem bemüht, die beiden letzteren wie schon die Mehrzahl der früheren Forscher im Zusammenhang der Untersuchung über die Zeit des Danielbuches, doch so daß auch für das Buch Ezra dabei gewisse Ergebnisse zutage traten. Die gründlichste, mit ausgezeichneter Klarheit und erschöpfender Vollständigkeit geführte Untersuchung hat Baumgartner geleistet, dessen Ergebnissen für die Datierung der Ezrastücke ich in der Hauptsache beistimmen kann, wenn auch immer der Vorbehalt bestehen bleibt, daß wir weder genau wissen, wieweit die Verschiedenheiten nur örtlich bedingt sind, noch besonders wie weit sie auch in der mündlichen Sprache oder nur in der Schreibweise (s. Anm. 4) vorhanden waren.

Als die entscheidenden Punkte, von denen das Urteil abhängt, kommen in Betracht: a. die Bezeichnung des auslautenden *a*, für welches das Biblisch-Aramäische sowohl ה als א verwendet, während die ältere Zeit mit Vorliebe das ה schrieb. b. Das Verhältnis von ז und ד. Die nordsyrischen Inschriften schreiben noch durchweg ז (זבח, אז usw.), die assyrisch-babylonischen kennen schon früh daneben ד (הדדעדר); ebenso haben die Papyri von Assuan und Elefantine über 50 Fälle mit ד und zwar schon von 484 an[3], haben aber ז und ד nebeneinander im Gebrauch und zwar so, daß die wichtigen Begriffswörter ד vorziehen, die häufigen Promomonia und Partikeln aber noch fast durchweg der alten Gewohnheit treu bleiben. Es ist daher wohl möglich, daß man in Oberägypten damals schon allgemein ד sprach, aber ז teilweise in der Schrift alter Gewohnheit gemäß noch beibehielt[4]. In Ezra (wie in Daniel) ist hingegen die Entwicklung soweit zur Ruhe gekommen, daß konsequent nur ד ge-

1) Die Titel bei Baumg. ZAW. N. F. 4 (1927). 82 f.

2) Torrey, Ezra Studies 1910, 161 ff. (= AmJSemLg. 24 (1907/8) 232 ff.); G. R. Driver, The Aram. of Daniel J. Bibl Lit. 45 (1926) 110 ff. 323 ff. Baumg. a. a. O. 81 ff.

3) So Baumg. 97 richtig gegen G. R. Driver.

4) Der Unterschied ist auch sonst fließend: in Schlesien hörte ich während meines Aufenthaltes in Breslau öfter „dein, dingen, dagen“ usw. für „sein, singen, sagen“ — ob von geborenen oder nur zugewanderten Schlesiern, kann ich nicht mehr sagen. Jedenfalls hätten die Genannten nie anders als „sein, singen, sagen“ geschrieben. Millionen Deutscher sprechen heute: „ischt, Geischt“ oder „sachen, jachen“ oder „jeben, jehen“ usw., die allesamt „ist, Geist, sagen, jagen, geben, gehen“ schreiben, während das einfache Volk vielfach auch „jeben, jehen“ usw. schreibt.

schrieben wird. c. Das Verhältnis von ע und ק für den stimmhaften postdentalen Spiranten ḏ stellt sich so, daß das Nordsyrische ק schreibt (ארקא), ebenso das assyrisch-babylonische Aramäisch. Die Elefantinetexte haben daneben ע (ארע), während das Biblisch-Aramäische (Ezra wie Daniel) ausschließlich ע gebraucht. d. Die Pronomina, Suffixe und Perfektendungen der 2. und 3. Pers. des Plural ergeben folgendes Bild. Als Personalpronomen der 3. Plur. schreibt Ezra הֵמּוֹ und אִנּוּן; Ezra hat in הֵמּוֹ im Unterschied von Daniel eine schon im Nordsyrischen übliche alte Form, während es allerdings in אִנּוּן mit Daniel eine junge Form gemein hat. Als Suffix verwendet Ezra הֹם, הוֹן und כֹם (einmal כוֹן). Die Formen mit *m* sind die alten, die mit *n* setzen in Ägypten ein, halten aber bei Ezra denen mit *m* schon die Wage, während Daniel ausschließlich *n* schreibt. Hier ist die Entwicklungsreihe besonders deutlich zu ersehen. Auch das Pronomen und die Perfektendung der 2. Plur. lautet in Elefantine אנתם und תם–, bei Ezra und Daniel haben sie *n*.

Dieses Verhör der wichtigsten Zeugen lehrt deutlich[1], daß Ezra wie Daniel dem mittleren Aramäisch zugehören, das manches mit den Papyri von Elefantine gemein hat, doch so, daß Ezra den Elefantinepapyri um eine Stufe näher steht als Daniel. Da die letzteren im ganzen bis gegen 400, in ihren letzten Ausläufern aber bis gegen 300 herabreichen, so ist damit für Ezra im allgemeinen die Zeit zwischen etwa 350 und 250, vielleicht auch zwischen 350 und 300 gegeben. Es kommt schließlich darauf an, ob man mehr das betont, was Ezra mit Daniel gemeinsam darbietet, oder was ihn von jenem scheidet, wenngleich ein starkes Maß von Gemeinsamkeit keinesfalls zu verkennen ist.

So ist es beispielsweise schwerlich von großem Gewicht, daß im jüngeren Ägyptisch-Aramäischen ז noch vorkommt, Baumg. 121[3], wie es doch nur eine Vermutung Baumgartners ist, daß das ה bei jahvehaltigen Personennamen Ezr. 5, 1; 6, 14 (auch Dan. 2, 17) künstlicher Archaismus sei.

9. Trotz alledem bleibt die Frage bestehen, ob mit dieser Datierung der aramäischen Ezraurkunden in ihrer heutigen Gestalt in der Zeit um 300 auch über deren tatsächliches Alter und somit über ihre Echtheit das letzte Wort gesprochen sei. Torrey und ihm folgend Baumgartner erklären zwar, es hieße dem Erzähler des Ezrabuches eine beispiellose „stupidity“ zutrauen, wollte man annehmen, er habe seine Urkunden dem Aramäisch seiner Zeit angeglichen[2],

1) Über die andern gibt Baumgart. a. a. O. hinreichenden Aufschluß.
2) Torrey, Ezr. Stud. 163; Baumg. a. a. O. 122.

weil er damit die Zeichen der Echtheit leichtsinnig selbst zerstört hätte. Indessen ist damit schon die Voraussetzung gemacht, daß der Berichterstatter Grund hatte anzunehmen, man könne an jener Echtheit zweifeln, sowie daß seinen Zeitgenossen die doch sehr subtile Geschichte der aramäischen Sprache ebenso geläufig war wie einem heutigen Professor — zwei Voraussetzungen, die doch selbst erst des Beweises bedürften. Will man aber einmal diese Voraussetzungen annehmen, dann muß man umgekehrt sagen: war der Berichterstatter ein Fälscher, so hätte er allerdings gerade als solcher den Vorwurf der Stupidität reichlich verdient, wenn er sein Handwerk so schlecht verstand, daß er nicht merkte, daß seine Leser sofort aus dem Unterschied der Sprache Verdacht schöpfen und ihn entlarven würden.

Wie aber, wenn diese beiden Möglichkeiten nicht in Frage kommen? Dann war es für den Berichterstatter das Natürlichste von der Welt, daß er die ihm vorliegenden Urkunden in derselben Schreibweise gab, in der er seine eigenen Mitteilungen hielt und in der seine Zeitgenossen und ersten Leser ihre Texte zu lesen gewohnt waren. Daß es sich bei dieser Annahme nicht um eine Hypothese handelt, die eigens zugunsten der Echtheit der Ezraurkunden aufgestellt ist, sondern um die Ausdehnung einer allgemein anerkannten Tatsache auf unsern bestimmten Fall, zeigt jeder Blick in unseren heutigen Masoretentext. Auch eine nur oberflächliche Kenntnis der Geschichte des alttestamentlichen Bibeltextes sagt uns, daß wir die Art, wie die Verfasser der ältesten Geschichten im Richter- und Samuelbuch ihre Texte aussprachen und teilweise auch wie sie sie schrieben[1], heute einfach nicht mehr sicher feststellen können. Ähnliches gilt noch von erheblich spätern Texten wie den ältern Psalmen und den Profeten der klassischen Zeit. Nur das eine wissen wir sicher, daß die heute uns vorliegenden Texte dieser Schriften in manchen Stücken erheblich von dem abweichen, was ehedem gemeint war[2]. Auch den Grund dieser Erscheinung kennen wir: die spätern Redaktoren und schriftgelehrten Zurichter des Textes bis herab auf die Masoreten haben die alten Texte — und zwar wahrscheinlich mehrfach — an die Sprache ihrer eigenen Zeit angeglichen. Der Gedanke, sie könnten damit bei ihren Zeit-

1) Man denke an die mater lectionis, die volle und defektive Schreibung u. a.

2) Vgl. die Schaffung der Segolatformen für altes *malk*, *'arṣ* usw., die Zerdehnung der ehedem einsilbigen Suffixa in *ehu*, *eka* usw. Eine Angleichung findet auch hier statt, wenn auch innerhalb der Vokalisation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000248

genossen oder bei einzelnen Gelehrten des 20. Jahrhunderts in den Verdacht geraten, Fälscher jener Texte zu sein, kam ihnen nicht in den Sinn. Was sie wollten, war vielmehr nur, die ihrer Gegenwart fremd gewordene ältere Aussprache und Schreibweise durch eine solche zu ersetzen, die ihre zeitgenössischen Leser in den Stand setzte, die Texte unmittelbar zu verstehen und sie als ihnen kongenial nachzuempfinden. Beide Erscheinungen sind grundsätzlich derselben Art, und was wir im einen Falle als selbstverständlich annehmen, haben wir keine Veranlassung im andern als befremdlich oder gar töricht abzulehnen. Wir haben dazu um so weniger Grund, als unsere seit den Tagen Luthers bis auf die Gegenwart immer wieder vollzogene Revision der Lutherbibel oder der Abdruck unserer Klassiker in der Sprech- und Schreibweise der jeweiligen Gegenwart grundsätzlich dasselbe Verfahren einer Angleichung an die fortgeschrittene Spätzeit darstellt. Man kann aber nicht sagen, daß die durch unsere heutigen Drucke vollzogene Veränderung der älteren Texte geringer sei als die durch den Erzähler des Ezrabuches an den ihm vorliegenden Urkunden vorgenommene Umgestaltung.

Noch in meiner Jugend las man in der Lutherbibel: endelich = eilig, fast = sehr, gel = himmelblau, lecken = hüpfen, thürstig = kühn, *zwier = zweimal*, *zwo* und *zween = zwei*. In Texten und Stammbüchern der Goethezeit lesen wir vielfach nicht nur etwa: bey, seyn, Gemüht, Geblüht, geth, reuten oder: Mädgen, Lottgen usw., sondern auch *vor = für* *zwo* und *zween = zwei*. (Die von mir schräggedruckten Beispiele stehen etwa auf der Stufe der Verschiedenheit innerhalb des Aramäischen.) In Neudrucken werden, wo nicht auf geschichtliche Treue, sondern auf Lesbarkeit gesehen wird, jene veralteten Formen und Schreibweisen stillschweigend beseitigt. In den meisten Fällen hat sich nicht sosehr die Sprache weiterentwickelt als die Schreibweise.

Faßt man vorurteilsfrei alles zusammen, so wird man, wie ich glaube, zu dem Ergebnis geführt, daß die Behauptung: die Urkunden des Ezrabuches können aus sprachlichen Gründen nicht älter sein als der heutige Text des aramäischen Ezra, einer strengen und allseitigen, alle Faktoren berücksichtigenden Prüfung n i c h t Stand hält. Mit andern Worten: es steht sprachlich der Echtheit jener Dokumente nichts im Wege — vorausgesetzt, daß sie sich aus dem Inhalt erhärten oder wenigstens nicht widerlegen läßt. Denn nicht der Beweis, sondern nur die Entkräftung von Einwänden ist streng genommen die Sache des Verteidigers der Echtheit jener Urkunden. Die Frage wird also nicht hier, sondern an andern Stellen endgiltig entschieden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000249

§ 59.

Das Ezra-Nehemiabuch.

1. Im jüdischen Kanon bilden die beiden Bücher ein Buch, das unter dem Namen Ezra läuft. Das Buch handelt über die Geschichte von der Rückkehr der Weggeführten aus Babel 537 bis zum Aufenthalt Nehemias in Jerusalem seit 444 oder auch seit 432 — je nachdem eine einmalige oder eine doppelte Reise Nehemias angenommen wird. Doch will der Verfasser augenscheinlich keine fortlaufende Erzählung geben. Er greift vielmehr innerhalb des genannten Zeitraums diejenigen Punkte heraus, die ihm von besonderer Wichtigkeit scheinen und über die er zugleich ausreichende Nachricht geben kann. So handelt es sich streng genommen nur um eine Darstellung der Heimkehr 537, des Tempelbaus 520—515 und der Reisen und des Wirkens Ezras und Nehemias seit 458. Aber auch diese Themen werden nicht fortlaufend erzählt, sondern teilweise in episodenhafter Darstellung abgehandelt und dabei so, daß die Schilderung der Begebenheiten mehrfach durch eingeschaltete Dokumente und Listen unterbrochen wird, so daß der Zusammenhang der Dinge oft nur schwer wiederzuerkennen ist. Schon diese vorläufigen Bemerkungen lassen erkennen, daß das Werden und der Aufbau des heutigen Buches ein besonders schwieriges Problem in sich schließen.

2. Inhalt. Ezr. 1—6 beschreibt die Heimkehr und den Tempelbau. Es wird berichtet, wie im 1. Jahr des Kyros die Bekanntmachung erging, daß alle Juden im Reiche heimkehren können und der Tempel von Jerusalem wieder aufgebaut werden dürfe. Viele machen von der Erlaubnis Gebrauch und Kyros gibt die einst von Nebukadrezzar erbeuteten Tempelgeräte wieder heraus, und zwar an Scheschbazzar, den Fürsten Judas: 1, 1—11. Daran schließt sich in 2, 1—69 eine Liste der aus dem Exil heraufgezogenen Angehörigen der Provinz Juda, gegliedert in Männer Israels und in Priester, Leviten, Sänger, Torhüter, Tempelhörige und Abkömmlinge der Knechte Salomos, denen dann noch einige angeschlossen werden, die ihre Abkunft aus Israel nicht nachweisen konnten, sowie eine Aufzählung der Spenden der Vornehmen für den Kultusschatz. Die Leute suchen inzwischen ihre alten Heimatorte auf, außer den Kultusdienern, die in Jerusalem bleiben 2, 70. Aber im 7. Monat dieses 1. Jahrs der Rückkehr kommt alles wieder in der Hauptstadt zusammen, denn der Priester Josua und Zerubabel bauen den Altar wieder auf, um das Opfer zu ermöglichen. Zugleich werden auch schon die ersten Vorbereitungen zum Wiederaufbau des Tempels getroffen, so daß im 2. Jahr der Rückkehr, im Verlauf des 2. Monats bereits durch Zerubabel und Josua der Grundstein zum neuen Tempel gelegt werden kann 3, 1—13. Dieses Ereignis regt die „Widersacher Judas und Benjamins“ dazu an, sich zur Teilnahme an dem geplanten Werke anzubieten. Doch werden sie abgewiesen. Im Verdruß darüber vereiteln sie den Tempelbau bis zur Regierung des Darius, Königs von Persien, 4, 1—5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000250

Statt daß nun, wie der Leser erwartet, der Tempelbau unter Darius oder auch die Ereignisse zwischen Kyros und Darius berichtet würden, wird in 4, 6 nur kurz von einer neuen Anklage zu Beginn der Regierung des Xerxes gemeldet und dann fortgefahren, wie unter Artaxerxes ein in aramäischer Sprache geschriebener Bericht an den König erging. Dieser Bericht eines „Befehlserteilers" Rechum und seiner Genossen wird nun auch sofort samt den nötigen Kanzleivermerken in aramäischer Sprache mitgeteilt. Er meldet, daß die Juden im Begriffe stehen, die Stadt und ihre Mauern aufzubauen und macht darauf aufmerksam, es könne dadurch dem König großer Schaden erwachsen. Unmittelbar daran schließt sich des Königs Antwort, ebenfalls in aramäischer Sprache. Sie befiehlt, den Mauerbau unverzüglich hintanzuhalten, was durch Rechum geschieht 4, 7—23. Merkwürdigerweise schließt dieser Bericht über den vereitelten Mauerbau in 4, 24 ab mit der — ebenfalls aramäischen — Bemerkung: „Daraufhin wurde die Arbeit am Haus Gottes ... eingestellt und sie blieb es bis zum 2. Jahr des Darius".

Mit dieser Überleitung ist die Rückkehr der Erzählung zum Tempelbau gewonnen, dessen Beginn unter der geistigen Führung von Haggai und Zakarja denn auch in 5, 1. 2 berichtet wird, ebenfalls aramäisch. Sofort kommt aber der Statthalter von Syrien Tattnaj dazwischen. Doch erreichen die Juden, daß vor Einstellung des Baus die Entscheidung des Königs eingeholt wird 5, 3—5. Es folgt der Bericht des Satrapen über das, was er in Jerusalem sah und hörte und besonders, daß die Juden sich auf ein Edikt des Kyros zu ihren Gunsten berufen. Er fragt, ob ein solches wirklich vorhanden sei 5, 6—17. Darius läßt nachforschen. In Egbatana findet sich das Edikt, das mitgeteilt wird 6, 1—5. Ohne weiteren Übergang schließt sich daran das Reskript des Darius, das den Tempelbau gestattet, so daß der Tempel im 6. Jahr des Darius fertiggestellt und darauf feierlich eingeweiht werden kann 6, 6—18. Bis dahin ist alles, nicht nur die amtlichen Urkunden, aramäisch geschrieben. Nur ein paar Schlußverse dieses Abschnittes werden wieder hebräisch angefügt 6, 19—22: nach dem Weihefest wird am 14. Nisan noch das Passa- und Mazzenfest begangen und zwar mit großer Freude, weil Jahve ihnen das Herz des „Königs von Assyrien" zugewandt hatte. Das war im Jahr 516.

3. Fortsetzung. Ohne jeden anderen Übergang als die Worte: „Nach diesen Begebenheiten" wird sodann auf Ezra und das Jahr 458 übergesprungen. Im 7. Jahr des Artaxerxes kommt Ezra nach Jerusalem, um dort Satzung und Recht zu lehren 7, 1—10. Die Abschrift eines Erlasses des Großkönigs — wieder aramäisch abgefaßt — meldet seine Entsendung und die ihm erteilten Vollmachten 7, 12—26. Ihnen folgen in hebräischer Sprache einige Worte des Dankes gegen Gott und der Erzählung, in denen plötzlich Ezra selbst in Ich-Rede eingeführt wird 7, 27. 28. Es folgt wieder in der Ich-Form und hebräisch die Liste der Ezra begleitenden Geschlechtshäupter 8, 1—14, darauf die Beschreibung der Reisevorbereitungen und der Reise selbst, sowie der Ankunft — alles als Selbstbericht Ezras 8, 15—34. Dann noch eine kurze Notiz, daß „sie" in Jerusalem opferten und die Verordnungen des Königs an die Behörden ausfolgten 8, 35. 36.

Mit der ganz unbestimmten Einführung: „Als nun dies vollendet war" — aber ohne daß man erführe, was das eben Vollbrachte sei, folgt dann wieder ein Ich-Bericht. Die Vornehmen berichten „mir" über das Umsichgreifen der Mischehen. „Ich" bekundete tiefste Erschütterung und sprach ein Buß- und Bittgebet 9,1—15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000251

Während desselben sammelt sich um „ihn“ eine Volksmenge, deren Wortführer gelobt, sie wollen das Übel abstellen. „Er“ läßt sie dies beschwören 10, 1–6. Man hält eine große Versammlung, vor der „Ezra“ die Schuld des Volkes wiederholt. Man pflichtet ihm bei und überträgt die Sache den Obersten, die „Ezra“ zu diesem Zwecke aussucht 10, 7—18. Eine Liste der Schuldigen beschließt den Abschnitt 10, 19–44.

4. Wieder folgt ohne jede Überleitung ein Abschnitt, überschrieben: „Die Dinge Nehemias des Sohns Chakaljas“. Hier erzählt Nehemia im Ich-Bericht, wie er im 20. Jahr des Artaxerxes im Kislew, also im Winter 445/4, erfährt, daß die Mauern Jerusalems zerbrochen sind und sich darüber härmt Neh. 1, 1—11. Als Mundschenk des Königs findet er Gelegenheit, von diesem seine Entsendung nach Jerusalem mit großen Vollmachten zu erlangen 2, 1—10. Dort angelangt, erkundet er zuerst den Zustand der Mauer und zieht dann die Ratsherrn ins Vertrauen 2, 11—18. Trotz des Spottes der Gegner wird die Arbeit in Angriff genommen und rüstig gefördert 2, 19—3, 32. Trotz neuen Hohnes der Nachbarn wird die Mauer zur Hälfte fertiggestellt 3, 33–38. Dies veranlaßt jene zu dem Plan, der Arbeit mit Waffengewalt ein Ende zu bereiten. Nehemia trifft Gegenmaßregeln 4, 1—17.

Vor der Vollendung des Mauerbaus wird nun über Nehemias Maßregeln zur Erleichterung der Verschuldeten in Juda und sein uneigennütziges Verhalten berichtet 5, 1—19. Ebenso von dem Versuch Sinuballits, Nehemia in seine Gewalt zu bringen oder durch gedungene Propheten zu betören 6, 1—14. Auch 6, 17—19 gehört hiezu. Zum Mauerbau zurückgekehrt, berichtet Nehemia hierauf seine Vollendung und wie er dann auch gleich die Stadt mit Toren und Wachen versieht 6, 15 f.; 7, 1—3.

Die Hauptstadt ist nun mit Mauer und Toren versehen, aber es fehlt ihr an Menschen. „Da gab mir mein Gott in den Sinn, daß ich . . das Volk zusammenkommen ließ, um sich in die Geschlechtslisten eintragen zu lassen. Und ich fand die Urkunde des Geschlechtsregisters“ . . 7, 4. 5. Als solches wird nun die Urkunde von Ezr. 2, 1—69 fast wörtlich hier wiedergegeben 7, 6—71, worauf V. 72 fast mit denselben Worten wie dort der Übergang zu einer großen Versammlung im 7. Monat gewonnen wird, die aber ganz anders verläuft als die von Ezr. 3. Ganz wider Erwarten tritt Ezra wieder auf. Nehemias Ich-Bericht, der bisher oder jedenfalls bis 7, 5 durchgelaufen war, ist plötzlich beiseite gelegt. Ezra steht im Mittelpunkt und wird vom versammelten Volk aufgefordert, aus dem Gesetz Moses vorzulesen. Das Volk ist tief ergriffen, wird aber beruhigt 8, 1—12. Am folgenden Tag entnehmen die Geschlechtshäupter dem Gesetzbuch, daß man das Fest in Hütten feiern soll. Sie geben dem sofort Folge und feiern das Fest 7 (8) Tage, während deren Ezra täglich aus dem Buche vorliest 8, 13—18.

Nach einem Tag der Pause folgt am 24./VII eine große Bußversammlung, bei der die vom Samen Israel sich von den Fremden absondern und ihre Sünden beichten. Ein Viertel des Tages liest man im Gesetz (ohne Ezra[1]), das andere Viertel wird gebeichtet. Dann heißen die Lewiten das Volk aufstehen und Gott preisen und tragen einen langen Psalm vor, in dem die Geschichte vorgeführt wird bis zum heutigen Tage, wo „die Könige, die du über uns gesezt hast für unsere Sünden, über uns schalten . . . und wir in großer Not sind“ Kap. 9.

Abermals ohne jede weitere Einführung wird nun eine Urkunde angeschlossen: „Auf Grund alles dessen verpflichten wir uns schrittlich und mit gesiegelten Ur-

1) 𝔊 hat ihn in V. 6 — ob mit Grund?

kunden" 10, 1 . . . und wir nehmen Verwünschung und Eid auf uns, im Gesetz Gottes . . . zu wandeln", vor allem den Sabbat und die Lieferung der heiligen Abgaben einzuhalten 10, 30—40.

Nun erst wird mit einigen Worten auf die Vermehrung der Bewohner Jerusalems zurückgegriffen 11, 1. 2 und dann ein Verzeichnis von dessen Einwohnern gegeben 11, 3—19, dem ein solches der Leute der Provinz folgt 11, 20—36. Es folgen dann Verzeichnisse der Geistlichkeit besonders aus der Zeit Josuas und Jojaqims 12, 1—26.

Dann sind wir plötzlich wieder bei der Mauer, deren Weihe so beschrieben wird, daß in einzelnen Sätzen der seit 7, 5 zurückgestellte Ich-Bericht Nehemias wieder einsetzt 12, 27—47. Dieser Ich-Bericht geht nun weiter[1] und erzählt von allerlei Maßregeln Nehemias: wie er den Tobia aus dem von ihm besetzten Tempelgemach austreibt, die Zehntabgabe und die Sabbatheiligung regelt, die Mischehen rügt und den Sohn des Hohepriesters Jojada verjagt, endlich den Tempeldienst ordnet 13, 4—31. Damit bricht das Buch ab, ohne uns über Nehemias oder Ezras weiteres Ergehen ein Wort zu sagen.

5. Diese kurze Skizze über den Inhalt der beiden Bücher und die Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke zeigt schon, wie verwickelt, das Problem des Aufbaues und der Entstehung der Bücher ist. Es ist in der Übersicht des öfteren darauf aufmerksam gemacht, wie der Faden plötzlich abreist, und ohne jede oder wenigstens ohne befriedigende Überleitung ein anderes Thema vorgenommen wird. Ebenso wie Dokumente eingeschaltet werden, teilweise an Stellen, an denen man sie gar nicht erwartet. Nicht minder auffallend ist der öftere Wechsel zwischen hebräischen und aramäischen Stücken sowie, wo von Ezra die Rede ist, der Wechsel des Ich- und des Er-Berichts. Mag sich einzelnes so oder so erklären, im ganzen sind das Kennzeichen dafür, daß wir es mit einem Werke zu tun haben, dessen Redaktion in den Händen eines oder mehrerer Verfasser lag, die nichts weniger als Meister ihrer Kunst heißen können. Bedenkt man vollends, wie in Ezra 4, 5 ff. plötzlich von Kyros und Darius auf Artaxerxes übergesprungen und von diesem dann wieder zu Darius zurückgekehrt wird 5, 1 ff., oder gar wie 4, 24 die Angelegenheit des Mauerbaues mit einer Bemerkung über den Tempelbau abgeschlossen wird, oder wie in Neh. 7, 5 die Frage der Bevölkerungsvermehrung in Jerusalem plötzlich abgebrochen und erst in 11, 1 ganz ungenügend wieder aufgenommen wird, so tritt die Eigenartigkeit der Redaktionsverhältnisse und die fast hoffnungslose Schwierigkeit ihrer Entwirrung mit voller Deutlichkeit vor uns.

Jeder Versuch, Ordnung in das Chaos zu bringen, wird sich daher vor allen Dingen mit der Antwort auf die Frage befassen müssen: a. Welches ist das Verhältnis der Redaktion zu ihren Vorlagen?

1) Zweifelhafter Herkunft ist 13, 1—3.

b. Wie erklärt sich der Wechsel von Hebräisch und Aramäisch bei Ezra? c. Wie der von Ich- und Er-Stücken? Die dritte Frage kann hier ihre Antwort noch nicht finden, sie muß im Zusammenhang mit der nach der Herkunft der Ezra-Memoiren von Ezra selbst besprochen werden. Wohl aber die beiden andern.

6. Was die zweite Frage (b) angeht, so verdient zunächst der Umstand Beachtung, daß außer den amtlichen, in aramäischer Sprache mitgeteilten Urkunden auch der Erzähler selbst oder derjenige, der die Urkunden mitteilt, neben seinem in der Hauptsache hebräisch gehaltenen Bericht gelegentlich auch aramäisch schreibt. Das Abschreiben der aramäischen Urkunden hat ihn — so scheint es — so an das Aramäische gewöhnt, daß er in seiner eigenen Darstellung noch eine Weile so fortfährt, während er doch anderwärts (vgl. Ezr. 4, 7) selbst die aramäische Urkunde hebräisch einführt. Am deutlichsten liegt jener Tatbestand zutage in Ezra 4, 23—5, 5. Hier wird ein ganzes kleineres Erzählungsstück — oder mehrere: Ezr. 4, 23 (24) und 5, 1—5 — aramäisch gegeben. Ebenso der Übergang vom Bericht des Satrapen zur Antwort mit dem Kyros-Edikt 6, 1 und besonders der Abschluß 6, 13 bis 18, dem dann bezeichnenderweise noch ein Abschluß in 6, 19—22 in Hebräisch nachfolgt. Dies alles erklärt sich doch wohl nur so, daß der in Ezr. 1—6 hebräisch beginnende uud hebräisch abschließende Berichterstatter beider Sprachen gleich mächtig ist und diese Fähigkeit, beide Sprachen zu verstehen, auch bei seinen Lesern voraussetzt.

Dasselbe gilt für Ezr. 7 und für die in Ezr. 1–7 in den der Hauptsache nach hebräischen Text eingebetteten aramäischen Dokumente. Wenn der Erzähler, der sie hier einfügte, nicht für nötig fand, sie in das Hebräische zu übertragen, so konnte er dies nur, wenn er von der Annahme ausgehen durfte, die Leser seien des Aramäischen ebenso kundig wie des Hebräischen. Nach dem, was wir § 58, 2 über das Aramäische als Reichssprache im Westen des Achämenidenreiches hörten, darf es als selbstverständlich gelten, daß seit Kyros Erlasse nach dem Westen in dieser Sprache an die Behörden ergingen. Kennen wir doch aus Ägypten solche, wenigstens seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts (495). Die Behörden waren also seit dem Beginn der Perserherrschaft mit dem Aramäischen vertraut. Wie rasch das Volk nachkam, wissen wir nicht. Aber wir wissen aus Neh. 13, 23 f. daß man schon unter Artaxerxes in den Kreisen der führenden Männer Judas sich um das Aussterben des Hebräischen sorgte. So stark war das Überhandnehmen des Aramäischen. Also schon um

die Mitte des 5. Jahrhunderts ist die Zweisprachigkeit der Bevölkerung so weit gediehen, daß man eher mit Aramäisch auf Verstandenwerden rechnen konnte als mit Hebräisch. Trotzdem hat man in den Kreisen der Judenschaft, denen die Erhaltung des Volkstums am Herzen lag, auf die Beibehaltung der hebräischen Sprache gehalten. Das zeigt das ganze nachexilische kanonische Schrifttum, das bis in die Makkabäerzeit herab mit geringen Ausnahmen sich der hebräischen Sprache bediente. Auf die Gefahr hin, von der Menge nicht mehr verstanden zu werden, hielt man zäh die Sprache der Väter hoch.

Als Ergebnis können wir feststellen, daß weder die Übernahme der amtlichen Dokumente in aramäischer Sprache noch das gelegentliche Fortfahren des sonst hebräisch schreibenden Erzählers in ihr befremdlich erscheinen darf. Beide Tatsachen entsprechen durchaus den Verhältnissen der Zeit teils seit Kyros, teils seit der Mitte des 5. Jahrhunderts. Sie geben eben darum keine weiteren Aufschlüsse über die Zeit und Entstehung sowohl der Dokumente als der Erzählung, als daß die letztere nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden sein mag.

7. Hingegen ist eine andere dem Verhältnis des Hebräischen zum Aramäischen zugehörige Tatsache geeignet, uns einen Schritt weiter zu führen. Während die eigentliche Erzählung, in welche die aramäischen Dokumente in Ezra 1—6 eingebettet sind, hebräisch ist, finden sich doch in deren Nähe Überleitungen und an die Dokumente anknüpfende kürzere Erzählungsstücke in aramäischer Sprache. Wir haben diesen Umstand oben vorläufig daraus erklärt, daß der Berichterstatter sich durch das Abschreiben der Dokumente so in das Schreiben in aramäischer Sprache eingelebt zu haben scheine, daß er eine Weile darin fortfuhr. In der Tat wird es sich teilweise so verhalten. Aber die volle und für alle Stücke befriedigende Erklärung ist damit nicht gegeben. Warum bricht das Aramäische dann doch plötzlich ab, um dem Hebräischen Platz zu machen? und warum wird in 6, 13—22 fast genau derselbe Stoff von V. 19 an hebräisch abgehandelt, der vorher in 16—18 aramäisch erzählt war? Das muß noch besondere Gründe haben. Mag bei Stücken wie 5, 1—5 oder auch 5, 1—7[a] und 6, 1 jene Deutung zureichen, für andere befriedigt sie nicht. Hier kommt man doch wohl nur mit der Erklärung aus, daß dem hebräisch schreibenden Haupterzähler von Ezr. 1–6 bereits eine aramäisch geschriebene Schrift vorlag, in der die aramäischen Dokumente den wichtigsten Bestandteil bildeten. Mit

andern Worten: ein aramäisch schreibender Darsteller hat eine Schrift über den Tempelbau oder den Mauerbau oder beide verfaßt, die sich auf wichtige Urkunden stützte, aber auch weiteres Material wie die Mitwirkung der Profeten Haggai und Zakarja bei jenem Unternehmen enthielt. Die Schrift ist uns keinesfalls vollständig erhalten[1]. Wie viel oder wenig fehlt, wissen wir nicht. Sie wird aber nach dem, was wir über den Gebrauch des Aramäischen in weiten Kreisen hörten, wofern sie für solche bestimmt war, nicht vor der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts verfaßt sein. Diese aramäische Schrift hat hernach ein Erzähler, den wir als den Verfasser von Ezra 1—6 ansehen können, mehr oder minder verkürzt übernommen und zu der in der Hauptsache hebräischen Erzählung über die Heimkehr und den Tempelbau, wie wir sie heute in Erzr. 1—6 (zunächst noch abgesehen von 4, 6—24) lesen, gestaltet.

Nennen wir diesen Verfasser des 1. Teils des Ezrabuches vorläufig den Chronisten, so wird es nach diesem Befunde zum voraus nicht sehr wahrscheinlich werden, daß diejenigen im Rechte sind, die dem Chronisten **(Ch)** – oder wie immer man sonst den Hauptverfasser von Ezr. 1—6 bezeichnen mag — teils jene aramäischen Erzählungsstücke, teils auch die Dokumente selbst zuschreiben. So möglich, ja wahrscheinlich es sein mag, daß er da, wo er in den aramäischen Text überarbeitend eingriff, wie etwa in 6, 14, dies in aramäischer Sprache tat, so wenig wäre es verständlich, daß er an Stellen, wo er, ohne irgend einen neuen Abschnitt oder einen anderen Zusammenhang zu beginnen, die aramäische Erzählung einfach weiterführt, dies in hebräischer Sprache tut[2]. Vor allem fällt, wenn wir den bekannten biblischen Chronisten als den Verfasser ansehen dürfen, die Tatsache erschwerend ins Gewicht, daß dieser Mann tatsächlich eben durchaus hebräisch schreibt und in seinem ganzen Buch keinen aramäischen Satz bringt. Mochte er immer die Dokumente selbst, wofern er sie gefertigt hätte, aramäisch bringen, um den Schein der Echtheit zu wahren; mochte er auch da und dort in ganz aramäischem Zusammenhang einen aramäischen Satz beisteuern: daß er wie es in Ezr. 6, 13—22 der Fall ist, ein verhältnismäßig längeres Stück aramäisch beifügte, um dann ganz unvermittelt im selben Zusammenhang hebräisch abzuschließen, ist ganz unwahrscheinlich. Das wäre eine Methode, die der uns sonst aus dem Buch des Chronisten bekannten Schreibweise schnur-

1) Eine Lücke ist unter allen Umständen entweder vor 5, 6 oder vor 5, 3 anzunehmen. Darius muß hier redend eingeführt werden. Aber auch die Anklage unter Xerxes wird wohl darin mitgeteilt gewesen sein.

2) Weiteres dazu in Nr. 6. 8.

stracks entgegenliefe. Und wir haben doch schließlich die Pflicht, den wirklichen Chronisten nach dem uns tatsächlich von ihm geschenkten Buche zu beurteilen.

8. Nun enthält aber Ezr. 1—6 noch ein zweites aramäisches Stück: den Bericht an Artaxerxes und dessen Bescheid in Sachen des Mauerbaues 4, 8—22. Auch er erhält ein aramäisches Nachwort erzählender Art V. 23[1]. Es herrscht also hier dieselbe Schreibweise wie bei dem andern Stück. Daraus erwächst die Wahrscheinlichkeit, daß beide Stücke zusammengehören und Teile derselben aramäischen Quelle sind, die wir schon kennen. Daß sie jetzt in ihrer Anordnung große Schwierigkeiten bieten, tut hiefür nichts zur Sache. Es versteht sich von selbst: wenn 4, 8—23 von Artaxerxes handeln, so gehören sie eigentlich nach Kap. 5 und 6. Und es bleibt ein Problem für sich, warum beide Stücke ihre Stelle vertauscht haben. Aber daraus entnehmen zu wollen, es handle sich in 4, 8 ff. gar nicht um Artaxerxes I., geht darum noch lange nicht an[2]. Bleiben wir also dabei, daß hier Vorgänge aus der Zeit des Artaxerxes I. berichtet sind, so ergibt sich natürlich die Notwendigkeit, die beiden Stücke, wenn wir sie historisch ansehen wollen, in der umgekehrten Reihenfolge zu lesen. Doch bleibt die Frage offen, ob dem Darsteller eine historische und nicht vielmehr eine politische Absicht leitete. Damit haben wir dann eine in aramäischer Sprache gehaltene Schrift gewonnen, welche die Absicht verfolgte, auf Grund reichlich mitgeteilten Urkundenmaterials und mit kurzem begleitenden Texte die Geschichte von Kyros bis auf Artaxerxes I., vor allem in Hinsicht auf den Tempel- und Mauerbau, darzustellen. Welcher Artaxerxes von ihr gemeint war, der erste oder der zweite dieses Namens, ist freilich nicht gesagt. Doch wird man, wenn die Dinge sich so verhalten, wie eben angenommen ist, schon wegen der Reihenfolge, Kyros—Darius—Xerxes—Artaxerxes in 4, 5—7 unbedenklich an Artaxerxes I. denken dürfen. Daß diese aramäische Quelle, die wir von jezt an **A** nennen können, uns nur als Bruchstück erhalten ist, geht schon daraus hervor, daß sie heute

1) Der V. 24 kann unmöglich dazu gehören, da er ganz aus der Rolle fällt.

2) Vgl. § 52, 8. Nach einigen Neueren (z. B. Torrey E. St. 38, Hölscher bei Kautzsch[4] 495 a 516 a) soll dieser Artaxerxes ein anderer sein als der von Ezr. 7, weil die Schreibung zwischen שׁ und ס wechselt. Indes ist das nur der Beweis dafür, daß beide Stücke schwerlich derselben Feder entstammen. Wer käme, wenn er von Kaiser Carl und anderwärts von Kaiser Karl liest, deshalb auf den Gedanken: wenn das einemal Karl d. Gr. gemeint ist, so müsse das anderemal von Karl dem Kahlen oder Karl V. die Rede sein!

weder einen Anfang noch ein Ende hat, die diesen Namen verdienen. Sie hebt ebenso unvermittelt an, wie sie plötzlich abbricht. Daraus darf erschlossen werden, daß uns auch von ihrem Inhalt manches vorenthalten ist. Und wenn in 4, 7 ein hebräisch Schreibender sich veranlaßt sah, die fehlende Einleitung für die Zeit des Artaxerxes einigermaßen zu ersetzen und in 4, 6 vermutlich derselbe Mann eine unter Xerxes geschriebene Anklageschrift erwähnt, so sind wir wohl zu der Vermutung berechtigt, daß auch diese Anklageschrift einst zu A gehört haben werde und dann natürlich nicht ohne einen, wenn auch kurzen begleitenden Text. So würde sich dann für A die zwischen Darius und Artaxerxes klaffende Lücke wenigstens einigermaßen schließen und wir dürfen in A eine Erzählungs- oder Denk- oder Dokumentenschrift vermuten, die über gewisse für die Juden wichtige Vorkommnisse unter Kyros, Darius, Xerxes und Artaxerxes I. in aramäischer Sprache kurzen Bericht erstattete. Daß Kambyses nicht genannt ist, mag sich entweder aus der starken Kürzung von A durch die Redaktion oder wohl eher aus der Oberflächlichkeit der Beziehungen zwischen Kambyses und der jüdischen Gemeinde erklären.

9. Jetzt erst sind wir in der Lage, der oben Nr. 5 unter a gestellte Frage nach dem Verhältnis der Redaktion zu ihren Vorlagen näherzutreten. Als eine der letzteren haben wir bereits die aramäische Quelle A kennen gelernt, die selbt wieder einzelne Urkunden in sich aufgenommen hatte. Als weitere Vorlagen haben zu gelten die Denkschriften oder Memoirenwerke Ezras und Nehemias (= **E** und **N**), sowie eine Reihe von Urkunden statistischer und ähnlicher Art, in denen Listen der Bevölkerung und Verwandtes dargeboten werden. Die Frage, wie weit jene zwei Denkschriften oder diese urkundlichen Dokumente wirklich das sind, was sie sein wollen oder etwa Erzeugnisse späterer Zeit und vielleicht eines der Redaktoren selbst, kann nicht hier, sondern in der Hauptsache nur für jedes einzelne jener Schriftstücke je am betreffenden Orte entschieden werden. Für uns sind sie hier allesamt „Vorlagen“ wenigstens in dem Sinn, daß alle dem Verfasser des heutigen Buches als Material vorlagen, das er zusammenstellte und zu einem Buche verarbeitete — gleichviel ob einzelne dieser Stücke etwa kurz zuvor in seiner eigenen Werkstatt oder der eines Geistesverwandten von ihm zustande gekommen waren.

Aber sofort entsteht auch die weitere Frage, ob diese eben genannten Vorlagen außer A, die sozusagen das Rohmaterial für die

Herstellung des heutigen Ezra-Nehemiabuches bildeten, dem eigentlichen Verfasser des Buches sämtlich noch als bloßes Rohmaterial, also als für sich bestehende Einzelstücke, vorlagen oder nicht teilweise schon in ähnlicher Weise durch eine vorläufige Redaktion verarbeitet waren, wie wir sie in A den aramäischen Urkunden gegenüber feststellen konnten. In der Tat finden sich Anzeichen, die dafür sprechen. Die Art, wie die Liste der Heimkehrenden von 538/7 in Ezr. 2 und Neh. 7 in den Zusammenhang, dem sie heute angehört, eingereiht ist, gibt wenigstens bei Neh. 7 zu ernsten Bedenken Anlaß. Kann man immerhin sagen, daß sie bei Ezr. 2 leidlich am Platze scheint (§ 44, 2), so gilt bei Neh. 7 das Gegenteil. Sie ist wahrscheinlich durch Nehemia selbst nach ihrer Auffindung abgeschrieben und seinen Denkwürdigkeiten an irgendeiner Stelle einverleibt worden, wurde dann aber von der Redaktion, vermutlich gleichzeitig und im Zusammenhang mit der Losreißung des heutigen Stückes Neh. 8—10, jedenfalls von Neh. 8, von seiner ursprünglichen Stelle an ihren heutigen Platz versetzt, an dem sie wahrscheinlich die vom Leser in Neh. 7 erwartete Liste der Zeitgenossen Nehemias verdrängt hat (§ 44, 1). Denn Neh. 7, 5 findet seine wirkliche Fortsetzung erst in Neh. 11.

10. Nun liegt es allerdings nahe zu denken, dieser starke Eingriff sei das Werk des eigentlichen Verfassers des Gesamtbuches, der sich die Freiheit genommen habe, souverän mit seinem Stoffe zu schalten. Ein näheres Zusehen verbietet indessen diese Annahme. Der Abschluß der Liste von Neh. 7 und ihre Verknüpfung mit Neh. 8 ist, wie schon § 44, 7 f. dargelegt wurde, so eigentümlich, daß man annehmen muß, der Chronist, dem die Verbindung in Ezr. 2 entstammt, habe sie in Neh. 7 und 8, 1 vorgefunden. Der Platz am Wassertor, der zu der besten zu ermittelnden Textgestalt allein paßt (vgl. Esdr. α), gehört ausschließlich zur Versammlung von Neh. 8, ist aber bei Ezr. 3 ausgeschlossen. Da die Liste der Heimkehrer sowohl in Ezr. 2 als in Neh. 7 auftritt, so muß sie in Ezr. 2 aus Neh. 7 entnommen sein. Daß die Herübernahme von demselben stammt, der Neh. 7 verfaßte, ist ausgeschlossen. Ebenso ist ausgeschlossen, daß Neh. 7 jünger wäre als Ezr. 2. Wenn also der jüngere Redaktor, sagen wir der Chronist, die Liste in Ezr. 2 aus Neh. 7 so wörtlich herübernahm, daß er die Bemerkung vom 7. Monat, obwohl sie eigentlich zu Neh. 8, 1 und damit zu einem ganz anderen Zusammenhang gehörte, einfach mit übernahm, so darf daraus geschlossen werden, daß der Chronist jene Bemerkung schon im Zu-

sammenhang des Nehemiabuches vorfand. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Losreißung von Neh. 8 von der Ezrageschichte, zu der es früher gehörte, und die Sprengung der Nehemiamemoiren zwischen Neh. 7 und Neh. 11 und die Einfügung von Neh. 8—10 an der heutigen Stelle von einem eigenen Redaktor, den wir **R** nennen können, herrühren muß[1].

Wir müssen annehmen, daß diesem R die Denkwürdigkeiten Ezras und Nehemias vorlagen. Er scheint sehr frei mit ihnen zu schalten und einzelne ihrer Stücke geradezu zu vermengen. Indem er die Liste der Zeitgenossen Nehemias in Jerusalem von ihrer Stelle hinter Neh. 7, 4. 5ª wegnimmt und dafür die Liste der Heimkehrer einsetzt, muß er für den dort stehenden 7. Monat und die Versammlung in Jerusalem eine Verwendung suchen. Sie bietet sich in der Versammlung im 7. Monat, die Ezra zum Zweck der Gesetzesverlesung in Jerusalem abhält, dar. Sie wird daher von ihrem Platze weggerissen und hier eingefügt. Die Ähnlichkeit des Stoffes hat dann Neh. 10 durch Ideenassoziation nachgezogen. Die Frage, von welcher Stelle R diese Stücke weggeholt habe, ist hier nur zweiten Ranges gegenüber der eben behandelten, von wem die Versetzung herrühre. Sie kann daher bei der Behandlung der Gegenstände selbst erwogen werden.

Jedenfalls ergibt sich so das Bild, daß dieser R schon auf Grund des ihm vorliegenden Materiales: E und N sowie einzelner Urkunden eine ziemlich umfangreiche Schrift verfaßt hat, der sowohl die Hauptbestandteile des Buches Nehemia als auch ein großer Teil des Buches Ezra angehörte. Die Vermutung, daß R mit jenem in Neh. 12, 23 vorausgesetzten Chronisten dieselbe Person sei[2], hat manches für sich. Dann wäre er Zeitgenosse des Hohepriesters Jochanan ben Eljaschib, den man etwa 430—400 ansetzen darf. R könnte also recht wohl noch Zeitgenosse Nehemias gewesen sein. Wie weit er auch an Ezr. 1, 1—4,5 Anteil hat, wissen wir nicht. Groß könnte er nicht gewesen sein.

11. Dem eigentlichen Verfasser des Ganzen blieb unter diesen Umständen nicht allzu viel mehr zu tun. Die Quelle A und die Schrift des R (mit E und N) lagen ihm fertig vor, es galt nur, sie zusammenzuarbeiten, da und dort redaktionelle Zusätze zu machen und vor allem da, wo R versagte, die Überleitung vom Exil bis zur Zeit des Tempelbaus zu gewinnen, mit dem A einsetzte.

---

1) Vgl. dazu die oben § 44, 8 u. in: Zur Frage S. 29/30 u. 37/38.
2) So Wellhausen bei Bleek⁴ 278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000260

Als dieser Verfasser ist vorläufig mehrfach schon der Chronist (**Ch**) angenommen worden. Diese Annahme bedarf nun der Erhärtung. Sie wird uns nicht schwer, wenn wir sehen, daß der Anfang der Ezrabücher mit dem Schluß der Chronik wörtlich gleichlautet (Ezr. 1, 1—3ª = 2. Chr. 36, 22 f.). Das heutige Ezra-Nehemiabuch ist also als die Fortsetzung der Chronik gedacht. Endet diese mit der Wegführung der Juden ins Exil, so will Ezra-Nehemia ihre Fortführung geben, welche die Herstellung der Gemeinde in der alten Heimat darstellen soll. Daß die Anfangsverse des einen Buches zugleich den Schluß des andern bilden, wird lediglich in der Absicht sei es des Chronisten selbst, sei es dessen, der beide Bücher trennte, seinen Grund haben, das erste Buch nicht mit dem grellen Mißton des Untergangs von Stadt und Volk enden zu lassen. Das letztere entspricht der Wahrscheinlichkeit.

An sich kann also recht wohl ein Dritter jener Absicht durch das Anfügen der ersten Ezraverse an den Schluß der Chronik Ausdruck geliehen haben. Aber auch dann wären die für den Verfasser und Endredaktor von Ezra-Nehemia in Betracht kommenden Stücke nach Wortschatz, Stil und Geistesart dem Verfasser der Chronik so verwandt[1], daß man mit einem dem letzteren so nahe stehenden Mann zu rechnen hätte, daß man ihn nach Zeit und Art ihm gleichsetzen dürfte. Doch braucht man sich damit nicht zu begnügen. Der Umstand, daß Esdr. α, der große Teile des Ezrabuches in sein Buch herübernahm, daneben auch Stücke aus der Chronik entlehnte, darf mit Grund dahin gedeutet werden, daß dem Verfasser von Esdr. α beide Bücher schon als zusammengehörig (Nr. 13 z. Anf.) — ob im kanonischen Text oder in einer andern Bearbeitung, tut hier nichts zur Sache — vorlagen. So oder so können wir den Verfasser als **Ch** bezeichnen. Am stärksten tritt die Eigenart von Ch hervor in Ezr. 1; 3, 1—4, 5; 6, 16—22; 7, 1—10; ferner in Neh. 12 des öftern, besonders in Neh. 12, 22—26 und 43—47.

Allerdings hat man neuerdings viel größere Teile von Ezra-Nehemia für Ch in Anspruch genommen. Am weitesten gehen Torrey und Hölscher, ersterer mit der eingehendsten Begründung. Freilich hat sich Torrey ESt 240 f. die Sprachstatistik zu leicht gemacht. Alle anderen Gründe sind nicht zwingend. Torrey beruft sich auf Driver (ich zitiere die deutsche Ausgabe von 1896) dafür, daß die Spracheigentümlichkeiten von Ch in Ezr. 7—10 und Neh. 8—10, dann aber auch in den Ezramemoiren und in Neh. überhaupt außer Neh. 1—6, im Unterschied von andern nachexilischen Schriften wie Neh. 1—6, Qoh., Daniel u. a. besonders deutlich heraustreten. „How does it happen that the Chronicler and „Ezra“ and Nehemia (excl. Neh. 1—6) all write just the same peculiar Hebrew?“

1) Vgl. hinsichtlich des Stils Driver-Rothst. S. 583. 586 Anm. 1; 572 Nr. 6. 7.

Sieht man indessen näher zu, so ist 1. jedenfalls ausgeschlossen, daß die Partien in Neh. 11—13, die aus N stammen, von Ch verfaßt wären. 2. ist Torrey entgangen, daß Driver auf S. 572 nur die Fälle von Besonderheiten in Ch aufzählt, die außer in Ch auch in Ezr.-Neh. vorkommen. So ist es natürlich, daß diese Bücher dort besonders ins Auge fallen. Hätte Torrey S. 510 u. 543 dazugenommen, so hätte sich ein wesentlich anderes Bild ergeben. 3. Aber auch innerhalb dieser Beschränkung auf den Vergleich mit Ezr.-Neh. ergibt sich bei starker Berührung von Ch und Ezra doch auch eine nicht unerhebliche Berührung mit N, vgl. Driver S. 572 ff. Nr. 1. 3. 4 (bis). 23. 30. 35. 44, ferner S. 576 b (ברורים und שלח). 4. Zieht man aber vollends Drivers Statistik über Qoh. und Dan. S. 510 u. 543 f. hinzu, so zeigt sich deutlich, wie stark an den Eigentümlichkeiten von Ch auch Qoh. u. Dan. (auch Ester) Teil haben. Beispiele: S. 510 Nr. 2. 4. 5. 6. 8. 9. 11; S. 543 ff. Nr. 1. 3. 5. 6. 7. 14 usw. Aber auch gewisse Gemeinsamkeiten zwischen Qoh. und Dan. und N fehlen nicht, vgl. S. 510 Nr. 5. 13; S. 543 ff. Nr. 14. 23 und besonders S. 590 Anm. Daraus ist nur zu folgern, was wir auch sonst noch wissen, daß es überhaupt eine späthebräische Ausdrucksweise gab, die sich in der Prosa besonders geltend macht und an der auch Neh. seinen Anteil hat. Daß Ezra Ch näher steht als N, ist richtig, geht aber längst nicht so weit, daß man die beiden gleichsetzen dürfte. Und daß ein Levit wie Ch der Sprache des Priesters Ezra näher stand als der des Staatsmannes und Politikers Neh., liegt doch wohl auf der Hand.

12. Die griechische Übersetzung des Ezrabuches ist uns in doppelter Gestalt erhalten. Neben der Übersetzung, die das kanonische Buch im wesentlichen treu wiedergibt (Esdr. β), besitzen wir noch eine in unsern griechischen Bibeln zumeist Esdr. α genannte Übersetzung, die starke Abweichungen darbietet und gerade um ihretwillen Anspruch auf unser besonderes Interesse erhebt. Da die Vulgata den kanonischen Ezra als Ezra I, Nehemia als Ezra II führt, hat sich durch sie die Bezeichnung 3. oder apokryphes Ezrabuch für Esdr. α vielfach eingebürgert. Als 4. Ezra wird dann das bekannte apokalyptische Buch geführt, das inhaltlich mit Esdr. α 1—9 oder mit Ezra-Nehemia nichts zu tun hat.

Esdr. α beginnt schon bei König Josia und erzählt in Kap. 1 dessen Passafeier und Ende nach 2. Chr. 35, 1—19 u. 20—27 mit etlichen verbindenden Versen in 1, 21 f. Es folgen in 1, 32—55 die Nachfolger Josias bis auf Zedeqia nach 2. Chr. 36, 1—21. Dann erst kommt Esdr. α in 2, 1—14 auf Kyros und die Heimkehr nach Ezr. 1, 1—11. Sofort folgt in Esdr. α 2, 15–26 = Ezr. 4, 7—24 die Beschwerde unter Artaxerxes wider den Mauerbau — aber ohne daß ein Wort vom Versuch eines solchen oder eines Tempelbaus vorangegangen wäre, obwohl auch hier nach Ezr. 4, 24 das Ganze als Hinderung des Tempelbaus bis zum 2. Jahr des Darius gefaßt ist V. 26. Die Nennung des Darius[1] gibt dem Verfasser den Anlaß, ein artiges Märchen hier einzuschalten, das ohne Zweifel ähnlich wie

1) Obwohl er selbst gar nicht an Darius I. denkt, sondern an Darius III. Codomannus, der den Diadochen als lächerliche Figur galt. Erst die spätere Ergänzung hat dann diesen Darius mit Darius I. verwechselt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000262

die Achiqargeschichte zu den im Orient gern erzählten Stoffen gehörte und ursprünglich zum größten Teil in aramäischer Sprache existiert hat[1]. Oder vielmehr: weil er die Geschichte bringen will, muß er den Darius hier nennen. Dies erreicht er durch die Versetzung der Beschwerde an diese Stelle. Es ist die Geschichte von den Pagen des Darius in Esdr. α 3, 1—5, 6. Der eine von ihnen ist jetzt Zerubabel. Es ist aber unschwer zu erkennen, daß er ursprünglich mit der Erzählung nichts zu tun hatte. Es waren ehedem drei Edelknaben, die das Rätsel, wer der Mächtigste auf Erden sei, durch das Wort: Wein — König — Weiber zu lösen suchten. Der dritte Redner will selbst gesehen haben, wie der König sich von seiner Kebse Apame einen Backenstreich versetzen ließ. Ein vierter kommt nachträglich hinzu[2]: Zerubabel. Er nimmt die Rede des dritten auf und ergänzt sie durch die Wahrheit. König Darius erlaubt ihm, sich eine Gnade auszubitten. Er bittet ihn, sein Gelübde, das er beim Antritt der Regierung tat, zu erfüllen, daß er Jerusalem und den Tempel aufbauen und die schon von Kyros dafür ausgesonderten Geräte zurücksenden wolle. Darius willfahrt ihm und gibt durch einen Erlaß den Rückkehrenden große Vollmachten. Die Rückkehr erfolgt mit einem von Darius gestellten Geleite von 1000 Reitern 5, 1—3, worauf die Namen genannt werden: neben Josua, dem Sohn Jozadaqs, steht der Davidide Jojaqim, Sohn Zerubabels . . „der vor dem Perserkönig Darius im 2. Jahr seines Königtums am 1. Tag des Monats Nisan weise Reden gehalten hatte“ 5, 4—6. Danach müßte der vierte Page ehedem nicht Zerubabel gewesen sein, sondern ein freilich sonst unbekannter Sohn von ihm Jojaqim.

Hier hat die Pagengeschichte ihr Ende erreicht, und unbekümmert um die schon genannten Führer der Heimkehrenden wird nun in 5, 7—46 mit Ezr. 2, 1—70 fortgefahren und das Verzeichnis der mit Zerubabel und Josua Heimziehenden gegeben. Es folgt wie in Ezr. 3, 1—4, 5 der Altarbau und die Grundsteinlegung unter Kyros sowie die Unterbrechung des Tempelbaus „zwei[3] Jahre lang, bis zur Herrschaft des Darius“ Esdr. α 5, 47—71. Dem Abschnitt Ezr. 5—10 entspricht sodann Esdr. α 6—9, 36, woran sich Esdr. α 9, 37—55 = Neh. 7, 73[b]—8, 13[a] anschließt. Damit bricht das Buch mitten im Satze ab.

13. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß wir es mit einem Bruchstück aus einer eigenartigen Rezension der Chronik zu tun haben. Es ist kein Grund zu ersehen, weshalb der Verfasser mitten in der Geschichte Josias anfangen sollte, noch warum er alles, was er bietet, mit Ausnahme der Einlagen aus Chronik und

1) Einwandfrei nachgewiesen von Torrey ESt 22 ff. Ebenso daß die Erzählung im Ptolemäerreich entstanden sein wird. Daß sie auch im ältesten Bestand (s. u.) frei von jüdischem Einfluß sei, glaube ich nicht: 4, 20 f. und 4, 25 klingen zu sehr an Gen. 3, 24 an.

2) Torrey ESt 56 ff. hat die Interpolation zum erstenmal deutlich erkannt. Er greift aber nicht konsequent durch. Es stand mir schon, ehe ich Hölscher bei Kautzsch[4] 495 f. las, fest, daß die Verbindung: Weiber + Wahrheit in 3, 11 und die ganze Erzählung über die Wahrheit sekundär ist. Ebenso daß in 4, 13 Zerubabel und die Wahrheit interpoliert sind. Daraus ergab sich mir schon länger daß 4, 33 ff. der Nachtrag einsetzt. Hölschers Verdienst wird dadurch nicht geschmälert.

3) Ist vielleicht Textfehler für 9 Jahre, wie Jos. hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000263

Ezra entnimmt, wenn er nicht die Erzählung des Chronisten mit Einlagen versehen wiedergeben wollte. Die Einheit des Verfassers von Chronik und Ezra (Nr. 11 gg. E.) und die Zugehörigkeit von Neh. 8 zu Ezra wird damit aufs neue erhärtet. Und der abrupte Anfang und Schluß beweist, daß nach vorne mindestens die Geschichte Josias, wahrscheinlich aber die der Könige nach dem Text der Chronik erzählt war und nach rückwärts mindestens das ganze Kap. 8 des Nehemia, wahrcheinlich auch das übrige Nehemiabuch.

Da die Übersetzung, ganz abgesehen von den Einlagen, des öftern ihre eigenen Wege geht, so ist daraus zu entnehmen, daß zwei Übersetzungen des chronistischen Werkes im Umlauf waren. Auch ist wohl möglich, daß die unsere die ältere war. Unter den uns heute erhaltenen ist sie es jedenfalls. Sie bietet nicht selten beachtenswerte Hilfen zur Herstellung des Textes. Trotzdem glaube ich, daß Torrey und Hölscher den Wert und die Originalität des Buches stark überschätzt haben. Gewiß liegt der ältern Übersetzung auch ein eigenes hebräisch-aramäisches Buch zugrunde. Nur ist durch nichts erwiesen, daß auch dies Buch selbst das ältere von beiden war Wenn man sieht, wie diese Rezension, sofort auf die Heimkehr unter Kyros, ohne daß ein Wort vom Tempelbau gesagt ist, dessen Hinde ung bis zum zweiten Jahr des Darius folgen läßt, so kann man diesr sonderbare Verfahren doch wohl nur aus einer nachträglichen Verdoppelung der schon durch die heutige Gestalt des Buches Ezra angerichteten Verwirrung erklären. Dieser Rezension muß also schon der kanonische Ezra vorgelegen haben und ihr Verfasser hat sie willkürlich umgestaltet (s. Nr. 12). Noch ungeschickter ist die Verklammerung der Pagengeschichte mit dem alten Ezratext von Ezra 2, 1 ff. Der Verfasser kümmert sich in Esdr. α 5, 7 gar nicht darum, daß doch in 5, 4—6 schon Josua und Zerubabel genannt waren, letzterer freilich als Vater eines der Führer, und nennt fröhlich die aus Ezr. 2 zu entnehmenden Führer. Wer immer übrigens die zweite Hälfte der Pagengeschichte mit Zerubabel verfaßt und wer immer sie hier eingeschaltet haben mag: nicht nur ist die Einschaltung höchst ungeschickt vollzogen, sondern es ist auch als Verfasser der Chronist selbst (Ch) ausgeschlossen, auf dessen Rechnung Torrey viel zu viel setzt. Es ist, soweit ich sehen kann, durch nichts begründet wenn Torrey S. 28. 58 f. in Esdr. α 4, 47 und 5, 2. 6 den Namen Darius durch Kyros ersetzt, als durch die unbewiesene Voraussetzung, als rede hier Ch.[1]. Bleibt es aber bei Darius, so kann Ch unmöglich

1) Vgl. noch Torrey 120 ff. Hier wird es 125 augenscheinlich, daß der Anschluß von Esdr. α 4, 47 an Ezr. 1, 11 nur mit Gewalt erreicht werden kann. „Da

der Verfasser dieser Stücke sein, wie Torrey annimmt[1]. Auch Hölschers Theorie (494ª), daß unser Buch die Geschichte Nehemias nicht enthalten habe, diese überhaupt nicht im älteren chronistischen Werke stand, finde ich durch nichts begründet. Was wir wissen, ist lediglich, daß Esdr. α mitten in Nehemia 8 d. h. im Ezrabuche abbricht. Alles weitere ist bloße Vermutung. Aber nichts spricht gegen die Fortführung über das Wirken des Ezra hinaus. Auch daß Esdr. α das Stück Neh. 8 vom Nehemiabuche, in dem er es las, wieder losreißt und es ans Ende der Ezrageschichte setzt, wo es tatsächlich gar keinen Anschluß findet, beweist nur, daß er das richtige Gefühl hatte, es gehöre zu Ezra, hat aber mit der Frage, wieweit Esdr. α einmal ging, gar nichts zu tun.

14. Daß die Ezrageschichte in der durch Esdr. α vertretenen Gestalt vielfache Verbreitung fand, ist aus Josefus zu ersehen. Die Tatsache kann auch in keiner Weise auffallen: schon die romantische Pagengeschichte machte das Buch in dieser Form populär, so daß es in Alexandrien und anderwärts im Ptolemäerreiche schon um der Episode mit Apame willen viel gelesen und eben deshalb früher als der kanonische Ezra ins Griechische übersetzt wurde. Aber man sieht zugleich auch aus Josefus, wie der Stoff weiter wucherte. Josefus folgt Esdr. α Schritt vor Schritt, aber er bietet da und dort Erweiterungen und Vergröberungen oder auch angebliche Verbesserungen. So scheint ihm die Anklage bei Artaxerxes an der Esdr. α gebotenen Stelle unmöglich: flugs verbessert er den Namen in Kambyses XI 2, 2. Er hat damit so viel Glück gehabt, daß es bis heute Gelehrte gibt, die ihm das nachreden. Ebenso trägt er XI 3, 1 das in Esdr. α von Zerubabel nur angedeutete Gelübde und die Ernennung Zerubabels zum Leibwächter nach. Die Pagengeschichte gewinnt dadurch bessern Anschluß. Die Szene mit Apame wird vergröbernd dadurch verunstaltet, daß der König jetzt statt eines harmlosen Backenstreiches Stockprügel erleiden muß XI 3, 6. Den Satrapen Sisines läßt er XI 4, 4 nicht allein den Tempel-, sondern auch den Mauerbau rügen, und XI 4, 9 verklagt eine Gesandtschaft unter Zerubabels Führung die Samariter bei Darius. Nach

stand der König auf und küßte ihn" muß ganz willkürlich gestrichen werden. Ebenso V. 58 ff.; von der Unmöglichkeit, daß 5, 4—6 und 7—8 = Ezr. 2, 1 ff. unmöglich zusammenpassen, ganz zu schweigen.

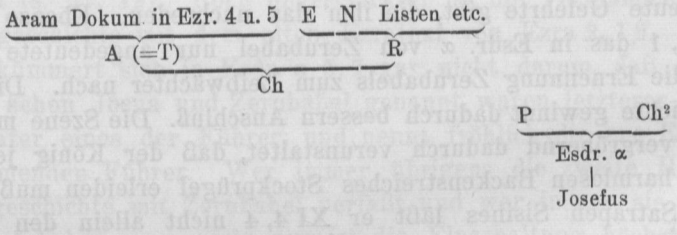
1) Tatsächlich kommt nicht für alles ein und derselbe Chronist in Frage, wie Torrey S. 30 und durchweg annimmt, sondern zwei verschiedene Rezensionen. Vgl. Nr. 14. Die eine jüngere wurde, weil ihr Stoff im Ptolemäerreich besonders interessierte, früher übersetzt und lange mehr gelesen.

Darius Tode besteigt den Thron sein Sohn Xerxes. Er ist ein Freund des Ezra und veranlaßt dessen Sendung nach Jerusalem. Bei ihm ist auch Nehemia Mundschenk, dessen Geschichte bis zum Mauerbau augenscheinlich auf Grund von Neh. 1—6 berichtet wird XI 5. „Nach Xerxes Tode ging das Reich über an seinen Sohn Kyros, den die Griechen Artaxerxes nennen.“ Unter ihm spielt die Estergeschichte XI 6.

Man sieht, wie nach Edr. α die alexandrinische Überlieferung[1] auf der Bahn des Fabulierens weiterging und wie Josefus selber einzelne weitere Beiträge dazu lieferte. Nur darf man daraus nicht weitere Schlüsse ziehen wollen, wie etwa, daß die Überlieferung in Esdr. α den Vorzug verdiene, weil Josefus ihr folgt. Was man feststellen kann, ist lediglich eine fortgehende Verwilderung der Überlieferung, nichts anderes. Auch für das Fehlen der Nehemiageschichte in der älteren Überlieferung, auf die Hölscher weitgehende Schlüsse baut, gibt es keinen Beweis. Ebensowenig kann ich Torreys Annahme berechtigt finden (S. 32), Josefus kenne Neh. 9 und 10 noch nicht an seiner heutigen Stelle und habe die Nehemiageschichte noch in der alten Verknüpfung gelesen. Was Josefus XI 5, 8 (§ 180ff.) über Nehemia nach dem Mauerbau bietet, ist so kurz und in so allgemeinen Wendungen gehalten, daß sich daraus keinerlei literarische Schlüsse ziehen lassen[2].

1) Hölscher in Pauly-Wissowa-Kroll, Real. Enc. Art. Josephus.

2) Will man sich ein Schema des Hergangs bilden, so würde es etwa so aussehen (Ch^2 = 2. Rezension von Ch, P = Pagengeschichte):



Zweites Kapitel. Ezra und Nehemia.

§ 60.

Die Lage im Lande.

1. Über das äußere Ergehen der Judenschaft nach der Errichtung des Tempels bis auf die Zeit Ezras wissen wir sogut wie nichts. Wir wissen nicht einmal, ob der Posten des Statthalters nach dem Verschwinden Zerubabels wieder besetzt wurde oder nicht. Zwar ist später ein Statthalter da. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß das Amt wenigstens zeitweilig mit dem des Statthalters von Samarien verbunden war. Einige Zeit vor Nehemia scheint allerdings in Jerusalem ein eigener Statthalter gesessen zu haben (Nr. 4). Das einzige, was wir mit einiger Sicherheit behaupten können, ist daß zu Anfang der Regierung des Xerxes, also wohl im Zusammenhang mit seinem Erscheinen im Lande aus Anlaß seines ägyptischen Feldzugs, eine Klage beim Großkönig gegen die Judenschaft anhängig gemacht wird (Ezra 4,6 und dazu § 55, 1). Es ist zu bedauern, daß uns deren Inhalt nicht mehr vorliegt. Doch gibt der Zusammenhang, in dem sie auftritt, ebenso wie der Zusammenhang der Dinge selbst uns allen Anlaß zu der Vermutung, daß die Kläger niemand anderes waren, als die der aufstrebenden Kolonie allezeit mißgünstigen Nachbarn, besonders die nördlichen im Gebiet des alten Samarien, und daß der Gegenstand der Klage gerade das war, was jenen am anstößigsten erscheinen mußte. Das war der Versuch der Juden, sich durch die Befestigung ihrer Hauptstadt die nötige Sicherheit nach außen zu schaffen.

Die Geschichte Zerubabels hat uns keinen Zweifel darüber gelassen, daß zu den wichtigsten Wünschen der Kreise um ihn die Errichtung einer Mauer um Jerusalem gehörte. Und die Geschichte Ezras und Nehemias wird uns lehren, daß die Wünsche der Patrioten nicht zur Ruhe kamen, ehe dieses Ziel ihrer Sehnsucht erreicht war. Dies gibt uns das Recht zu vermuten, daß auch jetzt, nach dem Tode des Darius, solche Gedanken da und dort in Jerusalem wieder lebendig wurden oder mindestens, daß man draußen fürchtete, sie könnten wieder lebendig sein, und durch rasche Anzeige beim Groß-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000267

könig rechtzeitig allem vorzubeugen trachtete, was etwa daraus erwachsen konnte. Was für Gedanken und Hoffnungen auf der einen, Befürchtungen auf der anderen Seite sich an den Mauerbau anknüpften, sehen wir ebenfalls aus der Geschichte Nehemias zur Genüge[1]. Dabei ist gar nicht gesagt, daß alles, was etwa Xerxes in dieser Richtung hinterbracht wurde, Verleumdung war. Die zur Zeit Zerubabels und Zakarjas in Jerusalem gehegten Wünsche und geschmiedeten Pläne mögen in manchen Kreisen der Judenschaft fortgelebt haben. Sie gaben den argwöhnischen Nachbarn den willkommenen Anlaß, den Großkönig bei passender Gelegenheit auf die drohenden Gefahren — angebliche oder wirkliche — aufmerksam zu machen.

Xerxes ist derjenige gewesen, der dem Königtum Babylon sein Ende bereitete. Was Profetensprüche in Israel schon immer verheißen hatten und was Kyros nicht zur Erfüllung gebracht hatte, war nun endlich geschehen[2]. Wir können uns lebhaft denken, welche Befriedigung das Ereignis in Jerusalem wachrief. Hatte man auch längst von Babel nichts mehr unmittelbar zu fürchten, es war und blieb doch der Typus der Israel knechtenden Weltmacht. Was es ihm angetan hatte, blieb unvergessen und sein endgiltiger Fall galt darum sicher als der Tatbeweis des gerechten göttlichen Waltens.

2. Es liegt nahe, daß bei dem Zug des Xerxes gegen Ägypten auch jüdische Truppen Heeresfolge leisteten — freiwillig als Söldner oder vom König ausgehoben. Sie waren gerade in Ägypten nichts Neues. Das „jüdische Heer" von Elefantine, auch wohl Truppen an anderen Orten, waren längst im Lande. Als unter Artaxerxes I. die Aufstände in Ägypten aufs neue losbrachen, und in Inaros und Amyrtäos namhafte Vorkämpfer fanden, ist das Reich genötigt, immer neue Heerzüge ins Nilland zu entsenden. Gewiß werden auch hier die Nachbarländer Syrien und Palästina gleich den Phöniken besonders stark zur Stellung von Hilfstruppen herangezogen worden sein. So wird das Land, ohne daß wir Näheres darüber hören, in der Zeit zwischen 486 und 454 vielfach in die großen Weltbegebenheiten mit hereingezogen worden sein. Mindestens konnte Juda durch die dauernden Heereszüge, die unmittelbar an seiner Westgrenze vorüberfluteten und naturgemäß auch öfters das Innere der Landschaft plündernd oder „requirierend" heimgesucht haben wer-

1) Vgl. Neh. 6, 1 und die mancherlei dort vorausgesetzten Intrigen und Gerüchte über ehrgeizige Pläne Nehemias.

2) Vgl. Jes. 14, 6f. 17 überhaupt Stücke wie Jes. 13 und 14; Jes. 46 und 47; Jer. 50f.; Ez. 38f. auch Ps. 137, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000268

den, nicht zur Ruhe kommen. Manche unerfreuliche Erscheinung im inneren Leben der Gemeinde mag darin ihre Erklärung finden.

Aber eben die unruhigen Zeitläufte und das vielfache Hin- und Herziehen beträchtlicher Heeresmassen mit allen ihren lästigen Begleiterscheinungen lassen an sich jetzt schon das erneute Verlangen der Juden durchaus begreiflich erscheinen, durch eine feste Stadtmauer ihre Hauptstadt vor den Überraschungen sicherzustellen, die allezeit von jener Seite kommen konnten. Das immer rege Übelwollen der Nachbarn und die in den Kämpfen mit den Griechen offenkundig gewordene innere Schwäche des Reiches selbst mögen das ihre dazu beigetragen haben. So könnten wir uns gar nicht wundern, wenn schon in der Zeit vor Ezras Auftreten im Lande der Versuch des Mauerbaus allen Ernstes unternommen worden, aber durch eine erneute Gegenvorstellung der Nachbarn Judas vereitelt worden wäre. Die Nachricht hierüber ist ohne jedes Datum, das Ereignis kann daher nur nach Mutmaßung zeitlich bestimmt werden [1]. Und niemand wird sagen können, daß nicht jetzt schon, etwa 460 oder 459, jene Verwicklungen möglich gewesen wären. Trotzdem wird man gut tun, den Versuch des Mauerbaus in etwas spätere Zeit zu setzen. War der Großkönig soeben gegen die Juden eingenommen worden, so daß er sich zu kräftigen Äußerungen seiner Ungnade ihnen gegenüber bestimmen ließ, so werden die hohen Gnadenbezeugungen schwer verständlich, die er sofort darauf, 458 dem Juden Ezra zu teil werden läßt. Verhält es sich aber umgekehrt, so daß Ezra die ihm zu teil gewordene königliche Gunst voll ausnützt und zuletzt erst, nachdem er einen wesentlichen Teil seiner Arbeit getan, entweder er selbst oder eine Partei im Volk, sich zu jenem Unternehmen entschließt, so wird Ezras Stellung und sein Verhältnis zum König viel klarer. Es empfiehlt sich daher, hier vom Mauerbau abzusehen uud ihn an anderer Stelle zu behandeln.

Der Aufstand des Inaros ist bekanntlich von des Artaxerxes Schwager Megabyzos niedergeschlagen worden (§ 55, 2). Während dieser Kämpfe, die bald nach des Artaxerxes Regierungsantritt begonnen und seit 460 ihren Höhepunkt erreicht hatten, schaltete Ezra in Jerusalem. Er war 458 gekommen. Etwa zehn Jahre später gärte es im Lande aufs neue. Der Friede des Kallias hatte dem Reiche nach außen Ruhe verschafft. Aber der Aufstand des Megabyzos hielt den Westen um so mehr in Atem. Man spürte jetzt am

1) Die ganz allgemeine Angabe Ezr. 4, 7 „Zur Zeit des Königs Artaxerxes“ läßt vollen Spielraum. Das Datum kann daher nur aus inneren Merkmalen gewonnen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000269

Hofe mehr denn je, wie wichtig gerade um des Verhältnisses zu Ägypten willen diese Westprovinz für die Sicherheit des Reiches sei. Und man gewann wohl auch mehr und mehr die Einsicht, von welcher Bedeutung für das Reich nicht nur Ägypten gegenüber, sondern auch gegenüber ehrgeizigen Satrapen und Machthabern im eigenen Lande ein vorgeschobener Posten in Palästina wie Jerusalem sein konnte — vorausgesetzt, daß er unter der Leitung zuverlässig königstreuer Männer stand.

3. Hinsichtlich des Verhältnisses zu den Nachbarn wird man wahrscheinlich unterscheiden müssen zwischen den religiösen und den andern Beziehungen. Daß lebhafte geschäftliche und in deren Folge auch persönliche Verbindungen nach außen gepflogen wurden, nicht allein mit den Samariern, sondern auch mit denen von Ammon und Moab, sowie den Arabern und Philistern, werden wir noch hören[1]. Es scheint, daß gerade die Kreise, die hieran Interesse hatten: die Aristokratie der Besitzenden und der Tempelpriester auch den religiösen Wünschen wenigstens der nördlichen Nachbarn gegenüber großes Entgegenkommen bekundeten. Daß besonders der Hohepriester Josua ähnlich wie später sein Nachkomme Jojada hier wohl wenig Rückgrat bekundete, hörten wir schon (§ 54, 10). In dieser Richtung mag der Einfluß der während des Exils im Lande Sitzenden sich lähmend geltend gemacht haben: diese Leute haben sich längst an das Zusammenleben gewöhnt und Josua und seine Mitpriester besaßen nicht die moralische Kraft, nachhaltigen Widerstand zu leisten.

Hier traten die Kreise um Haggai und Zakarja in den Riß. Die Schüler und Geistesgenossen Ezechiels und des Zweiten Jesaja waren nicht gewillt, die geistige Führung der Gemeinde aus der Hand zu geben. Und ihre Stimme wird bei der Mehrheit der aus Babel Gekommenen und vor allem bei den dort Gebliebenen ein freudiges Echo gefunden haben. Sie finden gleich den ersten Rückwanderern (§ 51, 4), daß — unbeschadet alles geschäftlichen und persönlichen Verkehrs, der so vielfach unvermeidlich war, — eine zu enge Gemeinschaft auf religiösem Gebiete den Zerfall der Gemeinde bedeuten müßte. Wir haben keinen zwingenden Beweis für diese ihre Haltung. Aber es spricht große Wahrscheinlichkeit dafür, daß Rothstein richtig gesehen hat, wenn er einen früher nur unzureichend verstandenen Text bei Haggai in diesem Sinn deutet[2]. In einer

1) S. schon § 47, 7. 8; § 52, 6 7. Aus ihnen wird auch mehrfach das Auftreten solcher Elemente im Lande, ebenso manche der Mischehen sich erklären.

2) Hagg. 2, 10—14. Dazu Rothstein, Juden und Samariter S. 5—41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000270

scheinbar beziehungslosen Rede stellt Haggai die Frage an die Priester, die Hüter des heiligen Rechtes: ob ein Mann, der „heiliges" Fleisch im Gewandzipfel nach Hause trage und damit an andere Speisen rühre, diese Speisen auch „heilig" mache? Es kann sich nur um Opferfleisch handeln, das sowohl im Tempelhof bei heiligem Mahle verzehrt als auch mit nach Hause genommen werden kann. Im letzteren Fall ist es besonderen Vorschriften unterworfen und muß, weil vom Heiligtum stammend, mit besonderer Vorsicht behandelt werden. Die Antwort lautet Nein. Eine zweite Frage: ob ein durch Totenberührung unrein Gewordener, wenn er Speisen berühre, sie unrein mache[1], wird bejaht. Daran wird von Haggai sofort die Nutzanwendung angeschlossen: „So stehen dies Volk und diese Leute vor mir da: was ihre Hände tun und was sie dort an Gaben darbringen, ist unrein."

Die Vorschriften sind in Lev. 7, 16 ff. vorgeführt (6, 20 gehört nur mittelbar hierher [gg Sellin und Nowack]). Aus ihnen erhellt auch, daß das an heiliger Stelle nicht Aufgegessene nach Hause mitgenommen werden kann; vgl. auch 1. Kor. 9.

Diese Nutzanwendung der an sich rein theoretischen Frage auf „dieses Volk und diese Leute *gōj*", letzteres mit dem verächtlichen Nebensinn Pöbel- oder Heidenvolk, und mit dem deutenden „dort" zeigt deutlich, daß es Haggai nicht um die Frage an sich zu tun ist, sondern um die Geißelung einer ganz bestimmten konkreten Lage. Vollends wenn man bedenkt, daß alles mitten in den Tempelbau hineinkommt, den er doch als ein an sich wohlgefälliges Werk der Gemeinde ansieht. Gerade in diesem Moment kann Haggai fast unmöglich seine Volksgenossen kurzweg als ein Heidenpack und ihre „dort" d. h. am Altar Jahves dargebrachten Opfer als unrein kennzeichnen. Dies alles empfiehlt in der Tat die Erklärung, daß nicht die Gemeinde, sondern eine bestimmte Gruppe hier gebrandmarkt und von der engen Berührung mit dem Heiligtum Judas ferngehalten werden soll. Das können dann nur halbheidnische Nachbarn, vor allem die im samarischen Norden, und wohl auch die im eigenen Lande, die es mit ihnen halten, sein. Die letzteren konnte und wollte man schwerlich einfach ausstoßen. Aber sie sollen gewarnt werden. Auch den Samariern gegenüber ist damit nicht einfach der endgiltige Bruch vollzogen[2]. Wir wissen auch gar nicht, ob ein neuer Versuch von ihnen vorlag, am Tempelbau Anteil zu gewinnen. Es genügt vollkommen anzunehmen, daß es

1) Auch dieser Fall ist Lev. 7, 19 vorgesehen.

2) Sowohl Sellin als Nowack haben sich hier durch Rothstein zu Übertreibungen verleiten lassen.

Kreise in Juda gab, die gern das Band enger geknüpft und den Samariern die Zulassung zum Tempelbau erwirkt hätten. Dem soll ein Riegel vorgeschoben werden. Der normale Verkehr in andern Dingen kann ruhig seinen Fortgang nehmen und die endgiltige Scheidung der Samariter von den Juden ist tatsächlich viel später eingetreten.

4. Einiges mehr erfahren wir über die Verhältnisse im Innern (vgl. dazu § 66, 2). Der Posten des Statthalters scheint in der letzten Zeit vor Ezra und Nehemia durch einen oder mehrere eigene, in Jerusalem residierende Männer besetzt gewesen zu sein[1]. Wenigstens läßt die Art, wie Nehemia sein eigenes Verhalten mit dem seiner unmittelbaren Vorgänger vergleicht[2], in keiner Weise vermuten, daß mit seinem Amtsantritt ein grundsätzlicher Umschwung in dieser Hinsicht eingetreten wäre. Gerade die mancherlei Kämpfe in Ägypten ließen es wohl erwünscht erscheinen, daß das Reich hier an der äußersten Grenze eine eigene Vertretung hatte. Daß neben den gewiß nicht leichten Lasten, welche die persische Regierung der Bevölkerung der Provinzen auferlegte und neben denen, welche die vielen durch Südsyrien kommenden Kriegsheere über das Land brachten, auch noch die Leistungen für den Hofhalt des Statthalters nicht gering waren, sagt uns Nehemia deutlich. Allein für den Unterhalt des Statthalterhofes müssen täglich 40 Sekel Silber aufgebracht werden, wozu natürlich noch mancherlei Frondienste und die übliche Ausbeutung der Bevölkerung durch die untern Organe des Statthalters hinzukamen. Und wehe dem unglücklichen Bauern, der sich etwa erlaubte, bei solchen Lieferungen ein lahmes oder krankes Herdentier unterlaufen zu lassen! Dazu muß mancher kleine Mann, um die hohen Steuern aufzubringen, das Geld von andern leihen[3].

Der letztere Umstand läßt uns erraten, daß die sozialen Zustände in der neuen Gemeinde früh durch den Gegensatz von arm und reich belastet wurden. Der kleine Mann hat auch jetzt wie in den Zeiten Haggais und Zakarjas seine liebe Not, sich selbst durchzubringen. Soll er noch hohe Abgaben entrichten, so bleibt ihm nur die Möglichkeit, es mit Hilfe von Darlehen zu tun. Dazu sind die adeligen Grundherrn allezeit bereit. Kann der Schuldner nicht

1) Über einen mutmaßlichen Namen s. § 63, 3.

2) „Die früheren Statthalter, die vor mir da waren", läßt weder vermuten, daß sie anderswo saßen als in Jerusalem, noch daß es sich um eine frühe Vergangenheit handelt Neh. 5, 15.

3) Neh. 5, 15—18. Vgl. dazu Mal. 1, 8 und Neh. 5, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000272

zahlen, so verfällt sein Grundstück und schließlich er selbst oder seine Familie dem Gläubiger. Nehemia schildert die Verhältnisse seiner eigenen Zeit sehr beweglich. Es ist aber kein Zweifel, daß sie unter ihm nicht ihren Anfang nahmen, sondern in ähnlicher Weise längst bestanden. Häuser, Felder und Weinberge werden verpfändet, damit man das Leben fristen, Söhne und Töchter werden, nachdem das Feld an die Adligen abgegeben ist, der Knechtschaft preisgegeben, damit man Korn kaufen kann Neh. 5, 1—5.

Zwischen der Landschaft und der Hauptstadt wie mit den Nachbargebieten besteht ein lebhafter Verkehr. Er hat ohne Zweifel besonders dem Handel gegolten. Die adligen Grundbesitzer haben das Absatzgebiet für die Erzeugnisse ihres Bodens zunächst in Jerusalem, wo, auch wenn die Bevölkerung noch nicht zahlreich ist, doch immerhin der Statthalter mit seiner Hofhaltung, die Ratsherrn und der Priesteradel ihren Sitz haben Neh. 13, 15 ff. Auch sonst ist die Hauptstadt als Sitz der Landesregierung vielfach das Ziel von Besuchen aus der Provinz und von auswärts. Wer irgend wichtigere Dinge zu verhandeln hatte, mußte sich nach der Hauptstadt wenden und scheint nach der Sitte des Orients dort gastliche Aufnahme zu finden Neh. 5, 17. Aber auch über die Grenze geht der Verkehr. Wie man von der See her, deren Küste nicht im Besitz der Juden ist, die Fische regelmäßig nach Jerusalem liefert Neh. 13, 16 (die Tyrer sind einfach Phöniken), so gehen auch zahlreiche Erzeugnisse des Landes und seines Hinterlandes über Juda hinaus. Die Grundbesitzer werden sich bemüht haben, an der Versorgung der auf die Erzeugnisse des Acker- und Gartenlandes Judas und der Landschaft östlich des Toten Meeres angewiesenen Gebiete, besonders der phönikischen Küstenstädte, ihren Anteil zu erlangen. Die Belehnung der Sidonier mit Teilen der fruchtbaren Saronebene (§ 55, 2) wird kaum vor Artaxerxes stattgefunden haben. Aber auch nach ihr reichten deren Erzeugnisse für den Bedarf der Küstenstädte nicht aus. Wieweit in Galiläa geordnete Verhältnisse herrschten, die den Zugang zu der großen Kornkammer des Hauran ermöglichten, wissen wir nicht. Juda, auch Samarien, hatte solche. Und die fruchtbare Hochebene der Moabiter bot Korn und Schlachtvieh genug, das kundige Händler aufkaufen und weiterbefördern konnten. Vielleicht ist so die Nachricht zu verstehen, daß der Grundadel Judas mit dem der Fremden vielfach in engster Beziehung stand. Sie heißen „Eidgenossen“, was ich auf eine geschäftliche Verbindung deuten möchte, die durch bindende Verträge geregelt war, also eine Art Handelsgesellschaft mit gegenseitiger Haftung

zum Behuf des Vertriebs der Landeserzeugnisse im großen Stil nach auswärts[1].

5. Die Folge solcher engen Beziehungen sind eheliche Verbindungen hin und her (§ 66, 7). So wird Ezra von einigen leitenden Männern berichtet, daß „der heilige Same sich mit den Völkern des Landes vermischt“ habe, und daß die Obersten und Ratsherrn, also der Adel, darin dem Volke vorangegangen seien. Und Nehemia macht die Wahrnehmung, daß das Übel sich schon so lange und fest eingebürgert hat, daß die Hälfte der solchen Ehen entsprossenen Kinder bereits der hebräischen Sprache entwöhnt sind und nur noch aramäisch zu sprechen imstande sind[2]. Wenn man vollends durch Nehemia erfährt, daß selbst der Priesteradel mit dem höchsten samarischen Adel so eng verbunden war, daß ein Sohn des Hohepriesters Jojada die Tochter des samarischen Statthalters Sinuballiṭ zur Frau hat, so verstehen wir erst recht die Entrüstung Ezras und Nehemias und besonders die Klagen des Profeten Mal'aki, der von solchen Mischehen geradezu eine Verwilderung sowohl der ehelichen Moral als der Religion befürchtet[3]. Für Mal'aki hat Juda Jahves Heiligkeit entweiht, wenn es „Töchter eines fremden Gottes“ ehelicht und man dem „Weib seiner Jugend“, dem „bundesmäßigen“ Weibe aus Israel, die Ehe bricht, um eine Fremde zu ehelichen. In der Tat lag hier eine ernste Gefahr für die Reinheit des Blutes und damit für die Erhaltung der Nation und ihrer Religion. Das Beispiel der im Assyrerreiche verschollenen Israelstämme konnte zeigen, wohin dieser Weg führen mußte. Die Gefahr war um so größer, als sie nicht jetzt erst auftrat. Schon seit den Anfängen der Gemeinde hatten sich immer in manchen Kreisen ähnliche Neigungen gezeigt. Vor allem war der Priesteradel seit seinem ersten Vertreter im Lande, Josua dem Sohn Jozadaqs, immer zu Zugeständnissen an jene Richtung geneigt gewesen (§ 54, 9) — eine Schwäche, welche die Priesterschaft bis in die Tage des saddukäischen Priesteradels der Spätzeit beibehalten hat.

---

1) Neh. 6, 18. Vgl. die Wendung in Kontrakten der Zeit des Artaxerxes I.: „Einer haftet für den andern“ § 57, 13.

2) Ezr. 9, 1. 2. Neh. 13, 23 f. In dieser Stelle ist der Text in Unordnung. Wie 𝔊 zeigt, ist nur von Mischehen von Frauen aus Asdod die Rede, mit deren Sprache sicher nichts anderes als eine Form des Aramäischen gemeint ist. Winckler dachte an eine Textänderung (*aššūrījōt* und *aššūrīt* = syrisch).

3) Neh. 13, 28 und dazu Mal. 2, 11. 14. Vgl. dazu Procksch S. 62 f. Über Sinuballiṭ s. § 64, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000274

6. Von besonderem Interesse muß uns das religiöse Leben der Zeit sein. Die Anfänge stehen ohne Zweifel noch ganz unter dem Einfluß der erhebenden Tatsache, daß die lang gehegte Sehnsucht nach der Errichtung des Tempels endlich ihre Erfüllung fand, und weiterhin unter dem Einfluß so starker religiöser Persönlichkeiten wie Haggai und Zakarja. Der neue Tempel mußte der Freudigkeit im Bekenntnis zur nationalen wie zur religiösen Sache bei den vielen, die ermattet waren, neuen Anstoß geben. Opferdienst und Tempelsteuer mögen neu in Fluß gekommen sein und vor allem wird die zahlreiche Diaspora neuen Anlaß genommen haben, durch Beteiligung an Festwallfahrten und Geldspenden ihr Interese an der nationalen Sache zu betätigen.

Dies alles wird besonders der Fall gewesen sein, solange die Profeten Haggai und Zakarja lebten oder wenigstens ihr Einfluß noch fortwirkte. In ihnen hat die erlöschende Profetie zusammen mit Mal'aki und einigen Ungenannten noch einmal eine Nachblüte erlebt. Schon äußerlich heben sich Haggai und Zakarja von den „alten" Profeten ab. Nicht nur werden diese geradezu so genannt, die jetzigen Profeten also als Nachzügler und Epigonen angesehen (Zak. 1, 4 ff.; 7, 12), sondern es wird auch die von dem Zweiten Jesaja schüchtern eingeleitete Scheidung des profetischen Ichs von dem göttlichen jetzt streng durchgeführt. Hatten die alten Profeten schlicht und eindrucksvoll Jahve selbst in sich redend gefühlt, so fängt schon Deuterojesaja damit an, den Vorgang psychologisch zu differenzieren. Er hört nicht Jahve selbst, er hört eine „Stimme" aus der andern Welt (40, 3.) Zakarja zieht die Folgerung. Ist es des großen jenseitigen Himmelsgottes nicht würdig, persönlich im Menschen zu reden, so kann man sich den Hergang rational nur so vorstellen, daß ein Beauftragter Jahves zum Profeten spricht. Das ist der *angelus intepres*, „der Engel, der mit mir redet". So allein entspricht es der Transzendenz der Gottesidee, die im Grunde schon Ezechiel verkündet hatte[1].

Ohne Zweifel hängt damit auch zusammen, daß die von Zakarja geschauten Bilder wesentlich komplizierter und viel stärker von der Reflexion beeinflußt sind als die der alten Profeten, beispielsweise des Amos. Den Fortschritt der Zeit bekundet auch die starke Einmischung fremder Elemente in die profetische Phantasie. Manches was bei Zakarja fremdartig anmutet, ist seiner Herkunft nach noch dunkel.

1) Vgl. Bd. II 6.7 S. 337, aber auch schon Ez. 40, 3 ff., wo schon der Übergang gemacht wird.

Aber wenn von ganz anderen Erwägungen aus die Art, wie er die Satansgestalt behandelt, als möglicherweise unter persischem Einfluß stehend vermutet wurde (§ 21, 6), so wird man auch die zur Person gewordene Sünde, die als ein Weib gedacht ist, doch wohl in Beziehung zum persischen Dualismus setzen dürfen (Zak. 3, 1 ff.; 5, 1 ff.). Auch die 7 Augen gehen irgendwie auf fremdes Gut zurück (§ 56, 7).

Die gemeinsame Grundlage der Profetie beider, Haggais und Zakarjas, ist die von Ezechiel und besonders vom Zweiten Jesaja übernommene und nunmehr zum eisernen Bestande der Gedankenwelt der neueren Gemeinde gehörende zuversichtliche Gewißheit, daß mit der Heimführung und Neugründung des Volkes die große messianische Herrlichkeit anbrechen werde[1]. Es konnte keine Frage sein, die Zeit des Kommens Jahves und seines Reiches war da. Es handelte sich nur darum, ihm den Weg zu ebnen.

Die stärkere und religiös tiefer greifende Persönlichkeit unter den beiden profetischen Führern der neuen Gemeinde ist Zakarja. Zwar hat Haggai das bleibende Verdienst, mit unermüdlicher Energie und leidenschaftlicher Begeisterung den Tempelbau ins Werk gesetzt und die Beteiligung der Samarier aufs neue abgewehrt zu haben. Er hat damit für die Zukunft der Gemeinde Großes geleistet. Ja sie wäre vielleicht ohne ihn allen Ernstes in Frage gestellt gewesen. Aber im Grunde ist er doch mehr Schüler Ezechiels und zwar des Priesters in diesem als des Zweiten Jesaja. Sein Herz hängt am Äußern, an Kultus und Tempel und am kommenden Davidsohn. Man soll ihn darum nicht schelten. Denn ohne den Tempel als geistigen Mittelpunkt und ohne den sichtbaren Kultus als vorläufig noch unentbehrliche äußere Stütze für die Religion hätte die Gemeinde kaum Bestand gewinnen können. Aber es ist doch bezeichnend und für die Vorbereitung einer höheren Entwicklung bedeutsam, daß Zakarja diese Schranke zu überwinden trachtet. Auch ihm ist, wie schon Ezechiel (43, 1 ff.) gelehrt hatte, die Herstellung des Tempels die Bedingung der messianischen Zeit. Jahve muß erst seine Stätte haben. Auch ist ihm Zerubabel der kommende Messiaskönig. Aber sobald er erkennt, welche Gefahr nicht nur für den Bestand, sondern auch für die Seele der Gemeinde seine und Haggais Hoffnung heraufbeschworen hat, so wendet sich sein Sinn nach innen und nach oben. Er lehnt bewußt und klar Zerubabels und seines Kreises Gedanken an einen Mauerbau und an allerlei weitere politische Maßnahmen ab und bekennt sich zur Auffassung, die einst

1) Vgl. Jes. 52, 1 ff.; 54, 1 ff.; 55, 1 ff. usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000276

Jesaja vertreten hatte, daß Jahve allein und nur geistige Mittel die neue Zeit schaffen können. Er hat eben darum, ferne davon, die messianische Hoffnung aufzugeben, diese Erwartung von der unmittelbaren Gegenwart losgelöst und sie in die ferne Zukunft verlegt (§ 54, 11). Der Hohepriester ist nicht der Messias, wohl aber das Vorzeichen und Unterpfand seines Kommens (3, 8; 6, 11). Und diese Gedanken führen ihn weiter. Hatte ehedem das Kommen Jahves am Tempelbau gehaftet, so ist Zakarja, je mehr jener sich der Vollendung nähert und je deutlicher zugleich die Gefahr der bloß äußerlichen Betrachtungsweise wird, desto zuversichtlicher gewiß, daß erst die Schuld des Volkes getilgt sein muß. Ist ihre Tilgung auch einmal stark äußerlich und mechanisch gefaßt, die messianische Hoffnung gewinnt doch einen weit über Haggais Erwartung hinausgehenden sittlichen Zug[1]. Und mit ihm den eines hohen Universalismus. Haggai hatte der Zusammenbruch der Weltmächte genügt, Zakarja erhofft den Zusammenschluß aller Völker zu einer großen Gemeinde Gottes (Zakarja 2, 14f.; 6, 1—8; 8, 20ff.).

7. Auch sonst treten noch Profeten auf. Sie scheinen sogar wie ehedem eine geschlossene Gilde gebildet zu haben. Nur so erklärt es sich, daß bei Zakarja (7, 3) sich Abgesandte mit einer wichtigen Frage gleichzeitig sowohl an die Priester des Tempels als an die Profeten wenden. Als die Standesgenossen so hervorragender geistiger Führer der Gemeinde wie Haggai und Zakarja und als die Erben einer großen Vergangenheit ihres Landes mögen sie auch in der Zeit der Nachblüte des Profetenwesens immer noch bei vielen Ansehen genossen haben. Noch in der Zeit Nehemias haben sie doch immerhin eine solche Stellung, daß man Nehemia vorwerfen kann, er wolle sich durch einen Profeten zum König ausrufen lassen. In der Tat bedient sich auch Nehemia des Profetenspruches, um die Zukunft zu erkunden, muß aber die Erfahrung machen, daß er einem Betrüger zum Opfer gefallen ist. Ja es stellt sich heraus, daß nicht der eine Mann allein, sondern ein ganzer Kreis von Ekstatikern, männlichen und weiblichen, an dem betrügerischen Tun beteiligt ist[2]. Da weder Ezra noch Nehemia sonst von Profeten reden, vor allem keines namhaften Vertreters des Standes Erwähnung tun, mit dem sie freundlich oder als Gegner zusammengetroffen wären, so scheint in jenen unerfreulichen Zügen das

1) Zak. 5, 1ff.; 7, 7ff.; 8, 16. Vgl. dazu Sellin, Zw. Prof. 424.

2) Neh. 6, 7; Neh. 6, 10ff. Der Zustand des Gebundenseins *'āsūr* in dem jener Schemaja sich befindet, ist wohl der der Auflösung im Halbschlaf oder ein verwandter abnormer Zustand.

Bild der Profetie jener Tage im wesentlichen erschöpft zu sein. Wir gewinnen damit den Eindruck starken Niedergangs des profetischen Wesens. Es scheint vielfach zu einem gewerbsmäßigen Ekstatikertum entartet zu sein und mehr und mehr an Bedeutung und Achtung verloren zu haben. Mit der Zeit ist es dann so weit gekommen, daß der Stand geradezu verachtet ist und man die äußern Kennzeichen des Standes die augenscheinlich immer noch von manchem festgehalten waren: härenen Mantel und Tätowierung der Handfläche, geradezu verleugnet, um nicht mehr als Profet erkannt zu werden. Ist auch das alles noch nicht überall eingetreten, so ist man doch gewärtig, daß es noch dazu kommt, daß man den Profeten selbst ans Leben geht, denn Profeten und „Geist der Unreinheit" sind allgemach Wechselbegriffe geworden[1]. Unter diesen Umständen ist dann auch wohl verständlich, daß schon in unserer Zeit manche Profeten, die noch ernste Wahrheiten zu verkünden haben, es vorziehen, ihren Namen zurückzuhalten und ihre Worte als anonyme Gottesverkündigung ausgehen lassen.

Doch schließt dieser Niedergang nicht aus, daß sich auch in unserem Zeitraum, zum kleineren Teil wohl neben, zum größeren nach Haggai und Zakarja bis auf Mal'aki herab, noch Männer echt profetischer Art finden. Manche ihrer Äußerungen sind zusammengeschlossen im Anhang zum Zweiten Jesajabuche, den man fälschlich als Tritojesaja bezeichnet[2]. Es sind zu verschiedenartige Stimmen, als daß man sie einem einzelnen Manne zuschreiben könnte, auch verschiedenen Zeiten angehörig. Aber alle zeugen sie davon, daß lebendiges Profetenwort vorläufig noch lange nicht ganz ausgestorben war.

8. Aber auch sie sind in manchen ihrer Äußerungen ein Beweis der tatsächlich eingetretenen Entartung des religiösen Lebens. Was wir soeben über die Profeten hörten, findet seine Bestätigung in einem scharfen Wort der Rüge gegen die Späher, mit denen doch wohl nur die profetischen Seher gemeint sein können[3]. Man wird an die selbstsüchtigen Afterprofeten erinnert,

1) Zak. 13, 2—6. Es ist ein Bild der messianischen Zukunft, aber zweifellos aus schlimmen Erfahrungen in Gegenwart und Vergangenheit geschöpft.

2) Eine besonders eigenartige ist in § 54, 17 besprochen, andere schon in § 17, 3—5; § 18, 4. Die Frage über Alter und Herkunft der in Jes. 56—66 zusammengestellten Stücke kann hier nicht eingehend verhandelt werden. Über die neue Literatur gibt eingehende Auskunft Elliger, BWANT (3 F. 9). Meine gegenwärtige Auffassung ist bei den einzelnen Texten etwas näher begründet. Auf Elliger konnte ich leider nicht mehr eingehen.

3) Jes. 56, 9—12. Zum Ausdruck Späher vgl. Jes. 21, 6. 9 (auch V. 11 f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000278

wie sie Mika einst zeichnete, die nur von Wein und Rauschtrank reden und dem zu Willen sind, der ihnen etwas zwischen die Zähne gibt[1]. So werden sie hier geradezu stumme Hunde gescholten, die nicht bellen können, gierige Hunde, die nicht zu sättigen sind. Jeder geht seinem Gewinn nach: „Her da, ich hole Wein und laßt Meth uns zechen, und gleich dem heutigen Tag sei der morgige!“ Man sieht deutlich, es hat sich seit den Tagen Jesajas und Mikas bei dieser Zunft der gierigen Derwische nichts Wesentliches geändert.

Aber auch Priestertum und Kultus sind der Entartung verfallen. Mal'aki zeichnet uns das Bild von Priestern[2], die Jahves Namen verachten, indem sie geringes Brot auf Jahves Tisch legen, blinde und lahme Tiere auf den Altar bringen. Ihm scheint es besser, man schlösse die Tore des Tempels, als daß Jahves Altar geschändet wird. Auch der Rechtsspruch, den man beim Priester seit alten Zeiten suchte, ist zum Gespött geworden. „So mache ich auch euch gemein und verächtlich vor allem Volk!“ Gehen die Priester mit solchem Beispiel voran — Nehemia hat (13, 29) einen Sohn des Hohepriesters geradezu einen Beflecker des Priestertums gescholten; er hätte dasselbe von dessen Vater Eljaschib sagen können (13, 4 ff.) — so ist die gegebene Folge, daß auch das Volk den Kultus vernachlässigt. Das erste ist natürlich, daß die Laien im Abliefern der Leistungen an die Priester nachlassen. Nehemia muß daher das Einbringen der Zehnten wieder zur strengen Pflicht machen[3]. Ein Profetenspruch klagt ferner, daß man die Fastentage zu geschäftlichen Unternehmungen mißbraucht und am Sabbat weltliche Geschäfte treibt, während er doch eines der besondern Kennzeichen des frommen Juden sein sollte[4]. Zu Nehemias Zeit wird am Sabbat die Kelter getreten und es werden Lebensmittel aller Art auf Eseln von auswärts nach der Stadt gebracht und dort verkauft, so daß er am Sabbat die Tore schließen und ernste Warnung an die fremden Händler ergehen läßt[5]. Es liegt keinerlei Grund vor zu der Annahme, daß diese Sitten erst jetzt eingerissen wären. Sie werden

1) Mi 3, 5. Auch 2, 6 und bes. 2, 11 gehören hierher.

2) Mal. 1, 6 ff. und 2, 7—9.

3) Mal. 1, 14 (geht doch wohl auf Laien); 3, 8 (Hinterziehung des Zehnten); Neh. 13, 10. Daß hier nur von Leviten die Rede ist, ist weder nach Mowinckel noch nach Hölscher S. 559 zu deuten. Die Priester machten sich bezahlt, dafür sorgte der Adel, aber die Leviten gingen leer aus.

4) Jes. 58, 3. 13 und dazu 56, 2. 4. 6 (vgl. § 47, 2).

5) Neh. 13, 15 ff. Vgl. das Gelöbnis Neh. 10, 31.

sich allmählich eingebürgert und zu Nehemias Zeit schon eine geraume Weile bestanden haben.

Wie weit an anderen Erscheinungen eines entarteten Kultuslebens, die uns teilweise eingehend geschildert werden[1], auch die Glieder der Tempelgemeinde beteiligt sind, läßt sich nicht sagen. In der Hauptsache werden die Draußenstehenden im Lande selbst und besonders jenseits der Grenzen des Samaritergebietes gemeint sein. Aber bei der ansteckenden Kraft gerade des religiös Exzentrischen, Mysteriösen und Sektenhaften und bei dem starken Appell an die niederen Instinkte, den solche halbheidnischen Kulte enthielten, ist es durchaus wahrscheinlich, daß sie auch für manche Glieder der engern Gemeinde eine ernste Gefahr in sich schlossen.

9. Neben früh eingerissener Gleichgültigkeit gegen Kultus und heiligen Brauch scheint es bei andern wieder am frommen Eifer keineswegs zu fehlen. Nicht nur gehen die heiligen Abgaben, wie es scheint, immer noch von manchen Seiten ausreichend ein (Neh. 13, 5), sondern es wird auch die Sitte des Fastens eifrig geübt. Aber der Geist, in dem es vollzogen wird, entspricht nicht dem, was Jahve von einem zu seiner Ehre geübten Tun erwarten kann. „Wo sie doch mich täglich befragen und die Kenntnis meiner Wege begehren gleich einem Volk, das Gerechtigkeit übt und das Recht seines Gottes nicht verläßt, heischen sie von mir gerechte Gerichte und begehren das Nahen Gottes: 'Warum fasten wir und du siehst es nicht, kasteien uns und du merkst nichts?'" Also an frommem Eifer, an der Nachfrage nach Profetenspruch und dem Anspruch, Gottes Ordnungen einzuhalten, fehlt es nicht. Auch die Sehnsucht nach dem Tag des großen Gerichts bekundet ihre Frömmigkeit. Insbesondere zeugt davon ihr eifriges Fasten, wohl besonders an den noch immer gehaltenen nationalen Trauertagen, außerdem natürlich an Sühnefeiern. Ja man übt es besonders auffällig: man „beugt wie eine Binse sein Haupt und bettet sich in Sack und Asche". Aber daneben stört sie weder Hader und Zank und tätliche Unbill „mit ruchloser Faust", noch das gleichzeitige Betreiben weltlicher Geschäfte und selbst übler Machenschaften. Aber Jahve nennt das alles kein Fasten nach seinem Herzen. Vielmehr was einst Jesaja zur Bedingung der Wohlgefälligkeit der Opfers gemacht hatte, dasselbe gilt hier einem jüngeren Geistesgenossen vom Fasten: „Das ist ein Fasten, wie ich es liebe:

1) Vgl. Jes. 57, 5. 8; 65; 66, 3. 17 und dazu § 17, 3—5; § 18, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000280

Lösen die frevlerischen Stricke, sprengen die Bande des Jochs,
Mißhandelte frei zu entlassen und daß du jedes Joch zerbrichst.
Ja, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst, Elende und Obdachlose ins Haus bringst,
siehst du einen Nackten, ihn kleidest, dich vor deinem Fleisch nicht verbirgst:
dann bricht dein Licht durch wie Morgenrot und eilends sproßt deine Heilung".

Man sieht, daß der Tag Jahves und die große Erlösung kommen, das steht auch dem Profeten außer Zweifel. Aber mit Leuten dieser Art und auf solchem Weg, auf dem sie ihn herbeiführen wollen, ist er nicht zu erlangen.

Jes. 58, 6—8 (vgl. dazu Jes. 1, 11 ff., bes. V. 16 f.) Die Zeit der Rede wird aus dem V. 12 offenbar, wo als Bestandteil der kommenden Heilszeit das Aufbauen uralter Trümmer, das Herstellen der alten Grundmauern und Schließen der Breschen angesehen ist. Das deutet auf die Zeit vor Nehemia. Und das Fehlen des Gegensatzes von Frommen und Gottlosen darf wohl auf die Zeit vor Mal'aki bezogen werden.

Wird hier der fromme Eifer, weil in grellem Widerspruch stehend zum wirklichen Tun, zur Heuchelei — freilich mit dem Anspruch auf den Lohn echter Frömmigkeit: so scheint Mal'aki ehrliche Frömmigkeit vorauszusetzen. Aber daß sie denselben Anspruch erhebt, stellt sie zurück hinter die Frömmigkeit einzelner Psalmen, die wohl unserer Zeit angehören könnten und denen der Besitz Gottes als solcher das höchste Gut ist[1]. Dort klagen die Leute: „Gott dienen ist wertlos und was nützt es, daß wir seine Ordnung einhalten und daß wir in Trauer vor Jahve einhergingen? So wollen wir lieber die Hoffärtigen glücklich preisen: die Übeltäter werden gebaut (hergestellt), sie versuchen Gott und kommen doch davon"[2]. Hier spüren wir deutlich den Gegensatz der Frommen und Gottlosen, der so vielfach die Psalmen beherrscht. Hier wie vorhin sind bestimmte Weisungen Jahves auch für den Kultus und den heiligen Ritus vorausgesetzt. Nichts aber deutet an, daß die Frommen Mal'akis ihr Opfern und Fasten nicht ehrlich und ohne böse Hintergedanken üben. Was ihnen Anstoß bietet, ist nur das Wohlbefinden der Gottlosen, denen es viel besser geht als ihnen selbst. Und Mal'aki weiß ihnen auch keinen besseren Trost zu geben als so mancher Psalm, der den sichern Untergang der Gottlosen in Aussicht stellt: der kommende Gottestag mit seiner scharfen Scheidung der Frommen und Gottlosen wird ihnen zuversichtlich bringen, was sie jetzt vermissen[3].

1) Vgl. in mein. Komm. das Sachregister unter „Güter".

2) Mal. 3, 14 f. Vgl. noch bes. V. 18 f.

3) Mal. 3, 19 ff. Vgl. Ps. 1, 3 ff.; 15, 5; 31, 24 usw. (Näheres in mein. Komm. zu den Ps. 3. 4 S. 444 f.).

10. Das ist nicht zu verwundern, wenn wir sehen, daß das eigentliche Kennzeichen der Zeit die gespannte Erwartung des entscheidenden Eingreifens Jahves in seinem Gerichtstag, oder wie immer die große Tat Gottes zur Herbeiführung der neuen Heilszeit genannt werden mag, ist. Immer wieder, wie schon beim Zweiten Jesaja, bricht der Gedanke durch und schafft sich die teils zuversichtlich begeisterte, teils sehnsüchtig zagende Erwartung Bahn. Sie ist seit Zerubabels Sturz in die Zukunft geflüchtet, aber sie ist weder aufgegeben, noch hat sie an Eifer und Wärme nachgelassen.

Auf werde hell, denn dein Licht kam und die Herrlichkeit Jahves glänzte auf über dir!

Wohl deckt noch Finsternis die Erde und Wolkendunkel die Völker,
aber über dir glänzt auch Jahve und seine Herrlichkeit erscheint über dir.
Die Völker gehn hin zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz
Jes. 60, 1. 2.

Das ist der Grundton, der immer wieder angeschlagen wird. Da sieht dann des Sehers Auge Israels Söhne und Töchter von ferne herangeführt, er sieht den Reichtum der Völker auf Kamelsrücken herangetragen und Gold und Weihrauch aus Saba zur Verherrlichung des Gottes Israels. Des Libanon Bestes schmückt Jahves Tempel und Ausländer bauen seine Mauern und ihre Könige stellen sich in Jahves Dienst.

Der hier redet, ist augenscheinlich ein Zeit- und Geistesgenosse Haggais, der in enger Fühlung mit dem Zweiten Jesaja steht (vgl. bes. Jes. 49, 14 ff.). Haggais Hoffnung ist auch die seine, während die starke Veräußerlichung der Erwartung neben enger Berührung mit Jesaja und Mika die jüngere Nachbildung verrät[1]. Ein andermal führt derselbe oder ein Geistesverwandter sich selbst als Seher ein:

Der Geist des Herrn Jahve ist auf mir, hat doch Jahve selbst mich gesalbt,
zur Frohbotschaft für Elende mich gesandt, zu verbinden zerschlagene Herzen,
zu verkünden den Gefangenen Befreiung, und für die Gebundenen Öffnung,
zu verkünden ein Jahr von Jahves Huld, einen Tag der Rache unseres Gottes.

Auch hier redet einer aus der Zeit der Anfänge der Gemeinde. Auch er steht dem Zweiten Jesaja so nahe, daß man fragen möchte, ob dieser noch am Leben war und seine früheren Hoffnungen ausdeutete und weiterführte. Daß man hoffen kann, die uralten Trümmer herzustellen und zerstörte Städte neu aufzubauen, kennzeichnet die Zeitlage. Doch raten Gedanken wie der, daß Israel ein Volk von Priestern heißen werde, auch hier an einen Schüler des Meisters zu denken.

1) Jes. 60, 4—22; vgl. bes. V. 4 ff. 10. 13. 17b und dazu Jes. 2, 2 ff; Mi. 4, 1 ff.

Jes. 61, 1. 2. 3—11; vgl. bes. V. 4 und V. 6. Eine Andeutung des Priestertums Israels 54, 13. Sie stimmt zu Ex. 19, 5f., während hier die Meinung scheint, Israel solle den Heiden gegenüber das sein, was in Israel selbst die Priester den Laien gegenüber sind: sie erhalten Gaben. Ein noch Späterer hat dann 66, 21 selbst einzelne bekehrte Heiden zur Würde von Priesterleviten zugelassen.

Ja selbst einen neuen Himmel und eine neue Erde wird Jahve dann schaffen. Da werden die Menschen dann nicht mehr Häuser bauen, die andere bewohnen, oder Weingärten pflanzen, deren Frucht andere essen. Wolf und Lamm werden einträchtig weiden und der Löwe frißt Häcksel wie das Rind.

Jes. 65, 17 ff. 25. Das Verhältnis der 2. Hälfte des Kap. zur 1. ist nicht durchsichtig. Sie ist vielleicht in der Zeit der Verhandlung mit den Samariern zugefügt, s. Dillmann, Jes.^{6}. Der neue Himmel auch 66, 22.

Aber das alles kann nicht kommen, ohne daß erst eine gewaltige Auseinandersetzung mit den widerstrebenden Völkern voranginge. Der Tag Gottes ist auch hier der große Gerichtstag. Wie Zarathuschtra dem Reich Gottes die große Scheidung vorangehen läßt, so auch die Profeten unserer Zeit — ob von sich aus oder von dort berührt, wird eine offene Frage bleiben. Weil niemand Israel zum Rechte verhilft, so muß er selbst das Gewand der Rache anlegen und Vergeltung üben. Der nächste, der Jahves Rache zu spüren bekommt, ist Edom, über den blutiges Gericht gehalten wird[1]. Das ist der Geist Obadjas und Mal'akis und wohl die Zeit um 500—450. Klingt auch immer wieder die Stimme des Zagens und des Haders darüber durch, daß Gott sein Kommen hinzieht: „Wir harren auf Licht, aber es bleibt finster", „warum fasten wir und du siehst es nicht"[2], die Zuversicht behält doch den Sieg, daß Jahve kommt und daß er Israel Heilung und den Fernen und den Nahen — denen im Lande und denen in der Heidenwelt draußen — Trost und Frieden spenden wird[3].

11. Schwingt so auch die Hoffnung immer wieder die Seele des Volkes über die Not der Zeiten hinüber, so kann doch kein Zweifel sein, daß die Jahrzehnte nach der Errichtung des Tempels im ganzen kein erfreuliches Bild gewähren. Mag man die besonders krassen Schilderungen heidnischen oder ans Heidnische grenzenden Treibens auch nicht auf die engere Gemeinde beziehen; mag man ferner die Klage

1) Jes. 59, 15—20; 63, 1 ff. — 59, 15 b.16 kann weder Deut. Jes. noch sonst ein Zeitgenosse des Kyros geschrieben haben. Es setzt die späteren Wirren voraus.

2) Jes. 59, 9; 58, 2b. 3a.

3) Jes. 57, 18 f. Vgl. über die Heidenwelt schon Hagg. 2, 5 ff., 21 ff.; Zak. 1, 15; 2, 1 ff.; 6, 1 ff.

über den Niedergang der Sitten als ein Kennzeichen aller Zeiten der Geschichte nicht allzu hoch werten[1]: es bleibt doch immer genug dessen, was uns zu jenem Urteil berechtigt. Vor allem bleibt als klassischer Zeuge Mal'aki, den wir am besten in der Zeit kurz vor dem Auftreten von Ezra und Nehemia ansetzen. Seine Zeit ist durch das Bestehen von Tempel und Kultus einerseits und durch die noch im Schwange gehende Sitte der Mischehen anderseits bestimmt. Er ist später Nachfolger Zakarjas und mag der Zeit Ezras unmittelbar vorangehen.

In abschließender Vollständigkeit hat mit großer Sachkunde und gutem Urteil unlängst über M. gehandelt v. Bulmerincq, D. Prophet Maleachi, Dorp. 1926.

Was Mal'aki über die herrschenden Mißstände zu sagen hat, ist uns in Nr. 5, 7 und 8 schon begegnet. Aus dem dort Gesagten ist auch der Beweis des wirklichen Vorhandenseins solcher zuverlässig zu entnehmen. Was uns an Mal'aki hier noch interessiert, ist seine theologische Persönlichkeit. Ließ sich auch nicht verkennen, daß Mal'aki noch stark in der alten Vergeltungslehre steckt, so steht er doch auf andern Gebieten auf der Seite der Besten seiner Zeitgenossen und zum Teil hoch über ihnen. Im Kampf gegen die eingerissenen Übelstände ist er ein mannhafter Vorkämpfer der Ehre Jahves und damit ein Wegbereiter der kommenden Reform. Obwohl ein Vertreter von Recht und Ordnung, ist er doch kein Wortführer eines gesetzlichen Ritualismus: die rechte Gesinnung ist ihm mehr als die pflichtmäßige Leistung 1, 10. 12; 3, 7. Wenn er auf Opfer und Zehnten Wert legt, so geschieht es, soweit wir sehen, nicht um der Leistung als solcher willen, sondern weil der Mißbrauch ihn zur Rüge zwingt. Wie er in Wahrheit steht, zeigt das für die Zeit unerhörte Wort: „Vom Aufgang bis zum Niedergang ist mein Name groß unter den Heiden und allenthalben wird meinem Namen Rauchopfer und reines Speisopfer dargebracht" 1, 11. So hatte noch nie ein Profet in Israel geredet. Da gerade das Tieropfer nicht genannt ist, kann eigentlich nur an den persischen Ritus gedacht sein, wie er da und dort im Reiche zu sehen war. Was brauche ich eure lahmen uud gestohlenen Tieropfer? Im ganzen Reiche wird doch nur mir geopfert und die Opfer, die ich hier sehe, sind reiner als die blutigen Schlachtungen. Mal'aki stellt damit Jahve dem großen Himmelsgott Zarathuschtras gleich: im Grunde verehren sie alle mich und wissen es nur nicht.

1) Jes. 59, 3. 7; 58, 4 und bes. 56, 9 ff. Die letztere Schilderung scheint doch tatsächlich recht üble Dinge vorauszusetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000284

Eine Weitherzigkeit und Freiheit, die weder vorher noch nachher für lange Zeit ihresgleichen hatte. Wie verkehrt die Meinung ist, Mal'aki hänge am Tempel, zeigt sein kühnes Wort: man schließe ihn ruhig — Jahve hat Ersatz, er hat in aller Welt seine Verehrer 1, 10 f. Dem entspricht es, daß Mal'aki wohl das Priestertum hochgehalten wissen will, aber nur wenn es seinem Ideal treu bleibt, gerecht zu richten und die Menschen von der Schuld abzubringen 2, 6, d. h. wahre Seelsorge zu üben. Dem entspricht es ferner, daß gerade über Juda selbst das große Gericht ergehen wird: hier werden die Bösen von den Guten geschieden 3, 1 ff. 13 ff.

Auf diesem Boden ist Ezra aufgetreten und von diesen Verhältnissen aus muß sein Wirken verstanden werden.

§ 61.

Die Denkwürdigkeiten Ezras (E).

1. Was wir von Ezra wissen, ist neben dem, was uns Ch mitteilt, zusammengefaßt in den Denkwürdigkeiten (E), die angeblich oder wirklich von ihm hinterlassen sind. Deren wichtigster Bestandteil ist ein Erlaß Artaxerxes I. an Ezra.

E setzt nach der Mitteilung des Erlasses in Ezr. 7, 27 f. ein mit dem Preis Jahves und der Mitteilung, daß „ich" sofort an die Arbeit ging. Es folgt das Verzeichnis der mit „mir" Heraufgezogenen 8, 1—14 und die Sammlung sowie die Ergänzung des Zugs durch einige Leviten 15—20. Dann ließ „ich" ein Fasten ausrufen und sonderte 12 vornehme Priester aus zur Übernahme der Weihgaben 24—30. Am 12. I. brachen „wir" auf und gelangten nach Jerusalem (nach 7, 9 am 1. V.) Nach 3 Tagen am 4. V. werden die Weihgaben abgeliefert. Es wird geopfert und „sie" geben den königlichen Behörden die Ausweise ab[1] 32—34. 35 f. [Die Ankömmlinge begeben sich inzwischen in ihre Wohnorte.] So kommt der 7. Monat, die Zeit des großen Festes, heran. Dazu versammelt sich alles Volk in Jerusalem auf dem Platz beim Wassertor. Man fordert „Ezra" auf, das Gesetz Moses zu bringen. Er liest daraus vor und erklärt es zugleich. Die Erschütterung des Volks über das Gehörte wird beschwichtigt und das Fest zum Freudenfeste Neh. 8, 1—12. Das war am 1. VII. Es handelt sich also um das Neujahrsfest. Am 2. VII. bei der Fortsetzung der Lesung zeigt sich's, daß Mose das Wohnen in Hütten am Feste verlangt hatte. Sofort wird ans Werk gegangen. Bis zum 15., dem Beginn des Laubhüttenfestes, sind die Hütten beschafft und das Fest wird vom 15. VII.—21. VII. gefeiert und am 22. VII. mit einer Versammlung abgeschlossen Neh. 8, 13—18.

So geht die Zeit hin bis zum 9. Monat. Am 16. IX. traten die Obersten an „mich" heran mit einer Beschwerde wegen der Mischehen. „Ich" setzte mich tief

1) Das geschieht „in jener Zeit". Doch ist die Beziehung der Worte unsicher. 𝔊 A B zieht sie zu V. 35.

erschüttert nieder und sprach dann knieend ein Bußgebet Ezr. 9, 1—15. Während „Ezra" so am Boden ausgestreckt betete, traten zu „ihm" die Leute und geloben, nach dem Gesetz verfahren zu wollen. Da läßt „er" sie schwören 10, 1—6. Es wird eine Versammlung auf den 20. IX. anberaumt. „Ezra" fordert sie auf, ihren Frevel gut zu machen. Sie sind dazu bereit und bitten um der Regenzeit willen, man möge die Sache einem Ausschuß übergeben. So geschieht es. Am 1. X. kommt der Ausschuß zusammen und ist am 1. I. 457 mit seiner Aufgabe fertig 7—17. 19. Es folgt die Liste der Geschiedenen 10, 18. 20—44.

Vorgreifend mag hier schon erwähnt werden, daß hier sich das feindselige Verhalten der „Widersacher" und die Anklage wegen eines versuchten Mauerbaus nebst dem Bescheid des Königs Ezr. 4, 7 ff. recht wohl anschließen könnten, vorausgesetzt, daß wir Gründe zu der Annahme hätten, Ezra habe einen solchen Mauerbau unternommen. Die Grundlage für Nehemias Eingreifen wäre damit gegeben.

2. Es hat mit der Frage der Echtheit von E und selbst mit der nach dem wirklichen Geschichtsverlauf nichts zu tun, wenn in der vorstehenden Skizze über den wahrscheinlichen Gang der Erzählung in der Ezrageschichte das Stück Neh. 8 hinter Ezr. 8 eingeschaltet ist. Ebenso wenn am Ende die Verhandlungen über den Mauerbau aus Ezr. 4 ans Ende der Ezrageschichte herübergenommen sind. Die Versetzungen sind lediglich die Folge der Erwägung, daß der Erzähler der Ezrageschichte, mag er sie aus Dokumenten geschöpft oder diese selbst erfunden haben, unbedingt das Bedürfnis haben mußte, eine in sich verständliche, einigermaßen wohl disponierte Darstellung der Hergänge zu bieten. Die heutige Redaktion bietet eine solche nicht. Vielmehr sind teils bei der Zusammenarbeitung von E und N, teils bei der endgültigen Redaktion des Buches durch Ch Störungen der richtigen Ordnung entstanden, die wir heute nicht mehr vollkommen klar in ihren Ursachen und Absichten durchschauen, wohl aber mit Sicherheit feststellen können. Daß der Anschluß des jedenfalls heute an falscher Stelle stehenden Stückes Neh. 8 sich am besten hinter Ezr. 8, 36 gewinnen läßt — nicht wie vielfach angenommen wird, hinter Ezr. 10, 44 — läßt sich noch aus Esdr. α wahrscheinlich machen[1]. Damit erst gewinnt die Erzählung ihren richtigen Fluß und einen sinnvollen Zusammenhang.

Ebenso hat es mit der geschichtlichen Frage nichts zu tun, ob die Verteilung der Begebenheiten auf ein oder mehrere Jahre angesetzt wird. Aber es ist gut, auch hierüber hier schon Klarheit zu suchen. Die Anknüpfung „zu jener Zeit" in Ezr. 8, 34 oder 35

1) S. den Nachweis in: Zur Frage S. 35. 38. Vgl. auch Torrey ESt 255. 268.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000286

(s. o.) ist zu allgemein gehalten, um bestimmte Schlüsse zuzulassen[1]. Doch kann keinesfalls die Meinung des Darstellers sein (vielleicht R oder Ch), es handle sich um eine längere Zwischenzeit. Anders liegen die Dinge in Ezr. 9. Zwar daß der 7. Monat von Neh. 8, ist das Stück überhaupt richtig hinter Ezr. 8 eingeordnet, nur der des Jahrs der Ankunft Ezras, also des 7. Jahrs Artaxerxes I. sein kann, wird nicht zu bezweifeln sein. Recht auffallend hingegen ist, daß in Ezr. 9, 1 das Vorgehen gegen die Mischehen wieder mit einer ganz allgemeinen — wohl wieder stilhaften — Wendung: „Als nun dies vollendet war" eingeführt wird, da ja inzwischen gar nichts von Belang geschehen ist. An sich ließe der Ausdruck sehr wohl eine Zwischenzeit von Monaten oder Jahren erwarten. Immerhin hat die Phrase hinter Neh. 8 einen viel bessern Sinn als hinter Ezr. 8, wo lediglich die Ankunft und die Ablieferung der Ausweispapiere gemeldet war. Durch die Kundmachung des Gesetzes und eine neue Feier des Hüttenfestes war wirklich etwas Neues und Bedeutsames geschehen, das jene etwas hochtönende Einführung dessen, was nachfolgt, rechtfertigt. Sieht man die Sache so an, so wird man kein Recht haben, für jene Wendung einen größeren Zeitraum in Anspruch zu nehmen. Wenn wir uns also nach 10, 9 mit der entscheidenden Versammlung im 9. Monat und mit dem Vollzug der Scheidung im 1. befinden, so ist doch wohl mit Sicherheit als die Meinung des Berichterstatters anzunehmen, jener 20. IX. sei der des Jahrs der Ankunft und der 1. I. der des nächstfolgenden Jahres 457.

Damit hätten wir das Ergebnis, daß nach der wahrscheinlichen Meinung des Erzählers die ganze Geschichte Ezras vom Aufbruch aus Babel bis zur Scheidung der Mischehen einen klaren Fortgang zeigt und daß sie das Werk gerade eines Jahres war. Wieviel Zeit die weiteren sich etwa hier anschließenden Ereignisse in Anspruch nahmen, braucht an dieser Stelle noch nicht in Erwägung gezogen zu werden. Doch ließe sich wohl auch hier mit einer verhältnismäßig kurzen Zeitspanne auskommen.

3. Doch sind dies nur Vorfragen gegenüber der Hauptfrage: kann E und kann die ganze Ezraerzählung wenigstens in ihren Hauptpunkten und vorläufig noch abgesehen von dem Erlaß Artaxerxes I. Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen?[2]

---

1) Sie entspricht dem Stil, s. Mowinckel in d. Gunkelfestschr. S. 285 f.

2) Über dies Thema haben am eingehendsten gehandelt: Torrey, EzSt 145 ff., 238 ff. und Mowinckel, Ezra d. Skriftl. 17 ff., 49 ff. Daß ich ganz andere Wege

An sich scheint die Ich-Rede ein untrüglicher Beweis dafür zu sein, daß wir es hier mit authentischen, von Ezra selbst geschriebenen oder diktierten Aufzeichnungen zu tun haben. Allein wenn wir sehen, wie romanhafte Erzählungen wie die Geschichte des ägyptischen Sinuḥe, der Achiqarroman, die biblische Tobitgeschichte u. a. sich dieser Redeform bedienen, die teils den ägyptischen Grab- und Königsinschriften, teils den assyrisch-babylonischen Königsinschriften nachgebildet und so zu einer beliebten Stilform geworden ist[1], so müssen wir zum mindesten sofort erkennen, daß die Ich-Rede an sich noch kein zweifelfreies Merkzeichen der Echtheit eines altorientalischen Schriftstückes ist. Aber auch in die kanonische biblische Literatur ist diese Ich-Rede eingedrungen in Fällen, wo die Echtheit des Dokumentes stark in Frage zu ziehen ist. So in den Erlassen Nebukadrezzars und Darius des Meders in Dan. 3, 31 bis 4, 15 und 6, 26—28 oder in dem Briefwechsel zwischen Salomo und Huram von Tyrus 2. Chr. 2, 2—9 und 10—15 (vgl. Zur Frage usw. S. 24 f.). Die Belege sind ausreichend, es ist daher nicht nötig, weitere Beispiele aus den Makkabäerbüchern oder Josefus anzuführen. Aber es ist auch selbstverständlich, daß das Vorhandensein einer stilistischen Gepflogenheit und das häufige Vorkommen der Ich-Rede in Fällen, wo es sich um freie Konzeption des Berichterstatters handelt, ebensowenig an sich schon ein Gegenbeweis gegen die Echtheit sein können, wie die Ich-Rede an sich einen Beweis für sie darstellte. So ist, um ein Beispiel aus Ägypten abgesehen von den zahlreichen sicher authentischen Grab- und Königsinschriften anzuführen, doch kaum zu bezweifeln, daß der Bericht des Wen Amon über seine Erlebnisse in Palästina, wenn er da und dort ausgeschmückt sein mag, doch auf wirklichen Erlebnissen ruht.

Immerhin wird die Sachlage hier bei Ezra erschwert durch den eigenartigen Wechsel der Ich- mit der Er-Rede. Auch diese Erscheinung ist nicht ungewöhnlich. Sie findet sich bei Tobit und sie scheint die Ezrageschichte damit von selbst in die nächste Nähe

---

gehe, ist aus dem Folgenden zu ersehen. Vor allem muß ich es für einen Irrweg halten, wenn reine Phantasiegebilde wie Sindbads Reisen in 1001 Nacht mit den Ezramemoiren anders als hinsichtlich der Ich-Rede in Vergleich gestellt werden. Was immer jene in Wahrheit sein mögen — darüber kann kein Zweifel sein, daß sie nicht als bloßer Unterhaltungsstoff, sondern als ernste Geschichte gefaßt sein wollen.

1) Auch die Geburtslegende Sargons wird hierin ganz wie eine Königsinschrift behandelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000288

dieser romanhaften Erzählung zu stellen. Doch scheint mir, es sei vor allem weiteren Urteilen erst die Frage nach der psychologischen Wurzel dieser Erscheinung zu stellen. Mir fielen unlängst durch Zufall die zweifellos von ihr selbst geschriebenen Erinnerungen der Kaiserin Katharina II. von Rußland in die Hände. Dort findet sich gelegentlich neben sonst durchgehendem „Ich" auch „Catharina II." — ohne daß irgendwie anzunehmen wäre, daß hier ein anderer, etwa ein Interpolator, rede. Es bieten sich zwei Erklärungen dar. Die Erinnerungen sind nicht in einem Zuge niedergeschrieben, sondern unter mancherlei Unterbrechungen im Lauf von vielen Jahren. Dazwischen hatte Katharina, da die Abfassung in die Zeit fällt, da sie längst zur Regierung gelangt war, Amtsgeschäfte zu erledigen, Regierungserlasse zu entwerfen u. dgl. Die letzteren hatten naturgemäß vielfach die amtliche Form, in der die Kaiserin in der 3. Person anordnet oder befiehlt. Kehrte die Schreiberin vom Entwerfen eines solchen Schreibens zu ihren Erinnerungen zurück, so konnte es nur zu leicht vorkommen, daß ihr die 3. Person sozusagen noch in der Feder saß und somit sich unversehens in die Erinnerungen einschlich. Doch halte ich nicht für ausgeschlossen, daß Katharina sich durch die Nennung ihres Namens dem späteren Leser gegenüber geradezu als Verfasserin einführen will. So kann es sich auch bei Ezra verhalten. Jedenfalls mögen so die Dinge bei Thukydides liegen, der V 26 mit „Thukydides" anhebt, der das alles beschrieben habe, und darnach in 1. Person des längeren über seine Befähigung, genauen Bericht zu erstatten, redet. Hier scheint der Name einfach das Titelblatt zu ersetzen oder zu wiederholen[1]. Jedenfalls ist in beiden Fällen deutlich, daß gelegentlicher Wechsel der 1. und 3. Person noch kein Beweis gegen die Echtheit eines Ich-Dokumentes ist. Vgl. noch Nr. 4 a. E.

Vgl. Memoiren der Kaiserin Katharina II. Von ihr selbst geschrieben. Hannov. 1859. S. dort auf S. 4 3 mal die 1. Person, sodann S. 7 2 mal Catharina II. Der Herausgeber A. Herzen teilt S. IV f. über das Dokument mit, es sei im Staatsarchiv versiegelt aufbewahrt worden; seit 1855 seien einige Abschriften gemacht worden, deren eine er abdrucke, ohne irgend etwas anderes als einige Tran-kriptionsfehler zu ändern. Über die Zeit der Abfassung vgl. S. 102: „Zwanzig Jahre später" (= 1769); S. 123: „meine erste Zusammenkunft mit Josef II." (1780). Katharina kam 1765 zur Regierung. Die 2. Zusammenkunft fand 1787 statt. Die

1) Vgl. καὶ ταῦτα und dazu I 1. Es beginnt also mit V 26 ein neuer Teil. Außerdem vgl. die Anfangssätze des ganzen Werkes. Über eingelegte Dokumente bei Thuk. s. Schwartz, Geschichtsw. d. Thuk. 28 ff.

Ausarbeitung der Denkwürdigkeiten scheint sich aber bis etwa 1794 hingezogen zu haben, so daß die letzte Redaktion kurz vor dem Lebensende der Kaiserin erfolgte; s. Bilbassoff, Kath. II., Berl. 1897, Nr. 1059.

4. Am nächsten mit der Ezrageschichte scheint sich in dieser Hinsicht das Buch Tobit zu berühren. Dort ist allerdings in den sonst stark auseinandergehenden griechischen Handschriften in 1, 2^{b}—3, 6 die Ich-Form gewählt, die von da an in die Er-Form übergeht. Falls wir hier die ursprüngliche Gestalt der Erzählung vor uns haben, würde die Erscheinung sich daraus erklären, daß die Episode mit Sara und deren Gebot von 3, 7 an die Aufmerksamkeit des Erzählers von seiner Absicht, die Ich-Rede zu gebrauchen, abgelenkt habe, so daß er sein Vorhaben ganz vergaß und in die Er-Rede verfiel. Doch ist mir die Ursprünglichkeit dieser Rezension der Geschichte nicht sicher. Es fällt auf, daß die lateinische Übersetzung von Hieronymus, die einer aramäischen Rezension folgt, die Ich-Form überhaupt nicht hat. Man deutet dies gewöhnlich als spätere Ausgleichung, doch ohne zureichende Gründe[1]. Da ein sicherer Sprachbeweis sich nicht führen läßt[2], so fällt m. E. der Umstand doppelt ins Gewicht, daß die Beziehung auf den Achiqarroman nur der griechischen Gestalt des Tobitbuches eigen ist, der des Hieronymus aber sogut wie ganz, der aramäischen zum Teil fehlt. Zur Streichung lag kein Grund vor, wohl aber zur nachträglichen Einfügung: die hellenistische Judenschaft wollte durch die Beziehung auf jenes beliebte Erzählungsbuch den Nichtjuden auch die Tobitgeschichte schmackhaft machen. In der Linie dieser Bestrebungen liegt es durchaus, wenn man auch äußerlich die Form der Achiqargeschichte nachahmte. Hinter Kap. 3 erlahmte aber der Bearbeiter. Ist dies der richtige Sachverhalt, so würde Tobit als Beispiel für den Wechsel von Ich und Er überhaupt ausscheiden.

Eine aramäische Rezension hat Neubauer, The book of Tobith 1878 nach einer Bodleian. HS veröffentlicht. Daß sie nicht die von Hieron. (Tischend.-Heyse, Bibl. Sacra XLVIII) genannte, ihm von einem Juden vorübersetzte Rezension ist, zeigt ein flüchtiger Blick. Sie geht vielfach erheblich andere Wege und hat vollends am Schluß einen ganz anderen Text. Entscheidend scheint mir zu sein, daß die Vorlage nicht etwa (wie man bei Judith vermuten darf [Tisch.-H. a. a. O.]) gekürzt, sondern wesentlich erweitert sein müßte. Hieron. muß also ein anderer, wohl älterer Text vorgelegen haben, s. Simpson bei Charles, Apocrypha S. 177. Hieron. und demnach wohl auch seine richtige Vorlage wußte von *Achiqar* nichts, außer daß in 11, 19

1) S. über sie besonders Schürer, Gesch. III^{3} 176 f. Sowohl Schürer als König nehmen kurzerhand an, die Er-Rede sei sekundäre Umbildung — ein Urteil, das bei beiden durch nichts bewiesen wird.

2) S. dazu Ed. König, Einl. i. AT. 477.

(20) ein Vetter namens Achior unter den Glückwünschenden ist. Der bodlei. Aramäer hat diesen nicht, dafür aber am Ende von Kap. 1 die Fürsprache und Rettung durch seinen Neffen *Aqiqar*. Im Schlußkapitel fehlt er bei beiden. Dieser Sachverhalt darf doch wohl so gedeutet werden, daß die Beziehung zu Achiqar von Anfang an nicht oder nur ganz lose vorhanden war und erst allmählich enger geknüpft wurde.

Um so deutlicher tritt er allerdings in einigen späten Pseudepigraphen zutage. So im Buch der Jubiläen, wo in der Schilderung der Sintflut plötzlich Noa selbst das Wort ergreift und eine längere Mahnrede in der 1. Person an seine Kinder hält 7, 26—39. Hier mag der Wechsel dadurch veranlaßt sein, daß auch im Gilgameschepos Xisuthros-Utnapischtim selbst seine Erlebnisse bei der Flut berichtet. Es wäre also überkommene Stilform, die Noa selbst redend einführt. Wieder anders liegen die Dinge bei der Apokalypse des Henoch, wo es sich um Gesichte handelt, die der Natur der Sache nach die erste Person bevorzugen. Das „Ich sah" ist hier selbstverständlich. Um so auffallender ist, daß gleich zu Anfang in 1, 1—3 „Henoch" oder „Er" und „Ich" scheinbar regellos wechseln. Kann man hier, wenigstens in V. 2, recht wohl an die Arbeit eines Redaktors denken[1], so wird diese Erklärung auch im weitern Verlaufe des Buches wenigstens als möglich gelten müssen. In 12, 1. 2 ist von Henoch in der 3. Person die Rede, in V. 3 in der 1., in V. 13, 1 in der 3., von 13, 3 an in langer Ausführung, die sich bis Kap. 36 hinzieht, in der 1. Dann hebt wieder 37, 1 mit „Henoch" an und V. 2 fährt mit „Ich" fort. Ebenso hat 70, 1. 2 die 3. Person, während von 70, 3 an wieder die erste herrscht bis 71, 5, wo plötzlich wieder „Henoch" auftritt, das dann erst 91, 3 und sodann 92, 1 und 93, 1. 2. 3; 108, 1 — aber immer vereinzelt zwischen zahllosen „Ich" — wiederkehrt. Alle diese Verwendungen der 3. Person oder des Namens sehen durchaus als Überschriften oder Einführungen aus, die nicht zum eigentlichen Text gehören. Doch scheint mir hier eher der Verfasser selbst zu reden, so daß die 3. Person sein bewußtes und beabsichtigtes Werk wäre, um den Namen Henoch immer gelegentlich wieder in Erinnerung zu bringen.

Nimmt man alles zusammen, so läßt sich von Tobit absehen und bei den Jubiläen und Henoch keineswegs ein freies Spiel der Phantasie oder Laune vermuten, sondern es lassen sich viel eher ganz bestimmte Gründe, die zu dem Wechsel führten, annehmen. Ich kann mich daher des Eindrucks nicht erwehren, daß Torreys und

1) So Beer in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 236.

Hölschers und zum großen Teil auch Mowinckels Anschauung hier der genaueren Prüfung des Tatbestandes keineswegs standhalten.

Sieht man näher zu, so wird man geradezu finden, daß in diesem Wechsel von Er und Ich ein weitverbreitetes und uraltes Stilgesetz der Ich-Erzählung liegt: das an sich unbestimmte Ich fordert eine nähere Bestimmung, die nicht nur Katharina II. und Thukydides durch gelegentliche Einschaltung des Namens geben, sondern ebenso viele andere. Sinuhe hebt an (Erman., Lit. d. Äg. 40) „Der Fürst und Graf . . der Gefolgsmann Sinuhe. Er sagt: Ich war . .“ Die Zylinderinschrift Sargons (KB II 38 ff) fängt an: „Sargon, der Statthalter Bels . . von Raschi an bezwang er (über diese Aussagesätze vgl. Mowinckel in Gunk. Festschr. 301) die Stämme Puqudu“ usw. und setzt erst bei Zeile 43 mit Ich ein. Auch Achiqar schickt eine längere Einleitung in 3. Person voraus, in der er sich selbst und sein Verhältnis zu Sanherib und Asarhaddon vorführt, ehe er in die Ich-Erzählung eintritt (Cowley, Aram. Pap. 212). — Aber daneben kann die Ich-Erzählung dem reinen Spiel der Phantasie entspringen. der Erzähler fühlt auf Höhepunkten die Geschichte so lebhaft, daß er sich geradezu mit seinen Helden eins weiß. Als Beispiel nenne ich des Protevang. d. Jakobus (Hennecke, N Tl. Apokr.² 84 ff.). Kap. 1—17 einfache Erzählung; 18, 1: „Und er (Josef) fand eine Höhle und führte Maria hinein . . Ich aber Josef ging umher . . und ich blickte auf . . und ich sah“ bis 19, 1. Darauf 19, 2: „Es sprach zu ihr Josef . . und sie ging mit ihm . . so daß unsere Augen . .“ Und dazu am Schluß 25, 1 gar noch: „Ich Jakobus, der diese Geschichte schrieb“ . .

5. Bei Jesaja lesen wir die 5 ersten Kapitel einfach als Geschichte Jesajas (1, 1; 2, 1). Mit 6, 1 setzt die 1. Person ein: „Ich sah . . ich sprach . . ich hörte.“ Sie setzt sich in 8, 1 ff. (vielleicht ehedem schon in 7, 1) fort. Hier ist augenscheinlich in die durch einen Sammler vollzogene Redensammlung ein Stück Ich-Erzählung Jesajas eingefügt. Niemand kommt in den Sinn, deshalb an der Echtheit von Kap. 1—5 oder von Kap. 6—8 zu zweifeln. Ähnlich steht es mit Hosea, wo 2, 1—9 die 3., aber 3, 1 ff. die 1. Person auftritt. Auch hier ist jedenfalls der Wechsel des Subjekts noch kein Grund, das eine oder das andere Stück auszuschalten. Vor allem aber ruft, der Wechsel von Er und Ich bei Ezra dem Beobachter die in die Erzählung der Apostelgeschichte eingestreuten Wir-Stücke in die Erinnerung. Hier redet augenscheinlich ein Augenzeuge entweder unmittelbar, so daß er selbst der Verfasser des Buches ist (so Harnack, Ed. Meyer u. a.), oder jedenfalls mittelbar, so daß der Erzähler den ihm vorliegenden Wir-Bericht verarbeitete. In beiden Fällen ist (vgl. Mundle in RGG² I 439) dieser Ich-Bericht etwas total anderes als die zahlreichen christlichen Legendenerzählungen (apokr. Apostelgesch., Martyrien usw.), wo eine Augenzeugenschaft ausgeschlossen und das Ich lediglich literarische Gewohnheit geworden ist.

Wenden wir diese Erkenntnis und die aus den vorhin besprochenen biblischen und außerbiblischen Schriften gewonnene auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000292

Ezra an, so bietet wie die Ich-Erzählung so auch der Wechsel zwischen Ich und Er für sich noch keinen Grund, die Herkunft der Stücke von Ezra in Frage zu ziehen. Es kann dabei sowohl R als Ch beteiligt sein, es kann aber auch Ezra selbst, sei es unabsichtlich, sei es absichtlich an diesem Wechsel Anteil genommen haben. Die Frage der Echtheit von E muß also von diesen formalen Erwägungen losgelöst und, da auch der Sprachbeweis zu keinem negativen Ergebnis führte, ausschließlich von dem Inhalt aus entschieden werden. Nur darf zum voraus behauptet werden, daß die Vergleichung mit gewissen Ich-Romanen oder Ich-Märchen, bei denen jede Augenzeugenschaft ausgeschlossen ist, besser unterbliebe.

6. In dieser Hinsicht ist nun von entscheidender Bedeutung das Kernstück von E, ein Erlaß Artaxerxes I. an Ezra. Er lautet:

[12] „Artaxerxes, der König der Könige, an Ezra, den Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, Gruß! [13] Und nun ist von mir Befehl erlassen, daß jeder, der in meinem Königreich vom Volk Israel und seinen Priestern und Leviten bereit ist, mit dir nach Jerusalem zu ziehen, ziehen mag, [14] dieweil du nämlich vom König und seinen sieben Ministern entsandt bist, um über Juda und Jerusalem mit Hilfe des Gesetzes deines Gottes, das in deiner Hand ist, eine Untersuchung vorzunehmen, [15] und um das Silber und Gold dorthin zu bringen, das der König und seine Minister für den Gott Israels, der in Jerusalem seine Wohnstatt hat, gespendet haben, [16] auch all das Silber und Gold, das du in der ganzen Provinz Babel erhalten wirst, samt der Spenden, die das Volk und die Priester für das Haus ihres Gottes in Jerusalem gespendet haben[1]. [17] Demgemäß sollst du pünktlich für dieses Geld Stiere, Widder und Lämmer nebst den zugehörigen Speise- und Trankopfern kaufen und sollst sie auf dem Altar des Hauses eures Gottes in Jerusalem opfern. [18] Und was dir und deinen Brüdern mit dem Rest des Silbers und Goldes zu tun richtig scheint, das mögt ihr, so wie es eurem Gott gefällt, tun. [19] Die Geräte aber, die dir für den Dienst im Hause deines Gottes übergeben werden, die liefere vollständig vor dem Gott von Jerusalem ab. [20] Und alle sonstigen Bedürfnisse deines Gottes, die du zu bestreiten hast, magst du aus der königlichen Schatzkammer bestreiten. — [21] Und von mir — ich bin Artaxerxes der König — ist Befehl gegeben an alle Schatzmeister in Syrien: Alles, was der Priester

1) Außer dem, was schon von Priestern und Laien vermutlich im Laufe längerer Zeit eingegangen ist, darf Ezra noch eine besondere Kollekte in Babylonien veranstalten.

Ezra, der Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes, bei Euch anfordert, das soll pünktlich geleistet werden, [22] bis zu 100 Talenten Silber, 100 Kor Weizen, 100 Bat Wein, 100 Bat Öl und Salz ohne Berechnung. [23] Alles, was der Gott des Himmels heischt, soll für den Tempel des Himmelsgottes genau geleistet werden, damit ja kein (göttlicher) Zorn auf die Regierung des Königs und seiner Söhne falle. [24] Euch aber sei kund, daß alle Priester, Leviten, Sänger, Torhüter, Tempelsklaven und Diener dieses Gotteshauses — Abgaben, Naturallieferungen und Zölle dürfen denen nicht auferlegt werden. — [52] Du aber Ezra, setze gemäß der Weisheit deines Gottes, die in deiner Hand ist, Amtleute und Richter ein, damit sie dem ganzen Volk, das in Syrien ist, Recht sprechen: allen nämlich, die dies Gesetz deines Gottes kennen[1] — und wer es nicht kennt, den mögt ihr es lehren. [26] Jeder aber, der das Gesetz Deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht befolgt, über den soll genau Gericht gehalten werden, sei es zum Tod oder zur Verbannung (?), sei es zu Geldstrafe oder Gefangennahme[2]."

7. Zur Erläuterung genügen wenige Worte. Der Rat der sieben Minister des Königs V. 14 sind eine bekannte Einrichtung der Achämeniden, mindestens seit Darius. Die Furcht vor dem Zorn des Himmelsgottes V. 23 kann vollkommen ernst gemeint sein: bei der großen Ähnlichkeit Jahves mit Ahura Mazda zweifelt man nicht, daß auch in Jerusalem ein mächtiger Gott waltet. Denn der strenge Monotheismus der alten Zarathuschtralehre beginnt langsam ins Wanken zu geraten. Sie kann aber auch nur politische Geste sein: das Wohlwollen Gottes ist das seiner Priester, denen die Spenden für den Kultus zugute kommen. Sie aber sind es, die des Volkes Stimmung machen. Von besonderer Bedeutung ist, daß V. 26 das Gesetz Jahves mit dem Gesetz des Königs gleichsetzt. Was Ezra mitbringt, ist also nicht eine bloß jüdische innergemeindliche Schöpfung, es ist vom König sanktioniert und königliche Verordnung. Es enthält zugleich auch mancherlei rechtliche und Strafbestimmungen, zu deren Durchführung es priesterlicher „Richter" bedarf, V. 25, die unter der Autorität und dem Schutze des Königs arbeiten (Meyer, Jud. 68). Daß in V. 21 Artaxerxes sich noch einmal feierlich nennt, mag daher rühren, daß hier der Sondererlaß einsetzt, der gleichzeitig an die Behörden erging.

1) Der Zusatz zeigt deutlich, daß es sich nur um Juden in Syrien handelt, zugleich um das Recht hier Proselyten zu machen. S. dazu Nr. 12 a. E.

2) Ezra 7, 11–26. V. 10 ist einführende Bemerkung, wohl von Ch. Zum Text s. BH.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000294

Ezra selbst wird zweimal, jedesmal zu Beginn des Haupterlasses und des Sondererlasses, mit großer Feierlichkeit der „Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes“ genannt. Das kann kaum bloß heißen sollen, daß er das Gesetz geschrieben habe (Mey. 60f.). Wie käme der König dazu, diese an sich nicht so wesentliche Tatsache aller Welt zu verkünden? Vielmehr klingt das Wort an dieser Stelle wie ein Ehrentitel. Man kennt die hohe Stellung, die dem Schreiber in Ägypten zukommt (§ 73, 1 ff.). Aber auch in Israel und in den Ostreichen ist der Schreiber des Königs ein hoher Würdenträger. Man denke an Schafan bei Josia oder an Achiqar, der Schreiber und Siegelbewahrer zugleich heißt. So heißt Schreiber hier zwar noch nicht gerade Schriftgelehrter, wie man vielfach deutet[1], wohl aber Vorsteher einer wohl unter dem Schutz und der Aufsicht des Königs stehenden Kanzlei, die sich mit dem Abschreiben und der Redaktion der überkommenen jüdischen Gesetze, aber auch, wo es nötig schien, mit deren Fortsetzung nach den Bedürfnissen der Gegenwart befaßte. Daher die Bezeichnung Schreiber beim Gesetz בתורת 7,6. Erst damit gewinnt das Wort auch im Erlaß des Artaxerxes seine richtige Deutung. Sollte diese Annahme dem Leser befremdlich erscheinen, so bitte ich ihn sein Urteil zurückzuhalten, bis er einige Sätze weitergelesen hat.

8. Der vorstehende Erlaß des Artaxerxes hat nun seit langer Zeit vielfaches Befremden erweckt. Auch ist es in der Tat nicht schwer, mancherlei Bedenken gegen seine Echtheit geltend zu machen. Doch rühren sie meist von solchen her, welche die Gesamtheit der in Frage kommenden Verhältnisse nur oberflächlich in Betracht ziehen und sich wesentlich von dem ersten Eindruck hinsichtlich der Frage leiten lassen: was und wie mag wohl ein Perserkönig an einen babylonischen Juden des 5. Jahrhunderts geschrieben haben? Da findet man dann den Ton viel zu vertraulich, die Zugeständnisse viel zu weitgehend, einzelne Wendungen viel zu jüdisch, als daß sie von Artaxerxes und seiner Kanzlei herrühren könnten. Da es nun gefälschte Dokumente genug in der Welt gibt, im besonderen im späteren Judentum z. B. in den Makkabäerbüchern und bei Josefus sich manche finden, so ist man mit dem Schlusse rasch bei der Hand, daß auch

1) Ein gewandter מהיר Schreiber heißt Achiqar und er ist gleichzeitig seines Königs Siegelbewahrer. Es ist unfaßlich, wie Hölscher bei Kautzsch[4] u. a. für Ezra dasselbe Wort übersetzen können: „ein Gelehrter, bewandert (im Gesetz Moses)“ statt: „ein gew. Schreiber beim Ges. M.“. Eine üblere Verrenkung des sprachlich allein möglichen Wortsinns ist schwer denkbar.

dieser Erlaß eine handfeste Fälschung zugunsten des Judentums und nicht einmal eine besonders geschickte, darstelle. Meist wird sie auf die Rechnung des Chronisten (Ch) gesetzt.

Wir wissen, daß im Jahre 460 der Aufstand des Inaros in Ägypten dazu führte (§ 55, 2), daß der persische Statthalter, Xerxes' Bruder Achämenes, geschlagen und getötet wurde. 459 gelingt es den Aufständischen, die persische Flotte zu vernichten, Inaros dringt nach Memphis vor. Nach heißen Kämpfen gelingt es Magabyzos mit Hilfe der phönikischen Flotte Memphis zu entsetzen. Die Kämpfe ziehen sich bis 454 fort. Der Dank des Großkönigs für die wichtigen Dienste der Phöniken bleibt nicht aus: es wird ihnen eine namhafte Gebietserweiterung zuteil (§ 55, 2). Wir lernen daraus, eine wie kritische Zeit für das Perserreich die Zeit um und unmittelbar nach 460 war. Hatten die Kämpfe mit den Griechen dem Ansehen des Reiches einen schweren Stoß versetzt, so konnte es unmöglich, auch ganz abgesehen von den dem Reiche unentbehrlichen Einkünften des Nillandes, dazu noch Ägypten preisgeben. Welche wichtige Rolle unter diesen Umständen dem südlichen Syrien zufiel, sehen wir aus dem Wert, den man auf die Hilfe der Phöniken legte. Hatte Juda auch keine Flotte zu senden, sondern höchstens eine bescheidene Hilfstruppe, so war seine Haltung doch von unschätzbarem Wert für das Reich. Hier hatte sich seit 80 Jahren ein geschlossenes und geordnetes Gemeinwesen gebildet mit einer Hauptstadt, die nach ihrer Vergangenheit und ihrer Lage leicht zum Mittelpunkt einer Gegenbewegung gegen das Reich werden konnte, wie sie es vor Zeiten manchesmal gewesen war — wofern es der ägyptischen Politik gelang, auch nur einen Teil des südlichen Syriens für sich zu gewinnen. Wir wissen über die übrigen ehemals selbständigen südpalästinischen Staaten bis zu den Phöniken hin aus unserer Zeit außer den Namen sogut wie nichts. Es gab Edom, Moab, Ammon und Philisterstädte[1], aber welche Rolle sie politisch spielten, wissen wir nicht. Vermutlich gar keine. Ein kleiner vor Zeiten bestehender Stadtstaat unmittelbar an der ägyptischen Grenze war seit Asarhaddon aufgesogen[2]. Auch die Philisterstädte werden einfache Provinzstädte gewesen sein. So stellte Juda vermutlich das einzige, wenn noch so bescheidene Verwaltungszentrum im Süden des Landes dar. Es stand unter eigenem Statthalter (§ 60, 4) und eigener

1) Aus Gaza besitzen wir einige Münzen, die ungefähr dieser Zeit angehören (C. F. Hill, Catal. Greek Coins Palest. 1914, 176 ff.); doch beweisen sie kaum mehr als lebhaften Handel der Philisterstädte.

2) Vgl. Weißbach in ZAss. N. F. Bd. 4 (38), 108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000296

Verwaltung, hatte also immerhin als Grenzposten etwas zu bedeuten. Die Reichsleitung müßte mit Blindheit geschlagen gewesen sein, wenn sie nicht auf die Erhaltung dieses Grenzländchens beim Reiche den allerhöchsten Nachdruck gelegt und wenn sie nicht alles, was in ihren Kräften stand, getan hätte, gerade jetzt die Stimmung in ihm dem König und dem Reiche günstig zu gestalten. Hatte das bisherige Verhalten der Juden der Politik des Reiches gegenüber keinen Anlaß zum Tadel gegeben und hatte man die Phöniken mit Wohltat überhäuft, so lag es nahe, auch den Juden, um sie bei der Treue zu erhalten, kräftige königliche Gnadenbeweise zu geben.

9. Wir wissen ferner, daß gerade die mit den babylonischen Juden in engster Fühlung stehenden profetischen Kreise in Juda in der Zeit vor Ezra manches zu klagen hatten. Vor allem ist ihnen der Zerfall des religiösen Lebens die Wurzel manches Übels (§ 60, 7). Aber auch die sozialen Verhältnisse und manches sonst gab zu Klagen Anlaß (§ 60, 4f. 11). Hatte die Regierung Grund, gerade jetzt ihr erneutes Augenmerk auf die kleine Provinz Juda zu richten, so war doch wohl die erste Bedingung aller weitern Fürsorge für sie, daß hier erst geordnete Verhältnisse geschaffen und die dort herrschenden Übelstände abgestellt wurden. Dann erst versprach sie eine wertvolle Grenzmark zu werden. Geordnete Verhältnisse sind ein weiter Begriff. Wollte aber die persische Regierung, die wohl durch ihre Organe im Lande nur eben von allerlei innern Unstimmigkeiten gehört haben mochte, wissen, um was es sich handle und was zu tun sei, so war der nächste Weg für sie, sich bei den maßgebenden Männern der babylonischen Judenschaft Rats zu erholen. Für sie war wie für die Männer der Schule Ezechiels im Lande bis herab auf Mal'aki die Wurzel alles Übels die Gleichgültigkeit gegen die „Satzungen, Ordnungen und Rechte" Jahves. Erst wenn dem Volk der Wille Jahves klar vorgezeichnet und es entschlossen war, danach zu handeln, war Besserung zu erhoffen. Der Wille Jahves aber ist das Gesetz.

Es mußte also aus rèin politischen Erwägungen von seiten der Regierung, etwa durch einen nach Juda entsandten königlichen Kommissar, darauf Bedacht genommen werden, Ordnung im Lande zu schaffen. Die Ordnung konnte nicht anders geschaffen werden, als nach dem von den Vertretern der Judenschaft selbst dem König gegebenen Maßstab, d. h. auf Grund des jüdischen Gesetzes. Das Ganze durfte nicht als Zwang, sondern als Erweis königlicher Gnade erscheinen, sollte der politische Zweck nicht durch-

kreuzt werden. So mußte die Einführung des Gesetzes in Juda als durchaus freiwilliger Akt erscheinen und sie mußte begleitet sein von reichlichen Gnadenakten, welche die königliche Huld Juda gegenüber immer aufs neue bekundeten. Daß Ezra weitgehende Vollmachten erhält, widerspricht dem nicht: er mußte sie für alle Fälle haben, brauchte darum aber noch lange keinen Gebrauch von ihnen zu machen.

10. Es ist uns weiter bekannt, wie in Ägypten der Großkönig oder dessen Stellvertreter, der Statthalter von Ägypten, Verfügungen trifft, die tief in die Einzelheiten des gottesdienstlichen Lebens und Brauches der jüdischen Kolonie von Elefantine eingreifen (§ 57, 11). Aber auch daß vermögende Glieder der Gemeinde es sich namhafte Summen kosten ließen, um von den königlichen Behörden günstige Entscheidungen zu erlangen. Man hat sich bei dem Erlaß des Artaxerxes besonders daran gestoßen, daß hier der Großkönig sich um die inneren, doch nur für Juden interessanten Einzelheiten des jüdischen Gottesdienstes kümmere, und vollends daran, daß er Wendungen gebrauche, die eigentlich nur jüdischen Männern geläufig sein konnten. Wenn wir aber sehen, wie die persische Regierung bei den doch viel entlegeneren und politisch viel bedeutungsloseren Kolonisten von Elefantine sich um die Mazzenfeier in ihren Einzelheiten und wie deren Vertreter sich um die Frage des Speis- oder Tieropfers kümmern und beide Stücke zum Gegenstand königlichen oder statthalterischen Befehls gemacht werden, so werden wir uns wirklich nicht wundern können, wenn bei dem politisch viel wichtigeren Juda das Gesetz seines Gottes direkt durch königliche Anordnung eingeführt werden soll. Und wenn dort vermögende Glieder der Gemeinde es sich ohne Bedenken etwas kosten lassen, um in Sachen der Religion die ihnen erwünschte Entscheidung herbeizuführen, so mögen wir gerne glauben, daß auch in der ungleich schwerwiegenderen, die Zukunft der ganzen Nation betreffenden Angelegenheit, die Ezra und seinen Gesinnungsgenossen am Herzen lag, Mine und Talent eine nicht geringe Rolle spielten, um die königlichen Behörden und die intimen Ratgeber des Großkönigs und deren Kanzleien den Wünschen der vereinigten babylonischen und palästinischen Judenschaft, sofern sie der strengeren Richtung zugehörte, geneigt zu machen.

11. Damit kommen wir zurück aufs Gesetz. Es war das Werkzeug in Ezras Hand. Darius II. hat 419 den Juden in Elefantine durch königliche Verordnung geboten, daß sie am 15. Nisan und den folgenden Tagen das Mazzenfest zu feiern haben (§ 57, 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000298

Was weiß Darius von dem Feste der Juden? und wie kommt er dazu diese Verordnung zu erlassen, die sich in Ausdrücken bewegt, die eigentlich nur auf Grund des jüdischen Gesetzes gewählt sein können[1]? Das ist doch nur denkbar, wenn in seiner Staatskanzlei nicht nur Männer saßen, die sich für das Tun und Treiben der Untertanen auch in religiösen Dingen aufs genaueste interessierten, sondern wenn dort geradezu Juden saßen oder wenigstens aus- und eingingen, denen der gottesdienstliche Brauch ihres Volkes und seine pflichtmäßige Einhaltung am Herzen lag. Dieser Brauch aber war in Verordnungen und Gesetzen niedergelegt, über deren Beobachtung wenigstens in diesem bestimmten Falle die königliche Regierung wacht. Wie konnten solche Gesetze von der Staatskanzlei ausgehen oder durch sie hindurchgehen, wenn sie hier nicht zuvor genau erwogen und durchgeprüft waren, und wie konnten sie so in die Einzelheiten eingehen, wie es Elefantine gegenüber geschieht, und in Ausdrücken abgefaßt sein, die unmittelbar an das jüdische Gesetz erinnern, wenn der Kanzlei nicht Exemplare jenes Gesetzes vorlagen? Dabei darf doch als ausgeschlossen angesehen werden, daß die eine Verordnung, die ein gütiger Zufall uns aus dem entlegensten Winkel des Reiches in die Hände gespielt hat, die einzige in ihrer Art gewesen wäre. Man wird sich also öfter uud grundsätzlich in Susa mit solchen Angelegenheiten befaßt haben. Das setzt aber nichts Geringeres voraus als eine richtige amtliche Zentralstelle für die gottesdienstlichen Dinge der Juden — und wohl auch anderer Unterworfenen[2] — am Sitz der Regierung, eine Abteilung für deren „geistliche Angelegenheiten", von denen man auch in Susa längst wußte, daß sie wenigstens bei den Juden das Wesentliche der sie in jener Zeit bewegenden Interessen darstellte. Wie sollte jene Stelle arbeiten ohne Kenntnis des Materials? und wie sollte sie eine solche erlangen ohne jüdische Auskunftspersonen, Sachverständige und Mitarbeiter? ja ohne ein eigenes Büro von üdischen Männern? An deren Spitze stand Ezra.

Nun verstehen wir, warum Ezra in so feierlicher Weise wie mit einem Amtstitel vom König mit der Bezeichnung „Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes" bedacht wird. Gab es eine Kanzlei, in der die jüdischen Angelegenheiten verwaltet, beaufsichtigt und

1) Vgl. Pap. 6, 4f.: „Vierzehn Tage sollt ihr zählen" mit Exod. 23, 15 und Pap. 6, 7f: „Gesäuertes soll nicht gegessen werden" mit Exod. 12, 19; 13, 7.

2) [Nachträglich sehe ich, daß für die Rechte der ägyptischen Tempel tatsächlich ein „Büro der Entscheidung bestand" d. h. eine von Darius eingesetzte kgl. Kommission: Meyer, Kl. Schrift. II 98. Das ist genau das oben von mir Geforderte.]

„bearbeitet“ wurden, so müssen darin nach allem, was wir hörten, jüdische Männer gesessen haben, die hier als „Schreiber“, d. h. einfach als Beamte, Sekretäre usw., Dienst taten. Und es muß dabei das jüdische Gesetz eine hervorragende Rolle gespielt haben. Gesetze hatte die babylonische wie die palästinische Judenschaft ohne Zweifel immer schon gehabt. Man besaß das sogen. Bundesbuch und seine Analoga oder Fortbildungen, man hatte das Deuteronom und Heiligkeitsgesetz, besaß den Gesetzesentwurf Ezechiels und nicht wenige der Opfer- und Ritualgesetze des Priesterkodex, die schon für den alten Tempel Dienste getan hatten. Schon im Exil mag manches dazu gekommen sein, damit die Gemeinde, wenn die Zeit der Heimkehr kommen sollte, gerüstet dastand. Das ist der Bestand von Satzungen und Ordnungen, auf die sich die erste Gemeindegründung unter Kyros stützte. Aber nun waren 80 Jahre dahingegangen und die Zeit war nicht stillgestanden. Manches, wie die Stellung der Priester und des Hohepriesters hatte sich im Lauf der Jahre schon geregelt und durfte nur im Gesetz festgelegt werden. Auch die Feste mußten schon mit Rücksicht auf die aus weiter Ferne zureisenden Festgäste viel stärker als ehedem auf die Festlegung des Festtermins nach dem Kalendertag eingestellt werden. Aber das Beispiel von Elefantine läßt vermuten, daß hieran schon durchweg die königliche Regierung entscheidend beteiligt war. Die Geschichte Ezras zeigt uns aber, daß durch ihn noch allerlei Neuerungen in der Festübung wie in anderen Dingen eingeführt werden. Das lehrt uns, daß die Arbeit am Gesetz fortging. Sie ist wahrscheinlich erst nach Ezra zum Abschluß gekommen. Aber wollte man für die Schäden, unter denen das religiöse Leben der Heimat litt, eine Heilung suchen, so schien das sicherste Mittel hiezu dessen feste Regelung durch genau formulierte Vorschriften für seine äußere Ausgestaltung. Daß zwischen beiden ein Unterschied ist, bedachte man nicht. Für jenen Zweck aber mußten die alten Gesetze neu durchgesehen, die seit dem Exil zugewachsenen neuen Einrichtungen und Bräuche gesetzlich festgelegt und was an Neuerungen nötig schien neu ins Gesetz eingearbeitet und so das Ganze einer gründlichen Bearbeitung unterzogen werden. Das alles kann nur an jener Stelle geschehen sein, wo Ezra als der „Schreiber des Gesetzes“ mit seinen Untergebenen waltete. Und das kann zugleich nur der Sinn der Redeweise sein, daß Ezra das Gesetz „in seiner Hand“ hatte und daß er Schreiber „beim“ Gesetz war.

12. Nach dem Gesagten kann, glaube ich, kein Zweifel mehr darüber aufkommen, daß der Erlaß des Artaxerxes an Ezra echt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000300

ist. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß Ezra und der Kreis um ihn die Hand im Spiele hatte und zugleich, daß sie bei der Redaktion des Erlasses beteiligt sind. Aber alles dies hat nach der Lage der Dinge und vollends bei dem schwachen und leicht zu bestimmenden Charakter des Großkönigs keinerlei ernste Bedenken gegen sich. Wenn man sich gegenwärtig hält, wie Artaxerxes und die Reichsregierung kaum ein Jahrzehnt später Megabyzos gegenüber verfährt: wie sie jede Haltung verlieren und aus bloßer Angst vor dem mächtigen Satrapen den offenkundigen Landesverrat schließlich noch durch die Wiedereinsetzung des Schuldigen in seine Würden belohnen (§ 55, 3), so hat man den Eindruck, daß hier auch das an sich Unwahrscheinliche zum Ereignis wird. Es bedurfte bei Artaxerxes, wie schon das Beispiel Nehemias zeigt, allem nach nur der geschickten Vertretung einer Sache — bei Megabyzos wie bei Nehemia sind es die Frauen, die sie in die Hand nehmen —, um sie dem König mundgerecht zu machen. Daran hat es Ezra, der sich später als Meister der geschickten Regie zeigt, gewiß nicht fehlen lassen, sowenig als seine Volksgenossen, in deren Namen er handelt. Wenn uns vollends Ktesias recht berichtet, so wäre Artaxerxes ein Mann von unberechenbaren sultanischen Launen gewesen. Bei Menschen dieser geistigen Verfassung ist es vollends kluger Berechnung, die den günstigen Augenblick zu nützen versteht, ein Kinderspiel, das Ungewöhnliche durchzusetzen.

Fassen wir zusammen, so hat die Angst um die Haltung der kleinen, aber jetzt und an diesem Punkte wichtigen Provinz Juda und damit die Sorge um die Zukunft des Reiches die persische Regierung um die Zeit des ägyptischen Aufstands geneigt gemacht, den Juden besonderes Wohlwollen zu bekunden. Man warb um ihre Sympathien. Die Form, in die das Wohlwollen sich kleidet, ist nach Fühlungnahme mit den Häuptern der Judenschaft hüben und drüben gewählt. Es wird aufs neue die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat erteilt und es wird vor allem unternommen, die von den Führern der Judenschaft beklagten inneren Schäden in der Gemeinde zu heben. Nur als geordnete, in sich geschlossene Gemeinschaft hat die Judenschaft in der Provinz drüben tatsächlich die politische Bedeutung, die man ihr zumißt. Das Organ dieser Neuordnung der Dinge ist das Gesetz, das in Babylonien von langer Hand vorbereitet ist und nun zur Durchführung gebracht werden soll. Ezra wird zu diesem Behuf als königlicher Kommissar mit allen Vollmachten eines solchen nach Juda gesandt. Selbst richterliche Gewalt wird ihm zugebilligt, wenn auch nur für die Juden in Syrien

und deren geistliche Dinge. Ebenso das Recht Proselyten zu machen. Der Dienst des „Himmelsgottes“ von Jerusalem schien der Regierung den andern syrischen Religionen so überlegen, daß man keinen Anstand nimmt, seine Ausbreitung nicht ungern zu sehen. Daß gerade diese und verwandte Zugeständnisse an Ezra, sosehr sie der politischen Lage entsprachen, doch auch wieder nicht lediglich spontan in den Gemütern der sieben persischen Minister entstanden sind, sondern zugleich in starken persönlichen Einflüssen und Nachhilfen der interessierten Judenschaft ihre Wurzel haben, ist, wenn auch nicht zu erweisen, doch durchaus möglich und wäre nach der Lage der Dinge nicht befremdlich.

§ 62.

Ezras Triumph.

1. Ezra kam mit bestimmten Absichten und entsprechenden Vollmachten und ohne Zweifel von dem Teil der heimischen Judenschaft freudig willkommen geheißen, dem die Entwicklung unheilvoll schien, die das palästinische Judentum unlängst wenigstens in einem nicht geringen Teil seiner Vertreter eingeschlagen hatte. Den Gegnern dieser Entwicklung war es gelungen, die gespannte politische Lage für ihre Zwecke auszunutzen, so daß, was dem Bestande des Reiches dienen sollte, zugleich als Ausfluß königlicher Huld gegen die Juden erschien. Es ist eine Aktion zur Festigung und Stützung der Judengemeinde, die eigentlich dazu bestimmt ist, ihr den letzten Rest freier Bewegung zu nehmen und sie zum gefügigen Werkzeug in der Hand der regierungstreuen babylonischen Judenführer zu machen. Denn eine regierungstreue Führung bot die beste Gewähr für die zuverlässige Haltung der palästinischen Judenschaft in den Wirren der Zeit. Alles aber ist gekleidet in das Gewand der Wohltat, die durch reiche königliche Spenden und Privilegien gewährleistet wird. So vollzieht sich in Ezras Sendung nicht nur ein Programm für die innere Reform der palästinischen Gemeinde, sondern gleichzeitig ein Meisterstück diplomatischer Kunst und hoher Staatsweisheit — dieses bei der persischen Regierung, jenes bei Ezra.

Bousset hat gelegentlich über Ezra das Wort fallen lassen[1]: „Seine Gestalt steht recht undeutlich und schemenhaft in der

1) Relig. d. Judent.[1] 1903, S. 139.

Überlieferung neben der tatkräftigen Gestalt des königlichen Statthalters Nehemia . . . Das ist so augenfällig, daß die Vermutung nicht ganz abzuweisen ist, daß Esra nur eine spätere, der Gestalt des Nehemia nachgezeichnete Figur spezifisch gesetzlicher Tendenz sei." Das ist eines von den leicht hingeworfenen Urteilen, die oft, auch wenn sie noch so unbegründet sind, schon um der Verneinung des bisher Angenommenen willen des Eindrucks auf viele nicht verfehlen. Andere haben die etwas zaghafte Bemerkung Boussets dann kräftig unterstrichen und die Ungeschichtlichkeit Ezras zur feststehenden Tatsache gemacht. Manche Neueren kennen daher nur die Ezralegende. In der Tat ist Ezras Gestalt nichts weniger als undeutlich und schemenhaft. Er ist freilich nicht der Realpolitiker und Staatsmann, den das Reden und Handeln Nehemias ausweist. Auch ist seine Sprache eine andere als die jenes Laien und Politikers. Ezra redet die geistliche Sprache im Stil der priesterlichen Kreise und des Chronisten, die „Sprache Kanaans". Aber Ezra ist unverkennbar der Typus der hierarchischen Diplomatie aller Zeiten, die im Bunde mit der Staatsgewalt die Interessen der „Kirche" vertritt. Er ist das Vorbild der wirksamsten päpstlichen Legaten des Mittelalters und der Reformationszeit oder eines erfolgreich arbeitenden Nuntius unserer Tage.

Es mag immerhin auffallen. daß in dem Preislied auf die Frommen der Vergangenheit Sirach 44, 1–50, 24 Ezra fehlt. Doch sollte man daraus nicht viel Wesens machen. Wenn man sieht, daß auch Josef, Set, Enos u. a. vergessen und in 49, 14—16 erst nachgetragen sind und daß die frommen Könige Asa und Josafat (vgl. 49, 4) einfach übergangen sind trotz des guten Zeugnisses, das ihnen auch im Königsbuch ausgestellt ist (nicht nur in der Chronik), so kann das Wegbleiben Ezras unmöglich zu weiteren Schlüssen Anlaß geben. Dies um so weniger, als auch bei Hizqia und Nehemia lediglich ihre politischen Verdienste aufgeführt werden: hier der Aufbau der Mauer und der Festungswerke, dort die Herstellung der Wasserleitung und das Standhalten gegenüber Sanherib. Von der Reform Hizqias und von der Nehemias, also den Dingen, die bei beiden an Ezra erinnern könnten, ist mit keinem Worte die Rede.

2. Über Ezras Herkunft wissen wir nichts, als daß er Priester war und ohne Zweifel der priesterlichen Aristokratie angehörte, die sich von Aaron ableitete. Auf seine Ezr. 7, 1 ff. mitgeteilte Stammtafel ist keinerlei Verlaß. Sie schließt sich an den Stammbaum der Hohepriester von Aaron bis zum Exil 1. Chr. 5, 27—41 an, doch so daß er zweimal verkürzt scheint. Von Merajot, dem 8. Mann seit Aaron, wird auf Asarja, den 15., übergesprungen unter Übergehung von 6 Gliedern. Und auf Seraja, den Zeitgenossen Jeremjas und Vater Jozadaqs, zugleich Großvater Josuas, folgt sofort Ezra. Selbstver-

ständlich kann nicht die Meinung sein, Ezra sei der Sohn eines Zeitgenossen Jeremjas, des letzten vorexilischen Hohepriesters (Jer. 52, 24)[1]. Es ist zu vermuten, daß die Überlieferung den Namen von Ezras Vater richtig bewahrt hat. Aber bei der Übernahme des Stammbaums aus der Chronik ist neben der genannten Verstümmelung auch die Verwechslung dieses Seraja mit dem vorexilischen Hohepriester unterlaufen. Das Unheil wird kaum Ch selbst, dem Ezr. 1, 1—10 angehören mag, zugestoßen sein, sondern einem Abschreiber.

Seine Geschichte beginnt für uns mit der Mitteilung des oben besprochenen Erlasses Artaxerxes I. Nachdem er ihn in seinen Denkwürdigkeiten niedergeschrieben, bricht Ezra 7, 27 f. in den Seufzer der Erleichterung aus: „Gelobt sei Jahve, daß er dem König solches ins Herz gegeben . . und mir die Huld des Königs und seiner Minister . . zugewandt hat!“ Man kann Ezra die Sorge, in der er lebte, nachfühlen und man glaubt aus seinen Worten noch das Aufatmen herauszuhören, das den Druck von seiner Seele nahm. Es war immerhin ein gewagtes Spiel, das er gespielt, zugleich eine hohe Forderung, die er gestellt hatte. Und man lebte unter einem Herrscher, bei dem man vor Überraschungen nicht sicher war. Die Gegner Ezras im eigenen Lande und noch mehr an dessen Grenzen hatten ohne Zweifel auch ihre Vertretung am Hofe und bei den Großen in Susa. Auch sie mögen nach Kräften an der Arbeit gewesen sein: wer konnte, solange der Erlaß nicht verabschiedet war, wissen, was das Ende sein werde?

Daß es sich um Artaxerxes I. nicht II. (§ 64, 2) handelt, hat Kugler, Von Moses 217 ff. geistvoll aus den Wochentagen erhärtet, da der gesetzesstrenge Ezra unmöglich den Sabbat mißachten konnte.

3. Sofort läßt er die Geschlechtshäupter der babylonischen Judenschaft zusammenkommen, um mit ihrer Hilfe eine stattliche Zahl von Rückwanderern zusammenzubringen. In der Tat finden sich zwei Priestergeschlechter, eine Abteilung des Davidhauses und zwölf weitere Laiengeschlechter zur Heimkehr bereit, diese letzteren mit zusammen rund 1500 Männern[2], was eine Gesamtzahl von etwa

1) Seit dessen Tode sind 130 Jahre verflossen; — trotzdem vgl. Hölscher S. 516 b.

2) Die Liste unterbricht, „wie Mowinckel gesehen hat“, den Zusammenhang (Hölsch. 517 b). Doch ist nicht einzusehen, was Mow. zu sehen hatte, denn daß die Liste Ezra vorlag, als er E schrieb, ist doch selbstverständlich. Sie mußte also irgendwo in E eingefügt werden. Tatsächlich ist der Platz, wo sie steht (zwischen 7, 28 u. 8, 15) der einzig richtige.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000304

5000 Personen ergeben würde. An einem der zahlreichen Kanäle, Ahawa genannt, sammelt man sich 8, 15 zur Weiterreise. Bei der Sammlung stellt sich heraus, daß die Leviten nicht vertreten sind. Der Grund ist leicht zu ersehen. Die Entwicklung, welche das Kultuswesen am neuen Tempel genommen hatte, war den Leviten nicht günstig gewesen (§ 49, 9 ff.). So war gerade für sie wenig Anreiz zur Heimkehr vorhanden. Sie mochten durch die Unterweisung der babylonischen Juden in den Pflichten des Ritus und in der Bedienung der Anbetungsstätten, die es da und dort im Lande gegeben haben muß, ihr zureichendes Auskommen haben und hatten wenig Aussicht, sich zu verbessern. Einige Abgesandte Ezras, unter ihnen zwei Geschlechtshäupter: Zakarja und Schemaja, erreichen aber, daß von einer Anbetungsstätte Kasifia, durch deren Vorsteher Iddo noch einige Kultusdiener zum Mitziehen veranlaßt werden: 38 Leviten aus den zwei Geschlechtern Machli und Merari, denen sich 220 Tempelhörige (Netinim) anschließen[1].

Ehe die Reise beginnt, wird ein Fasten gehalten. Es war ein geschickter Griff Ezras gewesen, daß er die ihm angebotene Bedeckung für seine Karawane abgelehnt hatte. Die weite Wüste war damals wie zu allen Zeiten voll von räuberischen Horden, dem Schreck des friedlichen Wanderers. Um so stärker mußte auf den Großkönig der Eindruck von der Macht und Größe des Himmelsgottes von Jerusalem wirken, wenn er sah, daß seine Bekenner entschlossen waren, unter seinem Schutze allein die gefahrvolle Reise zu wagen. Nun aber die Stunde der Abreise naht, fällt Ezra die Gefahr, in die er die Seinen gegeben und die Verantwortung, die auf ihm selbst liegt, doppelt auf die Seele. „So fasteten wir denn und flehten Gott an und er ließ sich erbitten“ 8, 23. Zwölf Priesterhäupter und zwölf Leviten haben den Ertrag der Spenden und Weihegaben in Verwahrung zu nehmen, um sie nach der Ankunft in Jerusalem abzuliefern 8, 24 ff. Nach Ed. Meyers Berechnung betrug deren Wert über 5 Millionen Mark. Damit sind die Vorbereitungen beendet. Nach Ch, dem man darin wohl Glauben schenken darf, hatte das Großteil der Wanderer am 1. I. 458 Babylon verlassen Ezr. 7, 9. Nach dreitägiger Rast am Sammelpunkt beim Kanal Ahawa hatte man mit den Vorbereitungen begonnen, die 8 Tage währten. So kann die eigentliche Reise der Karawane am 12. I. ihren Anfang nehmen 8, 15. 31.

1) Die Loslösung Scherebjas von Machli (Hölsch.) ist grundlos. Man streiche das ו.

4. Der Reiseweg wird der übliche gewesen sein, derselbe, den einst die ersten Heimkehrer eingeschlagen hatten (§ 43, 8). Es entspricht den tatsächlichen Verhältnissen, daß eine Karawane dieser Art sich für die beschwerliche Wüstenreise Zeit lassen muß. Auch hier wird daher Ch richtig beraten sein, wenn er Ezr. 7, 9 die Ankunft in Jerusalem auf den 1. V., die Dauer der Reise also auf $3^1/_2$ Monate ansetzt. Abermal werden 3 Tage für die Rast angesetzt. Darauf werden die Geräte und das Geld dem Priester Meremot abgeliefert 8, 32 ff. Dann wird von den Rückgekehrten ein großes Opferfest veranstaltet, augenscheinlich eine Dank- und Sühnefeier vor dem eigentlichen Eintritt in die alte Heimat, worauf „den [Satrapen und den] Statthaltern von Syrien", womit die königlichen Behörden und Unterbehörden gemeint sein werden, die königlichen Verordnungen d. h. der Erlaß des Königs samt der Anweisung an die Schatzmeister überreicht werden. Die Behörden, fährt E in aller Kürze fort, „unterstützen (demgemäß) das Volk und das Haus Gottes" 8, 36. Der Erlaß des Königs hat also seine volle Wirkung getan, und die in ihm geforderten Leistungen an den Tempel und die Priesterschaft werden widerstandslos geliefert.

Die Zeitbestimmung „Zu jener Zeit", die nach 𝔊 wahrscheinlich zu 8, 35 gehört, ist so allgemein, daß sie hier im Zusammenhang befremdet. Die Notiz über die große Opferfeier scheint deshalb von späterer Hand hier eingetragen. Den Tatsachen kann sie trotzdem wohl entsprechen. Auch die drei Tage der Rast hier bei der Ankunft, wie schon in Ahawa 8, 15, sind beanstandet, weil auch Nehemia drei Tage rastet (Neh. 2, 11), Hölsch. 494 b. Allein ohne jeden Grund. Drei Tage sind eine runde Zahl für eine Frist von $1^1/_2$—3 wirklichen Tagen. Die Zeit z. B. von Freitag abend bis Sonntag früh ist = 3 Tage, ebenso wie natürlich 3 Volltage. Außerdem kommen die 3 Tage auch anderwärts wie Ezr. 10, 9 vor. Und endlich sind sie bei der Reise Ezras ebenso wie bei der Nehemias sachlich ganz am Platze. Eine Karawane von 5000 Menschen, die sich aus verschiedenen Richtungen kommend in Ahawa sammelte, mußte Zeit haben, sich Zelte aufzuschlagen, sich zu ordnen und alles für die große Wüstenreise vorzubereiten. Und nach der Ankunft $3^1/_2$ Monate später mußte erst Rast gehalten, den Ermüdeten und Kranken Erholung gegönnt und die ganze Karawane wieder aufgelöst werden. Dasselbe gilt bei Nehemias Ankunft.

Nun kann Ezra sich seiner eigentlichen Aufgabe zuwenden. Der 5. Monat, in dem die Karawane ankam, ist die Zeit des Hochsommers. Der Herbstmonat, unserem September/Oktober entsprechend, ist seit alters die Zeit des großen Festes. Sind die Geschäfte der Ernte beendet, und die Früchte eingebracht, so kann man sich in Ruhe der Feier hingeben. Jetzt können auch die draußen in der Provinz Wohnenden am besten für etliche Tage nach der Hauptstadt kommen. Das ist auch für Ezra die geeignete Zeit zum Handeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000306

Schon damit war gegeben, daß Ezra nicht sofort nach der Ankunft an die Verwirklichung seiner Pläne geht. Es lag dies aber auch in der Sache selbst. Was er vorhat, ist eine weitgreifende Aufgabe, die klug angefaßt und sorgsam vorbereitet sein will. Er konnte nicht erwarten, überall im Lande, weder bei den Aristokraten noch beim niederen Volke, sofort willigen Anklang zu finden. Keine Reform setzt sich durch, ohne denen empfindlich zu nahe zu treten, denen die bisherigen Zustände ans Herz gewachsen sind oder die Gewinn aus ihnen zogen. Damit muß auch Ezra rechnen. Es galt also nicht allein, mit den königlichen Behörden erst ins richtige Einvernehmen zu kommen, sondern vor allem mit den Freunden der eigenen Sache zur Verständigung darüber zu gelangen, welches der beste Weg des Vorgehens sei, um das Ziel zu erreichen.

5. So mag die Zeit bis zum 7. Monat, dem Festmonat, reichlich ausgefüllt gewesen sein. Während die Karawane sich da und dort in die Heimatorte der Rückwanderer verteilt und ihre Glieder anfangen ihren Geschäften nachzugehen, mag Ezra selbst mit seinem engeren Stab von Mitarbeitern eifrig Verhandlungen aller Art gepflogen haben. Mit dem Anbruch des Festmonats sind sie beendet und das Neujahrsfest am 1. Tag dieses Monats soll zugleich der Tag der großen Entscheidung werden. Seit wann man in Israel diesen Tag als besonderes Fest gefeiert hat, wissen wir nicht. Das Bundesbuch und das Deuteronom erwähnen ihn nicht unter ihren Festen. Wohl aber wissen wir, daß der Neumond als solcher von alters her als Feiertag galt. So lag es nahe, den Neumond des Festmonats, mit dem zugleich das neue Arbeitsjahr des Landmanns beginnt, durch besondere Opfer auszuzeichnen. Noch Ezechiel freilich scheint davon nichts zu wissen. Wohl aber ordnet das Gesetz von Lev. 23, 24 am 1. VII. einen heiligen Sabbat des Blasens an, der in Num. 29, 1 auch der Tag der Trompeten heißt. Er ist dann der jüdische Neujahrstag *rōsch ha-schānā* geblieben.

Ezechiel kennt 45,18 eine besondere Sühnefeier am 1. I. Ebenso 45,20 am 1. VII. Das kann nur das babylonische Neujahr sein. Er ist aber aus begreiflichen Gründen damit nicht durchgedrungen. — Neumond: 1. Sam. 20, 5. 18. 24; 2. Kön. 4, 23; Jes. 1, 13 f. usw. Aber auch Ez. 45, 17; 46, 1. 6; Nu. 10, 10; 28, 11. 14. — Trompeten: Num. 10, 10 will freilich das Trompetenblasen an jedem Neumond geübt wissen. Diese Sitte mag auch bestanden haben. Aber da der 1. VII. ein gehobener Neumondstag ist, heißt er im Unterschied von den anderen Festen der Trompetentag.

Diesen Tag, der alles Volk in die Stadt und in den Tempel führt, benützt Ezra zu einer großen allgemeinen Versammlung Neh. 8, 1 ff. Es ist keine gottesdienstliche Versammlung. Denn an

ihr sollen alle, die irgend zur Gemeinde gehören, teilnehmen: Männer, Weiber und Halberwachsene, „soweit sie nur das Gelesene verstehen können". Es sollen also auch die zur Zeit Unreinen oder sonst zum Tempel nicht Zugelassenen Anteil haben. So wird die große Volksversammlung auf den Platz vor dem Wassertor zusammengerufen. Wir wissen aus Neh. 3, 26, daß dies Tor im Osten der Stadt bei einem vorspringenden Turme lag. Es wird also den Zugang zu der für Jerusalem so wichtigen Quelle Gihon geboten haben. Ein hölzernes Gerüst, eine Kanzel oder Plattform darstellend, ist bereits hier aufgerichtet.

Nachdem die Menge beisammen ist, fordert jemand — man sieht die treffliche Vorbereitung — Ezra auf, das Gesetz(buch) Moses zu bringen, „das Jahve Israel geboten hatte". Er tut wie man ihn bittet, besteigt die Plattform, auf der rechts und links von ihm seine Getreuen Platz nehmen. Feierlich schlägt er das Buch auf, so daß es alle sehen können. Schon dieser Anblick ergreift die Menge: ehrfürchtig erhebt sie sich. Man fühlt, es entspricht nicht der Größe des Augenblicks am Boden zu kauern. Nun hebt Ezra erst einen Preisspruch zum Ruhme Jahves „des großen Gottes" an. Die Ergriffenheit steigert sich. Die Hände wie im Schwur zum Himmel hebend verkündet alles Volk mit lautem Amen! Amen! das Echo, das Ezras Handeln und Reden schon jetzt in allen Herzen gefunden hat. Und dann verneigt sich alles und man stürzt sich mit dem Angesicht den Erdboden berührend in tiefer heiliger Unterwürfigkeit zur Erde nieder. Ein Rausch andächtiger Ergriffenheit hat jung und alt erfaßt.

6. Der Boden ist bereitet, das Ackerfeld durchgepflügt — nun kann Ezra anheben zu lesen. Er liest aus dem Gesetzbuche Gottes vor „vom Blatt weg übersetzend, wobei er den Sinn erläuterte". Darf man das dunkle *m^eforasch* mit H. H. Schäder so deuten, daß es die den persischen Kanzleibeamten geläufige Technik des Übersetzens amtlicher Urkunden bedeutet[1], so müßte hier die Übersetzung aus dem Hebräischen in das allen geläufige Aramäisch gemeint sein. Denn daß gerade die jüngere Generation, auf die hier viel ankommt, das Hebräische durchaus nicht mehr allgemein verstand, ist uns durch Neh. 13, 24 klar bezeugt. Wenn Ezra dem Texte gleich Erläuterungen beigibt, so sind diese natürlich auch

1) Nämlich aus dem amtlichen Aram. in die Landessprachen; hier umgekehrt aus dem Hebr. ins Aram. So nach gef. brieflicher Mitteilung aus einer in Vorbereitung befindlichen Untersuchung. Zu Anfang l. den Sing.

in aramäischer Sprache gehalten und wir hätten hier den ersten Beleg aramäischer Wiedergabe und Umschreibung biblischer Texte d. h. der Anfänge des Targum, wenn auch zunächst nur in mündlicher Form.

Der Vers 8, der das eben Gehörte berichtet, schließt mit den Worten: „Und sie merkten auf das Vorlesen." Das kann nicht heißen, wie Siegfried meint, daß sie das Gelesene verstanden. Denn das Gelesene kann *miqrā* nicht bedeuten. Vielmehr, wie Hölscher richtig wiedergibt, das Vorlesen. Dann aber gibt die Bemerkung den Eindruck wieder, den die Lesung auf die Menge macht, und das Verbum hat emphatische Bedeutung: sie folgten mit gespannter Aufmerksamkeit. Dazu paßt die Fortsetzung vortrefflich. Hatte, schon ehe Ezra zu lesen begann, die Stimmung der Menge einen hohen Grad der Ergriffenheit bekundet, so wird nun beim Lesen die Aufmerksamkeit aufs höchste gespannt. Und der Erfolg bleibt nicht aus. Das ganze Volk bricht in Tränen und lautes Klagen aus. Es sind Tränen der Ergriffenheit, in denen die ungeheure Spannung sich Luft macht, aber auch Tränen des Schmerzes und der Trauer über das Gehörte. Man beginnt sofort den Widerspruch zwischen dem Gehörten und dem, was man bisher übte, zu empfinden und ist geneigt, dem sofort in Trauer und Fasten Ausdruck zu geben. Ezra aber weiß den Tag zu einem Freudentag zu gestalten. Noch ist es nicht Zeit zur Trauer. Auch hat die Verlesung des Gesetzes ihr Ende noch nicht erreicht. „Seid nicht traurig, denn Jahvefreude ist euer Bollwerk! Dieser Tag ist heilig, seid nicht traurig!" Der Neujahrstag ist ein heiliger Tag, ein Fest. Aber er ist kein Trauertag, sondern ein Tag der Freude. Dem sollen sie Rechnung tragen. Jahvefreude, d. h. Freude, wie sie Jahve an solchen Tagen liebt, ist ihnen der beste Schutz vor seinem Zorn, den sie mit Grund fürchten. So klingt denn der Tag in Festjubel und Festmahlen aus, bei denen auch der Armen durch Zusendung von Anteilen vom Mahle gedacht wird. Dann zieht die Menge nach Haus und die Auswärtigen in ihre Heimatorte. Eine Fortsetzung des Vorlesens ist daher von selbst für jetzt ausgeschlossen.

Über den richtigen Ort von Neh. 8 s. Zur Frage usw. S. 3. 30 ff. 37/38. Vgl. dazu § 63, 8 Anm.

7. Der folgende Tag findet die Geschlechtshäupter bei Ezra. Der Besuch der Vertreter des Volkes ersetzt die gestern abgebrochene Versammlung. Sie nehmen Einsicht in das Buch und „finden im Gesetz, das Jahve durch Mose geboten hatte, geschrieben, daß die Israelsöhne am Fest im 7. Monat in Hütten wohnen sollen"

Neh. 8, 14. Sofort wird durch Heroldsruf in Jerusalem und den Landstädten der Befehl verkündet: „Zieht hinaus ins Gebirge und holet Zweige vom Olivenbaum und vom wilden Ölbaum, von Myrten, Palmen und Laubbäumen, um Hütten zu machen, wie geschrieben steht.“ Man tut so und macht sich Hütten, „ein jeder auf seinem Dach oder in ihren Höfen oder den Höfen des Tempels und auf dem Platz beim Wassertor und beim Efraimtor“, in denen man wohnt. Die bekannten 7 Tage vom 15.—21. wird so das Laubhüttenfest mit großer Festfreude gefeiert, und am 22. folgt die Festversammlung des 8. Tages. Es ist ein Fest, wie es seit den Tagen Josuas, des Sohnes Nun, nicht mehr in Israel begangen war. Und vom ersten bis zum letzten Tage liest Ezra aus dem Gesetze vor Neh. 8, 13—18.

Die Daten innerhalb des 7. Monats, der schon durch 8, 14 gesichert ist, sind nicht genauer angegeben. Ein Nachtrag in 2 b gibt aber richtig den 1. VII. an. Das ist an sich ein Festtag (s. o.) und durch die 7 Tage des Hüttenfestes mit der Versammlung am 8. Tage sind jene folgenden Festtage schon nach Lev. 23, 34 ff., auch abgesehen von Neh. 9, 1 einwandfrei als die Tage vom 15.—22. VII. ausgewiesen. — Im heutigen Texte von 8, 9 steht neben Ezra noch „Nehemia das ist der Tirschata“. Allein Nehemia spielt sonst bei dieser Angelegenheit gar keine Rolle, nicht einmal seine Ankunft ist bisher gemeldet. Hätte er mit der Sache zu tun, so müßte er zu Anfang bei denen, die Ezra einladen das Gesetz zu holen und zu lesen, genannt sein (vgl. noch B H). Nachdem unser Text ins Buch Nehemia versetzt war, konnte er allerdings einem späteren Diaskenasten fehlen. So ist die Glosse entstanden.

8. „Seit den Tagen Josuas, des Sohnes Nun, hatten die Israelsöhne nicht also getan bis auf jenen Tag.“ Damit wird das an jenem 15. Tag des 7. Monats 458 beginnende Fest als etwas ganz Neues dargestellt. Die Tage Josuas sind die Tage des Eindringens im Lande. Also die ganze vorexilische Zeit hindurch, die Israel in Kanaan zugebracht hatte, und während der letzten 80 Jahre seit der ersten Rückkehr der Weggeführten ist das Fest in dieser Weise nicht mehr gefeiert worden. Wie kam das und worin bestand die Neuerung?

Richtig ist zunächst, daß die älteren Festgesetze von Laubhütten überhaupts nichts wissen. Ex. 23, 16 redet vom Fest des Einsammelns, wenn das Jahr um und der Ertrag des Feldes eingesammelt ist. Ähnlich Ex. 34, 22. Erst Deut. 16, 13—16 gebraucht den Ausdruck: „Das Fest der Hütten sollst du mir halten sieben Tage, wenn du eingesammelt hast an deiner Tenne und Kelter, und sollst dich freuen an Deinem Feste . . sieben Tage sollst du es Jahve deinem Gott feiern.“ Auch Ezech. 45, 25 redet nur von einer siebentägigen Feier vom 15./VII. an. Auch wo in der Geschichte von dem Fest

des 7. (8.) Monats die Rede ist wie in 1. Kön. 6, 38; 8, 2. 65; 12, 32; vgl. Jer. 41, 1. 5, da ist von Laubhütten nichts erwähnt. Wohl aber muß es ein altes, wohl von den Kannaanäern übernommenes Naturfest auch in Israel gegeben haben, bei dem man draußen auf den Feldern und in den Weingärten die Lese mit Festjubel und Tanz feierte. Schon in Richter 9, 27 scheint dieses Kelterfest draußen zu beginnen und nur im Gotteshaus des Baal Berit seinen Abschluß zu finden. Und in Silo wird es nach Richt. 21, 19 ff., wenn auch nur in örtlicher Ausprägung, geradezu als das Fest der Jungfrauen in den Weinbergen gefeiert.

Es wird sich um ein altes kanaanäisches Baal-Adonisfest handeln, das schon in der Richterzeit vereinzelt, allgemeiner dann etwa in der Zeit Davids von Israel in analogen Formen als ein Jahvefest übernommen wurde. Vgl. über seinen Inhalt und seine Umgestaltung in Israel Bd. II 6. 7 197 ff. u. bes. OLZ 1924 385 ff. (s. u.).

Danach hat es zweifellos die ganze vorexilische Zeit seit der Richterperiode hindurch in Israel ein großes Fest, ja „das Fest" im besonderen Sinne gegeben, das im 7. Monat als dem Lesemonat begangen und das zum Teil auch draußen in den Obst- und Weingärten selbst abgehalten wird. Warum es seit dem Deuteronom „Hüttenfest" heißt, wissen wir nicht. Es liegt aber nahe anzunehmen, daß die Arbeit draußen im Freien die Leute tagelang dort in Anspruch nahm, man daher auch dort in Feldhütten oder Lauben aus Baumzweigen sein Unterkommen suchte und es über die Festzeit beibehielt. Für das Deuteronom und die Zeit nach ihm wird diese Gewohnheit besonders bedeutsam. Denn durch die Verlegung des Opfers nach Jerusalem war im Grunde auch der Teil der Feier, der sich bisher auf dem Felde abgespielt hatte, dorthin verpflanzt. Man scheint aber damit nicht durchgedrungen zu sein. Der Eingriff war zu radikal.

9. Er wird nun getan. Hier ist von hohem Interesse das Festgesetz von Lev. 23. Dort heißt es zunächst in V. 34—36 ganz wie in Deut. 16 lediglich, am 15./VII. sei sieben Tage lang Hüttenfest zu feiern, nur daß auch noch ein achter Festtag hinzugefügt wird, ein Tag der Versammlung gleich dem ersten und gleich diesem ein Ruhetag. Erst in einem Nachtrag wird dann in V. 39 bis 43 fortgefahren, man solle am ersten Tage Zweige[1] von schönen Bäumen nehmen: Palmwedel, Zweige von Laubbäumen und Bachweiden. „Sieben Tage sollt ihr in Hütten wohnen, alle in Israel Einheimischen sollen in Hütten wohnen." Und zwar soll es geschehen zur Erinne-

1) „Früchte" paßt nicht; man lese פְּרִי für פְּאֵרִי als masc. Gegenstück zu פְּאֵרוֹת. (So oder ähnlich Ehrlich).

rung an das Wohnen in Hütten in der Wüste V. 43. Daß hier zwei selbständige Gesetze vorliegen, zeigt schon der ganz neue Ansatz in V. 39, der das erste Gesetz gar nicht voraussetzt. Dann aber ist die erste Verordnung die ältere und die zweite ein jüngerer Nachtrag. Die erste berührt sich aufs nächste mit D, kann also irgend einer vorexilischen Zeit seit dem Bundesbuch angehören. Die zweite will augenscheinlich die Frage beantworten, wie man es mit den Hütten halten solle, nachdem der Schwerpunkt des Festes an den Tempel verlegt war. Damit schien es sich nicht mehr zu vertragen, daß immer noch wie in alter Zeit ein Teil des Festes draußen auf dem Felde abgehalten wurde. So werden die Hütten von draußen in die Stadt verlegt, wie es sich auch für den immer größer werdenden Zustrom von Festpilgern zum Tempel allein schickte. Aber die Maßregel kann weder vor dem Exil noch bei oder bald nach der ersten Rückwanderung getroffen sein. In diesem Fall konnte sie unmöglich den Zeitgenossen Ezras als etwas ganz Neues, seit vielen Jahrhunderten Unerhörtes erscheinen. Somit wird Lev. 23, 39—44 gerade zu den Stücken gehören, die erst im Lauf der nachexilischen Zeit entstanden und durch Ezra ins Gesetz eingefügt sind. Aber in der Tat war damit eine radikale Neuerung vollzogen.

Die Begründung durch das Wohnen in Hütten in der Wüste V. 43 ist gewiß ernst gemeint: so wollte der Gesetzgeber jener Zeit den Brauch verstanden wissen. Obschon der Umstand, daß man in der Wüste nicht in Hütten aus Baumzweigen — wo sollte man die außerhalb der Oasen hernehmen? — wohnte, sondern in Zelten, beweist, daß der ursprüngliche Sinn der Laubhütten ein anderer war. Man hat daher in neuerer Zeit gemeint, die Laubhütten und das Laubhüttenfest von dem phönikischen Adonisfest aus beleuchten und als eine israelitische Nachahmung des letzteren deuten zu können (Greßmann, Tod und Auferst. d. Osiris [AO 23, 3]). Allein was wir von dem Fest des Adonis wissen, beschränkt sich zur Zeit noch wesentlich auf dessen Beschreibung durch Theokrit zu Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Alexandrien. Dort wird allerdings eine Art Laube für das Beilager des Adonis und der Aphrodite-Aschtart hergerichtet. Doch wissen wir nicht, wann dieser Gedanke entstanden ist; ebensowenig haben wir irgendein Zeugnis dafür, daß die Hütten draußen auf dem freien Felde, noch gar die in Jerusalem irgend einmal und irgendwie mit einem Beilager', sei es zwischen Baal und Aschtart, sei es zwischen Jahve und einer weiblichen Gottheit in Verbindung gebracht wurden[1]. Es empfiehlt sich daher von solchen Vermutungen abzusehen, um so mehr, da wir auch außerhalb Israels Belege dafür haben, daß bei großen Festen für die zuströmenden Fremden Unterkunftsstätten geschaffen wurden. Daß man solchen Festsitten dann neben der unmittelbar praktischen auch noch eine höhere geistige Deutung gab, lag nahe. Im Judentum ist sie in dem Hinweis auf den Wüstenzug gegeben. Im

1) Über die einzige Stelle des AT, wo etwas Derartiges in Frage kommen kann: Num. 25, 8 vgl. OLZ 1924, 388 (*qubba* dort ist das Häuptlingszelt).

alten Israel sowie anderwärts mag sie in dem Gedanken gesucht worden sein, daß die Gottheit, deren Erscheinen zum Feste man erwartet, eine Stätte haben müsse, diese ihre Epiphanie zu feiern (Volz, Neujahrsfest Jahves 1912).

10. So hatte denn Ezras Sendung schon einen doppelten großen Erfolg erzielt: sie hatte das Gesetz Moses neu kundgetan und eine ehrfürchtige Ergriffenheit ihm gegenüber im Volke geschaffen, und sie hatte das weitaus wichtigste Hauptfest des Jahres, das Fest, das seit alten Zeiten den Höhepunkt des ganzen gottesdienstlichen Lebens in Israel darstellte, aufs gründlichste umgestaltet und der neuen Zeit angepaßt. Erfüllt war damit Ezras Sendung nicht. Aber wie bisher, so liegt es auch jetzt Ezra fern, trotz der ihm zustehenden Vollmachten Gewalt anzuwenden. Wie er auf der Reise eine königliche Schutztruppe abgelehnt hatte, so verzichtet er auch hier auf alle andern als die Mittel moralischen Zwanges. Natürlich ist Ezra schon in Babylonien und nun vollends in den Wochen seit seiner Ankunft im Lande aufs genaueste über die Verhältnisse im Lande, vor allem über die Schäden, denen er abhelfen soll, unterrichtet worden. Aber es entspricht der Klugheit des geschickten Leiters einer wohlvorbereiteten Bewegung, daß er die Abstellung der Übelstände nicht selbst in die Hand nimmt. Er muß vermeiden, seinen Widersachern irgend eine Waffe in die Hand zu geben. Es muß alles von außen an ihn herankommen, und es muß alles als vom Volke selbst gewollt und aus seinem eigenen Schoße geboren erscheinen.

Fast zwei Monate hatte man Zeit gehabt, sich über das weitere Vorgehen schlüssig zu machen. Da treten eines Tages um die Mitte des 9. Monats (Dez.) 458 einige vom Adel an Ezra heran mit einer Beschwerde: „Das Volk [die Israelsöhne, die Priester und Leviten] hat sich nicht abgesondert gehalten von den Völkern des Landes nach der Art ihrer Greuel . . sie haben von ihren Töchtern genommen für sich und ihre Söhne und der heilige Same hat sich mit den Völkern des Landes vermischt, die Ratsherrn aber sind bei diesem üblen Tun mit dem bösen Beispiel vorangegangen“ Ezr. 9, 1. 2.

Hier zeigt sich Ezra als Meister der Seelenkunde. Seine virtuose Kunst, die Gemüter der Menschen zu durchschauen und zu leiten erreicht nun ihren Höhepunkt. Ihm ist die Menge, nachdem er sie nun etliche Monate fasziniert hat, ein Instrument, das er spielen kann genau wie er es für richtig hält, — wie eine Harfe dem Meister, der sie regieren kann, alle Töne und Akkorde hergibt, die er von ihr heischt. „Als ich diese Sache hörte, da zerriß ich Kleid und Mantel. Ich raufte mir das Haar an Haupt und Bart und setzte mich erschüttert nieder. Aber es sammelten sich um mich alle, die Ehrfurcht vor

den Worten des Gottes Israels hatten ob des Frevels der (ehedem) Weggeführten. Ich aber blieb erschüttert sitzen bis zum Abendopfer. Beim Abendopfer aber stand ich auf von meiner demütigenden Haltung, in der ich Kleid und Mantel zerrissen hatte, warf mich auf die Knie nieder, breitete die Hände nach Jahve meinem Gott aus und sprach" . . (Ezra 9, 1—5. Ezra strömt die Gedanken, die seine Seele bewegen, in einem längeren Bußgebet aus, das mit den Worten schließt: „Siehe hier sind wir vor dir mit unserer Verschuldung! Denn es ist nicht möglich, ob solchem vor dir zu bestehen!"

Es mag dem Leser aufgefallen sein, daß im Vorstehenden von Nehemia 8 gleich zu Ezra 9 übergegangen ist. Über die Zugehörigkeit von Nehemia 8 zum Ezrabuche und den Anschluß des Stücks an Ezra 8 ist anderwärts ausreichend gehandelt (s. § 62, 6). Aber scheinbar gehören Neh. 8—10 zusammen. Doch trügt dieser Schein. Über Neh. 10 ist § 66, 5 zu handeln. Aber auch Nehemia 9 gehört nicht zu E weder in dessen Urgestalt noch in der ersten Bearbeitung durch R. Am 22. VII. hat das große Freudenfest seinen Abschluß gefunden Neh. 8, 18. Nach nur eintägiger Pause soll sich am 24. VII. ein großer Bußtag angeschlossen haben, der wieder alles Volk in Jerusalem zusammenführt. Was außer einem sehr langen Psalm, der (von Ezra? LXX) gesprochen oder gesungen wird und in eine Klage über die jetzige Lage ausmündet, dabei eigentlich geschieht, erfahren wir nicht. Es heißt zwar Neh. 9, 2 f.: man habe sich von den Fremden abgesondert, sodann die Sünden gebeichtet und ein Viertel des Tages aus dem Gesetz vorgelesen. Aber wie sich der Hauptakt, die Lösung von den Fremden vollzogen und welche Folgen er gehabt haben soll, erfahren wir mit keiner Silbe. So gewinnt das Ganze sowohl was seinen Anschluß an das Freudenfest von Neh. 8 als was den Inhalt von Kap. 9 selbst anlangt, etwas Fremdartiges und schwer Verständliches. Es scheint, daß die spätere Bearbeitung (wohl Ch), nachdem Neh. 8 aus E hierher versetzt war, den Anschluß an Neh. 10 durch die Einfügung von Nehemia 9 suchte.

11. Die ungeheuere Ergriffenheit Ezras teilt sich suggestiv der Menge mit. Die mit ihm im Einvernehmen Stehenden mögen das Ihre getan haben, sie wachzurufen oder zu steigern. „Während Ezra so weinend und angesichts des Tempels zu Boden gestreckt betete und beichtete, sammelte sich um ihn eine ganz gewaltige Gemeinde aus Israel: Männer, Weiber und Jugendliche. Denn das Volk war in heftiges Weinen ausgebrochen." Einer aus der Versammlung ergreift das Wort. Er bekennt offen die gemeinsame Schuld. Aber „es gibt noch eine Hoffnung — die feierliche Verpflichtung, unsere (fremden) Frauen und was von ihnen geboren ist fortzuschicken . . . Steh auf, ermanne dich und handle!" Sofort steht Ezra auf und läßt sie alle schwören, so zu handeln. Man muß das Eisen schmieden, solange es warm ist. Dann zieht er sich zurück und bringt die Nacht in Fasten und Trauer einsam in einem Gemache zu, Ezr. 10, 1–6.

Daß Ezra eine „Szene" gemacht hat, läßt sich nicht verkennen. Übelwollende werden ihn einen Schauspieler nennen. Doch ist es

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000314

mit einem kurzen Schlagwort nicht getan. Gewiß mag alles wohl überlegt und bis ins kleinste vorbereitet sein. Aber wer eine Schlacht gewinnen will, muß nach Möglichkeit ihren Gang vorausschauen können. Und wer eine große Wirkung bei der Menge erzielen will, darf sich nicht dem Zufall überlassen. Was Ezra besonders am Herzen lag, ist augenscheinlich die Vermeidung jeder Gewalt. Soll kein anderer als ein moralischer Zwang auf die Volksmassen ausgeübt und doch eine befriedigende Wirkung erreicht werden, so bedarf es besonderer Mittel. Es ist das Werkzeug des seelischen Druckes auf die Gemüter der Menge, das er anwendet und mit der höchsten Sicherheit handhabt. Daß Ezra vor dem Richterstuhl der strengen Wahrhaftigkeit nicht bestehen würde, werden wir nicht verkennen dürfen. Aber dafür ist er auch ein Diplomat, zugleich ein solcher, der sein Handwerk verstand. Friedrich d. Gr. hatte sich ehedem aufs schroffste gegen die Gepflogenheiten der Kabinette seiner Zeit ausgesprochen: mitten in sie hineingestellt, hat er sie mitgemacht. Selbst Bismarcks vielgerühmte „absolute Wahrhaftigkeit“ hatte doch ihre Grenzen und mußte sie der Welt gegenüber, in der er stand, haben. Aber eines werden wir Ezra nicht absprechen können: es ist ihm voller und bitterer Ernst mit dem, was er tut. Es handelt sich ihm um die Zukunft und den Bestand der Nation. Dies hohe Ziel ohne äußern Zwang zu erreichen, verschmäht er auch einige Nachhilfen nicht. Sie wogen ihm kaum schwerer als der Dame von Welt etwas Puder und Schminke.

12. Ezra soll nicht wieder zum Vorschein kommen, ohne daß etwas Entscheidendes geschehen ist. Sofort wird ans Werk gegangen, um die ganze Gemeinde in Jerusalem zu versammeln. Wer nicht binnen drei Tagen dem Rufe gefolgt ist, soll aus der Volksgemeinde ausgestoßen werden; sein Vermögen verfällt dem Banne. Am 20. IX. 458, also tief im Winter, — es ist der 19. Dezember — findet die Versammlung auf dem Tempelplatz statt. Vor Kälte schnatternd, vor Erregung zitternd, harrt die Menge des Kommenden. Da erscheint Ezra: mit zwei Sätzen hat er die ganze männliche Volksgemeinde aufs neue hingerissen. „Ihr habt Frevel getan, daß ihr fremde Frauen geheiratet und dadurch Israels (alte) Schuld noch vermehrt habt. Nun denn, gebt Jahve (reuig) die Ehre, tut seinen Willen und scheidet euch von den Völkern des Landes und von den fremden Frauen!“ Ein einmütiges, brausendes Ja schallt ihm aus tausend Kehlen entgegen. Der Sieg ist gewonnen 10, 7—12.

Aber die Angelegenheit ist verwickelt, sie heischt Zeit und

fordert die Lösung vieler Einzelfragen. Auch kann man in der Zeit des Winterregens nicht so lange im Freien stehen. So macht jemand den Vorschlag, man möge die Sache einem Ausschuß der Adligen übergeben. Der mag sie gründlich durchberaten und dann den in Frage Kommenden bestimmte Termine setzen, an denen in den einzelnen Orten der Landschaft unter Zuziehung der Ältesten und Richter von Fall zu Fall entschieden wird. Einige schüchterne Stimmen melden ihren Widerspruch an. Sie kommen der erdrückenden Mehrheit gegenüber nicht auf. „Die Volksgemeinde handelte so" d. h. der Vorschlag wird zum Beschluß erhoben. Ezra sucht den Ausschuß aus, der seine erste Sitzung 10 Tage später, am 1. X. hält und nach 3 Monaten am 1. I. 457 (= 27. März) seine Arbeit vollendet hat 10, 13—17. Eine Liste der von ihren Frauen Geschiedenen beschließt die Erzählung. Sie zeigt, was wir auch sonst wissen, daß das Übel der Mischehen bis in die hohepriesterliche Familie des Josua ben Jozadaq eingedrungen war 10, 18—44. „Und sie entließen ihre Frauen und Kinder" schließt der Bericht vielsagend[1].

13. Ezras Auftreten seit seinem Erscheinen im Lande hatte einem Triumphzug geglichen. Wo er hinkommt, gewinnt er die Herzen für sich. Freilich haben wir nur seinen eigenen Bericht und diesen zum Teil in überarbeiteter Form. Aber die Anschaulichkeit der Darstellung, die ein schwer zu erfindendes Drama Szene für Szene vor unsern Augen sich abspielen läßt, und mehr noch die oft geradezu raffinierte Feinheit der Psychologie, die seine Denkschrift auszeichnet, lassen uns vermuten, daß es im ganzen so hergegangen sein mag, wie er meldet. Daß er die Widerstände geringer einschätzte, als sie in der Tat gewesen sein mögen, darf man dem Sieger zugute halten. Es wird sich zeigen, daß es sich schwerlich um nur ein ganz bescheidenes Häuflein Widerstrebender handelt. Aber Tatsache wird bleiben, daß die Widerstrebenden gegenüber der vollkommenen Benommenheit der Masse durch das von Ezra ausgehende Fluidum persönlicher Überlegenheit, das sie alle elektrisiert hat, nicht aufkommen.

So hat Ezra im Laufe eines reichlichen Halbjahrs einen doppelten Sieg erfochten. Er hat das von ihm mitgebrachte Mosegesetz, das bisher nur in Teilen im Lande bekannt war, zur grundsätzlichen Anerkennung gebracht. Und er hat die Frage der Mischehen durch freien Volksbeschluß grundsätzlich und vorläufig auch in der Praxis gelöst. Daß hier eine Quelle von Schwierigkeiten steckte, hat er gewiß selbst empfunden. Aber wurde das Übel nicht an der

1) So wenigstens nach Esdr. α 9, 36, was besser paßt als MT.

Wurzel gefaßt, solange es noch Zeit war, so war die Nation hoffnungslos verloren. Das scheint Ezras Überzeugung zu sein.

Was Ezra tut, steht durchaus nicht ohne Beispiel in der Geschichte da. In Rom ist es bis 445 — man beachte die Daten — Patriziern verboten, in plebeische Familien zu heiraten. In Athen hat Perikles 451/50 ein Gesetz durchgesetzt, nach dem als Athener nur der gelten konnte, dessen beide Eltern Athener waren. Fast 5000 Menschen aus solchen Verbindungen werden als Sklaven verkauft (Moore, Judaism, 1927, I 20).

Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Ezra gerade an dieser Frage gescheitert ist. Den Mauerbau hätte er vermutlich unbehelligt durchsetzen können, hätte er die zu Freunden gehabt, mit denen er sich nun verfeindete. Aber hier steht ihm das Prinzip höher als jede Rücksicht auf die Klugheit. Ihm geht es um die Reinheit des Blutes. Aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Religion willen. Denn Übertritte zum Judentum hatte man trotz der Veränderung der Blutmischung längst gutgeheißen: man lebte in der Fiktion, durch Beschneidung und Ritus werde fremdes Geblüt jüdisch[1]. In Babylonien, wo freilich die Verhältnisse einfacher waren, scheint es gelungen zu sein, die so gedachte Blutseinheit zu erhalten. Man scheint wohl reichlich Proselyten gewonnen, aber wenig abgegeben zu haben. Man konnte dort täglich die Erfahrung machen, daß nur durch die Wahrung der Blutsgemeinschaft — so wie man sie verstand — auch das nationale und besonders das religiöse Gemeinbewußtsein erhalten blieb. Zugleich lehrten alle Berichte aus Juda, wie verheerend nach dieser doppelten Richtung die wahllose Vermischung jüdischer und nichtjüdischer Familien wirkte. Es ist ein Kampf, der durch die Weltgeschichte geht. Die neue Welt kämpft ihn seit einem Jahrhundert, erst gegen die farbige, dann gegen die gelbe Rasse. Auch in der alten Welt tritt er im kleinen immer wieder da und dort, besonders in Grenzgebieten, zutage. In Afrika steht er vor der Tür. Aber nirgends war er bisher von so weittragenden Folgen begleitet wie hier: er hat die äußere Grundlage für das Werden des Judentums geschaffen, und bis zum heutigen Tage ist er die Grundlage für dessen Bestehen.

§ 63.

Ezras Sturz.

1. Für die davon Betroffenen war die Lösung der Mischehen ein furchtbarer Schlag. War sie auch für die überwiegende Mehrheit aus eigenem Entschluß erwachsen – es war doch ein im Rausch

1) Vgl. schon Gen. 34, 16: durch die Beschneidung, nicht durchs Blut, werden die von Sikem mit den Söhnen Jaqobs „ein Volk". Vgl. § 67, 2.

erster Begeisterung gefaßter Entschluß, dessen Folgen sich erst bei der Ausführung zeigten. Ein rasches Wort war leicht gesprochen, aber als es galt, Ernst zu machen, mochte sich bei vielen zeigen, wie schwer es fiel, Fäden zu lösen, die ganze Familien und Sippen seit Jahrzehnten, vielleicht schon seit Geschlechtern aneinander geknüpft, und Bande zu zerreißen, die oft genug echte Zuneigung und Liebe zwischen Gatten und zwischen Vätern und Kindern geschlungen hatte. Nicht nur waren die plötzlich Verstoßenen die natürlichen Feinde Ezras, auch die Verstoßenden mögen oft genug, wenn sie die Folgen nüchtern überlegten, Ezras Andenken nicht gesegnet haben. Jetzt erst wird sich auch gezeigt haben, daß die Partei der Gegner des Vorgehens Ezras sich lange nicht auf die paar Mutigen beschränkte, die in der Versammlung selbst schon oder gleich nach ihr ihrer ablehnenden Haltung offenen Ausdruck geliehen hatten. Manche mögen erst nachträglich und dann um so geräuschvoller ihren Widerspruch gegenüber Ezra entdeckt haben, als sie sahen, wie wenig sie damit allein standen und in welch guter Gesellschaft sie sich befanden.

Von entscheidender Bedeutung war dabei, daß gerade die führenden Kreise aufs stärkste an den Mischehen beteiligt waren. Schon die dem Ezra 9, 2 erstattete Anzeige redet davon, daß der Adel und die Ratsherrn mit dem Beispiel vorangehen. Ebenso bekundet uns die Liste der Geschiedenen, daß auch das hohepriesterliche Geschlecht stark beteiligt ist. Wir wissen aber auch sonst, wie eng die Familienbande waren, welche den Priesteradel mit den führenden Kreisen der Samarier verknüpften (§ 60, 5). Ebenso ist die vielfache Verbindung mit Asdod Neh. 13, 24 erwähnt und sie mag nur ein einzelnes Beispiel der Ehegemeinschaft mit den Philistern überhaupt sein. Es ist schwer abzusehen, weshalb gerade Asdod und nicht auch Asqelon und Gaza beteiligt sein sollten.

So wird Ezras Vorgehen gegen die Mischehen eine Quelle zahlloser Schwierigkeiten und Verwicklungen im Innern: Familien und Sippen entzweien sich, Parteien, die das Für und Wider der Ehefrage vertreten, tun sich gegeneinander auf und vergiften das Volksleben. Vor allem aber wird Ezras Vorgehen der Anlaß neuer Verstimmung der Nachbarn gegen das unter Ezras geistiger Führung stehende Juda. Die vielfachen Familienverbindungen zeigen uns, daß das Verhältnis zu jenen sich mit der Zeit gebessert hatte. Die mannigfachen gemeinsamen Interessen, vor allem die des Handels, hatten die Gegensätze abzuschwächen gelehrt. Der Ausdruck davon sind jene Verbindungen (§ 60, 4.5). So besonders mag zwischen denen von

Juda und von Samarien allmählich ein leidliches Einvernehmen entstanden sein. Wenn leitende Samarier im Tempel aus- und eingehen, so müssen sie hier ein gewisses Heimatsrecht empfunden haben. So mochte man sich über die frühere Zurückweisung trösten in der Hoffnung, es werde mit der Zeit doch noch gelingen, daß die Samarier gleichberechtigten Anteil am Tempel von Jerusalem erlangten (§ 52, 6. 7). War das der Fall und hatten sie teil an Jerusalem, so mochten sie auch gar nichts gegen dessen Befestigung einzuwenden haben. Dann war der Zion ja auch ihr eigenes Bollwerk, auf das sie bauen und in das sie sich vor andrängenden Feinden zurückziehen konnten.

2. Dem allem war durch Ezras Vorgehen mit einem Male ein Riegel vorgeschoben. Seine letzte Maßregel war geradezu die Kriegserklärung gegen jede engere Verbindung der Nachbarn mit Juda. Und sie war im besondern die entschlossenste Absage gegenüber jeder Hoffnung der nördlichen Nachbarn auf ihre allmähliche friedliche Festsetzung in Jerusalem und beim Tempel. So hatte er die zu seinen und Judas grimmigsten Feinden gemacht, die an sich geneigt sein konnten, Juda immer freundschaftlicher näherzutreten.

Nun wissen wir aus einer Beschwerdeschrift, die ein gewisser „Befehlsinhaber" Rechum mit einem (seinem?) Schreiber Schimschai namens der Leute von Syrien und zwar vor allem namens der vor Zeiten durch Asnappar hierher verpflanzten Samarier an Artaxerxes sandte, daß unter diesem König in Jerusalem der Versuch, die Stadtmauer wieder herzustellen, unternommen wurde. Das Schreiben lautet:

„Und nun [12]sei dem König kundgetan, daß die Juden, die aus deiner Nähe zu uns heraufgezogen (und) nach Jerusalem gekommen sind, im Begriffe stehen, die aufrührerische und böse Stadt aufzubauen; ihre Mauern stellen sie wieder her und die Fundamente bessern sie aus. [13]Nun aber muß dem König kundgetan werden, daß, wenn diese Stadt aufgebaut und die Mauern hergestellt werden, Abgabe, Naturalsteuer und Wegezoll nicht mehr geleistet werden, und zuletzt wird mein König der Geschädigte sein[1]. [14]Nun denn, weil wir einmal das Salz des Palastes essen (= in seinem Dienste stehen) und der Schmähung des Königs zuzusehen uns nicht ansteht, darum haben wir hergesandt und teilen es dem König mit, [15]damit man im Buch der Denkwürdigkeiten deiner Väter nachforsche. Du

1) L. מַלְכִּי מוֹת (Schäder); *aptom* erklärt Schäder als pers. *afθom* = zuletzt.

wirst dann im Buch der Denkwürdigkeiten finden und erfahren, daß jene Stadt eine widerspenstige Stadt war und Könige und Länder schädigte, und daß man seit alten Zeiten Empörung in ihr betreibt. Darum ist jene Stadt ja auch zerstört worden. [16]Wir lassen also den König wissen, daß, wenn jene Stadt aufgebaut und ihre Mauern hergestellt werden, du an Syrien keinen Anteil mehr haben wirst" Ezr. 4, 12—16.

Ehe dieses Schreiben weiter verwertet werden kann, muß der Zusammenhang erwogen werden, in dem es steht. Dabei mag als allgemeiner Grundsatz vorangestellt werden, daß bei starkem Auseinandergehen des hebräischen Textes und der alten Übersetzungen der erstere den Vorzug verdient, wofern nicht entscheidende Gründe für seine Unmöglichkeit oder für die bessere Überlieferung der Übersetzung beigebracht werden können. Hier liegt der Fall so, daß der sofort vorzulegende Text in Esdr. α eine wesentlich andere Gestalt darbietet als 𝔐. Die Erklärer sind vielfach geneigt, ihm den Vorzug zu geben, da 𝔊 zu Esdr. α augenscheinlich die erheblich ältere Übersetzung ist als 𝔊 zum MT. Allein wenn gegen die vielfach verbreitete Annahme 𝔐 in sich verständlich und sinnvoll ist, liegt kein Anlaß vor, 𝔐 nach Esdr. α$^{\mathfrak{G}}$ zu ändern.

3. Der Beschwerde geht voran in 4,7 eine einführende Bemerkung von Ch: „Und in den Tagen des Artaxerxes schrieb im Einvernehmen mit Mithredat Ṭab'el samt seinen übrigen Genossen an den Perserkönig Artaxerxes. Und die Schrift der Eingabe war aramäisch verfaßt und (ebenso) aramäisch aufgesetzt" [1]. Sie konnte auch hebräisch abgefaßt sein, war es aber in aramäischer Sprache und konnte darum so, wie sie war, an die königliche Kanzlei eingesandt werden. Der Satz ist halb aramäisch (בִּשְׁלָם, עַל), halb hebräisch, weil Ch ihn aus seiner aramäischen Vorlage entnahm. בשלם hat 𝔊 ἐν εἰρήνῃ noch richtig erhalten. Die andern machen daraus einen sonst unbekannten Eigennamen, was schon durch den Sing. כתב verboten wird. Somit handelt es sich — und das ist eine grundlegende Erkenntnis, die wir A. Klostermann verdanken (Gesch. Isr. 212; PRE^3 V 516 f.) und die leider viel zu wenig Beachtung fand — bei Ṭab'el nicht um einen der Beschwerdeführer, sondern im Gegenteil um deren Gegner, einen Juden mit aramäischem Namen, der von einem persischen Großen Mithredat — vielleicht dem Unterstatthalter von Juda, dem Vorgänger Nehemias — die ausdrückliche Erlaubnis hat, dem König eine Verteidigungsschrift einzusenden, welche die Vorwürfe Rechums entkräften soll. Sie tut es, indem sie sie samt des Königs Antwort noch einmal im Wortlaut mitteilt und dem König meldet, wie hart Rechum und die Seinen gegen die Juden verfuhren. Die

1) So nach Schäder. מתרגם = schriftliche Aufzeichnung eines (meist übersetzten) amtlichen Textes.

Stelle einer Bitte um Abhilfe vertritt sodann die Erinnerung an ein ähnliches Vorgehen der Gegner unter Darius und die Vorführung seines den Juden günstigen Verlaufes. Der deutliche Zweck dieser Tendenzschrift ist, Artaxerxes zu vermögen, daß er dem Beispiel seines Ahnherrn folgen und sich durch verleumderische Beschwerden nicht irre machen lasse.

Der Einführung durch Ch folgt dann auch sofort in 4, 8 die Denkschrift Ṭab'els selbst, in der wir nichts anderes als die früher A genannte aramäische Schrift zu erkennen haben und die wir daher von jetzt an **T** nennen können. Sie beginnt mit einem einführenden Satz: „Rechum, der Befehlsinhaber und Schimschai, der Schreiber haben (ja) wider Jerusalem einen Brief an König Artaxerxes des Inhalts geschrieben." Nun erst folgt — ebenfalls in T — der Wortlaut der Beschwerdeschrift, deren Überschrift 4, 9—11 lautet[1]: „[9]Rechum . . und Schimschai . . und ihre übrigen Genossen, die Richter und die persischen Tarpeläer und die von Erek (Orkoë in Südbabylonien), Babel und Susa d. i. Elam [10]und die übrigen Völker, die der große und erlauchte Asnappar weggeführt und in der Stadt Samarien und dem übrigen Syrien angesiedelt hat. Und nun [11]das ist die Abschrift des Briefes, den sie an ihn sandten: An König Artaxerxes deine Knechte, die Leute von Syrien." V. 11[a] wäre zu entbehren und ist vielleicht von Ch der Deutlichkeit halber zugefügt worden, fehlt auch in Esdr. α. Alles andere ist nicht zu beanstanden. Welchen Rang der Befehlsinhaber einnimmt, wissen wir nicht. Er kommt auch in Elefantine vor (Pap. 8, 23) und ist jedenfalls ein hoher Würdenträger, wahrscheinlich der Unterstatthalter von Samarien selbst. Daß der Titel in Elefantine einen Geheimsekretär bezeichnet, würde dazu stimmen. Was für eine Beamtenklasse die Tarpeläer sind, wissen wir nicht; der Ausdruck „Perser" findet sich doppelt, er ist das erstemal nach 5, 6; 6, 6 richtig zu stellen, das zweitemal erklärende Glosse. Der Name Asnappar ist kaum aus Salmanassar (Torrey 169 f.), sondern viel eher aus Assurbanipal entstellt (Mey. Judt. 37; vgl. Bd. II[6.7] 400.

4. Nun erst können wir die Beschwerdeschrift Rechums und seiner Samarier und der andern Syrer verstehen. Nun wird sie aber auch von selbst klar. Wer sind die aus des Königs Nähe „zu uns" heraufgezogenen Juden? Da wir wissen, daß Artaxerxes Ezra mit einer Karawane von Rückwanderern entlassen hat, so kann kein

1) Das 1. Wort אדין ist entweder zu streichen oder (Bewer) in עבדיך umzusetzen.

Zweifel sein, daß er und die Seinen gemeint sind. War vorher alles ganz leidlich seinen Gang gegangen, so ist mit dem Erscheinen Ezras ein neuer Geist ins Land eingezogen und mit ihm Ruhe und Frieden dahingegangen. Das soll der König zwischen den Zeilen lesen. Dieser Ezra und die Seinen werden nun hier angeklagt, daß sie schon daran gegangen sind, Jerusalem zu einer ummauerten, d. h. befestigten Stadt zu machen. Welche Folgen dies bei dem anerkannt aufrührerischen Charakter der Juden für das Reich haben müsse, möge der König wohl bedenken. Von einem solchen Unterfangen ist uns freilich in E nichts gemeldet. Man ist deshalb geneigt, auch diesen ganzen Schriftwechsel für eine Fälschung zu erklären. Allein E bricht in Ezr. 10 so plötzlich ab, daß wir überhaupt nur von einem Bruchstück reden können. Was noch folgte, ist wohl nicht ohne Absicht weggeschnitten: es mag Mitteilungen oder wenigstens Andeutungen über Ezras Sturz und seine Ursachen enthalten haben, die man der Nachwelt lieber vorenthielt. Auf der andern Seite ist der Bericht, den Nehemia aus Juda erhält (Neh. 1, 1 ff.), schlechthin unverständlich, wenn der Anklage Rechums nicht irgend etwas Tatsächliches zu Grunde lag. Die ganze Haltung Nehemias hat nur einen Sinn, wenn ganz unlängst eine Zerstörung der Stadtmauer stattfand. Alle Verweise auf deren Vernichtung im Jahr 587 sind widersinnig. Damit gewinnt unsere Urkunde eine starke Stütze und es ist lediglich unsere Sache, zu erklären, wie Ezra zu jenem Unternehmen kommen konnte. Der Grund aber ist unschwer zu finden.

5. In welcher Weise das Auftreten Ezras, die Sammlung der Judenschaft um das Gesetz und die grundsätzliche Ablehnung jeder Gemeinschaft mit Fremden die Nachbarn Judas, vor allem die Samarier, vor den Kopf stieß, hörten wir. Die rücksichtslose Zerschneidung vieler Familienbande und die empfindliche Schädigung zahlreicher Interessen mußte unausbleiblich tiefe Erbitterung hervorrufen. Wenn wir sehen, wie unsanft später Nehemia in einzelnen Fällen mit Vertretern jener jetzt abgelehnten Richtung verfuhr, so können wir uns wohl vorstellen, daß es auch jetzt gelegentlich geradezu zu Gewaltakten kam, mit denen jene ihr ihnen vorenthaltenes Recht sich zu erstreiten trachteten. Was wollte das mauerlose Jerusalem in solchen Fällen zu seinem Schutze tun? Ebenso wissen wir, in welche Zeiten politischer Hochspannung Ezras Sendung fiel. Truppen, zum großen Teil fremde Söldner, fluteten unaufhörlich durchs Land, wenige Stunden trennten die Heerstraße von der Grenze Judas. So mögen sie oft genug vom Wege abgeschweift

sein und Juda und Jerusalem raubend und plündernd heimgesucht haben. War irgend eine Zeit geeignet, die längst erhobene Forderung nach einer befestigten Hauptstadt neu zum Bewußtsein zu bringen, so war es die Zeit Ezras. Wissen wir nun, daß Nehemia unter der allem Anscheine nach unlängst vollzogenen Zerstörung der Mauer schwer leidet, so liegt in der Tat aller Anlaß vor zu der Annahme, daß Ezra einen solchen Mauerbau versucht hat. Das Unternehmen selbst war wahrscheinlich gar nicht so schwierig und weitaussehend, als es uns auf den ersten Blick scheint. Die Truppen Nebukadrezzars haben sich schwerlich die Mühe genommen, die alte Stadtmauer Stein um Stein abzutragen. Man riß da und dort Breschen in sie, man zerstörte die Tore und die Mauertürme und begnügte sich im übrigen, der Bevölkerung den Versuch des Aufbaus zu untersagen. Das wird alles gewesen sein. Wenn Nehemia die Mauer in 52 Tagen herstellt, so ist mit Händen zu greifen, daß es sich nicht um einen Neubau handelte, sondern um Ausbesserung und Herrichtung. Ein solches Werk hat schon Ezra unternommen. Er tut es im Vertrauen auf die Gunst des Großherrn, veranlaßt durch den Drang der Umstände. Wahrscheinlich hat er dabei zu viel mit der Schwäche des Artaxerxes, dessen Erlaubnis er nicht besaß, jedenfalls aber zu wenig mit der Rührigkeit und dem Einfluß seiner Gegner gerechnet.

Man hat sich daran gestoßen, daß die Schreiber direkt und ohne Vermittlung des Satrapen von Syrien mit dem König verhandeln (Hölsch. 510 a). Aber dieses Verfahren hat auch Darius Gadatha gegenüber beobachtet (Meyer, Gesch. d. Alt. III, 45 f.) Auch ist es nicht richtig, daß in dem Schreiben die Bedeutung des Mauerbaus „grotesk aufgebauscht“ sei (Hölsch. 510 b). Wenn das früher (§ 60 1. 2) über die politische Lage im Lande und die Rolle, die Jerusalem dabei spielte, Ausgeführte richtig ist, so haben die Briefschreiber vollkommen richtig erkannt, daß die Befestigung Jerusalems, wenn sie von einer der persischen Oberhoheit abgeneigten Bevölkerung vollzogen wurde, dem Reiche tatsächlich gefährlich werden konnte. — Daß man den König auffordert, in den Denkwürdigkeiten seiner „Väter“ nachzuforschen V. 15, sollte man gegen die Echtheit ebensowenig geltend machen wie daß in V. 9 die genannten Völker als solche als Beschwerdeführer namhaft gemacht werden. Schon an Kyros und Xerxes waren Beschwerden ergangen (Ezr. 4, 5. 6); unter Darius hatte die Sache mit Zerubabel gespielt; außerdem konnten die assyrischen und babylonischen Herrscher wohl der Kürze halber mit jenen Vätern zusammengenommen werden. Und daß die ins Land gebrachten Völkerschaften durch ihre Vertreter reden, entspricht durchaus persischem Brauche, nach dem sich am Hofe des Satrapen die mit Grundbesitz ausgestatteten Perser zur Beratung wichtiger Angelegenheiten versammeln (Mey. Judt. 39, vgl. Her. I 133).

6. Es gelingt den Gegnern, das Ohr des Königs zu gewinnen. Die Abwesenheit Ezras vom Hofe mag sich dabei zu seinem Nach-

teil geltend gemacht haben. So ergeht an die Beschwerdeführer der Bescheid:

„[18]Die Eingabe, die ihr an uns gesandt habt, ist vor mir in mündlicher Übersetzung (ins Persische) verlesen worden[1]. [19]Dann ist von mir Befehl erteilt worden, und man hat nachgeforscht und gefunden, daß jene Stadt sich seit alten Zeiten wider die Könige aufgelehnt hat, und daß Aufruhr und Empörung in ihr getrieben wurde. [2] Mächtige Könige herrschten über Jerusalem und schalteten in ganz Syrien, und Abgabe, Naturalleistung und Wegegeld wurden ihnen entrichtet. [21]So gebt denn Befehl, daß man jenen Männern Einhalt tue: jene Stadt soll nicht aufgebaut werden, bis von mir Befehl ergeht. [22]Hütet euch, dabei nachlässig zu verfahren, damit nicht großer Schaden entstehe zum Nachteil der Könige!“ Ezr. 4, 18—22.

Der leicht bestimmbare König ließ sich von denen leiten, die gerade sein Ohr hatten. So gelingt es den Gegnern Ezras, das Gespenst möglicher Empörung vor ihm erscheinen zu lassen. Man war mindestens seit der Zeit Zerubabels am Hofe hinreichend über die messianische Erwartung der Juden unterrichtet, und daß sie als Wiedererrichtung des Davidreiches gedacht war. So tauchten auch die Gestalten Davids und Salomos, die ja in der Tat eine beherrschende Stellung in Syrien eingenommen hatten, auf und ängsten den König. Trotzdem enthält der Bescheid kein unbedingtes Verbot. Allerdings erhalten die Beschwerdeführer das Recht, den Bau jetzt zu untersagen, doch zunächst nur auf Zeit. Die endgiltige Entscheidung behält Artaxerxes sich vor. Er gibt damit den Juden einen deutlichen Wink, sich auch ihrerseits zu äußern. Die andern freilich hören von allem nur das Nein und handeln danach. Nachdem ihnen die Abschrift des Erlasses vorgelesen ist, „begaben sie sich eilends nach Jerusalem zu den Juden und taten ihnen mit Arm und Kraft (mit handgreiflicher Gewalt) Einhalt“ 4, 23. Worin die Gewalt bestand: ob es zu Tätlichkeiten zwischen beiden Parteien kam oder ob man sofort Hand anlegte, das begonnene Werk wieder zu zerstören, ist uns nicht gesagt. Wahrscheinlich geschah beides. Und je mehr die Juden sich dagegen sträubten, um so kräftiger mögen die andern Hand angelegt haben, den Zustand der Mauer so wieder herzustellen, wie er vor Ezra gewesen war.

7. Die Juden aber lassen sich die andeutende Einladung nicht zweimal sagen. Selbst der mutmaßliche persische Statthalter von

1) So nach Schäder (vgl. S. 590[1]).

Juda, Mithredat, der sich nicht einmengt, läßt doch sein Einvernehmen wissen[1]. So entsteht die oben beschriebene, verteidigende Denkschrift des Ṭab'el, ohne Zweifel eines hochstehenden Juden mit aramäischem Namen. Sie weiß ganz geschickt, sofort nachdem sie den Schriftwechsel, um die Akten vollständig vorzulegen, wiedergegeben hat, dadurch Stimmung zu machen, daß sie 4, 23 darauf hinweist, wie die Gegner sich nicht darauf beschränkten, unter Heischung der Einstellung des Baus die königliche Entscheidung abzuwarten, sondern sofort mit „Arm und Gewalt" dreinfahren und damit des Königs Gebot eigenmächtig übertreten. Ganz folgerichtig schließt sich an diese Feststellung die Erinnerung daran an, daß schon vor Zeiten ähnliche Quertreibereien derselben Nachbarn den Tempelbau zu hindern suchten, aber durch die großdenkende Entscheidung des Darius schließlich in nichts zerfielen 4, 24. Diesen Hergang zu erzählen und aktenmäßig zu belegen, ist der eigentliche Zweck von T. Ṭab'el hofft, die Tatsachen werden für sich selbst sprechen und den König von der Nichtigkeit auch der gegenwärtigen Anklage überzeugen. Der Verlauf der Ereignisse hat gezeigt, daß er für Nehemias Auftreten eine wichtige Vorarbeit geleistet hat.

Der Vers 4, 24 ist heute verstümmelt. Es muß ein Satz ausgefallen sein, der meldete, ähnliches wie jetzt haben die Gegner Judas schon ehedem wider den Tempel unternommen. Der Wegfall dieses Satzes hat große Verwirrung hervorgerufen und den Anlaß zu den abenteuerlichsten Theorien über den Chronisten und seine Torheit und über seine Chronologie der Ereignisse abgegeben. Als Redaktor wie als Historiker müßte er, wenn er den Vers, so wie er heute lautet, hierher gesetzt hätte, ein Mensch von unglaublicher Einfalt und Gedankenlosigkeit gewesen sein.

8. Ṭab'el konnte natürlich seinen Erfolg vorläufig nur erhoffen. Für den Augenblick ist Ezras Schicksal besiegelt. Die Entscheidung des Königs bedeutet sein vorläufiges Unterliegen. Seine Stellung ist damit untergraben, sein Bleiben im Lande gegenstandslos, wenn nicht unmöglich geworden. Was mit ihm selbst geworden ist, wissen wir nicht, ebensowenig, wie lange er überhaupt im Lande blieb. Die Antwort auf die zweite Frage hängt zum guten Teil an dem Zeitpunkt, in den wir den Mauerbau verlegen. An sich ist wohl möglich, daß die Lösung der Mischehen sofort zu allerlei Zusammenstößen führte und diese das Bedürfnis nach einer festen Hauptstadt wachriefen. Dann könnte der Mauerbau sofort im Frühjahr 457 in

1) Es muß bei dieser Annahme vorausgesetzt werden, daß die Verfügung über den Mauerbau über seinen Kopf weg erfolgte (s. Nr. 5 Anm.). Als königlicher Beamter hatte er sich zu fügen.

Angriff genommen und des Königs Bescheid und die Zerstörung des bisher Gebauten noch im Sommer und Herbst 457 erlangt worden sein. Ezras Sturz und Rückkehr mag unmittelbar gefolgt sein. Sein Aufenthalt im Lande hätte dann nur ein richtiges Jahr gedauert. Doch kann sich der ganze Hergang auch etwas, wenn kaum viel, länger hingezogen haben.

Die vielverhandelte Frage, an welche Stelle der Sache nach der Mauerbau von Ezr. 4 gehöre, kann ebenso wie die nach der richtigen Stelle von Neh. 8 zuletzt nur dadurch ihre Antwort finden, daß wir zeigen, wo die Begebenheit am besten in den Gang der Ereignisse hineinpaßt.

Mit Ezra ist ein Mann von der Oberfläche — mehr wird man kaum sagen können — verschwunden, dessen ganzes Können und Streben in den Dienst des Gedankens gestellt war, seinem Volke die religiösen und moralischen Grundlagen zu schaffen, auf denen seiner Einsicht nach das Fortbestehen der Nation als einer selbständigen Gemeinschaft unter den gegebenen politischen Verhältnissen allein möglich war. Wenn einer, so war er allem nach ein treuer Untertan der persischen Regierung und der Vertreter der Idee, daß auch Juda nur als eine dem König ergebene Provinz noch eine Zukunft habe. Kein Vorwurf wird ihn daher überraschender getroffen haben als der des geplanten Abfalls. Aber seine Schranke, die ihm verhängnisvoll werden mußte, war, daß er nicht erkannte, daß die Politik nicht seines Amtes war. Ezra ist Priester und steht im Dienste der religiösen und hierarchischen Idee. Auf dem Felde der hierarchischen Diplomatie hat er Großes geleistet. Als sein Erfolg ihn verleitete, das Gebiet der eigentlichen Politik zu betreten, scheiterte er an einer ihm fremden Aufgabe, die er sich eigenmächtig gestellt hatte oder in die er sich hatte drängen lassen, ohne ihr gewachsen zu sein. Dazu gehörte ein Mann aus anderem Holze und mit anderer Schulung. Wäre Ezra ein solcher gewesen, wer will sagen, daß ihm das Werk nicht auch jetzt gelungen wäre, wie es so kurz nachher einem andern gelang, der freilich auch über andere Eigenschaften verfügte?

§ 64.

Nehemias Sendung.

1. Ezra ist nicht umsonst zum Märtyrer seiner Sache geworden. Ob er in Palästina blieb oder, was das Wahrscheinliche ist, nach Babylonien zurückging, ob er noch länger lebte oder seinen Sturz nur kurze Zeit überlebte — jedenfalls mußte sein Schicksal in Babel

bekannt werden und es konnte nicht verfehlen, auf die dortige Judenschaft den tiefsten Eindruck zu machen. Je größere Hoffnung man in deren leitenden Kreisen auf seine Sendung nach Juda gesetzt hatte und je erfolgreicher sie sich angelassen hatte, um so schmerzlichere Enttäuschung mußte ihr plötzliches Ende hervorrufen. Ein Sieg der Gegner Ezras in der Sache des Mauerbaus bedeutete naturgemäß auch eine Stärkung seiner Gegner überhaupt. Und deren waren im Lande selbst unter allen denen nicht wenige, denen seine schroffe Haltung bei der Durchführung des Gesetzes und insbesondere in der Frage der Mischehen nicht nach dem Sinne war. So drohte die Gefahr, daß durch die wahrscheinlich unvorsichtige Haltung Ezras in der Sache der Stadtmauer auch sein ganzes übriges Werk in Frage gestellt wurde. Hatte die Gegenpartei einmal die Oberhand gewonnen, so konnte sie von der Verteidigung zum Angriff übergehen und leicht alles von Ezra Geschaffene wieder umstoßen.

Die leitenden Männer im Osten haben höchstwahrscheinlich sofort erkannt, was auf dem Spiele stand und sie haben wohl nicht verfehlt, zeitig ihre Maßregeln zu treffen, um weiteren Schaden zu verhüten. Aber daß der König seinen Entschluß sofort rückgängig machen werde, war kaum zu erhoffen. So galt es, die Gelegenheit abzuwarten. Was wir über die weitere Entwicklung der Dinge wissen, verdanken wir sogut wie ausschließlich den Erinnerungen des jüdischen Mundschenks Artaxerxes I. Nehemia. Für wen sie geschrieben sind, wissen wir nicht. Sie können indessen kaum den amtlichen Bericht Nehemias für den König und das Reichsarchiv darstellen. Viel eher werden sie eine Denkschrift sein wollen, die Nehemia für die jüdische Gemeinde und deren Tempelarchiv — wo nicht für den Tempel selbst[1] — verfaßte (N). Unter allen Umständen sind sie für uns eine Quelle ersten Ranges. Sie sind nur ganz wenig überarbeitet und sind in der Hauptsache — leider nur als Bruchstück[2] — von R oder Ch so, wie sie sie vorfanden, ihrem Buche einverleibt worden. Trotzdem bedürfen begreiflicherweise auch sie der Kritik. Nehemia berichtet die Dinge so, wie er sie sieht. Und er ist als der Vertreter einer bestimmten Richtung in der Judenschaft und als der Leiter eines großen Unternehmens von selbst ganz von der Richtigkeit seiner Stellungnahme und der Größe

1) Sie verfällt gelegentlich in den Gebetston. Vgl. die in Jes. 37, 14 vorausgesetzte Sitte: Hizqia breitet den Brief Sanheribs im Tempel vor Jahve aus.

2) Sowohl der Anfang als das Ende von N fordern diese Annahme.

seiner Aufgabe erfüllt. Das muß bei der Verwertung seiner Mitteilungen im Auge behalten werden. Vor allem darf nicht außer acht gelassen werden, daß Nehemia während der Zeit seiner Statthalterschaft von Gegnern umringt war. Die Samarier gehen soweit, ihn des Hochverrats zu verdächtigen Neh. 2, 19; 6, 6 f. Aber auch im Innern hat er heiße Kämpfe mit dem Adel und der vornehmen Priesterschaft auszufechten Neh. 6, 17 ff.; 13, 4 ff. u. ö., so daß seine Denkschrift vielfach den Charakter einer Rechtfertigungsschrift annimmt. Daß man eine solche Zweckschrift, so unschätzbar sie als Quelle für die Zeitgeschichte ist, nicht hinnehmen darf, ohne immer zugleich die Frage zu stellen, welche Absicht Nehemia mit der einzelnen Nachricht verfolgt, versteht sich von selbst.

Solche Denkschriften sind allerdings auch in den amtlichen Kanzleien der Regierungen üblich. Schon die assyrischen und babylonischen Königsinschriften, die der Verherrlichung der Taten des Herrschers gelten, setzen als Unterlage Berichte voraus, in denen der König durch seine Schreiber seine Taten erzählt[1]. Bei den Persern sind die Tagebücher in den Kanzleien des Königs und der Satrapen eine allgemeine Einrichtung (Meyer Gesch. d. Alt. III S. 47). Das sind die דכרנות oder דכרניא von Ezr. 6, 2 u. Ezr. 4, 15. Die Griechen nennen sie ὑπομνηματισμοί oder auch βασιλικαὶ ἀναγραφαί Diod. II 22 u. ähnlich (Wilcken, Philol. 53, 80 ff.). Aber Nehemias Denkschrift wird man nach der Art, wie sie vom König redet Neh. 2, 1 ff. oder wie sie 1, 3 von den Juden oder auch von seinen Gegnern wie dem Statthalter Sinuballiṭ spricht, nicht hinzurechnen dürfen. Wenn sie 2. Makk. 2, 13 trotzdem so genannt ist, so kann das nur heißen wollen, daß sie in Stil und Anlage solchen amtlichen Schriftwerken entsprach, auch in der Kanzlei des Statthalters dessen Schreiber diktiert war. In Wahrheit diente die Schrift der Judenschaft und war wohl für den Tempel bestimmt. Auf diese Weise erklärt sich ihr Ton und ihre Haltung am besten.

2. Die Zeit der Schrift N ist aus Neh. 5, 14 einigermaßen zu ermitteln. Dort spricht Nehemia vom 13. Jahr seiner Statthalterschaft, die seit dem 20. Jahr des Artaxerxes währte. Er hat somit, da Artaxerxes I. Regierung von 464 an gezählt wird, mindestens von 444—432 den Posten des Statthalters von Juda innegehabt und er hat 432 an der Denkschrift geschrieben. Konnte man früher noch zweifelhaft sein, ob mit dem von Nehemia genannten Artaxerxes der 1. oder der 2. Träger dieses Namens gemeint sei, so sind diese Zweifel seit der Auffindung der Papyri von Elefantine geschwunden. Wir sind daher jetzt in den Stand gesetzt, auch die Zeit Nehemias selbst ziemlich genau festzulegen.

Wir wissen aus Pap. 1, 18; 3, 17 (Cow. 30 u. 31), daß unter Darius II. i. J. 408 der Hohepriester von Jerusalem Jochanan

1) Auch in Ägypten hatte der König Schreiber im Felde um sich, die seine Taten und die Beute sofort aufzeichneten TuB ² I 86 (Thutm. III, Anal. Z. 93 f.).

hieß (§ 70, 1). Einen Hohepriester dieses Namens kennen wir aus Neh. 12, 22. 23 (vgl. Ezr. 10, 6). Ob er Sohn oder Enkel des Hohepriesters Eljaschib war, den wir als Zeitgenossen Nehemias um 445 kennen Neh. 3, 1, mag hier außer Betracht bleiben. Auch Josefus XI 7 kennt einen Hohepriester Jochanan–Johannes, von dem er erzählt, er sei Enkel Eljaschibs gewesen und habe seinen Bruder Jesus (Josua) im Tempel ermordet, weil er unter dem Schutz des Bagoses (Bagoas), des „Feldherrn" Artaxerxes', nach der höchsten Priesterwürde strebte. Zur Strafe für diesen Frevel an heiliger Stätte habe der Feldherr Bagoas die Juden 7 Jahre lang schwer büßen lassen, nachdem er zeitweilig den Opferdienst ganz untersagt hatte. Da Bagoas in Jerusalem frei schaltet, kann er mit dem Titel Feldherr στρατηγός nur als Statthalter und zwar (s. u.) des Artaxerxes II.[1] (404—359) bezeichnet sein. Nun trifft es sich merkwürdig, daß Pap. 1, 1; 3, 1 ebenfalls unter Darius II. und i. J. 408 einen Statthalter Bigwai oder Bagohi = Bagoas in Jerusalem namhaft machen. Dieses Zusammentreffen kann nicht wohl zufällig sein. Sobald man annimmt, daß Bagoas schon zu Ende der Regierung des Darius II. — dann als Nachfolger Nehemias — Statthalter war und dies Amt unter Artaxerxes II. beibehielt, schwinden alle Schwierigkeiten. Er wäre dann Zeitgenosse jenes Hohepriesters Jochanan von Neh. 12 gewesen und dieser hätte ebenfalls sein Amt noch unter Artaxerxes innegehabt und vielleicht bald nach dessen Regierungsantritt den Mord an seinem Bruder Josua verübt. Wir gewinnen auf diese Weise den Endtermin für die Statthalterschaft Nehemias: er muß vor 408 abgegangen sein.

Aber wir gewinnen aus Elefantine noch eine andere wichtige Mitteilung. In Pap. 1, 29 wird Sinuballiṭ als der Statthalter von Samarien unter Darius II. namhaft gemacht. Da uns nun ein Mann desselben Namens, nur in der unrichtigen Wiedergabe Sanballat, bei Nehemia des öfteren als grimmigster Gegner Nehemias, zugleich aber auch gelegentlich als der Führer des samarischen „Heeres" d. h. des dem Statthalter zur Verfügung stehenden Aufgebots von Truppen (Neh. 3, 34) entgegentritt, so kann kein Zweifel bestehen, daß es sich um dieselbe Person handelt. Daß Nehemia seine hohe amtliche Stellung verschweigt und ihn nur verächtlich den Horoniter

1) Der Zusatz ἄλλου bei Jos. ist wohl nicht zu beanstanden. (Ist er eine Glosse, so wohl eine richtige.) Aber auch ohne ihn ist die Frage entschieden. Diodor v. Sizil. XVI 47 (Dindorf III 320) nennt einen allmächtigen Minister Artaxerxes' III. (358—337), an den man bisher allgemein dachte. Er wird jetzt aufzugeben sein.

nennt (§ 65,6), entspricht nur der gehässigen Art, mit der er überhaupt seine Gegner behandelt. Und daß die Juden von Elefantine sich 407 an seine Söhne wenden, stimmt durchaus dazu, daß Sinuballiṭ seine Haupttätigkeit ein Menschenalter vorher entfaltet hatte. Er muß also damals schon in recht hohen Jahren gestanden haben. Aber wenn wir nun 3 Namen führender Personen dieser Zeit kennen, die alle sich als Zeitgenossen Nehemias unschwer unterbringen lassen, so kann die Frage damit als engültig gelöst gelten, ob der in unsern biblischen Texten für die Zeit Nehemias namhaft gemachte König Artaxerxes I. oder Artaxerxes II. war. Es kann nur der erste in Betracht kommen; Nehemias Statthalterschaft hat also 445 begonnen und jedenfalls über 432 herab gewährt, vielleicht auch bis gegen 410.

Torrey Jou. Bibl.Lit. 47 (1928) 380 ff. widerspricht dieser Annahme. Er will lieber zwei Statthalter des Namens Sanballat annehmen. Der eine sei der 408 in Elefantine genannte, der andere 2 Generationen jüngere der Zeitgenosse und Gegner Nehemias. Seine Hauptgründe sind, daß Pap. 1 keine Feindschaft zwischen Jerusalem und Samarien kenne, sowie daß die Reibereien zwischen beiden unter Artaxerxes I nicht denkbar seien. Indessen beweist der erste Einwand nur, daß das eigentliche Schisma 408 noch nicht bestand, und der zweite ist ganz unbewiesen. Gewiß sind im 4. Jahrh. die Verhältnisse besonders unruhig; aber weshalb im 5. nachbarliche Verstimmungen, Reibungen und Intrigen ausgeschlossen sein sollten, ist schlechthin unerfindlich. Ein recht schwacher Punkt Torreys ist auch seine Erklärung der zerstörten Mauer (387).

3. Ein Blick auf die politische Lage macht das Auftreten Nehemias verständlich. Waren schon bei der Entsendung Ezras die Verhältnisse in Syrien und an der ägyptischen Grenze außerordentlich schwierig für das Reich gewesen, so hatte sich inzwischen die Spannung nur vermehrt (§ 55, 2. 3). Wenige Jahre nach Ezras Auftreten im Lande, um 456 mußte Megabyzos, des Artaxerxes Schwager, gegen die aufständischen Ägypter herangeholt werden und 454 gelang es ihm, Inaros niederzuschlagen. 5 Jahre später 449 hat Artaxerxes sich zur verräterischen Hinrichtung des Inaros bestimmen lassen, für dessen Leben sein Schwager, der inzwischen Satrap von Syrien geworden war, gehaftet hatte. Seitdem ist der zuvor schon unzufriedene Megabyzos der geschworene Feind des Königs. Er besiegt zwei gegen ihn gesandte persische Heere und unterwirft sich vermutlich nur, weil ihm die Begnadigung durch den hilflosen König gewiß ist. Eine schwere Niederlage der persischen Flotte bei Salamis auf Zypern 449 hat die Lage des Reiches vollends erschwert, so daß Artaxerxes allen Grund hatte, dem Friedensschluß mit den Athenern 448 zuzustimmen (§ 55, 3). Hatte auch Megabyzos Ruhe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000330

zu halten versprochen — wer konnte wissen, was die nächsten Jahre in diesem Wetterwinkel Asiens bringen mochten?

Noch deutlicher als vor Ezras Entsendung (§ 60, 2) zeigte sich auch jetzt wieder, wie viel dem Reiche daran liegen mußte, im südlichen Syrien auf dem gegen Ägypten vorgeschobenen Posten, den Juda innehatte, eine königstreue Bevölkerung zu wissen. Megabyzos hätte unmöglich sein Vorgehen gegen das Reich wagen können, hätte er nicht in Syrien selbst Leute auf seiner Seite gehabt, die ihm zu folgen bereit waren. Was sollte werden, wenn Megabyzos sein unbotmäßiges Verhalten wiederholte und wenn vollends gleichzeitig einer der ägyptischen Dynasten, mit denen man sich hatte abfinden müssen, versuchte, die Rolle des Inaros wieder aufzunehmen? So mußten sich mit Notwendigkeit die Blicke der königlichen Berater wieder nach Jerusalem wenden. Dort hatte man unlängst mit Hilfe einer großen religiösen Reform die Menge dahin gebracht, sich der geistlichen Gewalt unbedingt zu fügen, so wie es der Wille des Königs befohlen hatte. Reichsregierung und Hierarchie waren Hand in Hand gegangen, und man hatte den König als Wohltäter des Volkes der Juden erkennen gelernt. Eine festere Stütze für das Reich konnten die Regierenden hier in Juda sich nicht wünschen, als sie in der Person Ezras gefunden hatten. Wenn einer, so konnte er als ein königstreuer Mann gelten (§ 63 a. E.) Da kam der Versuch des Mauerbaus und die Anzeige dazwischen, die es klug verstanden hatte, Ezras Königstreue in Zweifel zu ziehen und ihn und die Juden ähnlicher Berstrebungen verdächtig zu machen, wie sie bald nachher an Megabyzos offenbar wurden.

4. Es folgte Ezras Sturz. Mit ihm aber ohne Zweifel auch in Juda vielfache Verwirrung und ernste Unzufriedenheit derer, die in Ezra den Vorkämpfer ihrer Bestrebungen gesehen hatten. Daß sie infolge der überwältigenden Persönlichkeit Ezras längst die Mehrheit in Jerusalem und wohl auch im Lande bildeten, haben wir gesehen. Gerade diese Elemente aber waren die königstreuen, die sich längst mit der persischen Herrschaft ausgesöhnt hatten, weil sie in ihr die Gewähr der ungehinderten religiösen Entwicklung in den Formen, die ihnen am Herzen lagen, sahen. Wie also, wenn Ezra am Ende gar nicht in eigensüchtiger Absicht, sondern nur im Interesse des Reiches selbst den Mauerbau betrieben hätte und das unschuldige Opfer böswilliger Verleumdung geworden wäre? Den Freunden Ezras am Sitze der Regierung war dieser Gedanke längst zur Gewißheit geworden. Sie werden auch nicht verfehlt haben ihrer Überzeugung da und dort Ausdruck zu geben (§ 64, 1). Aber sie konnten

warten, bis die Zeit dazu reif war. Aber sie reifte heran und nun galt es zu handeln.

Wann die Verteidigungsschrift T verfaßt ist, können wir nicht genauer bestimmen, weil wir die Zeit des Sturzes Ezras nicht kennen. Aber daß sie diesem rasch nachfolgte, lag in der Natur der Sache. Später als 456 wird sie kaum anzusetzen sein. Und wie wir schon hörten (§ 63, 6), war durch die eigentümliche Wendung im königlichen Erlaß, der den Mauerbau untersagte, „bis von mir Bescheid ergeht", allen denen die Tür der Hoffnung aufgetan, die sich von Ezras Mißerfolg selbst schwer betroffen fühlten. So vergingen die Jahre des Wartens, in denen Ezras Freunde sicher nicht müßig waren. Inzwischen hatten sich die Ereignisse in der vorher kurz wiedergegebenen Weise entwickelt. Die persische Niederlage bei Salamis von 449 und der Aufstand des Megabyzos hatten die wahre Lage des Reiches hier im Westen grell beleuchtet. So mochten die leitenden Männer in der Umgebung des Großkönigs nicht ohne Sorge in die Zukunft blicken. Und damit war die Zeit gekommen, die man in den Kreisen um Ezra hatte abwarten zu sollen geglaubt. Nun konnte man aufs neue den Beweis erbringen, wie nötig in Juda königstreue Männer vom Geiste Ezras und wie dringend geboten dort trotz aller Widerstände der übelwollenden Nachbarn Judas eine befestigte Hauptstadt sei. Wollte man vor Überraschuungen, vor allem von seiten der vom Reich nur ungern geduldeten lybischen Dynasten sicher sein und legte man Wert darauf, das reiche Ägypten beim Reiche zu erhalten, so gab es keinen andern Weg als Jerusalem zu einer starken Festung des Perserkönigs auszubauen — also genau das durchzuführen, was aller Wahrscheinlichkeit nach Ezra seinerzeit gewollt hatte. Diesen Gedanken galt es dem König nahezubringen, der sich ja gegen Ezra entschieden, aber zugleich sich keineswegs für immer gebunden hatte. Nun konnte man die Schrift Ṭab'els den maßgebenden Männern am Hofe selbst vorlegen und es zeigte sich, daß sie der Sache der Juden wichtige Dienste tat. Gewiß hat Nehemia weder auf eigene Faust gehandelt noch ist die Sache lediglich auf seine Person und sein persönliches Empfinden gestellt gewesen. Viel näher liegt die Annahme, daß alles längst aufs beste durchgedacht und vorbereitet war, und daß Nehemia lediglich das Werkzeug und der geschickte Wortführer der ganzen hinter ihm stehenden Gruppe war. Persönliche Eigenschaften und die hohe Vertrauensstellung, die er im Palaste einnahm, befähigten ihn besonders hiezu.

5. Nehemia bekleidet das Amt eines königlichen Mundschenks.

Er gehört also zu den zahlreichen Juden, die es damals im Reiche schon zu hohen Stellungen gebracht hatten. Als Mundschenk scheint er, da der König vielfach im Frauengemach verkehrt (Neh. 2, 6) und er auch hier Dienst zu tun hat, zu der Klasse der Verschnittenen zu gehören[1]. Daß Männer dieser Art, weil ihnen das Familienleben versagt ist, leicht zu ehrgeizigen Plänen neigen, ist eine an allen orientalischen Höfen bekannte Erscheinung. Ebenso daß ihnen das Vertrauen des Herrschers leicht zufällt und sie deshalb zur Durchführung der Pläne anderer besonders geeignet erscheinen. Als Wächter des Frauenhauses haben sie Einfluß auf die königlichen Frauen und durch sie oft genug das Ohr des Herrschers selbst. Nehemia macht durchaus den Eindruck des geschmeidigen, auch bei den königlichen Frauen wohlgelittenen Höflings. Als solcher kann er seinen bedrängten Volksgenossen von großem Nutzen sein.

Was Nehemia über seine Ernennung zum königlichen Kommissar und spätern Statthalter in Jerusalem erzählt, kann wörtlich der Wahrheit entsprechen, wenn es sich auch in der Denkschrift ganz anders ausnimmt als im Leben selbst. Man befindet sich im Dezember des 19. Jahrs des Königs 446. Da sind — bei dem lebhaften Verkehr zwischen der Heimat und Persien eine nicht seltene Erscheinung — einmal wieder Leute aus Juda in Susa eingetroffen. Unter ihnen ein Bruder Nehemias. Auf die Frage, wie es in der Heimat stehe, berichten sie: „Die aus dem Exil Gekommenen und übrig Gebliebenen[2] dort in der Provinz sind in großer Not und Schmach, da ja die Mauer Jerusalems zerbrochen ist und seine Tore mit Feuer verbrannt." Daß die Ankömmlinge das Nehemia nicht zu sagen brauchten, wenn sie lediglich an die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadrezzar dachten, bedarf keiner besonderen Begründung. Aber ohne Zweifel sagen sie auch ohne dies Nehemia nichts Neues. Sie denken an die jüngsten Ereignisse, die aber, da sie doch immerhin eine ganze Reihe von Jahren zurückliegen mögen, Nehemia ebenfalls längst bekannt sind. Trotzdem fällt ihm die Botschaft neu auf die Seele, und sie mag ihm den erwünschten Anlaß gegeben haben, das zu tun, was er schon längst zu tun beschlossen hatte. Als glatter Hofmann ist er gewohnt, stets heiteren Antlitzes und mit lächelnder Miene vor dem Herrscher zu erscheinen.

1) Ⓖ gibt in 1, 11 geradezu Eunuch für Mundschenk. Auch sind in Ägypten der Obermundschenk und der Oberbäcker Eunuchen Gen. 40, 2 ff.

2) So wird man mit Sellin II 117 den etwas sonderbaren Ausdruck wiedergeben dürfen. Im Munde eines Juden ist er ganz am Platze, ebenso für das Tempelarchiv, nur nicht für die Reichskanzlei.

Doch diesmal hat er beschlossen, sich keinen Zwang anzutun. Einmal soll der König erfahren, wie es ihm und den Seinen zu Mute ist. Auch daß Nehemia, seitdem er den Besuch empfangen hatte und ehe er seinen Entschluß ausführt, tagelang in Gebet und Fasten verharrte, ist durchaus glaubhaft Neh. 1, 1—4.

Neh. 1, 1 nennt den Kislew des 20. Jahrs. Allein da 2, 1 den Nisan desselben 20. Jahrs nennt und an einen andern als den babylonischen Kalender bei Nehemia kaum zu denken ist, muß es sich bei 1, 1 um eine aus 2, 1 irrtümlich herübergeflossene Glosse handeln. Da 1, 1 nicht den eigentlichen Anfang von N darstellt, so war hier ehedem gar kein Jahr angegeben. Diese Annahme ist besser begründet als die Vermutung einer Glosse in 2, 1 (Berthol. Hölsch. u. a.).

6. Die Gelegenheit seinen Entschluß auszuführen, bietet sich etliche Monate später im April 445. Solang hat er seinen Entschluß mit sich herumgetragen, doch wohl weil er jetzt erst wieder zum persönlichen Dienste beim König kam. Er fühlt sich gedrückt und tut nichts, seine Stimmung dem König zu verbergen. Das mußte seinem sonstigen Verhalten gegenüber auffallen. Sofort fragt der König nach der Ursache seines üblen Aussehens. Nun erschrickt Nehemia doch. Die Sachlage ist außergewöhnlich genug und der Fragende immerhin der Großkönig. Die Schwere der Stunde — es geht um sein eigenes Wohl und Wehe und um das Schicksal seines Volkes — droht ihn zu erdrücken. Doch rasch faßt er sich und erwidert beherzt: „Wie sollte ich nicht übel aussehen, da doch die Stadt mit den Gräbern meiner Väter in Trümmern liegt und ihre Tore vom Feuer verbrannt sind.“ Artaxerxes nimmt die kühne Antwort gnädig auf, und fragt nach seinem Begehr. Nicht ohne Grund erwähnt Nehemia, daß „die schöne Frau“ an des Königs Seite saß[1]. Sie scheint ihm gewogen und so bittet er nach einem stillen Stoßseufzer zum Gott des Himmels in raschem Entschluß gleich um das letzte: der König wolle ihn huldvoll nach Juda entsenden, daß er die Stadt der Gräber seiner Väter wieder aufbaue. Also dasselbe, woran Ezra gescheitert war, soll der König jetzt genehmigen. Und er tut es und fordert nur, daß Nehemia ihm die Zeit seines Urlaubs angebe[2]. Er und die schöne Frau mögen den angenehmen Mundschenk nicht lange entbehren. Nehemia nennt eine Frist und bittet zugleich um Geleitbriefe an die Statthalter, deren Gebiet er mit seiner Kara-

1) Ⓖ παλλακή denkt jedenfalls nicht an die eigentliche Gemahlin.

2) Daß die Frage des Königs gar nicht ernst, sondern nur als Scherz gemeint sei (Hölsch.), ist ganz unwahrscheinlich. Vielmehr ist die Ernennung zum Statthalter nicht von Anfang an geplant, sondern erst nachträglich erfolgt. Sie wird auch in diesem ersten Gespräch gar nicht erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000334

wane zu durchreisen hat, und ein Empfehlungsschreiben an den über den königlichen Forst gesetzten Beamten namens Asaf. Der soll ihm aus den damals noch reichlicher als heute vorhandenen Waldbeständen des Landes das nötige Holz liefern für die Herstellung der Tore und der Stadtmauer und eines Hauses für seinen eigenen Bedarf. Die Bitte wird ihm gewährt, ebenso eine Truppe zum Schutz seiner Karawane. Die Reise scheint baldmöglichst ins Werk gesetzt zu sein. Weder über ihre Dauer noch den Reiseweg wird Näheres gemeldet. Wir erfahren nur, daß die königlichen Schreiben an die Statthalter ihre Wirkung tun, und daß Nehemia wohlbehalten nach Jerusalem gelangte, 2, 1—9.

Der Text in 2, 8 spricht von der „Burg, die zum Hause (doch wohl dem Tempel) gehört". In der Tat besteht eine solche 7, 2. Denn dort ist vom Burghauptmann die Rede. Sie wird also von Nehemia errichtet sein und hat von da an bis in die Spätzeit (später als Antonia) bestanden. Aber an dieser Stelle scheint sie ein Zusatz. $\mathfrak{G}^{B}$ weiß nur von Toren und denkt augenscheinlich an die Stadttore. Das wird dem ursprünglichen Text entsprechen.

7. Zunächst scheint Nehemia lediglich als königlicher Abgesandter mit bestimmten Vollmachten und Aufträgen nach Jerusalem gekommen zu sein. Es scheint die Absicht gewesen zu sein, daß er eine bestimmte Zeit hier bleibe und dann in sein Hofamt zurückkehre. Immerhin kann die Zeit, nicht zu kurz gedacht sein, sonst hätte er nicht von Anfang an den Neubau einer standesgemäßen Wohnung für sich ins Auge gefaßt. Er muß aber früh zum Statthalter und dann auf längere Zeit, wo nicht auf Lebenszeit, ernannt worden sein. Denn 5, 14 sieht er auf eine zwölfjährige Statthalterzeit zurück und die Erläuterung dort, daß sie vom 20. Jahr des Artaxerxes an gewährt habe, also seit 445, wird wohl den Tatsachen entsprechen. Demnach wäre er noch im Jahr seiner Ankunft in Jerusalem, wahrscheinlich sofort nach der glücklichen Vollendung der Mauer, wo nicht schon während des Baues derselben, auf den Posten des Statthalters erhoben worden.

Das erste, was er sofort nach seiner Ankunft und nach der üblichen Rastzeit unternimmt, sind die Vorbereitungen zu jenem großen Werk. Er betreibt sie in aller Heimlichkeit. Weder die Priester noch der Adel der Hauptstadt oder die Mitglieder der Ratsversammlung werden ins Vertrauen gezogen 2, 16. Der Grund ist durchsichtig: Dieselben Elemente, die ehedem das Werk Ezras gestört hatten, waren auch jetzt vorhanden und mochten durch die Nachricht von Nehemias Ankunft mit neuem Mißtrauen erfüllt worden sein. Ihnen gilt es zuvorzukommen und zu handeln, ehe sie

mit den Häuptern der Gemeinde beraten konnten. Jedes große Werk hat seine Gegner auch in den eigenen Reihen. Deren schlimmster pflegt immer der Eigennutz oder die Gleichgiltigkeit der vielen zu sein. Nehemia weiß, daß dieser Gegner auch seiner Sendung im Wege steht. Seit dem Sturz Ezras mag die Menge der Trägen und der bequemen Alltagsmenschen sich längst mit dem Zustand, in dem man sich befand, abgefunden haben. Wozu sich selbst Lasten auflegen und sich dazu mit den Nachbarn verfeinden? Nehemias Erscheinen störte sie aus ihrer Ruhe auf. So will er sich erst ganz für sich und unbehelligt von fremder Einrede sein Urteil bilden. Ist das geschehen, so mag er mit seinem Plane vor die Öffentlichkeit treten.

Hölscher S. 528 a stellt die Frage, warum Nehemia sich an den guten Willen wende, statt die Leute mit statthalterlicher Gewalt zu zwingen? Auch sei die Heimlichkeit zwecklos, wenn er am folgenden Tag seine Absicht doch verrate. Auf die zweite Frage ist die Antwort in dem vorhin Ausgeführten und dem sofort Auszuführenden gegeben. Auf die erste aber liegt sie in dem Umstand, daß er höchst wahrscheinlich nicht als Statthalter kommt, sondern lediglich als Vertrauensmann des Königs mit weitgehenden Vollmachten. Da liegt es ihm nahe, zunächst den Weg gütlichen Einvernehmens zu versuchen.

8. Nur mit der allernötigsten Begleitung und einem einzigen Reittier unternimmt er bei tiefer Nacht seinen Erkundigungsritt nach einer besonders wichtigen Stelle, der ihm erst volle Klarheit über den Zustand der Mauer und was zu ihrer Herstellung geschehen kann, schaffen soll, über das hinaus, was ihm in den ersten Tagen nach seiner Ankunft schon die oberflächliche Beobachtung gezeigt hatte. Erst wenn er selbst alles gesehen, und sich sein Urteil darüber gebildet hat, wie viel von der früheren Mauer noch steht und wie lange Zeit demnach die Herstellung in Anspruch nehmen mag, kann er mit Vorschlägen vor seine Volksgenossen treten. Er setzt an der Außenseite des Taltores ein, das sich nach der herrschenden Annahme im Südwesten der alten Stadt, also gegen das Hinnomtal zu öffnet[1], in Wahrheit aber wohl am Stadttal liegt, und reitet zur Drachenquelle und dem Misttor, das nach 3, 13 1000 Ellen = rund 450 Meter vom Taltor entfernt ist und nach den dortigen Angaben an der Mündung des Käsemacher- oder Stadttals in das Qidrontal liegen muß. Dann kommt er zum Quelltor und durch dieses nach dem Königsteich, die beide nicht fern davon sind. Der Teich kann nur der Teich der Wasserleitung von 3, 15 sein. Hier findet er den Schutt so hoch aufgeschichtet,

1) So z. B. noch die Karten 14 u. 7 in Guthes Bibelatlas ² 1926.

daß sein Tier nicht mehr hindurchkommt und er zu Fuß weitergehen muß. Er tastet sich durch die Nacht im „Tale", womit nur das Stadttal gemeint sein kann, aufwärts, überall den Zustand der Mauer prüfend, und gelangt durchs Taltor wieder in die Stadt, deren Weichbild er, über die Trümmer wegschreitend, wieder verlassen hatte, 2, 13—15.

Für die Topographie Jerusalems zur Zeit Nehemias folge ich zwei handschriftlichen Abhandlungen, in denen Albr. Alt auf meine Bitte seine Gedanken über den Gegenstand niedergelegt hat, einer kürzeren über die Mauern und Tore Jerus. zur Zeit Neh.s und einer längeren über das Taltor. Die letztere ist inzwischen im PJB 24 (1928) zum Druck gelangt. Es wird darin Stellung genommen gegen die herrschende, bisher auch von mir geteilte Anschauung, die im Grunde auf Josefus zurückgeht, als hätte schon die jebusitische und besonders die davidische und salomonische Stadt sowohl den Ost- als den durch das Stadttal oder Tyropöon von diesen getrennten Westhügel Jerusalems umfaßt (Guthe in PRE^3 8, 673 ff.; Dalman in PJB 11 (1915) 39 ff. u. a.). Doch erweckt gegen diese Anschauung sowohl der große Zeitabstand des Josefus von der frühen Vorzeit als der Vergleich mit dem viel bescheideneren Umfang anderer uns bekannter altpalästinischer Städte ernste Bedenken, zu denen noch der Umstand hinzutritt, daß bisher auf dem Westhügel keinerlei Spuren vorhellenistischer Besiedelung zutage getreten sind. Gewinnt damit die These, daß David lediglich die Südhälfte des Osthügels als seine Stadt betrachtete und Salomo diese Davidstadt nach Norden, aber innerhalb des Osthügels, ausdehnte, zum voraus an Wahrscheinlichkeit, so scheint sie durch die englischen Ausgrabungen der jüngsten Zeit ihre Bestätigung zu finden[1]. Sie lassen vermuten, daß lediglich gegen das Stadttal hin im südlichen Teile der alten Westmauer des Osthügels gewisse Erweiterungsanlagen stattgefunden haben. — Liegen die Dinge aber so, so ist natürlich auch die herrschende Annahme hinsichtlich der Mauer Nehemias einer Berichtigung zu unterziehen. Nach ihr hätte Nehemia einen unter Nebukadrezzar zerstörten Mauergürtel herzustellen gehabt, der nicht allein den Osthügel umspannte, sondern zugleich den Westhügel und an diesem entlang nach Süden und dem Lauf des Hinnomtals entsprechend sodann nach Osten umbog, um dann wieder beim Südende des Osthügels anzulangen. Die in Neh. 2 und 3 genannten Tore und Örtlichkeiten mußten sich dann auf den Ost- und Westhügel verteilen, jedenfalls zum Teile dem letzteren angehören. Alts Untersuchung setzt nun vor allem bei dem Taltor ein und führt den Nachweis, daß dieses Tor beim Stadttale (*nachal*) lag, nicht beim Hinnomtale (*gaj*), und daß sein Name *scha'ar ha-gaj* nicht seine Lage bezeichnet, sondern die Richtung, nach welcher es führte. Es stellt den gegebenen Ausgang im Norden der alten Jebusiter- und Davidsstadt dar. Daraus ergibt sich die wahrscheinliche Lage der andern Örtlichkeiten und zugleich die richtige Auffassung über Nehemias Erkundungsritt.

Nehemia hat damit einen nächtlichen Rundgang und Rundritt zwar nicht rings um die ganze von Nebukadrezzar vernichtete Mauer, wie häufig angenommen wird, wohl aber um einen besonders stark mitgenommenen und für die Verteidigung Jerusalems besonders

1) Crowfoot PEF. Quart. St. 1928, S. 9 ff.

wichtigen Abschnitt der ehemaligen Befestigung vollzogen. Daß sie nicht von Grund aus zerstört war, sondern lediglich da und dort unterbrochen und, soweit es eben den Truppen Nebukadrezzars nötig schien, unbrauchbar gemacht, hatten wir schon festgestellt (§ 63, 5)[1]. Das hatte Nehemia auch der Augenschein am hellen Tag längst gezeigt. Auch das Aufgebot, das Rechum nach dem Eintreffen des Bescheids des Großkönigs nach Jerusalem schickte, um Ezras Werk zu stören, wird sich begnügt haben, den Zustand wieder herzustellen, den Ezra vorgefunden hatte. Weiter zu gehen, hatten diese Leute keine Veranlassung. Aber daß einzelne Stellen besondere Sorgfalt heischten, hatte Nehemia doch der Augenschein gelehrt.

9. Immerhin hatten Nehemia seine Beobachtungen die frohe Gewißheit gebracht, daß es sich gar nicht um einen vollen Neubau handeln könne, sondern lediglich um eine gründliche Ausbesserung der freilich aufs stärkste beschädigten Stadtmauer[2] und um die Herstellung der ausgebrannten Tore. Nun erst wird es vollkommen klar, warum Nehemia erst in aller Stille für sich selbst Klarheit gewinnen wollte. Seine Verwandten mögen ihm schon in Susa die Schwierigkeit der Aufgabe und der allgemeinen Lage in Jerusalem mit grellen Farben geschildert haben. Er selbst hatte auf der langen Reise Gelegenheit, sich in seinen Gedanken die harte Arbeit und die heißen Kämpfe auszumalen, die es kosten werde, ehe das Werk getan sei. Nun er sich selbst überzeugt hatte, stand alles in ganz anderem Lichte vor ihm und er konnte mit ganz anderer Zuversicht vor seine Landsleute hintreten.

Der Erfolg bleibt nicht aus. Es gelingt ihm die Ratsherren von der Notwendigkeit des Mauerbaus, aber auch von der Möglichkeit ihn durchzuführen, zu überzeugen, so daß sie sich bereit erklären, das Werk in Angriff zu nehmen und sofort auch zur Tat schreiten 2, 18. Man hat allen Grund anzunehmen, daß Nehemia gerade an diesem entscheidenden Punkte seines Berichts die Worte wohl abgewogen hat, die er gebraucht. Er hatte nicht umsonst am Hofe und in einer Umgebung gelebt, wo es galt, sorgsam auf seine Worte zu achten. Liest man seine Darstellung unter diesem Gesichtspunkt, so kann sie uns manches sagen. Er ruft den Ratsherrn, die er um sich versammelt, die üble Lage der Stadt ins Gedächtnis und faßt

1) Vgl. besonders noch Neh. 4, 1, wo von der Heilung der Mauern, dem Schließen der Breschen (l. *p^{e}raṣim*) die Rede ist.

2) Es verdient volle Beachtung, daß der Hauptausdruck im Baubericht Neh. 3 nicht etwa „bauen“ oder „wiederherstellen“ ist, sondern „ausbessern“ החזיק eigtl. „kräftigen“.

sie an der Ehre: „Wohlan, laßt uns die Mauer bauen, damit wir nicht länger das Gespött anderer sind!“ Selbstachtung und Würde der Juden fordern, daß etwas geschieht. „Dann erzählte ich von der Hand meines Gottes, wie gütig sie über mir gewaltet, aber auch von den Worten des Königs, die er mir aufgetragen hatte.“ Hier will jedes Wort gewogen sein. Die Huld Gottes hat es gefügt, das der König, der ehedem Esra und seinem Volke sein Wohlwollen entzogen hatte, nun durch Nehemias Vermittlung wieder gnädig gesinnt ist und den unlängst untersagten Bau gestattet — sollte man dies Angebot nicht freudig annehmen? Aber die Nehemia erteilte Vollmacht macht die Erlaubnis zum Befehl — sollte es nicht klüger sein, sich freiwillig zu entschließen, als auf ein Machtwort des königlichen Kommissars zu warten? Dies um so mehr als die Arbeit gar nicht schwierig sein wird, wie ängstliche Gemüter denken. Also die Leichtigkeit der Arbeit, die Würde der Nation, die Zustimmung des Königs und das Recht Nehemias im Notfalle Gewalt anzuwenden — das sind die Trümpfe, die der kluge Staatsmann der Reihe nach ausspielt.

§ 65.

Der Mauerbau.

1. Über den Bau der Stadtmauer besitzen wir ein in N eingelegtes Dokument, das den Anteil der einzelnen am Bau beteiligten Geschlechter und Gruppen oder auch Einzelpersonen und die von ihnen in Angriff genommenen Strecken aufzählt. Es wird kaum ein Zweifel sein, daß es dem Tempelarchiv entstammt. Jedenfalls ist es für uns ein überaus wertvolles Zeugnis für die Verhältnisse in der Gemeinde, sowohl die der Hauptstadt als die der Landschaft. Es beleuchtet die Zeit Nehemias, läßt aber auch wichtige Schlüsse auf die Zeit vor ihm tun. Denn was er unmittelbar nach seiner Ankunft vorfindet, ist ja nicht das von ihm Geschaffene, sondern das von ihm Vorgefundene, und unsere Sache muß es sein, zu untersuchen, wie lange vor ihm es geworden sein mag. Zugleich ist die Urkunde ein wichtiges, die aus der Beschreibung seines nächtlichen Weges zu entnehmenden Daten ergänzendes Zeugnis für den Umfang des Jerusalem der Zeit Nehemias.

Auch diese Bauliste Nehemias (3, 1–32) ist dem Schicksal verfallen, als das Werk eines jüngeren Interpolators angesehen zu werden[1]. Schon Wellhausen

1) Torrey ESt. 225 hält sie für eine ausschließliche Schöpfung des Chronisten, „not based on anything written by Nehemiah“.

hat die ganz richtige Beobachtung gemacht, daß sie nicht an der Stelle steht, an der sie vom Leser erwartet wird: hinter 2, 18. Denn dort wird berichtet, daß man die Arbeit in Angriff nahm, während in 2, 19 f. der Bau schon im Gang ist. Eine andere mögliche Stelle wäre auch hinter 3, 38 oder hinter 6, 16, wo vom guten Fortgang und vom glücklichen Abschluß des Werkes die Rede ist. Steht die Liste tatsächlich an keiner der für sie gegebenen Stellen, so spricht dies allerdings dafür, daß sie dem unmittelbar von Nehemia geschriebenen Texte von N nicht angehörte, sondern entweder als Beilage von Nehemia selbst N beigefügt oder von R aus den Beständen des Archivs in die fertige Schrift N eingelegt worden ist. Aber für die Frage der Echtheit und der geschichtlichen Bedeutung der Liste ist dieser Tatbestand ohne jeden Belang. An ihnen zu zweifeln liegt kein Anlaß vor. Man sehe, wie dem Geschichtswerk des Thukydides, des großen Zeitgenossen Nehemias in Hellas, Aktenstücke von unzweifelhafter Echtheit einverleibt sind. Auch hier ist die Art der Einfügung in den Zusammenhang der Darstellung so, daß man zweifeln darf, ob der Geschichtschreiber selbst oder nicht eher ein jüngerer sie hierhergesetzt hat. Vgl. Ed. Schwartz, d. Geschw. d. Thuk. 1919, 28.

2. Wie viel Zeit seit der Ankunft Nehemias bis zum Beginn der Arbeit verstrich, wissen wir nicht. Aber die Bauliste läßt mit Bestimmtheit erwarten, daß mancherlei Vorarbeiten und Verhandlungen vorausgingen, ehe der Bau selbst in Angriff genommen werden konnte. Das ganze Arbeitsgebiet ist in Baulose eingeteilt, die den Beteiligten zugewiesen sind. Das setzt doch wohl einen genau bedachten und mit den bauenden Personen oder Gruppen vielfach durchberatenen Arbeitsplan voraus. Um ihn festzustellen und mit den gewiß vielfach auch auseinanderstrebenden Einzelwünschen in Einklang zu setzen, mochte es umständlicher Verhandlungen nicht allein in der Stadt, sondern auch draußen in der Provinz bedürfen. Von einem der judäischen Orte wissen wir, daß der dortige Adel sich geweigert hatte, dem Ruf des Herrn — so wird Nehemia bezeichnet (vgl. Ezr. 10, 3), wohl auch ein Beweis dafür, daß die Liste nicht aus N selbst stammt — Folge zu leisten Neh. 3, 5. Teqoa wird schwerlich allein gestanden haben. Aber wenn wir sehen, daß Orte wie Bethlehem und Neṭofa in der Liste fehlen, so mag kaum lediglich deren Unvollständigkeit die Schuld daran haben. Viel eher werden sich auch hier Widerstände zunächst der adligen Grundbesitzer geltend gemacht haben, die aber auf die übrige Bevölkerung weiterwirkten. Der Grundadel stand, wie wir längst wissen, in vielfacher Verbindung mit den Samariern und wird da und dort von ihnen gegen Nehemia eingenommen worden sein. In Teqoa hat sich die übrige Bevölkerung gegen ihn gestellt 3, 5. 27. Nicht überall wird es Nehemia gelungen sein, dasselbe Ergebnis zu erzielen. Jedenfalls erfordern alle diese Vorarbeiten und Verhandlungen Zeit, und wenn Nehemia im Frühling 445 die Erlaubnis zur Reise erhielt und die Reisezu-

rüstungen nur einen Monat dauerten, so konnte er nicht vor dem Beginn des Hochsommers in Jerusalem sein. Rechnet man nur 2 Monate für die Ausarbeitung des Bauplans, die Verhandlungen mit den Bewohnern von Stadt und Land und die Verteilung der Baulose, so war die Jahreszeit schon so weit vorgeschritten, daß es ein Wagnis scheinen konnte, den Bau noch im selben Jahre in Angriff zu nehmen. Es wäre daher an sich wohl möglich, daß Nehemia im 1. Jahr sich damit begnügt hätte, die Leute zu gewinnen und sie fest in Pflicht zu nehmen und erst im Frühjahr 444 dann den Bau selbst in Angriff nahm. Doch setzt 6, 15 den Beginn zu Anfang August voraus.

3. Die Liste von Neh. 3 läßt gewissermaßen den Leser einen Rundgang um die Mauer machen, um ihm die einzelnen Baulose vorzuführen. Sie setzt V. 1 beim Schaftor ein und kommt am Schlusse bei V. 32 wieder zu ihm zurück. Die Lage dieses Tores, das wahrscheinlich seinen Namen von den zum Tempel und zum Opferaltar getriebenen häufigsten Opfertieren hat, wird durch die Nähe der 2 Türme Mea (ha-Mea) und Chananel bestimmt, vgl. Neh. 12, 39. Diese Türme stehen zwischen dem Schaftor und dem Fischtor V. 3, welches letztere an der Nordwestecke der Mauer zu suchen sein mag, da es den Zugang zum Weg nach der Küste bei Jafo vermitteln haben wird. Das Schaftor wird demnach an der Nordostseite der Mauer zu suchen sein. Es vermittelt den Zugang zum Qidrontal und nach Jericho, daher die von Jericho hier bauen V. 2. Wir befinden uns also im Norden des Tempelplatzes und die zwei genannten Türme werden die Wachttürme der in 2, 8 genannten Tempelburg, der späteren Burg Antonia, sein. Wahrscheinlich ist die Burg damals erst gebaut worden. Der Text widerspricht dem nicht, wenn er in V. 1 die beiden Türme als die Endpunkte des Bauloses der Priester bezeichnet. Wohl aber spricht er dafür, wenn er das Schaftor und das Fischtor samt den zwei Türmen und dem zwischen den Toren liegenden Mauerstück nicht ausgebessert, sondern gebaut werden läßt. Der Schluß ist nicht zwingend, da auch die Türme samt dem nördlichen Mauerstück ehedem bestanden haben und später der Zerstörung anheimfallen konnten. Immerhin hören wir vor Neh. 2, 8 nie etwas von einer Tempelburg und so spricht die Wahscheinlichkeit dafür, daß ehemalige Mauertürme jetzt nicht nur hergestellt, sondern in die Tempelbefestigung einbezogen wurden.

Unter diesen Umständen ist es ganz in der Ordnung, wenn der Hohepriester Eljaschib selbst „und seine Brüder, die Priester“ ihr Baulos gerade hier erhielten. Eljaschib ist zwar, wenn auch nur durch einen Enkelsohn, mit dem Statthalter von Samarien Sinuballiṭ

verschwägert. Seine Sippe steht also jedenfalls den Gegnern des Mauerbaus recht nahe. Er mag daher wohl zu denen gehört haben, die Nehemia nur mit Aufwand von viel Mühe und Geschick gewinnen konnte. Aber nachdem einmal der Beschluß gefaßt ist, ist es auch selbstverständlich, daß der im Amte befindliche Hohepriester samt dem Priesteradel sich nicht ausschließt. Ihr Platz ist dann natürlich am Tempel und in seiner nächsten Umgebung[1].

Irrig ist jedenfalls die Meinung Hölschers S. 529[b], Eljaschib habe die „Initiative" beim Mauerbau gehabt. Daß er zuerst genannt wird, beweist für seine innere Stellung und seine Gesamthaltung in der Sache gar nichts. Beteiligt er sich überhaupt, so mußte er doch wohl an erster Stelle genannt werden. Außerdem ist die Nordseite des Tempelbezirkes und überhaupt die Nordmauer von der Zerstörung besonders stark betroffen (s. u.), so daß auch dadurch das Einsetzen der Liste an dieser Stelle besonders wohl begründet ist.

4. Vom Fischtor wendet sich die Beschreibung dem Jeschanator V. 6 zu, in dem die herrschende Meinung das Tor der Altstadt sucht[2]. Doch mit Unrecht. Es wird das nach Jeschana benannte, also ein gleich dem Fischtor nach Norden führendes Tor sein (wohl durchs obere Tyropöon). Daß die von Gibeon und Mizpa hier beschäftigt sind, würde dazu stimmen. Es liegt unfern der „breiten Mauer" von V. 8. Was unter ihr zu verstehen ist, wissen wir nicht. Neuere Vermutungen, die an König Uzzia denken (2. Kön. 14, 13 vgl, Jos. Ant. IX 10, 3) lassen sich nicht erhärten. Eher darf man an die Nähe des Backöfenturms erinnern V. 11. Er mag mit dem Bedarf des königlichen Palastes, der für Hunderte zu sorgen hatte, im Zusammenhang stehen, also an der Westseite der salomonischen Stadt zu suchen sein. Hier mag auch die breite Mauer gelegen haben, die also den Westabhang der Tempel- und Palastmauer verstärkt haben mag. Die nächsten Stationen sind mit den uns schon aus Nehemias Ritt bekannten weiter südlich liegenden Westtoren, dem Tal- und Misttor, genannt V. 13. 14. Es folgt die Herstellung des Quelltores und der „Mauer des Teichs der Wasserleitung am Königsgarten[3] bis zu den Stufen, die von der Davidsstadt herabfuhren" V. 15. Damit sind wir deutlich in die Gegend des Süd- und Südostabhanges des alten Burghügels, wo das Stadttal in das Qidrontal einmündet, und in die Nähe des Siloateiches und der Mündung des Siloakanals V. 16 geführt. Vom Süden der Ostmauer zieht

1) Andere Priester haben andere Baustellen erhalten V. 28. Es scheint, daß in der Gegend des Roßtores eine größere Priestersiedlung lag.

2) Man übersetzt gern „altes Tor". Allein שער ist masc. und ein עיר *ad hoc* zu ergänzen, geht nicht an.

3) Es ist ohne Zweifel der in Neh. 2, 14 Königsteich genannte Teich.

sich die Befestigung nördlich weiter am Rande des Hügels hin, vorbei an der alten Kaserne, dem Zeughaus, dem Haus des Hohepriesters Eljaschib und dem Wachtturm des ehemaligen Königspalastes V. 20. 25. Am Wassertor (§ 62, 5 – es ist das östliche Gegenstück des Taltores –) und einem hier vorspringenden Turm geht sie dann dem Ofelhügel entlang, doch wohl außerhalb der östlichen Umfassungsmauer des Tempelhofes. Daß wir uns in der Nähe des Tempels befinden, bestätigen die hier am Roßtor gelegenen Priesterhäuser V. 28. Am Schaftor angelangt endet die Liste.

5. Es sind insgesamt 42 Lose, augenscheinlich von sehr verschiedener Größe und Bedeutung. Manches Mauerstück bedurfte nur geringfügiger Ausbesserung, andere gründlicher Nachhilfe oder vollständiger Erneuerung. Dementsprechend ist auch die Zahl und Leistungsfähigkeit der Beteiligten sehr verschieden. Der Hohepriester und seine Genossen von der hohen Geistlichkeit können naturgemäß ungleich mehr Mittel und helfende Hände aufbieten als die einfachen am Ostabhang wohnenden Inhaber der gewöhnlichen Priesterhäuser oder gar die am Ofel untergebrachten Tempelhörigen V. 26 oder der Wächter des Osttors V. 29. Ebenso kann Nehemia Bezirksobersten, wie denen von Jerusalem V. 9. 12 oder von Mizpa und Bet-Zur V. 15 f. usw. oder ganzen Gemeindeverbänden wie denen von Jericho oder Teqoa[1], ganz andere Aufgaben zuweisen als einzelnen Hausbesitzern, die sich begnügen, mit ihren Hausgenossen zusammen die an ihrem Hause hinlaufende Strecke herzustellen V. 23. 28 f. Vertreten sind tatsächlich alle Schichten der Bevölkerung: der Grundadel und die großen Geschlechter, die hohen und die niederen Priester und Kultusdiener, die Ortsgenossenschaften und die Gilden der Gewerbetreibenden bis herab zu dem „Geschlecht“ der proletarischen Senu'im (§ 46, 7).

Besonderer Beachtung wert scheint mir der Unterschied des Sprachgebrauchs zu Anfang der Liste gegenüber ihrer Fortsetzung. Die Strecke vom Schaftor bis zum Fischtor wird „gebaut“ V. 1—3, alles übrige, d. h. die ganze West-, Süd- und Ostseite der Mauer wird „ausgebessert“. Die Verschiedenheit der Ausdrucksweise kann unmöglich auf bloßem Zufall ruhen. Soll aber ein Unterschied der Behandlung und des Zustandes der Mauer zum Ausdruck gebracht werden, so kann es doch nur der sein, daß dort im Norden im wesentlichen ein Neubau zu leisten war, an den drei andern Seiten

1) Daß der Adel von Teqoa als sich ausschließend besonders namhaft gemacht ist, beweist die Ausnahme; vgl. bes. 4. 8.

eine Ausbesserung noch stehender, aber stärker oder minder stark beschädigter Mauerteile. Bedenkt man, daß die babylonischen Heere von Norden kamen und in der Landschaft nördlich von Jerusalem ihre strategische Basis hatten, so wird diese Tatsache durchaus verständlich. Es kommt dazu, daß im Osten, Süden und Südwesten das Geläude vermöge seines steilen Abfalls ein Andringen feindlicher Heeresteile gegen die Mauer außerordentlich erschwerte, und so wird der Sachverhalt auch von hier aus erklärt. Es scheint also, daß der Hauptanprall der Stürmenden sich gegen die Nordmauer gerichtet und diese stark zerstört hatte. Dort drangen die Belagerer in die Stadt ein und hier wird die Befestigung niedergelegt. An den übrigen Stellen mag man sich begnügt haben, einzelne Mauerteile, und besonders die Bastionen und Türme nach Möglichkeit unbrauchbar zu machen (§ 63, 5).

Man hat sich oft gewundert, daß eine Stadtmauer in Wahrheit in 52 Tagen sollte gebaut werden können: der wirkliche Zustand der Mauer und die Verteilung der Arbeit auf fast zahllose Hände, die alle gleichzeitig am Werke sind, gibt die Erklärung, ohne daß man im geringsten nötig hat, die Phantasie des Chronisten zu Hilfe zu rufen[1].

6. Es sollte Nehemia nicht beschieden sein, sein Werk ungestört zu Ende zu führen. Die Ursachen mögen verschiedener Art gewesen sein. Bei der Eigenart seiner Berichterstattung ist es verständlich, daß Nehemia die eine in den Vordergrund stellt. Daß sie vorhanden war und eine große Rolle spielte, steht außer Zweifel. Aber es mögen andere neben ihr bestanden haben, die Nehemia absichtlich zurücktreten läßt. Für den Zweck seines Berichtes und das Archiv des Tempels konnte ihm nicht daran liegen, die inneren Spannungen und die Widerstände in den eigenen Reihen zu verewigen.

Daß die dem Mauerbau feindselig gegenüberstehende Partei dem, was in Jerusalem vorging, ruhig zusehen werde, war nicht zu erwarten. Die Heimlichkeit, mit der Nehemia vorgegangen war, hatte ihm die Frucht getragen, daß ein rascher Zusammenschluß maßgebender Teile der Gesamtgemeinde erfolgt war, ehe die Gegner etwas dagegen zu tun in der Lage waren. Mochten, ehe der tatsächliche Beginn der Arbeit möglich war, immer manche wieder abfallen oder da und dort Widerstrebende sich durchsetzen: es war doch schon

1) Weiteres in Nr. 10; dort auch die Analogie Athens unter dem Widerstand Spartas.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000344

eine wichtige Entscheidung gefallen und die große Mehrheit fühlte sich gebunden. Um so wichtiger war es für die Gegner, wollten sie nicht alles preisgeben, nun noch zu tun, was in ihren Kräften stand, um den Anfang der Arbeit doch noch zu hindern und ihren Fortgang hintanzuhalten.

Mit was für Gegnern Nehemia es zu tun hatte, konnte man früher nur allgemein erkennen. Die Verwandtschaft Sinuballiṭs mit der hohepriesterlichen Familie der Juden (Neh. 13, 28) und andere Umstände ließen ahnen, daß jener dem Adel von Samarien angehörte. Ähnliches gilt von der Verwandtschaft des Ammoniters Tobias mit jüdischen Adligen (6, 18f.; 13, 4). Nehemia selbst nennt seine Gegner jenseits der Grenze verächtlich nur Sinuballiṭ, der Choroniter, Tobia der ammonitische Sklave und Geschem-Gaschmu, der Araber. Über den letzteren wissen wir nichts als was der Name sagt. Es scheint ein mit den beiden andern in enger Verbindung stehender Häuptling oder Dynast arabischen Geblütes gewesen zu sein, vermutlich also den östlichen oder südlichen Grenzgebieten angehörig[1]. Wohl aber wissen wir von Sinuballiṭ seit der Entzifferung der Elefantinepapyri, daß er der Statthalter von Samarien war (§ 64, 2). So wird auch seine Begleitung 3, 34 als das „Heer" Samariens verständlich[2]. Wenn Nehemia dies verschweigt und ihn lediglich nach seinem Heimatort nennt, so liegt darin der Ausdruck tiefster Geringschätzung. Er erkennt ihn gar nicht als hohen Würdenträger an, sondern lediglich als Abkömmling der moabitischen Ortschaft Choronaim. Das soll heißen: er ist nicht einmal echter Samarier, sondern von Hause aus ein Moabiter, der sich jetzt in Samarien breit macht[3]. Der ammonitische Adlige Tobia heißt bei Nehemia geradezu ein Sklave *ʿebed*. Auch darin steckt eine augenscheinliche Bosheit. Die Sklaven waren wie heute die Diener vielfach Schwarze, Kuschiten genannt. Noch heute führen die Neger im Innern Arabiens vielfach den Namen *ʿabd*. Tobia mag also Negerblut in sich gehabt haben und darum verächtlich kurzweg als Sklave bezeichnet sein. In Wahrheit scheint er einem erlauchten Geschlecht der Ammoniter anzugehören. Denn noch unter Ptolemäus II. hat dort in der Festung ein Truppenführer namens

1) Einen Wink gibt vielleicht der Umstand, daß die Landschaft Gosen in Ⓖ zu Gen. 45, 10 als das arabische Geschem bezeichnet wird.

2) Es ist dieselbe Redeweise wie in Pap. 6, aber daraus folgt noch nicht, daß Samaria Militärkolonie war. Gemeint ist die militärische Begleitung des Statthalters.

3) Diese Deutung seiner Abkunft paßt besser als seine Herleitung von Betchoron im südlichen Efraim, weil nur so die Bosheit der Benennung recht ersichtlich wird. Natürlich könnte er an sich auch aus Betchoron stammen. Aber dann dürfte das *bet* kaum fehlen: vgl. *bet-haeli, bet-halachmi*.

Tubias seinen Sitz[1]; dessen Enkel Hyrkan hat nach Josefus Ant. XII 4, 11 die kleine Festung Tyros — heute Araq el-emir — erbaut, deren Felswand noch jetzt den Namen Tobia aufweist. Aus diesem Geschlecht scheinen auch die bekannten Tobiaden der Makkabäerzeit zu stammen.

7. Was diese gewiß nicht zu verachtenden Gegner eigentlich gegen den Mauerbau unternommen haben, wird nicht recht klar. Daß sie bei ihrer häufigen Anwesenheit in Jerusalem ihr Bestes tun, um durch höhnische und geringschätzige Bemerkungen aller Art die Juden in ihrem Entschluß wankend zu machen und ihnen während des Baues Lust und Mut zur Arbeit zu rauben, ist durchaus glaubhaft. Schon vor dem eigentlichen Beginn deuten sie auch den Juden gegenüber den Plan der Befestigung der Stadt als Hochverrat: „Ihr wollt euch wohl gegen den König empören?“ 2, 19. Während des Baus bringen sie allerlei verächtliche Reden vor, dazu bestimmt, den Arbeitenden Mut und Freudigkeit zu rauben[2]. Was die Juden unternehmen, sei ein hilfloses und aussichtsloses Beginnen — wer will aus Schutthaufen und vom Brand zermürbten Steinen etwas Brauchbares schaffen? „Springt nur ein Fuchs darüber, er reißt die Mauer doch wieder ein“ 3, 34 f. Ebenso glaubhaft ist Nehemias stärkste Entrüstung über solche Reden. Weniger der grimme Hohn, den er zu ertragen hat, mag ihn so schwer verdrossen haben als die ernste Gefahr, die seinem Werke dadurch drohte. Sinuballiṭ und Tobia waren in Jerusalem wohl bekannt und bisher hoch angesehen. Sie gingen hier aus und ein. Der Hohn von Leuten in dieser Stellung konnte nicht verfehlen, auf viele tiefen Eindruck zu machen. Sah Nehemia sich nicht vor, so war es um sein Ansehen und um sein Werk geschehen.

So mag es Nehemia blutiger Ernst gewesen sein, wenn er Gott zum Zeugen dafür anruft, wie sein Volk zum Gespötte gemacht werde, und daran die schwersten Flüche knüpft: „Laß ihr Schmähen auf ihr eigenes Haupt zurückfallen und gib sie der Gefangenschaft und der Plünderung preis!“ 3, 36. Schon vorher hatte er — es scheint zur persönlichen Auseinandersetzung gekommen zu sein — jenen angekündigt, es soll ihnen in der Zukunft kein Anteil noch Anrecht in Jerusalem zufallen, noch der Trost, nach dem Tode dort im Gedächtnis der Nachkommen fortzuleben 2, 20. Diese Drohung

1) Greßmann in SBAW. Juli 1921 nach Papyri aus dem Fajum.

2) Sinuballiṭ wird wohl als Statthalter nicht alle diese Schmähungen selbst ausgesprochen haben, er überließ es den Leuten seiner Umgebung und Gefolgschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000346

ist nur verständlich, wenn sie jetzt gewisse Anteile und Anrechte[1] am Tempeldienst und seinen Erträgnissen hatten, wie ihre verwandtschaftliche Stellung zu den ersten Familien erwarten läßt. Die Ergüsse Nehemias machen den Eindruck, als wären sie nicht allein in jenem späteren Bericht gestanden, sondern zum Teil sofort während des Baues und unter dem ganz unmittelbaren Eindruck des eben Erlebten in ein Tagebuch eingetragen und von diesem später in die Denkschrift N übernommen.

Nehemia berichtet 3, 38 kurz und bündig, trotz aller dieser Anfechtungen sei der Bau weitergegangen, so daß nach etlichen Wochen — so darf man ergänzen — die Hälfte der Arbeit getan ist. Aber allem Anschein nach bleibt es nicht bei dem bisherigen Wortgeplänkel. Es ist durchaus verständlich, daß Sinuballiṭ, wenn das Werk trotz seines Übelwollens fortschritt, glaubte darauf denken zu müssen, kräftigere Mittel anzuwenden, um es doch noch zu Fall zu bringen. Worin sie in Wahrheit bestanden, werden wir noch zu untersuchen haben. Aber jedenfalls scheint sich Nehemia mehr und mehr in einer sehr ernsten Lage befunden zu haben. Aus ihr kann ihn nur die Hilfe des Großkönigs selbst retten. In der Stellung eines bloßen Beauftragten des Königs, wie sie Ezra eingenommen hatte, ist er den Gegenwirkungen seines hochgestellten Hauptgegners und seiner Genossen nicht gewachsen. Das mag er gleich zu Anfang, als er ins Land kam und die Lage aus der Nähe übersah, erkannt haben. Er wird deshalb früh die Forderung gestellt haben, daß er zum Statthalter ernannt, und damit Sinuballiṭ an Rang und Autorität gleichgestellt werde. Dem Antrag wird jetzt stattgegeben, und die zweite Hälfte der Bauarbeit leitet Nehemia als königlicher Statthalter.

Was aus dem oben vermuteten Vorgänger Nehemias geworden ist, wissen wir nicht. Er kann gestorben oder an einen anderen Posten versetzt worden sein. Jedenfalls ist Nehemia 5, 15 Statthalter, ohne daß seine Ernennung irgendwo erzählt wäre. Daß er gleich als Statthalter hergesandt wurde, ist nicht wahrscheinlich. Weder würde sich so die Erteilung eines bloßen Urlaubs 2, 6 — die man nicht künstlich wegdeuten darf — erklären, noch der Ton, den die Gegner 3, 33—35 seinen Leuten gegenüber anschlagen. Hingegen ist seit Kap. 4 die Lage so, daß Nehemia seine „Knappen“ bewäffnet und mit großem Gefolge erscheint 4, 10. 17 und das Gesamtvolk geschlechterweise mit Waffen antreten heißt 4, 7. Das kann er nur, wenn er Statthalter ist. Er wird es inzwischen geworden sein.

8. Nehemia berichtet in seiner Denkschrift, seine vereinigten

1) So wird man am besten nach 2. Sam. 19, 29 übersetzen. Die nächsten Worte setzen doch voraus, daß diese Leute sich in Jerusalem so eingebürgert fühlen, daß sie auch an der berühmten Kultusstätte ihr Totenmal in der Weise Absaloms 2. Sam. 18, 18 zu haben wünschen.

Gegner mit ihrer Gefolgschaft[1] haben sich, als sie merkten, welche Fortschritte der Bau machte, verschworen, in kriegerischer Absicht gegen Jerusalem zu marschieren um dort Verwirrung zu schaffen 4, 1. 2. An anderer Stelle sagt er, sie haben die Absicht kundgegeben, unversehens unter seine Leute einzudringen und durch ein unter ihnen angerichtetes Blutbad dem Unternehmen ein schnelles Ende zu bereiten. Schon haben die in ihrer Nachbarschaft wohnenden Juden berichtet, jene seien gegen Jerusalem im Anmarsch 4, 5. 6. In einem spätern Stadium der Bauarbeit zwischen der Fertigstellung der Mauer und der Weihe, sei es sogar soweit gekommen, daß Sinuballiṭ und Geschem Nehemia in einen Hinterhalt zu locken versuchten, in der Absicht ihm ein Leid anzutun. So wenigstens ist Nehemia überzeugt. Da der Plan mißglückte, habe Sinuballiṭ Nehemia durch einen offenen Brief beschuldigt, er gehe mit dem Gedanken um, sich zum König von Juda ausrufen zu lassen. Doch sei dafür gesorgt, daß diese wahre Absicht der Befestigung Jerusalems dem König bekannt werde. Mit dem Briefe wird es schon seine Richtigkeit haben. Man hoffte ihn durch diese Drohung noch in letzter Stunde von der Vollendung der Arbeit abzuschrecken. Doch ohne Erfolg. Nehemia scheint ein gutes Gewissen gehabt zu haben und seiner Sache sicher gewesen zu sein 6,1—9. Selbst durch Profetenspruch fühlt er sich bedroht. Als er einmal bei dem Profeten Schemaja, während dieser sich in Ekstase befindet[2], sich ein Orakel geben läßt, rät ihm dieser, er möge sofort in den Tempel fliehen, da man ihn ermorden wolle. Der Altar Jahves ist seit alters die Asylstätte 1. Kön. 1, 50; 2, 28; Ex. 21, 12ff. Nehemia lehnt die Zumutung mit Entrüstung ab und sieht in dem Rat einen durch Bestechung seiner Gegner bewirkten Versuch, ihn durch die üble Nachrede der Feigheit zu Falle zu bringen 6,10—14.

Wie viel an den Nehemia zugetragenen Gerüchten und den von ihm gehegten Vermutungen wahr ist, können wir heute nicht mehr entscheiden. Es ist wenigstens möglich, daß jener Profet und seine Genossen (6, 14) in gutem Glauben handelten und daß Nehemias überreizte Phantasie mehr sah, als der Wirklichkeit entsprach. Ebenso ist durch nichts erwiesen, daß wirklich die Absicht bestand, ihn zu ermorden. Die erbetene Zusammenkunft kann lediglich den

1) So sind wohl die Araber und Ammoniter von 4, 1 zu verstehen, während die von Asdod in 𝔊 fehlen.

2) Er ist *ʿāṣūr* gebunden κάτοχος. Es scheint, daß man bei den Ekstatikern (s. Bd. II o. 7 § 60, 7), deren es also auch jetzt noch einzelne gab, den über sie kommenden Zustand benützte, um Fragen an sie zu stellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000348

Zweck gehabt haben, Nehemia jene Bedrohung mit einer Anzeige beim König persönlich recht kräftig nahezubringen, vielleicht auch ihn zu bestechen. Vollends ist es gar nicht wahrscheinlich, daß Sinuballiṭ als königlicher Statthalter ein, wenn auch bescheidenes kriegerisches Unternehmen gegen seinen Nachbarkollegen und gar wider eine vom König gebilligte Sache ins Werk gesetzt hätte. Hierin sieht Nehemias leidenschaftliche Erregung mehr als er mit Grund sehen konnte. Trotz alledem ist nicht daran zu zweifeln, daß die Widerstände andere Formen angenommen hatten als früher. Von dem Drohbrief, der Nehemia gefügig machen sollte, war schon die Rede. Vor allem aber, daß Nehemia seine Leute bewaffnet, sowohl seine Statthaltertruppe, als das Volk selbst, und sie mit der Waffe in der Hand arbeiten läßt, kann nicht wohl erfunden sein. Die Annahme scheint mir durch nichts begründet, daß Nehemia absichtlich eine so gründliche „Verfärbung" der Tatsachen vollzogen habe, daß er die Bewaffnung der Seinen gegen die Arbeitsunwilligen in den eigenen Reihen vornahm, nachträglich aber einen drohenden Angriff von außen vorschützte. Schon daß er kurzweg das „Volk", die Adeligen und Ratsherrn eingeschlossen, unter Waffen stellt und sie zum Kampf für Weib und Kind aufruft, 4, 7f. — nicht etwa nur einen Teil[1] — spricht dagegen. In Wirklichkeit wird schon eine Gefahr gedroht haben. Nur war Sinuballiṭ nicht so unbedacht, den Angriff selbst ins Werk zu setzen. Es gab andere Mittel. Er und die Seinen werden die Leidenschaft der Menge im Gebiet von Samarien hinreichend aufgestachelt haben, daß sie bereit war, von selbst zu den Waffen zu greifen und die Führer sich ruhig im Hintergrund halten konnten. Daß es nicht zu wirklichem Blutvergießen kam, war die Folge der vorbeugenden Maßregeln Nehemias.

9. Eine andere Frage ist, ob Nehemia nicht gleichzeitig mit ernsten inneren Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und ihm daher die Bewaffnung der Seinen ein nicht unwillkommenes Mittel war, auch jene im Keim zu ersticken. Es ist wohl möglich, daß die kriegerischen Drohungen der Samarier viel weniger einen wirklichen Zusammenstoß beabsichtigten als eine kräftige Demonstration. Wir wissen längst, daß Nehemia auch in den eigenen Reihen Widerstrebende hatte, denen weder an der von Ezra eingeleiteten religiösen Reform noch an der Befestigung Jerusalems etwas lag. Sie wollten ihrem Erwerb und Handel nachgehen und dazu bedurften sie des Friedens

1) Vgl. zur Sache bei Nr. 9 Anm. Dort auch über die Hälfte der Knappen. Ein Analogon bei E. Kuhn, Entst. d. Städte d. Altert. (1878) S. 224: Tausend Thebaner schützen die Erbauung von Megalopolis gegen Angriffe Spartas.

mit den Nachbarn. Nehemia war es durch rasches Zugreifen gelungen, jenen Leuten zuvorzukommen. So blieben sie in der Minderheit und konnten ihrem Mißmut wenig Ausdruck leihen. Aber verschwunden war diese Gegenpartei nicht, wie das Beispiel von Teqoa zeigt. Gelang es den Widersachern Nehemias jenseits der Grenze, diesen Leuten den Rücken zu stärken und womöglich ihnen die Hand zu reichen, so konnte es vielleicht auf diesem Wege noch gelingen, das ganze Werk niederzuhalten. Hieß es, die von Samarien rücken bewaffnet heran und war an dieser Rede nur ein bescheidener Kern von Wahrheit, indem etwa einige Trupps Bewaffneter sich zusammenrotteten und in ihrer Erregung einige Meilen gegen Süden vorstießen, so war das für die Unzufriedenen Jerusalems ein Alarmzeichen und für Nehemia eine höchst bedrohliche Erscheinung.

Es ist gewiß kein Zufall, daß Nehemia als die eigentliche Absicht der Gegner bezeichnet, sie wollten in Jerusalem „Verwirrung" oder „Unsicherheit"[1] anrichten 4, 2. Das kann doch nur heißen, daß die Kunde von dem Anrücken Bewaffneter die unzufriedenen Elemente in der Stadt in heftige Erregung bringen und sie zu unbesonnenen Schritten verleiten sollte. Daraus konnten dann Unruhen unter den Leuten Nehemias entstehen und es mochte leicht so kommen, daß Nehemia nicht mehr Herr der Lage war. Diesen Zustand galt es dann durch rechtzeitiges Eingreifen auszunützen. Es kam für Nehemia erschwerend dazu, daß die Unzufriedenen in seinen eigenen Reihen mit der Zeit starken Zuzug gewonnen hatten. Wir ersehen aus der Bauliste, wie viel Hände für das Werk tätig waren und wie alle Klassen und Stände an der Arbeit teil hatten. Sie waren allesamt ihrem Beruf und dem täglichen Erwerb entzogen. Wenn wir später von starker Verschuldung vieler hören 5, 1 ff., so mag einen beträchtlichen Teil der Schuld daran die harte Fronarbeit tragen, zu der die Leute für viele Wochen herangezogen waren. Es würde gegen alle Gesetze der Erfahrung verstoßen, wollten wir annehmen, daß diese Verhältnisse auch von denen, die früher die Arbeit freiwillig übernommen hatten, auf die Dauer ohne Murren ertragen wurden. Je mehr die Zeit sich hinzog und je weniger die Leute dem eigenen Erwerb nachgehen konnten, um so größer ist zweifellos die Zahl der Mißvergnügten geworden, die sich innerlich und gewiß auch mit mancherlei Worten der Unzufriedenheit auf die Seite der Gegenpartei stellten. Dafür sorgte diese selbst und wohl auch die heimlichen Agenten Sinuballits in Jerusalem.

1) Von *ta'ah* umherirren, unsicher sein.

Welchen Grad die Unzufriedenheit in der Stadt erreichte, wissen wir nicht. Nehemia hat hier das Wesentliche verschwiegen. Immerhin hat er ein kurzes Liedchen aufbewahrt, das einen gewissen Einblick gewährt. Die Judäer sprachen 4, 4:

Zusammenbricht des Trägers Kraft, des Schuttes ist zu viel!
Wir könnens nicht mehr leisten, die Mauer aufzubaun.

Daß das Wort eine Klage und einen Protest gegen die Fortführung der Arbeit enthält, kann nicht zweifelhaft sein. Dabei kann es nicht von solchen stammen, die sich ihr entzogen hatten, sondern nur von Leuten, die sie mitmachten, aber an ihr zu erliegen fürchten. Das sind eben die vorhin Geschilderten. Leider steht das Liedchen ganz unvermittelt da. Es hat weder eine Einführung noch eine Fortsetzung, aus denen wir einiges Nähere über den Anlaß der Klage und die Folgen, die sie hatte, erführen. So sind wir ganz auf die Vermutung angewiesen. Aber wir gehen sicher nicht irre mit der Annahme, daß das Liedchen ein Ausdruck der von den Gegnern gewünschten „Verwirrung" ist und daß es Nehemia allen Ernstes zu schaffen machte. Nehemia hat als Statthalter die Verantwortung für die Ruhe in der Stadt. So mag es wohl sein, daß die Bewaffnung der an der Mauer arbeitenden Bevölkerung ihm auch dazu dienlich schien, etwaigen Gelüsten der eigenen Leute, mit denen draußen gemeinsame Sache zu machen, ebenso kräftig entgegenzutreten wie jedem Versuch eines Angriffs auf die Stadt selbst.

Hölscher 532 b hat ganz richtig beobachtet, daß Nehemias Maßregeln nicht dem auswärtigen Feinde allein galten. Wenn er aber dafür den inneren Feind allein verantwortlich macht und lediglich an die Hinderung von Streikgelüsten Arbeitsunwilliger denkt, so verfällt er derselben Einseitigkeit wie die ältere Betrachtungsweise. H.'s Stütze ist 4, 10, wo er die *sārīm* als nicht zur Sprache Ns gehörig streicht. Doch ohne Grund (12, 32 s. § 65, 11). Ein Teil der Statthaltertruppe hatte wohl früher die Aufsicht über die Arbeitenden. Seitdem diese Leute alarmbereit sein müssen, haben einzelne ihrer Offiziere die Aufsicht übernommen. Das bedeutet das Stehen hinter Juda.

10. Nach Verfluß von 52 Tagen ist die Mauer am 25. Elul 445 fertiggestellt[1]. Das ist der 2. Oktober. Daß sie doch ein recht stattliches Bauwerk darstellte, geht aus der Beschreibung des Weiheaktes hervor, bei dem auf ihrer oberen Fläche die beiden Festzüge sich ausbreiten können. Doch ist das für die Verhältnisse des alten Orients, die wir heute durch die Ausgrabungen ziemlich genau kennen, nichts Besonderes. Eher könnte man zweifeln wollen, ob

1) Neh. 6, 15 f. Der Text muß einst seine Stelle vor 6, 17—19 gehabt haben.

die Fertigstellung des Ganzen in verhältnismäßig so kurzer Zeit im Bereich der Möglichkeit liege. Allein bei der Verteilung der Arbeit auf fast ebensoviel Baulose, als der Bau Tage fordert und der großen Zahl der Bauenden, sowie nach dem, was in Nr. 5 über den Zustand der Mauer vor Nehemias Eintreffen ermittelt ist, brauchen die Bedenken nicht ernst genommen zu werden. Sobald vollends die Tore genügend in Stand gesetzt sind, kann Jerusalem als eine stattliche Feste gelten, die ihrem Besitzer wichtige Dienste als Zwingburg für das südliche Syrien leisten kann. Das militärisch wichtigste Stück der Feste ist natürlich die im Norden des Tempelbezirks gelegene Burg. Sie ist das eigentliche Bollwerk der Stadt. Hier hat der von Nehemia eingesetzte Burghauptmann Chananja mit einer auserwählten Truppe seinen Sitz. Er wird seinen Posten bezogen haben, sobald die Burg selbst hinreichend in Stand gesetzt war, von der nach 3, 1 anzunehmen ist, daß an ihr mit besonderem Eifer gebaut wurde. Nach der Fertigstellung der Mauer und der Tore wird derselbe Chananja zum Kommandanten der Stadt selbst ernannt. Seine erste Anordnung auf Befehl Nehemias ist die Schließung der Tore über die Nacht und bis zum späten Morgen 7, 1—3. Damit ist das bei einer offenen Stadt unvermeidliche Hin- und Herfluten der Menschen zur Stadt und von ihr ein für allemal gehindert, eine Maßregel, die sich in den jetzigen unruhigen Zeiten gewiß als nutzbringend erwies. Wir würden sie heute wohl die Verkündigung des Belagerungszustandes nennen. Von besonderem Interesse ist, wie Nehemia die Ernennung Chananjas begründet: „er war ein besonders verläßlicher und gottesfürchtiger Mann“ 7, 2. Nach der religiösen Seite ist er den durch Ezra vermittelten Wünschen des Königs ergeben, wird also durch später in dieser Richtung Nehemia keine Schwierigkeit machen. Vor allem aber ist er — für einen Soldaten und Stadtkommandanten die Hauptsache — ein politisch zuverlässiger Mann. Was das bedeutete, sehen wir aus den mancherlei Anschwärzungen der Gemeinde am Hofe und zuletzt besonders deutlich aus den häßlichen Drohungen gegen Nehemia, deren leitender Gedanke war, er trage die Absicht, nach der Befestigung der Stadt sich selbst zum König ausrufen zu lassen. Der Abfall des Megabyzos, aber auch das zweideutige Verhalten derer um Zerubabel waren noch nicht vergessen. Unter diesen Umständen kommt für Nehemia alles darauf an, den König von der Lauterkeit seiner Absichten zu überzeugen. Das kann er am besten durch die Ernennung eines auch am Sitz der Regierung als königstreu bekannten Mannes zum Stadthaupt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000352

Jos. Ant. XI 5, 8 (§ 179) bietet als Zeit des Mauerbaus 2 Jahre und 4 Monate. Er hat schon bei Ewald Gesch.[3] IV 204 indirekt und bei Mow. Neh. 60 direkt Beifall gefunden. Letzterem hat die technische Unwissenheit der Theologen einiges Vergnügen gemacht. Das Richtige hat Hölscher gesehen, zu dessen Ergebnissen ich unabhängig von der Lesung seines Werkes ebenfalls gekommen war. Mauern, wie wir sie mehrfach in palästinischen Städten finden, sind in der oberen Schicht, um die es sich hier bei großen Teilen des Ganzen gehandelt haben wird, und im Innern öfters mit Bruchsteinen und Lehm hergestellt, eine Arbeit, an der jeder teilnehmen konnte. Man darf hier durchaus den Mauerbau in Athen als Parallele heranziehen (Meyer Gesch. III § 270). Daß für die unteren Schichten und die Türme und Tore geschulte Handwerker nötig waren, ist richtig, ändert aber am Gesamtbilde nichts. Mit Recht verweist Hölsch. hiefür auf den Mauerbau des Themistokles (Thuk. I 89—93).

11. Ein so großes und bedeutsames Werk wie die nach so vielen Hindernissen endlich geglückte Fertigstellung der Stadtmauer konnte natürlich nicht anders als mit einem stattlichen Weihefest begangen werden. Es war ein Triumph des nationalen und des religiösen Gedankens gegenüber äußern und innern Widersachern, der damit Nehemia gelungen war. Aber auch — und nicht minder — ein Triumph der persischen Staatsweisheit, in deren Dienst Nehemia sich rückhaltlos gestellt hatte: Artaxerxes und seine Regierung mochten nun mit viel größerer Ruhe als zuvor den Dingen im südlichen Syrien und an der ägyptischen Grenze entgegensehen. Ein solches Ereignis mußte durch ein großes Dankfest hervorgehoben werden. Der Festaktus gipfelt in einer Prozession. Zwei Züge Feiernder umschreiten die Mauer — aber nicht von außen oder innen, sondern von oben, auf der breiten Fläche einhergehend. Sie gehen in verschiedener Richtung von irgend einem bestimmten Sammelplatze im Südwesten, etwa dem Taltor, aus, der eine in südlicher, dann östlicher und nördlicher, der andere in nördlicher und dann östlicher Richtung, und treffen sich im Tempelhof zur gemeinsamen Opferhandlung. Daß dabei der ganze Apparat nationaler und religiöser Prachtentfaltung und Stimmungserhöhung aufgeboten wird, versteht sich von selbst. An der Spitze zieht wohl die Geistlichkeit mit den Sängern und Musikanten, die bei einer Prozession nicht fehlen dürfen. Den eindrucksvollen Abschluß bildet der Adel, in der einen Richtung unter Führung von Nehemia selbst, in der andern unter einem sonst unbekannten Hodaja. Daß die Geistlichkeit und die Tempelmusik dabei sind, versteht sich, wenn auch der heutige Text gerade hier stark überfüllt ist[1]. Ist doch das Ganze eine

1) Es ist auf den ersten Blick zu sehen, daß 12, 38 ganz unmittelbar an 12, 32 anschließt. V. 33—37 oder 33—36 müssen also spätere Auffüllung sein. Anderes kam dazu. Im alten Bestand von N fällt auf, daß in V. 40 Nehemia mit der Hälfte der *seganim* schreitet, V. 32 Hodaja mit den *sarim* (ebenso 38 Nehemia s. BH).

große und geräuschvolle Huldigung für Jahves Durchhilfe. „Sie schlachteten an jenem Tag große Schlachtopfer und jubelten; denn Gott hatte ihnen großen Jubel beschert; auch die Frauen und Kinder jubelten und man konnte weithin das Jubeln in Jerusalem hören."

Die Weihefeier ist Neh. 12, 27—47 beschrieben. Daß sie an diese sonderbare Stelle gekommen ist, hängt jedenfalls mit den früher beschriebenen Schicksalen des Buchs Nehemia von Kap. 7 an zusammen. Der Sache nach muß die Feier ihre Stelle noch irgendwo in Kap. 6 gehabt haben. Größere Schwierigkeit bietet indessen die heutige Gestalt des Berichtes. Es ist deutlich zu sehen, daß Ch ihn stark überarbeitet hat. Eine solche Festlichkeit mit Priestern, Leviten, Sängern und Musikanten gehörte ganz in das Gebiet dessen, was Ch lag. Leider ist es nicht mehr möglich, den eigentlichen Bericht von N heute noch mit voller Sicherheit aus dem Texte von Ch herauszuschälen. Nur geht es darum nicht an, mit Torrey kurzerhand alles Ch zuzuweisen. In 12, 31. 32 und 12, 37—40 haben wir jedenfalls gutes Material aus N. Aber wohl auch in V. 27 u. 43. Daraus läßt sich einigermaßen ein Bild gewinnen. Über Ezra in 12, 36 s. vorhin.

12. Die Zeitfolge Ezra–Nehemia oder Nehemia–Ezra ist immer noch Gegenstand des Streites. Doch liegt kein Anlaß vor, von der in der Überlieferung festgelegten Reihenfolge abzugehen. Auch was neuerdings L. E. Browne, Early Judaism 1920, 178 f. u. Nor. Baynes, Isr. am. nations 1927, 123 gegen sie geltend machen, kann nicht beweisen. Daß um Ezra (10, 1) sich eine „große Gemeinde" — natürlich ein sehr relativer Begriff — schart, während zu Nehemias Zeit die Stadt menschenarm war (Neh. 7, 4), kann nicht als ernster Einwand gelten. Auch die Folge der Hohepriester, soweit wir sie feststellen können, widerspricht der Reihenfolge Ezra–Nehemia nicht. Jedenfalls darf aus Neh. 3, 1, wo Eljaschib als Zeitgenosse Nehemias und Ezr. 10, 6, wo sein Sohn als Zeitgenosse Ezras erscheint, nicht mit Br. auf eine wesentlich spätere Zeit Ezras geschlossen werden, solange wir gar nicht wissen, wie alt Eljaschib tatsächlich geworden ist (§ 66, 9).

§ 66.

Der Reformator.

1. Mindestens 12 Jahre hat Nehemia das jüdische Gemeinwesen geleitet. Die Befestigung der Hauptstadt hat seine zuvor recht schwierige Stellung nach außen und innen wesentlich gestärkt. Den

Tatsächlich ist kein Unterschied zwischen beiden, auch kaum ein Grund, mit Mow. *chorim* dafür einzusetzen. Hingegen sind in 31 die Fürsten zu streichen. Juda macht die Prozession, der Adel folgt am Schluß. V. 40 bricht leider ab, ohne zu sagen, was Nehemia und die andere Hälfte der Edlen mit Hodaja dann taten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000354

Verkehr mit der Provinz konnte er nicht hindern, wohl überhaupt — wenigstens für jetzt — wenig beeinflussen; aber in Jerusalem selbst kann er jetzt in ganz anderer Weise als zuvor sein Augenmerk auf die hier Aus- und Eingehenden richten. Und die Bevölkerung der Hauptstadt selbst hat er jetzt viel fester in der Hand als früher. Was Nehemia im Interesse Jerusalems und der Provinz anzuordnen für gut fand, das konnte er nun, da er den Verkehr mit der Hauptstadt ganz anders als früher zu regeln vermag und sich die lästige Einwirkung der unfreundlich gesinnten Nachbarn vom Leibe halten kann, mit viel größerer Aussicht auf Erfolg durchführen. Er hat sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen. Denn noch war die Aufgabe, die ihn ins Land der Väter zurückgeführt hatte, erst zur einen Hälfte erfüllt. Aber indem er Ezra gegenüber den Weg in der umgekehrten Richtung gehen konnte, hatte er vor jenem den Vorteil voraus, für die geplanten Reformen die Grundlage gelegt zu haben, die ihn befähigte, im Falle der Not auch von der ihm zustehenden Gewalt wirklich Gebrauch machen zu können.

Die Denkschrift Nehemias ist kein auf die Folge der Ereignisse achtendes Geschichtswerk, sondern eine Sammlung lose zusammengestellter Notizen, teilweise wohl aus Tagebuchblättern entstanden, die nie in irgend einem Zusammenhang standen. Die Folge ist, daß wir die Zeit der einzelnen Begebenheiten seit dem Mauerbau nur im allgemeinen und ihre Aufeinanderfolge zumeist überhaupt nicht feststellen können. Wir müssen uns begnügen, ein Gesamtbild jener 12 Jahre, soweit die dürftigen Notizen es zulassen, zu entwerfen und sind da, wo die Frage der Zeitfolge von Belang ist, auf Vermutungen angewiesen. So gewinnt die nachfolgende Skizze der Reformen Nehemias, von der Zeitfolge aus angesehen, naturgemäß etwas Unsicheres und Schwankendes. Die Ereignisse selbst werden davon nicht betroffen.

Von entscheidender Bedeutung für die Einsicht in die Eigenart gewisser, der Denkschrift N zugehöriger oder ihr nahestehender Abschnitte ist Neh. 13, 1—3: „An jenem Tag[1] las man vor den Ohren des Volkes aus dem Buch Moses vor, und es fand sich darin geschrieben . . . Als sie das Gesetz hörten, da schieden sie alle Mischblütigen aus Israel aus". Daß hier nicht Ch erzählt, liegt auf der Hand: er würde eine breite Darstellung ausspinnen. Von der Ezrageschichte kann aber hier mitten zwischen Abschnitten aus N nicht die Rede sein. So kann nur N oder eine ihm nahestehende Quelle in Frage kommen. Dafür spricht schon 13, 4 ff., wo es sich um einen Ammoniter und 13, 23 ff., wo es sich um Mischlinge handelt (§ 66, 5).

1) Ich zweifle, ob man aus der von Mowinkel richtig beobachteten Ähnlichkeit mit dem Inschriftenstil für die Sache ernste Folgerungen ziehen darf.

Nun achte man auf den Anfang: „an jenem Tag". Es müssen also in derselben Quelle — ob wir das heute noch haben oder nicht — noch andere Ereignisse dieses selben Tages erzählt gewesen sein. Dann der Fortgang: vor dem Volk wird aus dem Mosegesetz vorgelesen. Es muß also eine Volksversammlung ähnlich der des Ezra zu diesem Zweck anberaumt gewesen sein. Endlich der V. 3: da schieden sie die Mischblütigen aus — in ein paar Worten eine Maßregel von der allerentscheidendsten Bedeutung. Man sieht: mehrere Begebenheiten höchster Bedeutung sind in zwei kurze Sätze zusammengedrängt. Das ist überhaupt keine Erzählung, es ist lediglich eine ganz knappe Notiz, etwa ein Tagebuchblatt, das ausschließlich als Stütze für das Gedächtnis dienen sollte und das außerdem noch weitere Notizen voraussetzte. Und doch wird das kurze Stücke uns vermöge seines gewichtigen Inhalts viel zu sagen haben.

2. Die Verhältnisse, die Nehemia in seiner Provinz vorfand, werden im wesentlichen dieselben gewesen sein, die Ezra angetroffen hatte (§ 60, 4. 5). Eher hatte sich manches Üble noch verschlimmert. Die Lasten des Mauerbaus haben die ärmere Bevölkerung in noch größere Abhängigkeit von den Besitzenden gebracht und die Schuldknechtschaft unerträglich gemacht 5, 1 ff. Die rücksichtslose Selbstsucht der adligen Grundherrn wird nachgerade zur ernsten Plage für die Gesamtheit. Wo ein Übelstand aufgedeckt wird, sei es die Verschuldung der kleinen Leute, sei es die bedenkliche Annäherung an die Fremden oder die Zurückhaltung der Abgaben oder die Entweihung des Sabbats — überall geht der Adel allen andern mit dem bösen Beispiel voran 5, 1 ff.; 6, 17 f.; 13, 10 ff. 15 ff. 28 f. Was Ezra geschaffen hatte, läßt sich in drei Dingen zusammenfassen: er hatte das Gesetz Moses, das teils unbeachtet, teils unbekannt war, seinen Volksgenossen nahegebracht; er hatte der Feier des Hauptfestes im Herbst eine neue Form gegeben[1] und er hatte die Frage der gemischten Ehen mit bestem Erfolg zu einer nationalen Angelegenheit gemacht. Die beiden ersten hatten seinen Sturz überdauert. Das einmal bekanntgegebene Gesetz ging nicht mehr verloren. Auch die Laubhüttenfeier blieb. Es mag Ezras Absicht gewesen sein, ihr weitere bisher nicht ins Leben eingetretene oder aus ihm verschwundene Stücke des Gesetzes folgen zu lassen. Sein Sturz hat nicht nur diese Absicht vereitelt, er hat vor allem die von ihm erreichte Lösung der Mischehen rasch wieder ungeschehen gemacht. Die Einmischung der Fremden in die jüdischen Familien und selbst in den Tempel und seinen Kultus scheint seit seinem

1) Nachträglich mag hier erwähnt werden, daß bei jener Festfeier der Gedanke der Thronbesteigung Jahves gar keine Rolle spielt, obwohl er doch seit Deut. Jesaja eine namhafte Rolle spielte. Das gibt für die Mowinckel'sche Theorie zu denken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000356

Rücktritt üble Fortschritte gemacht zu haben[1]. Wollte Nehemia sich, wie er ohne Zweifel seiner ganzen Einstellung und Sendung nach nicht anders konnte, mit dem geglückten Mauerbau nicht zufrieden geben, so blieb ihm nichts übrig, als von Grund aus neu anzufangen.

3. Nehemia ist im Unterschied von Ezra ganz Politiker. Seine Vergangenheit im Hofdienst und der unmittelbaren Umgebung des Königs hat ihn gelehrt, die politischen Kräfte und Faktoren richtiger einzuschätzen als Ezra. Er bleibt dabei der treue Sohn seiner heimischen Religionsgemeinde und deren eifrigster Sachwalter. Aber er weiß auch den staatlichen Realitäten gebührende Rechnung zu tragen. So hat er allem Anscheine nach mit dem Mauerbau und der Befestigung der Hauptstadt seine Aufgabe nach der politischen Seite hin nicht für erledigt erachtet. Was nützte die wohlverwahrte Hauptstadt, wenn fast die ganze Bevölkerung, die sie im Ernstfall verteidigen sollte, außerhalb ihrer Mauern wohnte? Und vor allem, was nützte es, die Hauptstadt fest in der Hand des Burghauptmanns und des Statthalters zu wissen, wenn durch die reichen, auf ihren Gütern wohnenden Grundherrn doch schließlich fast alles politische Leben draußen sich abspielte und wenn alle widerstrebenden Elemente die Möglichkeit hatten, außerhalb Jerusalems zu wohnen und dort ihre Fäden zu spinnen? Vorkommnisse wie der Widerstand des Adels von Teqoa gegen den Mauerbau (Neh. 3, 5. 27) durften sich nicht öfter wiederholen. Auch hier ließ sich, wie auf manchen andern Gebieten, keine abschließende Hebung aller Schwierigkeiten schaffen. Aber es konnte doch der jetzige Zustand durch einen wesentlich besseren ersetzt werden.

Das Zusammenrücken der Bevölkerung, Synoikismos genannt, ist bei antiken Städtegründungen oder Stadtverwaltungen ein beliebtes Mittel, einer jungen oder sonstwie noch wenig volkreichen Gründung die nötige Zahl von Menschen zuzuführen. Die zum Weichbild oder Herrschaftsgebiet einer Stadt gehörigen Ortschaften werden veranlaßt, ihre eigene Bevölkerung oder aus ihr eine hinreichende Zahl von Familien an die Stadt abzugeben. Nehemia hat dieses Mittel angewandt und es gelingt ihm dadurch, der bisher wenig bevölkerten Stadt auch einen namhaften Zuzug von Bewohnern zuzuführen. Natürlich sind es in erster Linie die maßgebenden Ele-

1) Das darf man daraus schließen, daß der Priester Eljaschib dem Tobia ein Gemach im Tempel „eingerichtet“ hat Neh. 13, 4. Es handelt sich also um etwas unlängst Geschehenes.

mente, die Grundherren, die nun in die Stadt gezogen werden, wie sie in der königlichen Zeit schon um der Nähe des Hofes willen hier gewohnt hatten. Der Landschaft wird dadurch ein wesentlicher Faktor entzogen; alles politische Leben vereinigt sich in der Hauptstadt. Mehr und mehr wird die Provinz ihres Eigenlebens verlustig gegangen sein: Juda wird ein großer Stadtstaat, die Bevölkerung eine um Tempel und Hauptstadt gelagerte Religionsgemeinde.

Vgl. über Griechenland: Br. Keil in Gercke u. Norden, Einl. i. Alt.wiss. III ² (1914), 322 u. viele Einzelheiten in E. Kuhn, Enst. d. Städte der Alten 1878, 160 ff. Da man es dabei wesentlich auf die Elemente abgesehen hatte, die etwas bedeuten (Kuhn S. 165), so ist schon daraus die rechtliche Seite des Hergangs ersichtlich: die leitenden Elemente werden in der Hauptstadt vereinigt, das Landgebiet, auch wenn viele zur Bewirtschaftung der Felder zurückbleiben (Kuhn 166), wird politisch bedeutungslos.

Die frühere Untersuchung (§ 46, 1. 2) hat uns gezeigt, daß in der Zeit Ezras und Nehemias die Bevölkerung Jerusalems in der Hauptsache aus folgenden Elementen bestand. Daß der Statthalter mit seinem Stab von Beamten und seiner Kanzlei sowie mit den ihm zur Verfügung stehenden „Knappen", seiner militärischen Bedeckung, in der Hauptstadt ihren Sitz haben, versteht sich von selbst. Ebenso sitzen hier die „Familienobersten Israels", also der Geschlechteradel. Es sind die Ratsherren, nebem dem Statthalter die Regierenden, die zur Führung der Geschäfte in der Hauptstadt sein müssen und an der Tafel des Statthalters speisen. Der eigentliche Stamm der Laienbevölkerung, sowohl die reichen Grundherren, soweit sie nicht ein hauptstädtisches Amt haben, als die abhängige Bauernschaft hingegen sitzt draußen auf dem Lande. Neben den Laien wohnen in Jerusalem die führenden Priester, den Hohepriester an der Spitze, und die Häupter der Leviten. Nicht wenige haben, wie die Bauliste Nehemias zeigt, dort ihre Häuser. Aber der Hauptsache nach scheinen sie auf ihren Grundstücken gewohnt zu haben, so daß sie nur zur Dienstleistung nach Jerusalem hereinkamen. Auch von den niederen Kultusdienern wird jedenfalls nur ein Teil in der Hauptstadt gesessen haben. Natürlich hat gerade die Anwesenheit der Spitzen der Bevölkerung, der weltlichen und geistlichen, auch eine Anzahl von Kaufleuten und Handwerkern und allerlei Leute, die zu verdienen hofften, nach der Hauptstadt gezogen. Aber alles dies reicht nicht aus, die Stadt wirklich mit Menschen zu füllen. An Sabbaten und Markttagen und besonders an den hohen Festen mag Jerusalem ein Bild regen Lebens dargeboten haben. Waren sie vorüber, so lag die ehedem volkreiche Stadt (Klagl. 1, 1) im Verhältnis zu dem Raum, den sie umspannte, leer und öde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000358

Waren auch manche Häuser, besonders für die Großen, schon seit langem wieder erstanden (Hagg. 1, 4), zahllose Baustellen, die noch im Schutte lagen, bekundeten deutlich, wie viel noch fehlte, daß Jerusalem auch nur einigermaßen das wieder wurde, was es einst gewesen war.

4. Nehemia hat die Sache in die Hand genommen. Leider kennen wir nur das Ergebnis und nur Weniges und Allgemeines über den Weg. „Die Stadt aber war geräumig und groß, des Volks aber in ihrem Innern war wenig. Da gab mir mein Gott ins Herz, daß ich die Adeligen und die Ratsherren zusammenkommen ließ, um sich in Geschlechtslisten eintragen zu lassen“ (Neh. 7, 4. 5a). Man geht gewiß nicht fehl mit der Annahme, daß das Anlegen neuer Bevölkerungslisten der Absicht dienen sollte, dem beklagten Übelstand abzuhelfen. Leider bricht die Erzählung mit den zitierten Worten ab, und es folgt an Stelle der erwarteten eine ganz andere, durch zufällige Umstände hierher gelangte Liste. Darüber ist anderwärts eingehend gehandelt (§ 44, 2). Der Schaden wäre nicht allzu groß, wenn wir nur sicher sein könnten, daß die Fortsetzung unseres Anfangs in 11, 1 auch wirklich die eigentliche Fortsetzung sei. Dort heißt es: „Die Obersten des Volks *sarīm* wohnten in Jerusalem, das übrige Volk aber warf das Los, so daß immer einer von zehn zum Wohnen in Jerusalem, der heiligen Stadt, bestimmt wurde, neun aber in den Landorten. Das Volk aber pries die Männer alle, die sich freiwillig zum Wohnen in Jerusalem entschlossen hatten.“ Die Worte klingen nicht ganz einwandfrei nach N. Zwar scheint hier auch sonst *sarīm* für den Adel gesagt zu sein (§ 65, 11). Aber wenn eben vorher von den Vornehmen und Ratsherrn die Rede war 7, 5, kann der Ausdruck hier immerhin befremden. Ebenso kann zwar seiner innern Stellung nach Nehemia Jerusalem „die heilige Stadt“ nennen. Aber er tut es sonst nicht, der Ausdruck klingt nach einem priesterlichen Schreiber. Endlich aber ist die Vorstellung, daß alles freiwillig und unter dem Segen der Menge vor sich ging, wesentlich patriarchalischer, als wir uns die Verhältnisse unter Nehemia denken dürfen. Es wird so wenig als beim Mauerbau alles ohne Reibung abgegangen sein. Bedenkt man, welchen Eingriff in die persönlichen Verhältnisse vieler Familienväter die Ortsveränderung bedeutete[1], so mag man dies recht wohl verstehen. Noch mehr, wenn man dazunimmt, daß Nehemia von politischen Erwägungen geleitet

1) Vgl. dazu für Griechenland Kuhn S. 170. 230 und Thukyd. II 14, 16. Es muß oft starker Zwang angewandt werden.

war, die sich nicht bloß gegen die Fremden richteten, sondern auch gegen stärkere Selbständigkeitsgelüste im eigenen Volk.

Das alles weist darauf hin, daß weder Nehemia selbst in 11, 1. 2 der Berichterstatter sein wird, noch daß alles in so einfachen Formen vor sich ging, wie es nach dieser Notiz erscheint. Aber damit ist nicht gesagt, daß nicht doch ein historischer Sachverhalt zugrunde liegt. Nur ist die eigene Mitteilung Nehemias durch Zufall oder Absicht abhanden gekommen und durch eine gewisse Verzeichnung des Bildes ersetzt, durch die aber der Tatbestand noch durchschimmert. Ihn werden wir darin zu erkennen haben, daß Nehemia eine angemessene Zahl von Adligen, wo nicht den Grundadel überhaupt, zur Übersiedlung nach der Hauptstadt bestimmt und dem übrigen Volk die Auflage macht, ein Zehntel seines Bestandes zur Übersiedlung zu bestimmen. Auf welche Weise das Zehntel festgesetzt wird, mag ihnen selbst überlassen geblieben sein. Daß sie durch freies Übereinkommen den Weg des Losens wählten, klingt gar nicht unglaubhaft.

Unter den mancherlei uns erhaltenen Listen befindet sich in Neh. 11, 3 ff. auch eine solche der nach Jerusalem Übergesiedelten, geordnet nach Juda und Benjamin, Priestern, Leviten, Torhütern. Die Liste hat eine Parallele in 1. Chr. 9. Sie ist vielfach angefochten (vgl. m. Komm. z. Chr. u. Zur Frage S. 39 f.). Es kommt für die Sache wenig darauf an, ob wir die Namen der hier in Frage stehenden Geschlechter und Personen heute noch kennen oder nicht. Immerhin scheinen mir die Gegengründe (s. Meyer Jud. 186 ff., Hölsch. 531) wenig mehr zu besagen, als daß die Liste eine Überarbeitung erfahren haben mag. Daß die früher zu Benjamin gehörigen Geschlechter der Nordmark des alten Juda sich in der Zeit Nehemias wieder auf ihre Vergangenheit besonnen hatten, ist durchaus glaubhaft. Ebenso haben die Judäer die alten, lange vergessenen Geschlechter Perez, Schela und Zerach wieder aufleben lassen. Schela steckt in den Schiloniten, Zerach ist (wie die Ziffer von Schela) dem heutigen Text abhanden gekommen. Daß der König d. h. die persische Regierung die Dienstordnung der Sänger aufgestellt habe und daß in dem Juden Petachja ein eigener, für die (gottesdienstlichen) Angelegenheiten der Juden zuständiger Berater des Königs in der Regierung saß, sollte nach allem, was wir über Ezra (§ 61, 10 f) und über den Passa- oder den Uzahor-Erlaß (§ 57, 11; § 39, 4) gehört haben, nicht mehr befremdlich erscheinen. Wozu also der große Lärm dagegen z. B. bei Meyer?

5. Damit hatte sich Nehemia die Grundlage für sein weiteres Vorgehen gelegt, ohne fürchten zu müssen, an dem zu scheitern, was Ezra zu Fall gebracht hatte. Er war im Besitz einer starken, hinreichend mit Verteidigern versehenen Festung; er hatte den König von der Lauterkeit seiner Absichten überzeugt: — was konnte ihm, auch wenn er ferner kräftig zufaßte, von widerstrebenden Elementen diesseits oder jenseits der Grenzen zustoßen?

So zögert er denn auch nicht, die Folgerung zu ziehen. Wir

begegneten vorhin einer Nachricht, die in ihrer Kürze bei dem Reichtum ihres Inhalts nach einer Ergänzung geradezu schrie. „In jenen Tagen", hatte es dort geheißen, habe man vor dem Volke aus dem Gesetz vorgelesen und dabei gefunden, daß Ammoniter und Moabiter nicht in die Gemeinde eintreten dürfen (Dt. 23, 4 ff.), daraufhin habe man die Mischblütigen aus Israel ausgestoßen Neh. 13, 1—3. Das Gesetz hatte man seit Ezra und man konnte jederzeit daraus vorlesen. Aber es ist wohl möglich, daß der Priesteradel, in dessen Verwahrung das Buch ohne Zweifel war, nach Ezras Sturz wenig Interesse daran hatte, gewisse Vorschriften in Erinnerung zu bringen. So scheint das Gesetz zurückgetreten zu sein und es muß neu eingeschärft werden. Das kann nur geschehen in einer Volksversammlung, in der, wie einst unter Ezra, das Gesetz „vor den Ohren des Volks" vorgelesen wird. Nur war Nehemia nicht der Mann, sich mit der moralischen Wirkung und dem guten Willen der Versammelten zu begnügen. Die Zeit zwischen ihm und Ezra hatte gezeigt, daß inzwischen nicht nur das Gesetz fast vergessen war, sondern mit ihm auch die frommen Entschlüsse jener Zeit. Nicht allein war alles weggefegt, es war viel schlimmer geworden: Samarier, Ammoniter, Araber und andere Fremde trieben sich beim Opfer herum und machten sich im Tempel breit. An fremden Weibern und halbschlächtigen Kindern fehlte es nicht. Sollte das von Ezra erstrebte Ziel erreicht werden, so bedurfte es anderer Mittel. Nehemia beschließt nun, das Übel an der Wurzel anzufassen.

Es hat also eine neue Versammlung stattgefunden. Der Kernpunkt ihrer Beschlüsse ist nach Dt. 23, 4 ff. die Loslösung von den Fremden, natürlich eingeschlossen die fremden Frauen. Indem der Berichterstatter in jenem Notizenzettel von Neh. 13, 1 f. diese Quintessenz des Ganzen meldet, hat er sich genug getan. Wir wissen im Grunde genug, denn aus der Stellung und dem ganzen Vorgehen Nehemias ergibt sich von selbst, daß es bei dem bloßen ersten Anlauf diesmal nicht blieb. Aber wir sind gleichzeitig in der günstigen Lage, weiteres über diese Versammlung und wie sie sich auswirkte, zu erfahren. Was wir in Neh. 10 lesen, ist tatsächlich nichts anderes als die Fortsetzung oder richtiger die Ergänzung jener Notiz. Es ist eine Verpflichtungsurkunde, in der die „Obersten, Leviten und Priester" 10, 1 oder auch der Statthalter, die Priester und Leviten, die Volkshäupter und das übrige Volk (10, 2. 9 f. 15. 29) sich schriftlich und unter Beifügung des Siegels jedes einzelnen verpflichten, ja Fluch und Eid auf sich nehmen, daß sie im Gesetz

Gottes, „das durch Mose . . gegeben ist", wandeln und alle seine Satzungen beobachten wollen 10, 30 ff. Damit erst ist das erreicht, was Nehemia braucht. Das Werk Ezras ist fortgeführt und zu Ende gebracht — aber durch eine versiegelte Urkunde, durch rechtsgiltigen Kontrakt. Wer künftig die übernommene Verpflichtung nicht hält, kann dem Richter übergeben und mit Gewalt zur Einhaltung gebracht werden.

Neh. 10 beginnt heute vollkommen beziehungslos *ubᵉkol sō't* „und bei alledem", allenfalls „unter solchen Umständen". Aber es muß trotz des losen Stils einmal irgendwo seinen Anschluß gehabt haben. Kap. 9 kann das nicht gewesen sein. Denn die Bußfeier dort setzt schon die Loslösung von den Fremden voraus 9, 2. Auch die Fortführung von Kap. 8 kann Kap. 10 nicht sein, weil man dort nach dem Hüttenfest auseinandergeht, besonders aber, weil hier Nehemia und dort Ezra der führende Mann ist. Die hergebrachte Anschauung, als gehörten Neh. 8 bis 10 oder auch nur Neh. 8 und 10 zusammen, ist deshalb aufzugeben. Und doch fordert die schriftliche Verpflichtung in Neh. 10 gebieterisch einen vorausgegangenen Akt mündlicher Verpflichtung und der Bekanntgabe des Gesetzesinhalts, auf den man sich verpflichtet. Neh. 10 setzt damit eine solche Versammlung voraus, wie 13, 1. 2 sie beschrieb. Und wir haben kein Bedenken zu tragen, beide Stücke zu verbinden. Literarisch sind sie keine Einheit, wohl aber gehören sie sachlich zusammen. Kap. 10 ist wahrscheinlich eine urkundliche Beilage zu N, die sich im Archiv fand und vom Erzähler übernommen ist. Schon der „Wir"stil spricht dafür. Die Namenliste 10, 2–28 hat ebenfalls einmal für sich existiert. Es kommt auch hier wenig darauf an, ob die Namen alle richtig überliefert sind; aber ernste Gründe dagegen kann ich nicht finden. Nachträglich sehe ich, daß schon Bertholet diese Lösung vorgeschlagen hat. Doch irrt Berth., wenn er beide Stücke N zuweist. Wahrscheinlich gehörte keines von beiden in der heutigen Gestalt N, womit auch die Einwände von Hölsch. 545[a] erledigt sind.

6. Fragt man nach dem Inhalt der Verpflichtung, so ist vor allem bezeichnend, daß die erste Stelle gerade der Punkt einnimmt, der in 13, 1. 2 Gegenstand des Beschlusses der Volksversammlung ist, die Ablehnung der Mischehen 10, 30. Daß hier von Mischehen, dort von Mischlingen die Rede ist, kann nichts ausmachen, da die Gesetzesstelle Dt. 23, 3 ff. lediglich von Moabitern und Ammonitern redet. Der nächste Punkt betrifft die Handelsgeschäfte am Sabbat. Ähnliches hatte schon Am. 8, 5 gefordert. Im Gesetz steht freilich diese Forderung nirgends. Aber die Heilighaltung des Sabbats ist darin immer seit Ex. 20, 8 f. eingeschärft (Ex. 16, 23 ff. Lev. 23, 2 f.), so daß sich seit der Neubelebung der Sabbatidee im Exil (§ 20, 7) das Bedürfnis nach Abstellung gerade dieses Übelstandes von selbst ergab. Der dritte Punkt hat es mit dem Brachliegen der Äcker und dem Erlassen der Darlehen im 7. Jahr zu tun. Im Gesetz ist von diesen Dingen in Ex. 23 und Dt. 15, 1 ff. die Rede. Auch wenn der Wortlaut von 10, 32 nicht vollkommen klar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000362

ist, muß doch die Absicht sein, diesen Gesetzesvorschriften gerecht zu werden. Es folgt sodann die Übernahme einer Kopfsteuer 10, 33 f. Es wird 1/3 Sekel jährlich für den Kultus erhoben, und zwar für das Schaubrot und die regelmäßigen Opfer. Hier scheint Ex. 30, 13 f. und 38, 26 zugrunde zu liegen. Die Verschiedenheit zwischen 1/3 und 1/2 Sekel erklärt sich aus der doppelten Rechnung: nach babylonischer Weise oder nach phönikischer vgl. Kautzsch-Berthol.[4] 681. Daran schließt sich die Verpflichtung zur Lieferung des für den Tempel nötigen Brennholzes 10, 35. Merkwürdigerweise findet sich gerade hier ein ausdrücklicher Verweis aufs Gesetz, obwohl dieses eine solche Vorschrift nirgends enthält. Es sieht fast aus, als wäre diese Anordnung später wieder aus dem Gesetz verschwunden. Noch die spätere Zeit kennt die Holzversorgung, aber in der Form, daß an einem bestimmten Tag des Jahres jedermann seine Holzlieferung abzugeben hat: Schürer Gesch. II[3] 260; Josef. Bell. Jud. II 17, 6. Endlich werden in die Verpflichtung eingeschlossen die Erstlinge, Erstgeburten und Zehnten 10, 36 bis 38, deren pünktliche Ablieferung gelobt wird, und überhaupt die Sorge für den Tempel 10, 40[b].

7. Es ist gewiß kein Zufall, daß Nehemia gerade diese Forderungen auswählt. Seine Denkschrift gibt bei einer Anzahl derselben die klare Auskunft, daß bestimmte ihm entgegengetretene Mißstände den Anlaß dazu geboten hatten, gerade diese Vorschriften des Gesetzes wieder in Erinnerung zu bringen[1]. Wo es nötig schien, hat Nehemia die alten Gesetzesbestimmungen auch den Bedürfnissen der Zeit gemäß weitergebildet.

Zur Inangriffnahme der Mischehen- und Fremdenfrage wird Nehemia durch die gelegentliche Beobachtung des Übelstandes geführt, daß Kinder aus solchen Ehen nur teilweise noch der alten Muttersprache mächtig sind, zum andern Teil aber aramäisch (§ 60, 5) sprechen. Er flucht den jüdischen Vätern und prügelt sie tüchtig durch Neh. 13, 23—27. Aber natürlich hat es dabei nicht sein Bewenden[2]. Vielmehr zeigt ihm dieses Begegnis nur, wie weit das

1) Die Darsteller der Geschichte und die Erklärer der Texte begnügen sich, diese Einzelnotizen der Denkschrift in ihrer Vereinzelung stehen zu lassen, wodurch das Meiste unverstanden bleibt, statt sie in Verbindung mit der Verpflichtung in Neh. 10 zu bringen und von hier aus zu verstehen. Ihre irrige Auffassung von Neh. 10 zwingt sie zumeist dazu. Die organische Verbindung beider, der Einzelstücke aus N und von Neh. 10, ist mir die Probe für die Richtigkeit der hier vorgetragenen Auffassung über Neh. 10.

2) So Hölsch. 561 ob., wodurch das ganze Bild verzeichnet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000363

Übel schon vorgeschritten und wie dringend nötig ein Eingreifen mit fester Hand ist. Andere Beobachtungen können ihn in diesem Entschluß nur bestärken. So die, daß jener mit Sinuballiṭ eng verbundene Ammoniter Tobia mit dem jüdischen Adel doppelt verschwägert ist: er selbst hat die Tochter eines gewissen Schechanja ben Arach und sein Sohn Jochanan ist der Gatte einer Tochter des Juden Meschullam. Auf Grund dieser Verbindungen, die auch einen wichtigen geschäftlichen Hintergrund haben (§ 60, 4) ist er auch in der Lage, mit dem Nehemia feindlichen jüdischen Adel allerlei Intrigen gegen Nehemia zu spinnen Neh. 6, 17—19. Diese Verbindungen ermöglichen es Tobia sogar, sich im Tempel häuslich niederzulassen. Auf Grund seines und seines Sohnes Namen konnte er ja glauben, ein gewisses Recht dazu zu haben. So hat ihm der Priester Eljaschib, ebenfalls einer seiner Verwandten, einen stattlichen Raum im Tempel, der bisher den Zwecken des öffentlichen Kultus gedient hatte, für seine privaten Zwecke hergerichtet. Wahrscheinlich betrieb er hier einen schwungvollen Handel mit allerlei für den Kultus nötigen Dingen. Nehemia aber wirft seine Sachen heraus, räuchert das Gemach aus und gibt es seiner alten Bestimmung zurück Neh. 13, 4—9.

Von den mit Tobia Verschwägerten begegnet Meschullam Sohn Berechjas in der Bauliste Neh. 3, 4. 30 mit zwei Losen, was auf stattlichen Besitz schließen läßt, und das Geschlecht Arach ist Neh. 7, 10 unter den Rückwanderern genannt. — Eljaschib ist schwerlich der Hohepriester dieses Namens, sondern der Oberaufseher über die zahlreichen für die Privatopfer u. dgl. dienenden Räume. Auch Tobia mag den seinen daneben zu Opfermahlen für seine zahlreiche Sippe benutzt haben. Daß er vorher nicht bestanden habe, ist nicht mit Hölsch. aus ויעש zu erschließen; hingegen ist אשוב doch immer am natürlichsten vom Zurückgeben zu verstehen. Das Vorgehen Nehemias hat eine interessante Parallele in der Art, wie Kambyses nach dem Bericht des Uzaḥor die Fremden aus dem Tempel der Neith austreibt und den Tempel dann von der Befleckung reinigt (§ 39, 4). — Über die Abwesenheit Nehemias s. Nr. 9. Es scheint, daß Neh. das Übel bei seiner Ankunft in Jerusalem vorfand. — In 13, 28 ist die Konstruktion so, daß sich schlechterdings nicht entscheiden läßt, wer damals Hohepriester war: ob noch Eljaschib oder schon Jojada. Demnach muß auch die Zeit der Verbindung im Dunkel bleiben.

Gleich entmutigend sind die Beobachtungen, die Nehemia mit Sinuballiṭ selbst macht. Selbst diesem, durch seine hohe Stellung als Statthalter von Samarien Nehemia besonders gefährlichen Gegner der jüdischen Sache — so wie Nehemia sie versteht und zu vertreten gedenkt — ist es gelungen, mit dem höchsten Priesteradel Judas in engste verwandtschaftliche Beziehung zu treten. Seine Tochter ist verehelicht mit einem Sohne des Sohnes des Hohepriesters Eljaschib mit Namen Jojada. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Jojada, der

Vater des dem Namen nach unbekannten Schwiegersohnes Sinuballiṭs, damals schon Hohepriester war. Wie dem sei, jedenfalls hat Nehemia den Mann der fremden Frau aus seiner Umgebung, der er als Glied des hohen Adels selbstverständlich angehörte, ausgestoßen — ein neuer Fehdehandschuh für Sinuballiṭ, falls es eines solchen noch bedurfte Neh. 13, 28 f. Wenn man in Betracht zieht, daß Tobia aus Ammon und Sinuballiṭ wahrscheinlich aus Moab stammt (§ 65, 6), dann erst versteht man voll, welche Bedeutung Dt. 23, 4 ff. für Nehemia und die Seinen gewinnen konnte.

8. Aber auch die andern dem Volke auferlegten Verpflichtungen sind Nehemia augenscheinlich unmittelbar aus der Praxis des täglichen Lebens erwachsen. Er sieht mit an, wie die Leute in Juda am Sabbat die Kelter treten, Getreidehaufen einbringen und auf Esel laden und wie der Handel mit Fischen und allerlei Lebensmitteln auch am Sabbat schwungvoll betrieben wird. Von Babylonien her war er es anders gewohnt: vielfach pflegt in der Diaspora die religiöse Sitte strenger beobachtet zu werden als in der Heimat. Nehemia betrübt sich und macht den adligen Besitzern und Handelsherrn, denen er die Schuld beimißt, lebhafte Vorwürfe. Aber dem Übel richtig zu Leibe zu rücken vermag er erst, wenn die Stadt einmal Mauern und Tore hat. Sobald dies geschah, scheint er strengen Befehl erlassen zu haben, daß die Tore am Vorabend des Sabbats geschlossen und erst bei dessen Ablauf wieder geöffnet wurden Neh. 13, 15—21. Dieses Vorkommnis gibt ihm den Anlaß für die Neueinschärfung des Sabbatgebotes.

Ein andermal macht Nehemia die Wahrnehmung, daß die Zehnten bei den Leviten, die sie nach Num. 18, 24. 26 an die Priester weiterzugeben haben, nicht eingehen. Die Leviten greifen daher zu dem Ausweg, sich auf ihre Besitzungen in der Landschaft zurückzuziehen. Natürlich sind wieder die Hauptschuldigen die großen Besitzer. Nehemia sorgt vorläufig durch statthalterlichen Befehl dafür, daß der Zehnte eingeht und die Leviten wieder auf ihre Posten zurückkehren können. Ein Priester samt seinem Schreiber erhält die Aufsicht über die Vorräte Neh. 13, 10—14 Die endgiltige Regelung bringt dann der Verpflichtungsakt.

Auch daß das Erlaßjahr und überhaupt die Sorge für die ärmere Bevölkerung in Erinnerung gebracht wird, scheint auf bestimmten Erfahrungen, die Nehemia machte, zu ruhen. Die Leute haben vielfach ihre Häuser, Felder und Weinberge verpfändet und wenn sie die Deckung nicht finden konnten, ihre Söhne und Töchter an die adligen Besitzer hingeben müssen. Denn auch die Steuer an

den König will bezahlt sein. Nehemia schildert eine bewegte Szene, in der die Leute ihrem Unmut kräftigen Ausdruck leihen. Er hält eine große Versammlung und hält den Reichen ihr schnödes Verhalten vor. Dann geht er im eigenen Namen und im Namen seiner Leute mit gutem Beispiel voran. Sie haben bisher schon an die Heiden verkaufte Juden losgekauft und wollen auch jetzt großzügig auf ihre noch außenstehenden Schuldforderungen Verzicht leisten in der Erwartung, daß die andern hinter diesem Beispiel nicht zurückbleiben. Wohl oder übel müssen jene dem Statthalter folgen. Sofort holt Nehemia die Priester heran und läßt sie — er hat Grund, dem halb erzwungenen Worte nicht ganz zu trauen — das Zugesagte beschwören und fügt selbst noch kräftige Flüche für jeden etwa Wortbrüchigen bei. Die Versammlung stimmt begeistert ein Neh. 5, 1—13. Für den Augenblick ist geholfen. Durch starken moralischen Druck hat Nehemia das erreicht, was einst in Athen Solon in seiner berühmten „Schuldenabschüttelung" (Seisachteia) durch gesetzliche Maßnahme erzielt hatte[1]. Doch war dies nur ein einmaliger Akt der Erleichterung. Das Gesetz gewährte gewisse Handhaben, einen dauernden Schutz der Ärmeren daraus werden zu lassen. Nehemia hat sie in der spätern Volksversammlung ergriffen — mit wie nachhaltigem Erfolg, bleibt freilich eine offene Frage.

9. Die Verpflichtung auf das Gesetz ist das letzte, was wir von Nehemia wissen. Er hat damit das von Ezra begonnene und vor der Zeit abgebrochene Werk zu Ende geführt. Die Judenschaft in Palästina ist nun eine fest in der Botmäßigkeit des Großkönigs stehende Religionsgemeinde geworden, die von ihren Priestern und Schriftkundigen nach dem vom König genehmigten Mosegesetze geleitet wird. Die äußern Angelegenheiten besorgen der Statthalter und die königlichen Beamten, denen in dem befestigten Jerusalem eine starke Zwingburg und in den Knappen des Statthalters und dem Burghauptmann der Hauptstadt eine wirksame militärische Stütze zur Verfügung steht. Politisch ist die Provinz Juda ein persischer Stadtstaat, religiös ein jüdischer Kirchenstaat geworden.

Wie lange Nehemia an seiner Spitze stand, wissen wir nicht. Eine Notiz redet Neh. 5, 14 von 12 Jahren seiner Amtsführung, wodurch wir ins Jahr 433 geführt werden. Doch ist durch nichts angedeutet, daß sie mit diesem Jahre ihr Ende erreicht habe. Vielleicht währte sie noch länger (§ 64, 2). Eine andere Notiz, die von

1) Vgl. Ulr. Wilcken, Griech. Gesch. 1924, S. 81.

seiner zeitweiligen Abwesenheit im Jahr 433 und der spätern Rückkehr redet, halte ich nicht für geeignet, uns weitere Aufschlüsse zu geben. Wir werden also mit 433 den Abschluß unserer Kenntnis über Nehemia ansetzen und von einer zweiten angeblichen Wirksamkeit des Mannes absehen müssen. Auch über die gleichzeitigen Hohepriester sind wir nur ungenügend unterrichtet. Als Nehemias Zeitgenossen nennt die Bauliste den Hohepriester Eljaschib 3, 1. Dieser ist nach 12, 10 Sohn Jojaqims und Enkel Josuas, zugleich Vater Jojadas. Eljaschibs Sohn und Nachfolger ist dieser Jojada. Doch wissen wir bei der Unklarheit des Ausdrucks in 13, 28 nicht, wann er sein Amt antrat (Nr. 7). Es ist möglich, daß Eljaschib 433 noch lebte und Jojada sein Amt erst später antrat. Ihm muß dann vor 410 der uns aus Elefantine bekannte Jochanan (§ 70, 2) gefolgt sein. Daß er wirklich, wie 12, 11 (im richtigen Texte) will, sein Sohn war (vgl. 12, 22), scheint aus Ezr. 10, 6 hervorzugehen. Nach Josefus Ant. XI § 298 ff. soll Jochanan seinen Bruder Josua ermordet haben (§ 70, 1). Nach Neh. 12, 11. 22 war sein Nachfolger Jaddua. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er dem um jener Tat willen abgesetzten Jochanan folgte.

Auffallend ist, daß zwischen Josua (um 520) und Eljaschib (um 445) nur der eine Jojaqim gestanden haben soll. Dies um so mehr, als Josua augenscheinlich 520 kein junger Mann mehr war (§ 49, 5). Es scheint, als sei hier die Überlieferung abgerissen.

10. Nehemia ist eine Gestalt, wie das israelitisch-jüdische Altertum keine zweite hervorgebracht hat — wenn auch nicht an Weitblick und religiöser Größe, denn hierin stehen manche der Profeten und zuletzt der Dichter des Hiob hoch über ihm. Geschult im Dienste des Hofes, des Umgangs mit Herrschern, Ministern und schönen Frauen kundig, bringt er alle Eigenschaften des erfahrenen Politikers und gewandten Diplomaten mit, um seiner Sendung guten Erfolg zu verheißen. Als treuer Sohn seines Volkes und als Bekenner der angestammten Religion, wie sie sich im babylonischen Judentum ausgebildet hatte, und wie sie als ein Ferment zur Erneuerung des religiösen Lebens der Heimat erkannt war, stellt er sich als Laie in den Dienst der religiösen Sache, ein Vorläufer zahlreicher Staatsmänner, Politiker und Generale späterer Zeiten, die sich als ausführende Organe der geistlichen Ziele ihrer Kirche fühlten.

Für die Durchführung seines Werkes stehen Nehemia alle Mittel staatlicher Machtentfaltung wie persönlicher Klugheit zur Verfügung. Nehemia ist eine starke wie gewinnende Persönlichkeit. Er vermag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000367

bald die eine, bald die andere Seite hervorzuheben. Aber nie scheint ihn die kluge Voraussicht und die geschickte Berechnung der Wirkung seines Tuns zu verlassen. Sinuballiṭ und den Adel hat er gleich bei seiner Ankunft überlistet, die Grundherrn und die Fremden versteht er hart anzulassen, den Häuptern der letzteren zeigt er unerschrocken die feste Hand, den Armen und Bedrückten ist er ein wohlwollender und opferbereiter Fürsprecher. Auf die namhaften Einkünfte des Statthalters hat er zu Gunsten der Bevölkerung freiwillig verzichtet; am Mauerbau hat er in der Weise der babylonischen Könige selbst Hand angelegt. Allein die Ratsherrn und was von angesehenen Glaubensgenossen eben zur Stelle ist[1], machen 150 Mann aus, dazu sind immer Gäste von auswärts in politischen oder Handelsangelegenheiten zugegen: sie alle speisen an Nehemias Tische Neh. 5, 14—19. So hat Nehemia durch ein mildes Regiment, durch großzügige Freigebigkeit und vornehme Repräsentation alle Kreise: hoch und niedrig, Juden und Nichtjuden an seine Person zu fesseln verstanden. Wenn man ihm hie und da den Vorwurf der lohnsüchtigen Selbstgefälligkeit macht, weil er gern seine Taten betont und selbst Gott vorrechnet Neh. 5, 19; 13, 14. 22. 31, so vergißt man, daß solche Wendungen zum Stil der Zeit gehören und darum auch wenig Schlüsse auf den Charakter des Individuums zulassen.

Man vergleiche zum zuletzt Gesagten wie die östlichen Könige besonders seit Nebukadrezzar in ihren Bauinschriften dem Gott das eigene Verdienst in Erinnerung bringen und um dessen Berücksichtigung bitten: Langdon, Neubab. Königsinschr. S. 76 f. (Nebuk. Nr. 1: III 38 ff.); S. 186 f. (Neb. Nr. 20: III 86 ff); S. 232 f. (Nabon. Nr. 2: II 2 ff.) u. ö. Ebenso versäumt Uzaḥor (§ 39, 4) nicht, seinem Bericht zuzufügen: „O ihr Götter von Sais, gedenket all des Guten, das der Oberarzt Uzaḥor getan hat!“

§ 67.

Der jüdische Kirchenstaat.

1. Ed. Meyer hat zum erstenmal die nachhaltige Wirkung des Perserreiches auf die Völker Asiens erwiesen (Gesch. d. Alt. III S. 167 ff.). Sie führt zu einer Umbildung der Religionen der unterworfenen Völker. Durch die Vernichtung des staatlichen Eigenlebens haben die Götter aufgehört, nationale Gottheiten zu sein und durch die Aufhebung der sie trennenden Schranken haben die Völker

1) So ist die Verbindung von *Jehudîm* und *chorîm* V. 17 zu verstehen.

selbst gelernt, sich in Sitte, Sprache und Geistesart näher zu treten. So greifen Religion und Volkstum über die alten Grenzen hinüber und fangen an, wenn immer von der nationalen Grundlage ausgehend, weltbürgerlich zu werden. Mit der staatlichen Selbständigkeit sind die politischen Aufgaben zu Ende gebracht, so treten an deren Stelle religiöse Ziele. Das Volkstum zieht sich auf die Religion zurück. Und die Gottheiten selbst, weil ihnen die nationale Seite verloren ging, werden aus lebendigen Persönlichkeiten zu Abstraktionen des Göttlichen von weltferner Jenseitigkeit. So Ahura Mazda, so der Himmelsgott, wie er nun gerne heißt, Jahve. Aber da sie kein Volk mehr zu betreuen haben, wenigstens nicht im Diesseits und der Gegenwart, so nehmen sie sich um so mehr des einzelnen an: internationaler Universalismus und nationfreier Individualismus gehen Hand in Hand. Was die Nation als solche noch zu hoffen hat, wird in die Zukunftserwartung verwiesen. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung, weiter zu verfolgen, wie dieser Prozeß zum Wettbewerb der Religionen wie zu ihrer allmählichen Angleichung geführt hat. Aber die Anfänge von alledem liegen schon in unserer Zeit.

2. Für das Judentum hatte die hier skizzierte Entwicklung ihre besonderen Folgen. Mit den letzten Maßregeln Nehemias war auch der letzte Schein staatlichen Eigenlebens vollends dahingeschwunden. Jerusalem ist persische Zwingburg, die Landschaft nicht viel mehr als das politisch rechtlose Stadtgebiet eines alten Stadtstaates geworden. Dafür aber hat das Reich der Judenschaft die Verfügung über ihre inneren Angelegenheiten, vor allem über Religion und Kultus ganz überlassen und ihr die Form dafür gewährleistet, die den Wünschen der führenden Männer, besonders in der babylonischen Judenschaft, entsprach. Dem entspricht es, daß die eigentliche Leitung der Gemeinde, soweit sie den Juden zusteht, dem Hohepriester und den Priestern in die Hände fällt, die ihre Aufgabe wesentlich darin sehen, über der strengen Einhaltung aller Vorschriften des Gesetzes zu wachen. Die jüdische Gemeinde ist damit zum Kirchenstaat geworden mit einem Religionsgesetz als Lebensnorm in allen nicht rein staatlichen Dingen (s. m. Gestalt. u. Ged. 1925, 456 f.). Haben im Osten die Chaldäer mit dem Zerfall ihres Königtums dessen Ersatz in weitausgebreiteter priesterlicher und religiöser Betätigung gesucht (§ 56, 6. 7), so haben im Westen die Juden die Gemeinschaft auf dem Heimatboden festgehalten und sie nur religiös ausgestaltet. Im Prinzip ist aber der Hergang derselbe.

Die Folge dieses Gangs der Dinge ist aber eine innere Umbildung der Nation oder vielmehr der Gemeinde. Ist für die jetzt herrschenden Kreise ein Frommer, ja ein wahrer Jude, ausschließlich der Gesetzestreue, so verliert notwendig die ehedem so sehr betonte Reinheit des Blutes an Bedeutung (§ 62, 13). Ein dem Gesetz entfremdeter Jude ist kein würdiges Glied des Volkes und umgekehrt kann ein „aus den Völkern zum Gesetz sich Haltender", wenn er nur will, d. h. sich beschneiden läßt, wirkliches Glied der Gemeinde werden. Hier ist dann nicht mehr das Blut das Band, das alle verbindet, sondern das Gesetz und das Bekenntnis zu ihm entscheiden. Die alten Blutsverbände, auf denen sich vor Zeiten das Volk aufbaute, sind damit in ihrer Bedeutung aufgehoben. Hatte noch die Heimkehr und selbst der Mauerbau Nehemias sich auf die alte Geschlechterordnung gestützt, so wird diese mehr und mehr zur bloßen Form. Die ehemals nur halbisraelitischen Kalebiten und selbst die einem edomitischen Geschlecht entstammenden Qorachiten sind besonders eifrige Glieder der späteren jüdischen Gemeinde geworden 1. Chr. 2, 50 ff. 1. Chr. 4, 11 ff. u. ö. Vgl. noch Nr. 5.

3. Welches war das Gesetz, das Ezra und Nehemia dem Volk auflegten? Es wurde und wird vielfach darüber gestritten, ob Ezra den ganzen Pentateuch oder nur dessen priesterliches Gesetz- und Geschichtsbuch, den sog. Priesterkodex, PC oder P genannt, mit sich führte[1]. Die Frage wird sich nie entscheiden lassen. Sie ist auch ohne Belang angesichts der Tatsache, daß sicher auch vor Ezras Erscheinen die älteren Stücke des Mosegesetzes in den Händen der Gemeinde waren. Das Bundesbuch mit seinen Parallelen, das Deuteronomium, der Gesetzentwurf Ezechiels und das Heiligkeitsgesetz samt manchen dem PC einverleibten weiteren Gesetzesstücken haben vermutlich sowohl die babylonischen als die palästinischen Juden in ihrem Besitz gehabt. Aber man stand ihnen mit großer Freiheit gegenüber. Jetzt wird ein zusammengearbeites Gesamtwerk nach Juda gebracht und zum Reichsgesetz erhoben. Das ist das Neue. Insofern kommt es nicht darauf an, ob Ezra einen — nicht den heutigen — Pentateuch oder einen Priesterkodex in Händen hatte. Das Wesentliche bleiben doch die priesterlichen Satzungen des P. Auf ihnen ruht der Nachdruck und sie machen das Eigenartige der Gesetzesverkündigung und der Verpflichtung auf sie aus.

1) Vgl. dazu z. B. Steuernagel, Einl. i. AT § 60, 4 u. Ed. Meyer, Judt. S. 206 ff. Über die unsinnige (von anderen nachgesprochene) Behauptung Meyers 204, Ezra sei am 2. Tag „schon bei Lev. 23 angelangt" gewesen, s. Bd. I 3.4 326 (in späteren Aufl. gestrichen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000370

Auch die andere viel umstrittene Frage fällt hier außer Betracht: wieviel in P älteres Gut war, wie viel jetzt erst zutage tretendes. Auch jenes war nicht „Gesetz", sondern wird es erst. Insofern muß das ganze P-Gesetz hier als Grundlage des Werkes Ezras und Nehemias gewertet werden.

Sieht man sich die Einzelbestimmungen des Gesetzes, auf die bei Ezra und Nehemia Bezug genommen wird, näher an, so kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Meinung, es seien nur solche aus P herangezogen, sich nur mit großer Gewaltsamkeit festhalten läßt. In Wahrheit werden auch Gesetze, die sich heute nicht in P finden, vorausgesetzt. Die Meinung, Ezra und Nehemia haben sich lediglich an P gehalten, müßte mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß wichtige Bestimmungen, die einst in P standen, später dort gestrichen wurden, weil sie sich auch anderwärts fanden. Demgegenüber bleibt die natürlichere Annahme, daß im wesentlichen alles gesetzliche Material des heutigen Pentateuch, soweit es schon vorhanden war, Ezra und Nehemia als Grundlage ihres Vorgehens diente. Daß manches erst später hinzukam, wird beispielsweise durch die Nichterwähnung des Versöhnungstages wahrscheinlich. Eine ganz andere Frage ist, wie weit auch schon die Geschichte mit dem Gesetz verbunden war. Für P wenigstens scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß der Grundstock seiner Gesetze in Lev. und Num. ehedem selbständige und für sich bestehende Priestersatzungen waren, die erst nachträglich mit der großen Erzählung von Gen. 1, Gen. 5 usw. verbunden wurden. Daß diese Verbindung in der Zeit Ezras schon vollzogen war, läßt sich mindestens durch nichts in der Erzählung über jene Zeit erhärten[1]. Es ist also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß überhaupt nur Gesetze zum Gesetzbuch Ezras gehörten und ihre Verbindung mit der Ur- und Mosegeschichte mindestens für P erst ein Werk der Zeit nach 445 ist. Dann wäre der Priesterkodex selbst erst nach 445 zusammengestellt und seine Verschweißung mit dem großen deuteronomischen Geschichtswerk und den andern Geschichtserzählungen zu dem heutigen großen Buch: Tora + Vordere Profeten in noch späterer Zeit (etwa 400) erfolgt.

4. Trotzdem müssen wir den Priesterkodex als Ganzes hier behandeln. Ist auch nicht Weniges in ihm schon vor Ezra dagewesen, anderes, wie vielleicht sogar wesentliche Teile der ge-

1) Worauf die von Steuernagel, Einl. S. 242 ob. festgestellte „allgemeine Übereinstimmung" über das Gegenteil sich gründet, ist mir unbekannt.

schichtlichen Umrahmung — wenn auch mehrfach auf Grund alten Materials — nach ihm geworden, so scheint doch das von Ezra Mitgebrachte und der Hauptsache nach in der vorliegenden Form wohl von ihm Geschaffene das für P eigentlich Charakteristische gewesen zu sein. Denn die Nachträge und die Erzählung sind durchaus von dem Geiste des andern bestimmt. Will man die Eigenart von P und damit des Gesetzes, das den Geist der Reform Ezras und Nehemias bestimmt hat, kennen lernen, so muß man P als Ganzes auf sich wirken lassen.

Über älteres Material in der Erzählung von P ist in Bd. I$^{5.6}$ 246 f. gehandelt.

Zu seinem Verständnis muß auf das Deuteronom und Ezechiel zurückgegriffen werden. Hatten die großen Profeten dem Überwuchern der Veräußerlichung der Religion dadurch entgegengearbeitet, daß sie Sittlichkeit und Herzensfrömmigkeit um so kräftiger betonten, so hatte D einen andern Weg eingeschlagen. Nicht Bekämpfung des Kultus scheint ihm das Heilmittel für die Zukunft, sondern dessen Umgestaltung, seine Reform auf Grund profetischer Ideen. Beseitigung alles Baal- und Fremddienstes und Anbetung ausschließlich an der geläuterten Jahvestätte in Jerusalem war jetzt die Losung. Dem Priesteradel dieser Stätte, den Zadoqiden, bedeutete diese Wendung der Dinge einen ungeahnten Zuwachs an Macht und Geltung. Der Altar von Jerusalem ist nun der Mittelpunkt alles frommen Tuns, seine Satzungen und Rituale dessen Norm, seine Priesterschaft die Herrin über alles, was im Heiligtum vor sich geht und hier waltet, auch über die Leviten, ihre früheren Mitpriester. Die Profetie besteht, ist aber dieser Entwicklung gegenüber, an deren Vaterschaft sie selbst Teil hat, machtlos. Die alten, im Tempel Salomos längst vorhandenen Opferrituale und Priesterordnungen gewinnen nun neue Bedeutung. Sie mögen jetzt schon nach dem neuen, in Jerusalem eingezogenen Geist allerlei Erweiterung und Umgestaltung erfahren haben. Es kommt das Exil. Der führende Mann in seiner ersten Hälfte ist der Zadoqpriester Ezechiel. Als Mensch und Profet geht ihm nicht das Verständnis für das rein Sittliche ab. Aber nach Herkunft, Beruf und Geistesart ist er doch vor allem an der Kultussatzung interessiert (§ 27, 1). Daß der Untergang des Staates trotz aller Reformen eintrat, kann für ihn nur seinen Grund darin haben, daß man jene Satzungen nicht treu genug beobachtete. Im neuen Staate soll es besser werden. Zu diesem Behuf wird ihm jetzt schon die Kultusordnung vorgezeichnet. In Ezechiels Geist haben seine Standesgenossen weitergearbeitet,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000372

zunächst noch im Exil, hernach aber in der babylonischen Judenschaft bis auf Ezra. Daraus ist P geworden.

5. Was Ezechiel von seinen Vorgängern im Profetenamt besonders abhebt, ist der eigentümliche Begriff der Heiligkeit. Auch dem Jesaja war Jahve ein heiliger Gott gewesen, ja der Heilige Israels schlechtweg. Aber er versteht darunter lediglich die göttliche und Gottes allein würdige Erhabenheit über alle Kreatur, vor allem die sündhafte. Für Ezechiel ist Jahve ein schreckhaft verzehrendes Feuer, Angst und Grauen um sich breitend, weil das Volk ihn nicht hörte (§ 26, 1). Und in seiner Allwirksamkeit ist er der schlechthin souveräne Weltherr von absoluter Transzendenz. Einem solchen Gott kann man nicht anders nahen als mit Furcht und Zittern — oder aber mit sühnenden Riten und unter strengster Wahrung aller seiner Satzungen und Observanzen. Ezechiel ist von diesen Gedanken ganz erfüllt (§ 27, 1) und er hat sie auf den Priesterkodex übertragen. Es ist der Geist des alten Mose, der hier aufwacht, aber in die Formen des Ritus gezwängt. Jahves Heiligkeit gemäß ist, wer alles tut, dem schlechthin transzendenten und alles Irdische abstoßenden Charakter des Gottes Rechnung zu tragen in der Beobachtung von Heilig und Profan, von Rein und Unrein und der Beachtung aller von ihm gegebenen Satzungen. Zu den vornehmsten unter ihnen gehört, daß nur die Priester Jahve „nahen“ und den Verkehr mit ihm vermitteln dürfen und als ihre Gehilfen die Leviten.

Israels Aufgabe ist, seitdem ihm das Gesetz aufgelegt ward, ein heiliges Volk zu sein. Dazu gehört, daß man sich von allen Völkern, unter denen man zu leben hat, absondert Lev. 20, 24. 26. Je weniger die Judenschaft Aussicht hatte, je wieder in ihrer Gesamtheit in das Land der Väter zurückzukehren, desto strenger mußte sie darauf halten, mit den andern Völkern keine enge Gemeinschaft einzugehen, wollte sie ihre Eigenart nicht preisgeben. Man nimmt sich die Ägypter zum Muster, von denen Her. II 41 meldet, daß sie kein Fleisch essen, das mit griechischem Messer geschnitten war, vgl. Gen. 43, 32. Zu Anfang der nachexilischen Zeit und bis auf Nehemia herab hatte man die Ehegemeinschaft mit Volksfremden im Kreise der Strengen aufs stärkste verpönt. Mit der Zeit, als man fand, das Übel sei unausrottbar, beschränkte man sich darauf, den Eintritt der Fremden in die Religionsgemeinschaft als Proselyten zu fordern. Dadurch wird auch die Fremdehe ungefährlich, sie ist entgiftet. Die Folge ist aber, daß nicht mehr das Blut, sondern das Bekenntnis und der Ritus den Juden ausmacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000373

Seitdem ist das Judentum eine Religionsgemeinde unter der Fiktion der Blutgemeinschaft (§ 62, 13). Eine weitere Forderung für den, der zum heiligen Volk gehören will, ist, daß er den Sabbat, die Beschneidung, die Speise- und Reinheitsvorschriften streng einhält. Alles dies hatte man in vorexilischer Zeit in Kanaan auch besessen. Aber es war neben dem Opferdienst auf den Höhen und am Tempel zurückgetreten. Im Exil, da man das Opfer entbehren mußte, hat man sich gewöhnt, in jenen Dingen das Wesen der Religion zu sehen und hat sie neu belebt (RVI 155 [²156]). Vieles an ihnen, was längst nicht mehr verständlich war, wird mitgeführt, lediglich weil es vor Zeiten so gehalten war, selbst ausgesprochen primitive Zauberbräuche wie der Ritus mit dem Sündenbock oder das Fluchwasser Num. 5, 16 ff. und die rote Kuh Num. 19, 1 ff. oder der Reinigungsvogel Lev. 14, 1 ff. (s. Nr. 7). Anderes, wie die Glöckchen am Gewande des Hohepriesters (aber auch die Beschneidung usw.), wird den veränderten Anschauungen gemäß umgedeutet. Aber alles in allem sieht man nun darin das Kennzeichen des Juden. Einzelnes ist geblieben bis heute.

Daß außer dem Sabbat auch die Beschneidung im Exil als besonderes Kennzeichen des Juden erscheint, erklärt sich daraus, daß dieser Ritus im Unterschied von vielen Westsemiten hier im Osten allem Anschein nach unbekannt war. Wenigstens haben sich bis jetzt keine Spuren von ihm gefunden. Daß jene magischen Bräuche beibehalten werden, mag seinen Grund z. T. in dem Beispiel der Umwelt haben. Sowohl die babylonische als die persische Religion sind aufs stärkste auf den Kampf mit Dämonen eingestellt (vgl. § 69, 3. 4). In der Tat haben die Bräuche ihren magischen Charakter zum größern Teil längst eingebüßt und sind lediglich gedacht als unter Gottes Leitung stehende Sicherungen, s. Hempel, Gott u. M. 120 f.

6. Das Wesen des Priesterkodex ist, daß alle diese Dinge nunmehr in den Vordergrund gerückt und in ein System gebracht werden. Das Verbot der Mischehen tritt schon bei der Mißbilligung des Heiratens heidnischer Weiber bei den Patriarchen zu Tage Gen. 26, 34 f.; 27, 46 usw. Desgleichen die Einschärfung der Beschneidung als Bundeszeichen bei Abraham Gen. 17 und des Sabbats in der Mosegeschichte Ex. 31, 13; Ex. 16; Nu. 15, 32 ff. Der Stamm der Gesetzgebung aber besteht in Vorschriften über die Ausstattung der heiligen Stätte, über die Reinigungsriten und verbotenen Speisen, über das Opfer und die Festfeiern und über die Ordnungen und Rechte der Priester und Leviten. Hierin erschöpft sich das Gesetzbuch. Seine geschichtliche Umrahmung kennzeichnet sich dadurch, daß P die Einrichtungen und Anordnungen seiner Zeit in die Urzeit zurückträgt und besonders daß er in dem Abriß der Geschichte alles

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000374

dem sittlichen Empfinden seiner Zeit Anstößige beiseite läßt oder leicht umbiegt. Nach beiden Richtungen bekundet sich P als Tendenzschrift. Der Verfasser wirbt für die Ideale, denen er huldigt.

Über die wissenschaftliche und religiöse Genialität von P ist an der Hand von Gen. 1 gehandelt in m. Alttest. Wiss. ⁴257. 262 (⁵260. 264).

Ist die Entwicklung aber richtig gezeichnet (Nr. 1), so muß P ein Gesetzbuch sein, daß nicht den Juden in der Heimat allein gilt, sondern ebenso denen in aller Welt, ja selbst denen unter den Heiden, die Juden werden wollen. Der Gott, der in Gen. 1 Himmel und Erde durchs bloße Wort seines Befehls geschaffen hat, der Abraham als der El schaddaj, was die spätern Griechen mit Pantokrator wiedergeben, erscheint und der in Gen. 9 Satzungen gibt, die allen Menschen gelten sollen, ist augenscheinlich als derselbe gedacht, der sonst in der Perserzeit mit Vorliebe als „Gott des Himmels“ bezeichnet und dadurch mit Ahura Mazda in Vergleich gestellt wird (Ezr. 1, 2; Neh. 1, 4 f.; 2, 4 u. ö.). Natürlich kann das Opfer nur in Jerusalem gebracht werden, aber die andern Riten haben weltweiten Charakter, und auf sie kommt es der babylonischen Judenschaft und der in der Diaspora sonst an. Für sie ist P das eigentliche Normalbuch, auf dem sich das Judentum aufbaut. Wie weit man nach dem Sinn von P die Arme ausbreiten kann, um alle, welchen Stammes und Geblütes sie sein mochten, zu umfassen, beweist aber schlagender als alles andere die Tatsache, daß die Passaregel von Ex. 12 und Num. 9 jedermann giltig ist, sobald er sich nur beschneiden läßt, vgl. Num. 9, 14; Ex. 12, 19. 43. 47 ff. Der Geist des Priesterkodex ist der Geist einer aufgeschlossenen Tür für alle Völker, die sie einladet, ins Judentum einzutreten. Das ist der Geist des Perserreichs seit Kyros.

Im Buch Mal'aki 1, 11 findet sich das merkwürdige Wort, das deutlicher als alles andere den Geist bekundet, in dem das Judentum jener Tage den Kultus ansah[1]: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern und allenthalben wird meinem Namen Rauchopfer und reines Speisopfer dargebracht, denn groß ist mein Name unter den Völkern.“ Ohne es zu wissen opfern die Heiden, allen voran die Perser, wenn sie ihrem Himmelsgott dienen, niemand anderem als Jahve, dem Gott Israels. Was hindert sie also hereinzukommen, wenn sie immer schon unbe-

1) Das Wort auf jüdische Tempel in der Diaspora wie in Elefantine zu beziehen (Marti bei Kautzsch⁴), geht schon deshalb kaum an, weil wir außer jener einen keine Opferstätte nachweisen können.

wußt Diener dieses Gottes sind? Es klingt wie ein Kommentar zu dem, was P will und was die Stiftung Nehemias bezweckt, wenn wir diese Worte Mal'akis im Blick auf P und auf die ganze Zeit lesen.

7. Charakteristisch ist für die Zeit und ihre Frömmigkeit das Vorherrschen des Priesterstandes und der ihm verwandten niedern Geistlichkeit. Ist das Mißverhältnis zwischen Priestern und Laien auch nicht so groß wie zu Zeiten in Ägypten, so mag die Priesterschaft immerhin etwa ein Sechstel der Bevölkerung betragen haben. Ein gutes Teil der Frömmigkeit im jüdischen Kirchenstaat besteht daher — jedenfalls nach der Auffassung der leitenden Männer — in der Erfüllung der Kultuspflichten. Wellhausen scheidet mit Recht den großen und den kleinen Kultus: den am Tempel in Opfern und Leistungen sich vollziehenden und den im alltäglichen Leben in Speise- und Reinheitsbräuchen vor sich gehenden[1]. Die letzteren schützen die Gemeinde vor dem Verlust ihres heiligen Charakters. Auch die Laien in ihr sollen heilig, d. h. nach diesem Sprachgebrauch den Priestern ähnlich, „geistlich", die ganze Gemeinde ein Volk von Priestern sein Ex. 19, 5. Wie weit diese Vergeistlichung geht, zeigt der Sprachgebrauch in einzelnen Fällen. *Teru'a* war ehedem das Kampfgeschrei, jetzt ist es die Tempelmusik, *ṣaba*, ehedem das Kriegsheer bedeutend, wird jetzt vom Dienst der Leviten am Heiligtum gebraucht. Eine weitgehende Veräußerlichung der Frömmigkeit, jedenfalls soweit sie am Kultus orientiert ist und in den bei ihm führenden Kreisen, ist die notwendige Folge. Opfer und Leistungen aller Art dienen zugleich dem Unterhalt, vielfach der Bereicherung der Priester und Leviten. Ihnen und den Laien liegt wie vor Zeiten so auch jetzt der Gedanke an die Leistung als solche nah. Es kommt dazu, daß vieles von den aus der Vorzeit überkommenen Riten und Observanzen längst seinen Sinn verloren hatte und lediglich geübt und im Gesetz sanktioniert wird, weil es durch das Alter geheiligt scheint. Religion wird hier zur Treue dem Brauch der Väter gegenüber (Nr. 5). So verständlich das Motiv — vor allem im Exil — sein mochte, viele Bräuche haben längst die Verbindung mit dem Fühlen der Zeit und damit das Unmittelbare

1) Vgl. zu diesem ganzen Thema: Isr.-jüd. Gesch.[5] Kap. 13. — Jetzt beginnt auch der Jahvename zurückzutreten. Man bevorzugt neben und mit der Zeit statt ihm das Appelativ Elohim. Noch später ersetzt man ihn durch Adonaj. Das lebendige Verhältnis zum Volksgott hat gelitten; man ist ihm fernergerückt, so hat der Eigenname dem Frommen nichts mehr zu sagen: die Ehrfurcht hatte gewonnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000376

und Selbstverständliche, das sie einst trug, eingebüßt. Sie sind nur noch Proben des Gehorsams und werden dadurch zur starren Observanz. Und soweit sie bloß dingliche Sicherungen sind, mögen sie viel mehr die Furcht vor Strafe bannen, als daß sie den Gewissensernst förderten. Noch empfindet man, soweit wir sehen können, vorläufig nur die wohltätige Seite des Gesetzes: das Geborgensein im Schutze des gnädigen Gottes und die Sicherung vor seinem Zorn durch Riten und Sühnen. Aber je straffer das System durchgeführt und je stärker die Kasuistik der Gesetzeserklärung geübt wurde, um so fühlbarer wird auch der Druck geworden sein, der damit auf die Seele der Besten gelegt war. Immerhin darf nie außer acht gelassen werden, wie stark gerade in den nachexilischen Psalmen echte Frömmigkeit und wahres Gottvertrauen sich am Tempelkultus entzünden. Es müssen also in dieser Kultusreligion weit über das hinaus, was wir modernen Verehrer des „Wortes" erwarten, Kräfte lebendig gewesen sein, die vom Erleben des Altardienstes und der heiligen Handlung ausstrahlten (§ 72, 7).

Über den Verlauf des Gottesdienstes wissen wir leider fast gar nichts. Vor allem ist sehr merkwürdig, daß sowohl Ezechiel als P von Tempelgebet und Tempelgesang, demgemäß auch von den Tempelsängern, überhaupt von allem, was über Opferleistung und Ritus hinausgeht, vollkommen schweigen. Es ist schwer, an einen bloßen Zufall zu glauben und man muß fast annehmen, daß es auch für diese Dinge Ordnungen und Anweisungen gab, die aber keine Aufnahme in den Kanon fanden — warum ist freilich wiederum schwer zu sagen. Die ganze reiche Ausgestaltung des Tempelkultus, die uns der Psalter ahnen läßt, mit Umzügen und allerlei Festbräuchen, muß darin behandelt gewesen sein. Und wenn es richtig ist, daß schon seit der vorexilischen Königszeit auch der mimischen Darstellung eine Stelle im Kultus zugestanden war, so muß wohl auch darüber hier Auskunft zu finden gewesen sein. Wüßten wir darüber mehr, so wären uns nicht nur Lieder wie Ps. 118, sondern auch Texte wie Zak. 13, 7 ff. (§ 71, 8) um vieles verständlicher. Vgl. noch § 70, 7.

8. Für Israel selbst ist der Gedanke, den die babylonische Judenschaft mit der Redaktion des Gesetzes im Sinne von P verband, durch das Fehlen jeder politischen Aufgabe gegeben. An der Staatsverwaltung kann ein Jude höchstens in Hofämtern oder als Beamter, nie aber in selbständiger Betätigung Anteil haben. Das gilt zunächst für die Fremde, es gilt ebenso aber auch für die Heimat. Und einen Gott Israels im alten Sinne, der die Geschicke der Nation in der Hand hält und darum angerufen wird, gibt es nicht mehr oder nur in beschränktem Maße und wesentlich nur für die ferne Zukunft. Man bittet, daß er die Zerstreuten Israels sammle, sein Schicksal vollends wende nnd endlich sein Königtum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000377

aufrichte. Für die Gegenwart aber hat die Religion keine greifbaren politischen Ziele. Um so mehr sehen die leitenden Männer die Aufgabe der Religion — denn ein Ideal muß der Mensch und eine Idee, für die sie sich begeistert, muß jede Religion haben — darin, daß das, was Israel an Religion geblieben ist, die Seele des Menschen ganz erfülle. Es ist ein kümmerliches Ideal, aber es ist ein Ideal, daß ein Mensch keinen Schritt im Leben tun kann, von dem er nicht weiß, daß er Gott wohlgefällig sei. Das ganze Leben und alle Einzelfälle, die es bietet, sind durch eine Vorschrift vor jedem Abirren vom Pfade gesichert. Du brauchst die Vorschrift nur zu kennen, so hast du dein Dasein umhegt durch einen Zaun von Gesetzesbestimmungen, der dich unfehlbar vor Sünde schützt (RVI 157 [²158]).

Freilich kann es vorkommen, daß der Zaun nicht ohne Lücken ist: nicht für jeden vorkommenden Einzelfall kann ein eigenes Gesetz geschaffen werden. Genug, daß die Tora die Regelfälle und mit ihnen das Prinzip angibt. Alles weitere ist Sache der Deutung und sinngemäßen Ergänzung des Vorhandenen. Hier setzt die Kasuistik des Schriftgelehrtentums ein. Ehedem hatte der Priester die mündliche Belehrung über das erteilt, was im Kultus und Ritus Rechtens war. Sie wird, seitdem jedermann das Gesetz nachsehen kann, vielfach überflüssig. Um so dringender ist die rechte Deutung und Anwendung des geschriebenen Wortes auf den gegebenen Einzelfall. Sie bedarf des eingehenden Studiums. Die vorhandenen, vielfach recht verschiedenen Einzelbestimmungen — man denke an die Passa- und Festordnung in Ex. 23, Ex. 34, D, H und P — müssen gründlich durchgearbeitet und unter sich ausgeglichen werden, so gut es geht. Inzwischen gefällte Entscheidungen schwieriger Fälle müssen gebucht und aufs neue mit jenen alten Bestimmungen in Einklang gebracht werden. Das Wort *sofer* bedeutete ehedem den Schreiber. Noch Ezra hieß „Schreiber des Gesetzes". Doch steht seine Tätigkeit schon an der Grenze. Mehr und mehr hat der Schreiber *sofer* nicht mehr bloß schöpferische und zusammenstellende, sondern auf gelehrtem Studium ruhende deutende und fortbildende Arbeit zu tun. Es bildet sich der Stand der Schriftgelehrten aus, die in die Stelle des absterbenden Profetentums einrücken und neben den Priestern die Führung im jüdischen Gemeinwesen an sich nehmen (§ 73, 5). Ihr Lob singt der erste Psalm[1]. Bis zum heutigen Tage ist ein besonders frommer Rabbiner nicht denkbar ohne

1) Das Nähere in meinem Kom. zum Psalter.

ausgebreitete Gesetzesgelehrsamkeit. Gelehrt und fromm sind für ihn fast Wechselbegriffe.

Nach 1. Chr. 2, 55 waren die Schriftgelehrten ähnlich den alten Nebi'im und noch deren spätesten Ausläufern nach Zünften und Sippen organisiert, die sich besonders aus Kaleb und Qain herleiteten. Das Ideal des *sofer* zeichnet (freilich in der durch den Hellenismus umgestalteten Form) Sir. 38, 24—39, 11. Er ist turmhoch erhaben über andere Berufe wie den des Bauern, Handwerkers und selbst des Künstlers:

Im Kreise der Großen tut er Dienst und vor dem Fürsten erscheint er . . .
Von seiner Weisheit erzählen sich Völker, in Ewigkeit wird er nicht vergessen.

9. In diesen Formen hat das Leben der jüdischen Gemeinde sich seit Nehemias Auftreten abgespielt. Mögen zu Anfang noch allerlei Reibungen und Widerstände zu überwinden gewesen sein, wie der tiefe Eingriff der Reform in alte Volksbräuche und festgewurzelte Sitten sie unvermeidlich mit sich brachte — mit der Zeit scheinen sie zur Ruhe gekommen zu sein. Oder sie suchen sich einen Ausweg, wie er im nächsten Buche zu beschreiben sein wird. Im ganzen scheint doch in weiten Kreisen die Freude am Gesetz und die Begeisterung darüber, ein so vortreffliches Gesetz zu haben, die überwiegende Stimmung gewesen zu sein. Anders wären Lieder wie Ps. 1 und 19 B und manche andere Äußerungen nicht zu erklären. Sie mögen auch für viele der Schutz gewesen sein, gegenüber der bei dem starken Formalismus und dem Kleben an oft sinnlosen Forderungen drohenden Gefahr des Erlahmens (Nr. 7).

Eine noch bedenklichere Quelle steter Gefahr war und blieb seit der Beugung der Judenschaft unter das Gesetz dessen Verhältnis zur Moral (RVI² 159 f.). Daß P gegen sie nicht unempfindlich ist, zeigt schon die Art, wie in der Vätergeschichte sittlich nicht einwandfreie Vorgänge übergangen werden. Wenn also P und überhaupt der Pentateuch gegenüber der Unzahl zeremonialer Vorschriften verhältnismäßig wenig moralische enthält, so muß angenommen werden, daß mit Bewußtsein die Dinge des geistlichen Rechtes bevorzugt und in P fast ausschließlich berücksichtigt sind. Es handelt sich um die Pflichten des Gemeindegliedes in Sachen des religiösen Pflichtenkreises: die heiligen Abgaben, die heiligen Zeiten u. dgl. Was der Bürger zu tun hat, wenn er einen Rechtshandel austragen will, sagen ihm auch in unserer Zeit die Richter und Ältesten. Und will man wissen, wie man rechtschaffen handeln soll, also was die Regeln der Moral vorschreiben, so wird man im allgemeinen auch nicht die Priester und das Gesetz befragt haben, sondern die Profeten, solange noch solche auftreten, und die Weisen

und bewährten Alten von Dorf oder Sippe. Es ist also nicht an dem, daß Recht und Moral durch das Gesetz, besonders durch P, den in unserer Zeit maßgebenden Teil, verkürzt oder gar beseitigt werden sollten. Aber daß ihnen die Gefahr der Verkümmerung droht, ist trotzdem nicht zu bestreiten. Derselbe Prozeß, der sich in allen Religionen vollzieht, die auf die rituelle Satzung besondern Nachdruck legen, hat sich auch hier abgespielt und hat dem Judentum seit der Zeit Ezras durch alle Zeiten sein besonderes Gepräge gegeben. Jede Erhebung der zeremonialen Forderung zur moralischen Satzung birgt die Gefahr der Verkürzung der ausschließlich moralischen Forderung in sich. Für die Menge der Gläubigen ist eine Abschätzung der Bedeutung der einzelnen Riten für das Ganze nicht möglich, ihr erscheint die kleinste Forderung so wichtig wie die größte. Vor allem erscheint das Unterlassen der zeremonialen Forderung ebenso verwerflich wie das der moralischen. Die letztere ist damit von selbst entwertet. Ohne es zu wollen, tut jede Gesetzesreligion der Moral dauernden Abbruch.

Viertes Buch.

Die Zeit der Stille bis auf Alexander.

Erstes Kapitel. Perserreich und Judenschaft.

§ 68.

Das Ende des Perserreiches[1].

1. Nach Darius II. Tode bestieg dessen ältester Sohn als Artaxerxes II., genannt Mnemon, den Thron (404—359). Schon in der spätern Zeit Darius II. scheint es in Ägypten zu Unruhen gekommen zu sein. Was Pap. 1 von Elefantine über Gewalttaten berichtet, die an dem dortigen Tempel begangen wurden, macht durchaus den Eindruck, als wären die der persischen Herrschaft ergebenen Juden das Opfer einer gegen die Perser gerichteten national-ägyptischen Bewegung gewesen (§ 57, 9. 10). War es diesmal noch gelungen, der Bewegung Halt zu gebieten, so scheint der Wechsel in der Regierung 404 sie neu angefacht zu haben und allem nach gelingt es jetzt dem libyschen Deltafürsten Amyrtäos mit leichter Mühe, die persischen Herren zu vertreiben und sich zum König von Ägypten ausrufen zu lassen[2]. Die persischen Beamten und Garnisonen verschwinden aus dem Lande und das alte Pharaonenreich erwacht wieder zu neuem Leben.

Natürlich konnte der Großkönig dieser Entwicklung der Dinge nicht müßig zusehen. So rüstet Artaxerxes sofort ein namhaftes Heer aus. Im Sommer 401 steht es zum Vormarsch nach Ägypten bereit in Syrien. Da kommt der Aufstand des jüngeren Kyros dazwischen, der mit seinen Nachspielen alle Kräfte des Perserreiches in Anspruch nimmt. Das Heer muß nach dem Osten umkehren und es ist dadurch bis zum Frieden des Antalkides 386 anderwärts festgehalten.

1) Vgl. dazu bes. Ed. Meyer, Kl. Schriften 67 ff. u. W. Schur, Zur Vorgesch. d. Ptolemäerreichs: Klio 20 (1926) 270 ff.

2) Sein 5. Jahr (400) wird in Pap. 34 (Cow. 35) genannt.

Ägypten hat auf diese Weise fast zwei Jahrzehnte die Möglichkeit ungehinderter Entfaltung seiner gewonnenen Freiheit erlangt. Nach 6 Jahren ist indessen Amyrtäos durch den Ägypter Neferites (398—393) gestürzt worden, der freilich nach abermal 6 Jahren selbst dem Usurpator Akoris weichen mußte (392—380). In ihm hat ein Mann den Pharaonenthron bestiegen, dem es wieder gelang, die Kräfte Ägyptens zusammen mit denen eines Teils des Auslands gegen Persien aufzubieten. Seit seinem Eingreifen in den peloponnesischen Krieg 412 hatte Persien wieder eine entscheidende Stellung in Hellas gewonnen. Ihr deutlichster Ausdruck ist der Friede von 386, der im Grunde die Hoheitsrechte des Großkönigs über Hellas selbstherrlich festlegt[1]. Die auf jenen Frieden hinzielenden Bestrebungen der persischen Politik waren ein hinreichender Grund für Akoris, Verbindungen zu suchen, die diesem persischen Übergewicht Einhalt zu gebieten halfen. Dies gelingt ihm schon vor 386 mit dem mächtigen Stadtkönig Euagoras von Salamis auf Zypern und dem mit der Entwicklung in Hellas unzufriedenen Athen.

2. Akoris hat in dem daraus erwachsenen Kriege den größten Nachdruck auf die Unterstützung durch Zypern und die Phöniken gelegt. Mit Hilfe des Euagoras hofft er Phönikien und einen Teil Kleinasiens unter den ägyptischen Einfluß zu bringen (Schur 279). Auch die Feldherrn Artaxerxes' II., unter ihnen der syrische Satrap Abrokomas, führen den Krieg unter diesem Gesichtspunkt. Nachdem der „Königsfriede" von 386 ihm die griechische Bundesgenossenschaft entzogen hatte, verstand es Akoris in dem athenischen Söldnerführer Chabrias einen erfolgreichen Leiter seiner Truppen zu finden, dessen siegreicher Name noch lange in Ägypten fortlebte. Mit ihm zusammen hat Akoris 385—383 den schweren Ansturm der persischen Heere erfolgreich ausgehalten. Nach Akoris Tode hat sodann der Reichsfeldherr Chabrias den Ausschlag für die Thronerhebung des Nektanebis I. gegeben (378—361).

Auch dieser hat 373 noch einen Anprall der Perser zu bestehen. Doch muß das persische Heer infolge der Nilüberschwemmung den Rückzug antreten, ohne seinen Zweck erreicht zu haben. Unter der Regierung des Nektanebis I. und seines Enkels Nektanebos oder Nektanebis II. (358—341) hat das Pharaonenreich eine durchgreifende Erneuerung erlebt. „Der schöpferische Genius des ägyptischen Volkes hat hier kurz vor dem Sturz in die Nacht ewiger Knechtschaft noch einmal seine volle Kraft entfaltet" (Schur 276).

1) Ulr. Wilcken, Griech. Gesch. 1924, 148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000382

Im Verhältnis zum Perserreich kommt diesen Herrschern der 30. Dynastie vor allem der große Satrapenaufstand zustatten, der das Perserreich lange hinderte, den ägyptischen Krieg nach jenem kläglichen Mißerfolg von 373 wieder aufzunehmen. Schon seit Darius II. hatten die westlichen Satrapen die vielerlei Kämpfe und die öfter in ihnen zutage getretene Schwäche der Reichsregierung zu unbotmäßigen Handlungen und Übergriffen aller Art benutzt. Hatten die unerfreulichen Verhältnisse am Hofe schon vor Jahren Megabyzos zum äußersten getrieben, so waren jetzt die Bedenken, die damals noch viele in Schranken hielten, längst weggefallen. Artaxerxes II. ist das willenlose Werkzeug in den Händen seiner Höflinge und seiner sich grimmig hassenden Frauen: seiner Mutter Parysatis und seiner Gattin Statira kann er keine Schandtat versagen. So konnte es kommen, daß sich von dem durch das Intrigenspiel am Hofe verstimmten Satrapen Datames eine Anzahl anderer Satrapen und mit ihnen das ganze Gebiet westlich vom Eufrat bis hinüber nach Ionien zur Empörung gegen den Großkönig fortreißen ließen. Um das Jahr 361, als der Aufstand eben auf seiner Höhe stand, hat in Ägypten der junge König Tachos, (361(?)—359) den Thron bestiegen. Alsbald ist er entschlossen, die günstige Lage auszunützen. Das schon von seinem Vater angebahnte Bündnis mit den Satrapen und Sparta dient ihm dazu, „den Nil am Libanon zu verteidigen", wie es einst die Pharaonen des 16. Jahrhunderts getan hatten. Im Frühjahr 360 wird der Feldzug zunächst mit bestem Erfolg eröffnet. Orontes und Datames, die Satrapenführer, sollen von Norden her zu Tachos stoßen. Eine ungeheure Kriegsmacht ist in Syrien versammelt. Aber im Rücken des Pharao erhob sich ein Aufstand. Sein Stellvertreter — zugleich sein Bruder — trat gegen ihn auf und rief seinen eigenen Sohn Nektanebis zum König aus. Der griechische Söldnerführer Agesilaos stellte sich auf dessen Seite, so war Nektanebis II. König (358—341). Er brach den Feldzug ab und kehrte nach Ägypten zurück. Zunächst ist Artaxerxes noch durch die aufständigen Satrapen im Schach gehalten. Aber das Versagen der ägyptischen Hilfe hat den Aufstand langsam von selbst zum Versiegen gebracht. Doch war es dem alternden Artaxerxes II. nicht beschieden, Ägypten noch einmal niederzuschlagen.

3. Der Thronwechsel in Persien kam Nektanebis zu statten. Artaxerxes III. Ochos bestieg nach seines Vaters Tode den Thron der Achämeniden 358—338. Er hat seinen Weg mit Blut gezeichnet. Aber ein anderer als ein Mann der rücksichtslosen Härte wäre nicht imstande gewesen, das schon aufs tiefste erschüt-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000383

terte Reich noch einmal zusammenzuhalten. Ehe er zur endlichen Ordnung der Dinge in Ägypten schreiten konnte, mußten erst die widerspenstigen Satrapen und Dynasten zur Ruhe gebracht sein. Auch jetzt vollzog sich, wie so oft, der Thronwechsel nicht ohne innere Wirren. Mit Hilfe der Griechen und des Nektanebis erhob sich der Westen aufs neue unter Führung des Satrapen Artabazos von Phrygien. Eine Reihe von Jahren konnten die Aufständischen sich halten. Aber der Pharao versagte schließlich, da er sich in der Sorge, das Schicksal des Tachos heraufzubeschwören, nicht zur kraftvollen Offensive in Syrien aufraffen konnte. So waren die Verbündeten der Überlegenheit des persischen Aufgebots preisgegeben. Nun können die Heere des Großkönigs Anfang 350 ungehindert gegen Ägypten marschieren. Aber die Wüste und die Sümpfe brachten ihnen ungeheure Verluste und als sie endlich die Grenze erreicht hatten, stand wie 373 die Nilschwelle unmittelbar bevor, so daß sie unverrichteter Dinge wieder abziehen. Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben.

Die Folge des persischen Mißerfolgs ist ein neuer Aufstand in Syrien[1]. An der Spitze steht König Tennes von Sidon. Auch Zypern fällt ab und selbst die jüdische Gemeinde wird sich der allgemeinen Bewegung kaum haben entziehen können[2]. Hätte nunmehr Nektanebis sich zu einem grossen Entschlusse aufraffen können, so hätte das Perserreich sich voraussichtlich mit dem Westen abfinden müssen. Der Pharao versagte auch diesmal — und mußte es vielleicht um der innerägyptischen Verhältnisse willen —, so hat er sich selbst sein Schicksal bereitet. Nach anfänglichen Mißerfolgen rückte der tatkräftige Großkönig selbst 345 an der Spitze des Reichsheeres heran. Es kam zur Einschließung von Sidon, worauf die feindlichen Führer der Reihe nach mit Artaxerxes ihr Abkommen trafen. Nun kann dieser zum großen Schlag gegen Ägypten selbst ausholen. Nach ausgiebiger Vorbereitung nimmt Artaxerxes selbst den Vormarsch in die Hand. Zu Anfang 343 stehen die Perser aufs neue vor Pelusium. Nektanebis zieht sich

1) Vgl. Beloch, Griech. Gesch. III 2² S. 285 f.

2) Vgl. Diod. XVI 42, 3—9 (Dind. III 312 f.), der freilich von den Juden nichts sagt. Wohl aber mag Isocrates, Philipp. 102 (Blaß I S. 112) so gedeutet werden. Dort ist allerdings davon die Rede, daß das ganze in Frage kommende Gebiet entweder eben von Artax. abgefallen oder früher schon (mit ihm) im Krieg befindlich sei. Allerdings muß Phönikien dabei so weit gefaßt werden, daß auch Juda darin eingeschlossen ist. Doch ist das im Munde eines Griechen durchaus möglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000384

nach Memphis zurück. Die griechischen Söldner liefern im Delta eine Stadt um die andere an die Perser aus. Der Pharao flieht nach Äthiopien. Die Freiheit Ägyptens war dahin. Artaxerxes hat nicht gesäumt, das unglückliche Land die Hand des Siegers grausam fühlen zu lassen. Er soll sogar mit der ägyptischen Religion sein rohes Gespötte getrieben haben. Seine Feldherrn Bagoas und Mentor hat er fürstlich belohnt. Der erstere wird sein fast allmächtiger Minister, der ihn 338 samt seinen ältern Söhnen vergiften ließ.

4. Auch der junge, von Bagoas auf den Thron gehobene Prinz Arses fiel bald seiner Mordlust zum Opfer. An seiner Stelle setzte Bagoas den Satrapen von Armenien Darius III. zum Großkönig ein, der den ränkesüchtigen Eunuchen bald beseitigte. Doch hatte längst Philipp von Makedonien die Losung: Rache der Griechen für die Perserkriege ausgegeben. Sein Sohn Alexander, der gleichzeitig mit Darius III. den Thron bestieg, nahm sie auf. Seinem Genius wäre das Reich nach den furchtbaren Erschütterungen, denen es unter den spätern Achämeniden ausgesetzt war, auch unter einem stärkeren Mann als Darius III. war, erlegen. Nach der Schlacht bei Issos und der Eroberung von Tyros, das heldenmütigen Widerstand geleistet hatte, hat sich ihm ganz Palästina, auch die Juden, ohne ernste Gegenwehr unterworfen. Nur Gaza suchte, doch ohne Erfolg, seinen Vormarsch nach Ägypten aufzuhalten.

Doch war, was Alexander wollte und durchführte, etwas ganz anderes als ein bloßer Rachezug zum Sturz des Perserreiches. Es war die Verschmelzung persischen, ja orientalischen und griechischen Wesens.

Was Josefus über einen Besuch Alexanders in Jerusalem erzählt, verdient kaum ernste Berücksichtigung, s. Niese, Gesch. d. griech. u. mak. Staat. I (1893) 83. Der nationale Gedanke war längst erloschen, so daß die Frage, ob die Oberherren Perser oder Griechen heißen, keine Rolle spielte. Erst als Antiochus die Religion antastete, wachte er wieder auf.

§ 69.

Die Religion im ausgehenden Perserreich.

1. Die frühere Darstellung hat gezeigt, daß die strenge Zarathuschtralehre in der Hauptsache solange vorhielt, als das Reich der Achämeniden auf seiner Höhe stand. Mit der Erweichung der alten Strenge im Gehorsam gegen den König und im Zusammenhalt des Reiches geht auch die der Religion verloren. An der Stelle des

schroffen Monotheismus, der den alten Klangöttern nur leichte Zugeständnisse machte, tritt mit der Zeit ein richtiger Polytheismus mit einer Anzahl Hauptgöttern und vielen untergeordneten Genien. Wir hatten Gründe anzunehmen, daß diese Entwicklung schon mit Darius II. eingesetzt hat (§ 56, 1); den urkundlichen Beweis für sie können wir seit Artaxerxes II. Mnemon führen.

„Nach dem Willen Ahura Mazdas, Anahitas und Mitras baute ich diese Säulenhalle wieder auf. Ahura Mazda, Anahita und Mitra mögen mich schützen und was ich gemacht habe, nicht zerschlagen“ [1]. Ähnlich Artaxerxes III. Ochos: „Ein großer Gott ist Ahura Mazda, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf . . Mich sollen Ahura Mazda und Gott Mitra schützen und dies Land und was von mir gebaut ist“ [2].

Damit stimmt aufs beste überein, wenn nach Berossos Artaxerxes II. der erste gewesen sein soll, der Bilder der Aphrodite Anaïtis in Babylon, Susa und Egbatona aufstellen ließ und diesen Kultus auch sonst im Reiche, im Osten und Westen, verbreitete. Überhaupt habe Artaxerxes Abbildungen von Göttern in Menschengestalt zugelassen [3]. Auch stimmt dazu, daß nach Plutarch Artaxerxes II. den Schwur bei Mitra anordnete und daß er in Egbatana die Verehrung der Anaïtis üben ließ [4] und ähnliches. Mitra ist ein altarischer Gott, der vor Zeiten neben Indra und Varuna verehrt worden war (§ 8, 3). In der Stille hatte er sich bei den altpersischen Klans immer erhalten, obwohl Zarathuschtra ihm den Krieg erklärte. Jetzt tritt er offen auf, und mit ihm Anahita-Anaïtis. Man kann über deren Herkunft streiten, vielfach wird sie für eine altelamitische Göttin gehalten. Ich halte sie für die semitische ʿAnāt, die durch Vermittlung der Aramäer nach dem Osten kam und dort mit der babylonischen Ischtar verschmolzen wurde (§ 8, 3) [5], so daß ihr auch das Sakäenfest gefeiert wird. Doch mag dies auf sich beruhen: Tatsache ist, daß Mitra und Anahita jetzt neben Ahura Mazda stehen, und daß gleichzeitig nun auch das Gottesbild in der persischen Religion seinen Einzug hält. Daß sich damit eine grundsätzliche Umgestaltung der alten Zarathuschtrareligion zu dem vollzogen hat, was man den Zoroastrismus nennt, liegt am Tage.

1) Susa a: Weißbach, Keilinschr. d. Achäm. S. 123 ff. Hamadan: Weißb. S. 127.

2) Persep. § 1 u. 4: Weißb. S. 128 f.

3) Clem. Ale. Protr. V 65, 4 (Stählin S. 50).

4) Vita Art. 4. Das Nähere bei Clemen, Griech. u. lat. Nachr. 87.

5) Sie wird als üppiges Weib dargestellt und ihr zu Ehren prostituieren sich die Frauen: Lehm. bei Chant.[4] 228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000386

2. Es ist oben (§ 57, 8) die Religion des Jascht derselben Zeit zugeschrieben, die diese Entwicklung zum Ausdruck bringt. Man kann auch hier zweifeln, ob schon an Darius II. oder erst an Artaxerxes II. zu denken ist[1]. Das Wesentliche wird bleiben, daß seit dem Überhandnehmen der Selbstherrlichkeit der Adelsgeschlechter und Dynasten im Perserreich, die schließlich zum Zerfall der Königsmacht und zur Auflösung des Reiches führte, auch die Umgestaltung der alten Religion einsetzt. Das Gottesbild, das schon unter Darius I. — doch vorläufig als bloßes Symbol — mit der Darstellung Ahura Mazdas als König mit Tiara, Ring und Szepter nach ägyptischem und assyrischem Muster begonnen hatte, wird nun auch auf andere göttliche Wesen angewandt. Die Vergeltung Urti (*aschi*), für die Guten die Segnung, von Hause aus ein abstrakter Begriff, wird nicht allein mit Opfern bedacht wie eine richtige Göttin (Jascht 17, 56), sondern auch in ihrem Wesen und Auftreten so genau beschrieben, daß man ein Bild von ihr voraussetzen muß: „die schöngewachsene hohe Herrin, deren Räder saußen" 17, 1. 4. So ist sie denn auch als ganz leibhaftige Persönlichkeit geschildert, sie streichelt Zarathuschtra zärtlich mit beiden Händen 17, 22 und neben ihr stehen auch die andern Genien ganz wie wirkliche Götter: ihre Mutter ist die Frommergebenheit, ihr Bruder der fromme Gehorsam neben Raschnu und Mitra, ihre Schwester die Mazdareligion selbst, auch sie als Person gedacht 17, 16. Erst recht gilt dies von Anahita, deren Schilderung in Jascht 5, auch wenn wir die Nachricht über Artaxerxes II. nicht hätten (s. o.), keinen Zweifel läßt, daß man Bilder von ihr besaß. Desgleichen von Mitra, den Ahura Mazda „gleich anbetungswürdig, gleich preiswürdig wie mich selbst" schuf Jascht 10, 1. Also seine göttliche Verehrung, die noch nicht allgemein anerkannt war, wird hier geradezu gefordert[2]. „Ihn will ich verehren mit Opfergüssen, will ihm nahen mit Preis und Ehrfurcht, ihn anbeten mit lautem Gebet" 10, 6. Mit Mitra als dessen Gefolgsmann, aber auch mit Aschi-Urti und Raschnu, dem Geist der Gerechtigkeit, aufs engste verbunden ist Sraoscha, der Gehorsam. Auch dieser rein abstrakte Begriff wird zum „schöngewachsenen siegreichen Meister der Wahrheit" 11, 1. Er ist zugleich der Wachsame, der nicht schläft und dem deshalb der Hahn geweiht ist, der die

1) Die jüngste mir bekannte Arbeit über den Gegenstand: A. Christensen, Et sur le Zoroastrisme etc. 1928 (Danske Vid. Selskab XV, 2) will sogar für Jt 10. 13. 19 spätestens die frühachämen. Zeit ansetzen. Über die grundsätzliche Frage der Verwertung des jüngern Awesta s. § 74, 1.

2) Vgl. noch 10, 119. 137 u. ö.: „Den Mitra sollst du verehren" u. dgl.

Menschen zur Arbeit ruft[1]. So steht er Tag und Nacht auf der Wacht zum Kampf gegen die finstern Mächte. Auch das Feuer und der von Zarathuschtra verpönte Rauschtrank Haoma erscheinen jetzt wieder als Gottheiten[2].

3. Dem ganzen Charakter der Ahura Mazda-Religion gemäß ist der Kultus hier das Mittel zur Niederhaltung des Bösen. Er sichert die Hilfe der Götter dabei, liefert ihnen aber auch im Opfer die nötige Kraft zum Kampfe. „Wenn die Völker an des Sirius vorschriftsmäßige Verehrung dächten, dann würden nicht Krieg, Überschwemmung und Seuchen über sie hinkommen" Jascht 8, 56. Die Aufgabe der Priester ist das Schüren des heiligen Feuers, das Gießen des Haomatranks in das Feuer, das Hochheben der Opferzweige und Hersagen der Hymnen und Gebete. Eines Tempels bedarf der Feuerkultus nicht. Aber schon die Achämeniden haben Tempel errichtet (§ 40, 2). Auch in ihnen ist wohl der wesentlichste Bestandteil das Feuergemach, ein vollkommen dunkler Raum, in dem das heilige Feuer brennt. Die Priester tragen, um es nicht zu verunreinigen, Handschuhe und Mundbinden. Hier wird das Feuer genährt, das in die Häuser getragen wird. Hier wird die Reinheit genährt, die die Welt heilt und im Kampf für das Gute stärkt. Alles, auch der Opfertrank Haoma und die Opferzweige, dient der Bekämpfung der bösen Geister, deren die Welt voll ist. Daher spielt die Beschwörung eine besondere Rolle[3]. Demselben Zwecke dient die Reinigung. Tod und Unreinheit sind das Gebiet Ahrimans. Alles, was mit ihnen zusammenhängt oder ihnen dient, stört den Kampf mit dem Bösen. Auch Feuer und Wasser und selbst das Erdreich müssen vor jeder Befleckug geschützt werden. Verbrennung der Leiche ist streng untersagt, aber auch deren Bestattung. Da alle Unreinheit dem Teufel dient, wird zur Herstellung der Reinheit, d. h. zur Austreibung oder Schädigung des Bösen eine oft phantastische Kasuistik ersonnen. Auch Waschung und Kasteiung durch Schläge dienen dazu, die Bösen aus dem Körper auszutreiben Jascht 10, 122.

Es ist leicht verständlich, daß die Pflege gerade dieser Seite der Religion jetzt im Judentum neuen Anstoß erhielt. Man will hinter den Fremden nicht zurückstehen (§ 67, 5; § 74, 3).

4. Bis zum Tod und über ihn hinaus setzt sich die Pflicht der Reinigung fort. Krankheit und Tod locken die Dämonen herbei und

1) Vgl. was Clemen 87 f. über Artaxerxes II. angibt.

2) So schon in den verhältnismäßig alten Jasna haptanhāti (Js. 36, 1 ff.; 42, 5).

3) Vgl. auch den Namenzauber in Jascht 4, 1 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000388

ehe der Tote glücklich im Jenseits angelangt ist, bedarf es kräftiger Mittel zu seinem Schutze. Die Leiche selbst wird auf einem Leichenturm ausgesetzt und hier den Geiern zum Fraße geboten. Der Geleiter der Seele über die Brücke des Scheiders und hinüber ins Jenseits ist Sraoscha: Jasna 46, 17. Dort wartet der Frommen im Verein mit dem siegreichen Heiland ein wunderbares Leben, „nicht alternd, nicht verwesend, nicht faulend, ewig lebend, ewig gedeihend . . wenn die Dahingegangenen wieder auferstehen werden und für die Lebenden Freiheit von Vernichtung kommen wird, dann wird er das Leben . . wundervoll machen“ Jascht 19, 89. Ein Vorläufer des Heilands Saoschiant ist der Urmensch Gajo Mart, „der als erster des Weisen Herrn Sinn und Lehren verstand und von dem die Familie der arischen Völker abstammt“ Jascht 13, 86 f. Kommt aber die Vollendung der Dinge und der letzte Sieg des Guten, so wird die Welt der Wahrheit unvergänglich werden und die Lüge wird entweichen und zugrunde gehen Jascht 19, 12. Dann aber kommt der letzte und größte der Heilande, Astvaturta[1]. Dessen Freunde treten hervor, deren Gedanken, Worte und Werke gut sind und die nie falsch reden. Da wird dann „besiegt das böse Denken, das gute Denken besiegt es . . besiegen werden Heilen und nicht Totsein sowohl Hunger als Durst, und es entflieht der böse Geist, seiner Herrschaft beraubt“ Jascht 19, 95 f.

Auch hier wäre ein neuer Anstoß für die jüdische Religion wohl verständlich. — Hier reihen sich auch gewisse Nachrichten griechischer Autoren an, die aber besser in § 74 besprochen werden.

§ 70.

Die jüdische Gemeinde.

1. Aus den Papyri von Elefantine entnehmen wir, daß gegen Ende der Regierung Darius' II. der Posten des Statthalters von Juda durch einen Mann mit dem persischen Namen Bigwai-Bagoas und der des Hohepriesters von Jerusalem durch einen gewissen Jochanan besetzt war (Sach. 1. 2; Ung. 1; Cow. 30). An Bagoas wendet sich die Judenschaft von Elefantine im 17. Jahr des Darius (408), nachdem sie schon etliche Jahre früher im 14. Jahr des Königs erfolglos an beide geschrieben hatte (1, 17 f.)[2]. Es handelt sich um die Zerstörung ihres Tempels (§ 57, 10).

1) Er ist der Sohn eines „frommen Mädchens“ 13, 142 und des Zarathuschtra aus dessen im See Vurukurta ruhendem Samen 13, 62. 59.

2) Darauf bezieht sich wohl auch Cow. 27 Ung. 3. Die Anrede „unser Herr“ wird auch von Bagoas gebraucht, was freilich nicht streng beweisend ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000389

Nun kennen wir aus Josefus einen hohen persischen Würdenträger des Namens Bagoas als Zeitgenossen eines Hohepriesters Johannes-Jochanan. Josefus berichtet in Antiq. XI 7, 1 (§ 297 ff.): Nach dem Tode des Hohepriesters Eljaschib sei dessen Sohn Judas Hohepriester geworden und nach dessen Tode sein Sohn Johannes. Ein Bruder dieses Johannes namens Jesus (Josua) sei dem Feldherrn (στρατηγός) Bagoas des Artaxerxes befreundet gewesen und habe von diesem das Versprechen erhalten, er solle Hohepriester werden. Im Übermut hierüber habe Josua im Tempel Streit mit seinem Bruder angefangen und sei dabei von jenem erschlagen worden. Die Folge jenes unerhörten Frevels war, daß der königliche Feldherr entrüstet in den Tempel eindrang mit den Worten: „Bin ich nicht reiner als der Mörder im Tempel?“ und hernach für sieben Jahre den Juden eine Steuer von 50 Drachmen für jedes zu opfernde Lamm des täglichen Brandopfers[1] auflegte (§ 64, 2). Es lag nahe, an Artaxerxes III. Ochos zu denken. In der Tat kennt die Geschichte Artaxerxes' III. Ochos einen Feldherrn Bagoas, der den ägyptischen Aufstand niederschlug und zum Lohn nachher allmächtiger Minister wurde (§ 68, 3. 4). Davon, daß er in Jerusalem seinen Sitz hatte, ist indessen nichts bekannt, obwohl bei der Nähe Jerusalems beim damaligen Schauplatz der Ereignisse auch diese Möglichkeit nicht zu bestreiten ist. Den viel bescheideneren Posten eines Statthalters der Provinz Juda wird er aber schwerlich je innegehabt haben. So wird jener Bagoas hier schon deshalb fraglich. Es kommt dazu, daß Josefus von dem andern (ἄλλου) Artaxerxes redet, was vielleicht einer Glosse, aber einer sehr beachtenswerten, entstammt. Denn das Zusammentreffen der Namen Bagoas und Jochanan hier und in Elefantine kann kaum zufällig sein. Steht nun nach jenen Papyri fest, daß seit 411/10 diese beiden Männer an der Spitze der jüdischen Gemeinde standen, so ist kaum daran zu zweifeln, daß jener Feldherr und Minister des Artaxerxes Ochus ein anderer Bagoas war als der Statthalter von Jerusalem unter Darius II. und daß Josefus hier eine Verwechselung zugestoßen ist, wie man sie ihm an sich sehr wohl zutrauen kann. Die Annahme findet ihre Bestätigung darin, daß auch das Buch Nehemia einen Enkel Eljaschibs mit Namen Jochanan als Hohepriester kennt. Da der Großvater beim Mauerbau 445 im Amte ist Neh. 3, 1, so spricht nichts dagegen, daß der Enkelsohn 35 Jahre später 411/10 das Amt angetreten hatte

1) So, nicht von jedem Lamm überhaupt, sind die Worte zu verstehen. Die Erzählung ist von Willrich, Jud. u. Griech. 87 f. bestritten. Doch sind seine Gründe nicht recht überzeugend.

und es unter Artaxerxes II. Mnemon (seit 404) noch führte. Der Zusammenstoß mit Bagoas und dessen Strafmaßregel kann also recht wohl, wie Josefus oder sein Glossator annimmt, unter Artaxerxes II. stattgefunden haben.

2. Wir lernen daraus, daß nach Nehemia der Posten des Statthalters sowohl als des Hohepriesters in Juda beibehalten wurde. Von dem letzteren ist das selbstverständlich, von dem ersteren aber keineswegs, wie wir auch von späteren Statthaltern weder in biblischen noch in außerbiblischen Nachrichten das geringste erfahren. Wir wissen eigentlich nur das eine, daß in der Makkabäerzeit, also unter den Seleukiden, kein königlicher Statthalter vorhanden ist. Wann er abkam, wissen wir nicht. Es steht aber zu vermuten, daß spätestens mit dem Zusammenbruch des Perserreichs der Posten überflüssig wurde. Denn auch die Ptolemäer sind Juda räumlich nahe genug, um die Geschäfte hier von Ägypten aus unmittelbar besorgen zu können. Ob in Samarien der Statthalterposten unter Darius II. noch bestand, können wir nicht mit Sicherheit sagen, doch spricht die Wahrscheinlichkeit dafür. Am Ende des genannten Papyrus sagen die Schreiber, daß sie ihre Angelegenheit auch Delaja und Schelemja, den Söhnen des Statthalters Sinuballiṭ von Samaria, vorgetragen haben — augenscheinlich deren Unterstützung nachsuchend — wie denn auch die Antwort von Bagoas und Delaja zusammen erteilt wird (Pap. 4; Ung. 3; Cow. 32). Hierauf gründet sich die wichtige, anderwärts besprochene Erkenntnis, daß dieser Hauptgegner Nehemias der königliche Statthalter von Samarien war (§ 64, 2), wie ihn auch Josefus XI 7, 2, wenn auch mit falscher Zeitangabe, nennt. Wenn er jetzt noch lebte, so muß er ein recht alter Mann gewesen sein. Und war er gar noch im Amte, worauf der Wortlaut hinzudeuten scheint, so muß er das Amt mindestens 35 Jahre innegehabt haben, woraus verständlich wird, daß seine Söhne wichtige Geschäfte für ihn führten[1].

Nicht ohne Schwierigkeit läßt sich die Reihe der Hohepriester jener Zeit bestimmen. Fest steht zunächst nach Neh. 3, 1 Eljaschib um 445. Josefus nennt nun als dessen Sohn und Nachfolger Judas. Hingegen weiß Neh. 13, 28 von einem Sohn und Nachfolger Eljaschibs namens Jojada, dessen einer Sohn Schwiegersohn Sinuballiṭs war. Ebenso nennt Neh. 12, 10 f. den Sohn Eljaschibs Jo-

1) Daß sich hier Bagoas nicht mit Jochanan zusammentut, sondern mit den Samariern, ist nach dem von Josefus Erzählten, auch wenn es erst später zum richtigen Bruch kam, wohl verständlich.

jada. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß auch hier Josefus im Irrtum ist und der Mann wirklich Jojada hieß. Er war noch unter Nehemias Statthalterschaft Hohepriester, also vor 432, womit zugleich der Endtermin für Eljaschib gegeben ist. Diesem (Juda-)Jojada soll nach Josefus sein Sohn Jochanan-Johannes gefolgt sein. Er heißt in Neh. 12, 11 Jonatan. Aber nach Pap. 1 ist der Hohepriestername Jochanan für die in Frage kommende Zeit seit etwa 410 gesichert, so daß in Neh. 12, 11 ein Textfehler[1] anzunehmen und Jochanan festzuhalten ist. An zwei weiteren Stellen Neh. 12, 23 und Ezr. 10, 6 heißt Jochanan ein Sohn Eljaschibs. Es ist die Frage, ob man hier Sohn im Sinne von Enkel fassen darf, was wohl gelegentlich vorkommt, oder ob man annehmen soll, es habe ein nicht zum Hohepriesteramt gelangter Sohn ebenfalls den Namen Jochanan geführt. Das letztere ist nach Ezr. 10, 6 der Fall; der Chronist hat dann in Neh. 12, 23 diesen Sohn mit dem Enkel Eljaschibs verwechselt. Der letzte Hohepriester dieser Zeit ist endlich Jaddua. Er ist nach Neh. 12, 11 Sohn Jochanans. Das setzt wohl auch Neh. 12, 22 voraus. Er müßte dann um 400 anzusetzen sein. Mit ihm reißt die Überlieferung ab.

Ch meldet in Neh. 12, 22: Die Häupter der Priestergeschlechter zur Zeit Eljaschibs, Jojadas, Jochanans und Jadduas seien aufgeschrieben [in seiner Quelle] bis zum Königtum „Darius des Persers". Daß Ch und seine Quelle damit die Hohepriesterreihe im Sinne hat, kann nicht zweifelhaft sein. Hingegen ist mit der Zeitangabe schlechterdings nichts anzufangen. Es gab drei „Perser" Darius. Der Lage der Dinge nach könnte wohl an den zweiten gedacht sein (424—405), ohne daß man sich strikt an das Jahr 405 zu binden hätte. Doch da Josefus XI 7, 2 diesen Jaddua (Jaddus) zum Zeitgenossen Darius III. (336—331) und Alexanders macht (zugleich freilich auch Sinuballits), so wird Ch eher an ihn gedacht haben. Ch hat dann hierin aus derselben wirren Überlieferung geschöpft, der die Josefuslegende entsprossen ist. So erklärt sich auch das Prädikat „Perser" am besten, das eigentlich nur aus der griechischen Zeit nach dem Fall des Perserreichs verständlich wird.

3. Die Einrichtung der jüdischen Gemeinde hat auch nach Nehemia in ähnlichen Formen wie zuvor fortbestanden. Das Schreiben aus Elefantine vom Jahr 408 berichtet, die Juden dort haben früher (411) einen Brief gesandt an Bagoas „und an den Hohepriester Jochanan und seine Amtsgenossen, die Priester in Jerusalem, und an Ostanes, den Bruder des Anani, und die Vornehmen der Juden". Auch jetzt wie früher (vgl. § 48, 5. 6) steht also neben dem Statthalter — dem ebenfalls ein hier nicht genanntes Kollegium zur Seite steht — der Hohepriester und die übrigen

1) Eine Analogie bietet 𝔐 und 𝔊ᴮ zu Neh 12, 35.

Organe der Selbstverwaltung der Gemeinde. Hat der Statthalter mit seinen Beamten die Interessen des Reiches in Abgaben, Rechtsprechung und Aushebung von Truppen wahrzunehmen, so verwaltet die Gemeinde ihre innere, besonders die religiösen Angelegenheiten selbständig, wenn auch unter staatlicher Oberaufsicht. An ihrer Spitze steht der Hohepriester, wenn auch durchaus nicht allein, sondern zusammen mit dem Kollegium der führenden Priesterschaft, seinen „Genossen". Und neben den Priestern die „Vornehmen der Juden". Das sind die grundbesitzenden freien Laienvertreter, die Erben der alten Geschlechtshäupter, denen mit jenen Priestern zusammen die Verwaltung der Gemeinde zusteht. Es ist aber durchaus bezeichnend, daß sie den Priestern hier nachstehen. In alter Zeit galten die Priester überhaupt nicht als geschlechtsfähig, sie hatten kein „Teil noch Erbe" in Israel, d. h. keinen Grundbesitz, sondern galten als Beisassen, die auf ihren Verdienst aus priesterlichen Leistungen und vielfach auf milde Gaben angewiesen waren. Dieses Verhältnis hat sich inzwischen so gründlich umgestaltet, daß jetzt die Priester voranstehen und die Vertreter der Laien ihnen nachfolgen[1]. Wenn dabei zwischen Priestern und adeligen Laien noch ein uns sonst unbekannter Ostanes, Bruder des ebenfalls sonst unbekannten Anani steht, die beide damals allgemein bekannte und angesehene Männer gewesen sein müssen, so liegt die Vermutung nahe, daß er der Vertreter des ersten nichtpriesterlichen Geschlechtes, also des davidischen war und den Vorsitz in der Ratsversammlung der 150, von denen Nehemia berichtet (§ 48, 6), innehatte.

Von jenem Anani haben wir wahrscheinlich in 1. Chr. 3, 17 ff. noch eine Spur; vgl. schon Sachau zu Pap. 1. Dort sind die Nachkommen Davids und Zerubabels vorgeführt. Leider liegt der Text im argen (s. m. Komm.). Aber wenn man die Reihenfolge durch einen jüngeren Sohn Zerubabels in der folgenden Weise annehmen darf: Zerubabel — Chananja — Schekanja — Schemaja — Nearja — Eljoenai — Anani, so gewönnen wir in Anani einen Vertreter des Davidhauses in der 6. Generation nach Zerubabel. Das könnte bei der Frühreife der Orientalen wohl auf die Zeit um 400 weisen. Ostanes müßte dann der persische Name eines der dort genannten Brüder Ananis sein.

4. Über das äußere Ergehen der Gemeinde fehlen uns fast alle Nachrichten. Die Übersicht über die Endgeschichte des Perserreiches § 68 hat indessen gezeigt, daß der Schwerpunkt der politischen Ereignisse in unserer Zeit zum großen Teil in Syrien und Pa-

1) Noch Ezr. 2 = Neh. 7 stehen die Laien voran, in den Listen bei Ezra schon die Priester.

lästina lag. Die rund 70 Jahre zwischen dem Tod Darius II. und dem Auftreten Alexanders sind fast ganz mit Kämpfen ausgefüllt, die sich in größerer oder geringerer Nähe Judas abspielten. Daß die endlosen Heereszüge, die wenige Stunden von Jerusalem an Judas Westgrenze vorüberfluteten, Brandschatzungen, Plünderungen und Beschwerden aller Art für die Gemeinde zur Folge hatten, darf als selbstverständlich angenommen werden. Auch zur Aushebung von Truppen wird es des öfteren gekommen sein. Ebenso wird man nicht zweifeln dürfen, daß die Juden mehrmals den Oberherrn wechselten. Denn bei jedem Vordringen der ägyptischen Heere über Judäa hinaus fallen sie naturgemäß in ägyptische Hände. Nicht selten mag auch die Versuchung an die Gemeinde herangetreten sein, sich in der Weise der Väter vor dem Exil auf die Seite der Partei zu schlagen, welche die Freiheit vom fremden Joche auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Aber nichts ist wohl bezeichnender für die Verhältnisse in der Judenschaft in dem Jahrhundert nach Nehemia als die Tatsache, daß wir trotz gelegentlicher Gründe zur Unzufriedenheit[1] doch nicht eine einzige vollkommen sichere Nachricht über die selbständige und selbstgewollte Teilnahme der Juden an diesen Aufständen besitzen (§ 68, 3). Nun zeigte sich die Richtigkeit der Rechnung, welche die persische Politik unter Ezra und Nehemia angestellt hatte, aufs glänzendste. Die Gewährung der Selbstverwaltung an die Gemeinde unter Beschränkung auf die religiösen Dinge und mit gleichzeitiger Unterdrückung aller andern Aspirationen und damit auch aller politischen Wünsche hatte die Probe aufs beste bestanden. Die Judenschaft hat, was sie braucht und hat keinen Anlaß, weiteres zu begehren. Die Priester lenken die Gemeinde, auch der Adel läßt sich von ihnen leiten: Handel und Erwerb, äußerlich gutes Fortkommen und die peinliche Beobachtung des Gesetzes füllen die Interessen beider Teile aus — was soll man sich den Vätern gleich, die dafür schwer büßten, in gewagte Unternehmungen einlassen? Gottes Wille hat gesprochen und ihn zu tun, ist man entschlossen.

Wir besitzen eine einzige Überlieferung, der zufolge die Juden diese Haltung verlassen hätten. Es wird kaum ein Zweifel darüber bestehen können, daß mehr als einmal, besonders während des großen Satrapenaufstands, in manchen Kreisen der Judenschaft, welche die

1) Ich denke an die Maßregeln des Bagoas (s. o). Was Josef. c. Ap. I 22 nach Hekatäus von Abdera über Mißhandlungen durch fanatische Satrapen um des Glaubens willen berichtet, kann zwar wohl vorgekommen sein, ist aber bei dem Charakter des Zeugen (s. Orig. c. Cels. I 3,2) zu wenig gesichert.

alte Freiheit nicht vergessen hatten, und unter dem Einfluß der Sendboten von draußen sich auch in Juda Stimmen erhoben, die zur Teilnahme an der allgemeinen Bewegung gegen die Fremdherrschaft aufriefen. Wenn wir also hören, daß in den besonders kritischen Verhältnissen unter Artaxerxes Ochos auch die Juden sich von der allgemeinen Stimmung mit fortreißen ließen und sich am Abfall beteiligten und infolge dessen eine Strafmaßregel über sich ergehen lassen mußten, so entbehrt diese Nachricht tatsächlich nicht der inneren Wahrscheinlichkeit. Doch können wir uns bei der Allgemeinheit der Wendungen des einen Textes kein hinreichend klares Bild der wirklichen Hergänge machen und bei der Unsicherheit des andern überhaupt zu keiner Gewißheit gelangen.

Die Hauptstelle findet sich bei Euseb. Chron. (ed. Schöne II 112), der meldet, Ochos habe auf seinem Zug nach Ägypten Juden gefangen geführt und nach Hyrkanien und Babylonien verpflanzt. Die Texte sind abgedruckt bei Schürer, Gesch. III^3 6. Demnach sieht es ganz so aus, als hätten die Juden sich den Aufständischen, wohl unter dem Druck Ägyptens, angeschlossen gehabt. Die Nachricht findet vielleicht ihre Bestätigung in der Juditnovelle, wo das Assyrerheer gegen Juda kämpft und zwar unter dem Feldherrn Holofernes, der nach Diodor 31, 19 tatsächlich (als Orofernes) an dem Feldzug des Ochos nach Ägypten teilnahm (vgl. Herzfeld, Gesch. II 118). Auch der Eunuch Bagoas (s. o.) spielt in Jud. 12, 11 eine Rolle. Scheint demnach hier eine Tatsache vorzuliegen, so wissen wir doch über die näheren Umstände gar nichts, da die andere Hauptstelle fast vollständig versagt. Solinus 35, 4 (Mommsen S. 154) redet von Maßregeln des Artaxerxes gegen Hierichus, das nach der Zerstörung Jerusalems Hauptstadt geworden sei: *„et haec desivit Artaxerxis bello subacta“*. Man deutet den Text gerne so, daß man ihn in Zusammenhang mit dem vorigen bringt: die Aufständischen haben sich in Jericho gesammelt und hier sei es zur Katastrophe gekommen (Stade II 196; Guthe^3 309). Allein weder wissen wir, an welchen Artaxerxes Solin denkt, noch ist die Lesung Hierichus gesichert: Mommsen denkt an Machaerus, was nach dem Zusammenhang verständlich ist. Man wird daher auf Solin verzichten müssen. Sollte selbst unter Ochos ein Vorstoß gegen Jericho stattgefunden haben, so wissen wir doch über dessen Anlaß und Zusammenhang garnichts. Vor allem aber ist die Notiz für unsern Zeitraum vollkommen unbrauchbar, da wir von einer Erhebung Jerichos zur Hauptstadt sonst schlechterdings nichts wissen. Wir kommen also auch hier, so wahrscheinlich an sich einzelne Versuche des Abfalls oder Nötigungen zu ihm sein mögen, zu keinem wesentlich greifbareren Ergebnis als in § 68, 3. Vgl. noch Hölsch., Paläst. 47; Schürer III^3 6.

5. Haben die Juden somit trotz mancher Störungen, welche die unruhigen Zeitläufte mit sich brachten, sich doch im ganzen einer befriedigenden Entwicklung erfreut, so ist auch nicht zu verwundern, daß sie die Gelegenheit benutzten, sich langsam wieder auszubreiten. Der Verzicht auf politische Selbständigkeit bedeutete nicht den auf Erweiterung des jüdischen Gebietes und noch weniger den auf Vermehrung der Bekenner des Judentums. Hatte man mit

der alten Exklusivität hinsichtlich des Blutes längst gebrochen, so konnte nun aller nationale Ehrgeiz und aller Drang nach Ausdehnung sich im Gewinnen von Proselyten diesseits und jenseits der Grenzen betätigen. Und je enger diese gezogen waren, als um so dringender konnte das friedliche Übergreifen über sie empfunden werden. Man wird also, je mehr die Gemeinde sich mit der Reform Nehemias abgefunden und sich innerlich gefestigt hatte, desto stärker darauf bedacht gewesen sein, alles im eigenen Gebiete und an den Grenzen, was bisher noch nicht zur Gemeinde gehört hatte, herüberzuziehen und gleichzeitig, je enger mit der Vermehrung der Gemeinde die eigenen Grenzen wurden, desto kräftiger die Erweiterung des jüdischen Gebietes durch Kolonisation in die Hand zu nehmen.

Von dem ersteren Hergang haben wir vielleicht einen Widerschein in der Nachricht des Chronisten II 15, 9 über König Asa, von dem es heißt, er habe außer ganz Juda und Benjamin auch alle aus Efraim, Manasse und Simeon, die bei ihm als Beisassen wohnten, in Jerusalem versammelt. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß der Chronist den von ihm berichteten Hergang so erzählt, wie er sich abgespielt haben könnte, wenn er in seiner eigenen Zeit vorgefallen wäre. Dann müßte damals eine solche Zusammenkunft möglich gewesen sein, weil „viele aus Israel", denen von Juda „zugefallen" waren, wie es dort heißt (Stade, Gesch. II 198). In der Tat wird der religiöse Hochstand der Judengemeinde, ihre innere Geschlossenheit und wohl auch die Gunst der Regierung in der Zeit nach Nehemia vielen im Lande und von draußen, besonders vom alten Samarien und von Süden her, der jetzt in den Händen der Edomiter und Philister war, Anlaß gegeben haben, sich zum Judentum zu halten und diesem Bekenntnis bei festlichen Gelegenheiten Ausdruck zu leihen. Einen ähnlichen Sachverhalt setzt 2. Chr. 30, 25 voraus, wo von Beisassen aus Israel die Rede ist, die sich in Jerusalem niedergelassen hatten — obwohl nach dem Fall von Samarien eine Abwanderung nach Juda durchaus nicht außer dem Bereich der Möglichkeit ist (Bd. II$^{6.7}$ 358^{4}. 378^{2} u. Komm. zu 1. Chr. 9, 1 ff.). Doch geht der Chronist in II 30 noch wesentlich weiter, indem er annimmt, Hizqia habe zu seiner Passafeier die von Samarien und selbst solche von Galiläa einladen lassen. Während Efraim sich in der Hauptsache fernhielt, haben Leute aus Manasse, Issakar und Sebulon, auch solche aus Asser sich beteiligt[1]. Auch wird man mit der Mög-

1) V. 10 f. 18. Die Angaben stimmen nicht ganz zusammen. Hölsch. Pal. 32 will Asser streichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000396

lichkeit zu rechnen haben, daß der Chronist Dinge berichtet, die in seiner Zeit durchaus im Bereich der Möglichkeit lagen. Das konnte er aber nur, wenn sich sei es in der Provinz Samarien selbst, sei es jedenfalls jenseits von ihr bereits eine ansehnliche jüdische Diaspora gebildet hatte.

Eine solche setzen auch gewisse Psalmen- und Profetentexte voraus. So wenn Jes. 11, 11 von den Zerstreuten in Assur, Ägypten (Unter- und Oberäg.), Äthiopien, Elam, Babylonien, Hamat und den Inseln des Meeres spricht oder wenn Ps. 87 Juden in Babylonien, Philistäa, Tyrus, Ägypten und Meroë wohnend denkt. Die dortigen Siedelungen mögen vielfach in derselben Weise entstanden sein, wie heute die Ausbreitung des Islam sich in Afrika vollzieht. Jeder einzelne dahin Ausgewanderte betrachtet sich als einen Missionar seines Glaubens.

Zu diesen Beobachtungen stimmt nun – und das gibt einzelnen von ihnen erhöhte Beweiskraft — die Tatsache, daß auch in den Listen der Chronik des öftern das erfolgreiche Streben der Judenschaft, sich über die der Gemeinde gesteckten Grenzen auszubreiten, durchblickt. Der Stamm Benjamin hatte ehedem zum Nordstaate gehört. Seit Hizqia und besonders seit Josia hatten die Könige Judas immer mehr Anspruch auf Teile von ihm erhoben, s. o. Von jetzt an mögen auch manche bejaminitische Geschlechter nach Jerusalem übergesiedelt sein 1. Chr. 9, 3. So kam es, daß auch am Exil und der Heimkehr Benjaminiten beteiligt sind. Solche Elemente mögen in 1. Chr. 8, 13—28 gemeint sein. Es fällt aber auf, wie stark in nachexilischer Zeit immer wieder Benjamin neben Juda betont wird. Das beweist, daß man jetzt auf dieses Gebiet Anspruch erhob. Wenn es also dort in V. 12 heißt, Leute aus Benjamin haben Ono und Lod und deren Umgegend besiedelt (§ 10, 4) oder gar in V. 8, solche haben sich in Moab niedergelassen, so kann damit doch wohl nur an eine Ausbreitung der Judenschaft nach Nordwesten und Osten hin gedacht sein. Aber an eine solche, die erst nach Nehemia eintrat. Bis auf Nehemia gehörten diese Gebiete weder zu Juda noch zu Benjamin. Auch die Ausbreitung nach Westen gegen die Schefala hin durch das Eindringen in die Orte Zorea und Eschtaol 1. Chr. 2, 53 und vielleicht das Vordringen nach Nordwesten in die Gegend von Bethoron, Gibeon und Aijalon 7, 24; 8, 6. 13. 29 bekundet jenes Bestreben. In der Gegend von Ono und Bethoron hatte einst Sinuballiṭ, auch wenn er nicht hier zu Hause war (§ 65, 6), geschaltet Neh. 6, 2. Schon deswegen kann es sich nur um ein späteres Vordringen der Juden hierher handeln. Doch muß

zugegeben werden, daß 1. Chr. 8 viel zu dunkel ist, um sichere Schlüsse zuzulassen.

6. Endlich wäre es von hohem Werte, wenn wir imstande wären, die Loslösung der Samariter von den Juden zeitlich festzulegen. Die vielfach noch herrschende Meinung geht dahin, daß die Austreibung des mit einer Tochter Sinuballiṭs verheirateten Hohepriestersohnes durch Nehemia (Neh. 13, 28) den Anlaß zu ihr gegeben habe. Die Annahme geht auf Josefus zurück, der Ant. XI 7, 2; 8, 2. 4 (302 ff.) berichtet, auf Johannes-Jochanan sei Jaddus als Hohepriester gefolgt. Dessen Bruder Manasse habe eine Tochter des von Darius III. Kodomannus nach Samarien entsandten Statthalters Sanaballetes geheiratet. Diese Heirat habe die Ältesten der Juden veranlaßt, von Manasse die Entlassung seiner Frau oder den Verzicht auf das Priesteramt zu fordern. Da er von seiner Frau nicht lassen wollte, habe Sinuballiṭ ihm das Hohepriesteramt und die Statthalterschaft in seiner Provinz zugesagt, zugleich die Erbauung eines eigenen Tempels auf dem Garizim. Viele Juden, die sich in ähnlicher Lage wie Manasse befanden, seien ihm gefolgt. Der inzwischen zur Herrschaft gelangte Alexander gab die Erlaubnis zur Errichtung jenes Tempels. Die beiden Berichte werden nun in der Weise miteinander verbunden, daß man annimmt, der von Nehemia vertriebene Schwiegersohn Sinuballiṭs habe Manasse geheißen und habe, wie Josefus erzählt, mit einer Anzahl Gesinnungsgenossen sich nach Sikem gewandt und dort die vom Judentum losgelöste neue Gemeinschaft gegründet, die wir als die Samariter kennen[1].

Allein die große Verwirrung, die Josefus in die Zeitrechnung dieser Periode bringt, zeigt deutlich, wie wenig brauchbare Nachrichten ihm von etwa 400 ab noch zur Verfügung standen. Daß Darius III. und Alexander Zeitgenossen Sinuballiṭs[2] und seines Schwiegersohnes gewesen sein sollten, ist schlechthin undenkbar. Damit fällt auch der Name Manasse für den von Nehemia Vertriebenen und dessen Abwanderung mit einer größeren Anzahl Juden, d. h. die Gründung der vom Judentum losgelösten samaritischen Sekte. Wenn etwas an des Josefus Nachrichten geschichtlich ist, so mag es am ehesten die Erbauung des Tempels auf dem Garizim unter Alexander sein. Die von jenem gebotene Notiz Ant. XIII 9, 1, daß er um 128 nach 200jährigem Bestande zerstört worden sei, könnte

1) So im wesentlichen Stade, Gesch. II 189 ff.; Kautzsch in PRE³ (Samariter); Guthe, Gesch.³ 303 f. u. a.

2) Über zwei Statthalter dieses Namens s. § 64, 2.

wohl den Tatsachen entsprechen[1]. Man wird daher mit Nachdruck daran festhalten müssen, daß die formelle Trennung zwischen Juden und Samaritern und die Bildung der eigenen samaritischen Religionsgemeinde nicht vor Alexander stattfand[2]. Dies ist schon deshalb geboten, weil die Juditgeschichte annimmt, daß unter Artaxerxes Ochos der Hohepriester von Jerusalem auch über Samarien schaltete, hier also noch keinen Hohepriester kennt. Gewiß ist die Spannung immer vorhanden gewesen, seitdem die babylonische Judenschaft die Führung in Juda übernommen hatte und das Ideal der nördlichen Nachbarn zerronnen war, das auf religiöse und politische Einigung unter ihrer eigenen Führung hinging. Aber das hinderte die von Samarien nicht, mit Juda und Jerusalem vielfachen Verkehr zu pflegen und sich selbst im Tempel einzunisten. Die Maßregelung eines einzelnen durch Nehemia gab keine Veranlassung, daß die ganze zum Judentum sich haltende Gemeinschaft sich von Jerusalem loslöste und einen eigenen Kultmittelpunkt eröffnete. Auch ist gar kein Grund ersichtlich, weshalb Nehemia diese Maßregel, wenn sie eintrat, hätte verschweigen sollen.

Wohl aber bieten zwei Umstände der herrschenden Annahme ernsthafte Schwierigkeit: die Geschichte des Pentateuch und die Klagen des sog. Tritojesaja. Die Samariter erkennen bekanntlich bis zum heutigen Tage vom biblischen Kanon nur den Pentateuch an[3]; sie haben die Profeten und Hagiografen nie übernommen. Das beweist, daß das Schisma vor der Entstehung des Profetenkanons, die wir wohl 200—150 ansetzen dürfen, stattfand. Aber daß sie die Tora beibehielten, beweist nicht nur, daß sie sich ganz und gar als Juden, genauer als Israeliten — ja als die allein echten (Montgom. 70. 318) — fühlten, sondern auch daß diese Tora selbst zur Zeit ihrer Loslösung schon fertig vorlag und zwar eine längere Zeit. Zur Zeit Nehemias war sie das noch nicht; sie wird ihren Abschluß kaum vor 400 erlangt haben. Zum festen, unveräußerlichen Besitz aller Schichten der Judenschaft, den man daher selbst bei der Trennung von der eigentlichen Gemeinde nicht mehr preisgeben wollte, ist sie kaum vor 350 geworden. Der Hauptirrtum der herrschenden Theorie ruht auf der irrigen Beziehung der Klagen in den fälschlich Tritojesaja genannten Schlußkapiteln des Jesajabuches über halbheidnische Gepflogenheiten im Kultus. Seit Duhm bezieht

1) Sicher ist auch das nicht, denn auch die 200 Jahre können von Josefus errechnet sein. Jedenfalls ist bald nach 200 der Gegensatz da Sir. 50, 26.

2) So Hölsch., Pal. 38; Montgomery, The Samar. 1907, 57 ff.

3) Von ihrem Buch Josua mag hier abgesehen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000399

man sie kurzweg auf die Samariter und datiert von hier aus deren Geschichte. Nun ist kein Zweifel, daß Bräuche, wie die Jes. 57, 1 ff. 7 ff.; 65, 1 ff. 11 ff.; 66, 1 ff. 17 ff. geschilderten ein Festhalten an der alten Volksreligion und wohl auch eine Weiterbildung derselben durch Elemente der Art, wie sie in 2. Kön. 17 geschildert werden, voraussetzen. Auch ist demnach wahrscheinlich, daß diese Kultussitten auf dem Boden des alten Samarien besonders eifrig gepflegt wurden. Aber um so auffallender ist, daß wir in den Beschreibungen der Sekte der Samariter selbst nichts von alledem finden. Sie betonen den Monotheismus, opfern auf dem Garizim, halten dort ihre Feste und richten sich streng nach der Tora (Montg. 207 ff.). Das ist alles. Daß sie Bräuche übten, die im schroffen Widerstreit zur Tora standen, ist nirgends bezeugt. Mögen also immer jene samarischen Kolonisten ehedem allerlei fremde Kultussitten hier eingebürgert haben: es scheint eher, daß mit der Loslösung der Samariter von Juda auch hier das Gesetz die Oberhand gewann und jene fremden Sitten allmählich abstoßen lehrte. Um so tiefer bleibt dann freilich das Geheimnis, das über den eigentlichen Gründen der Spaltung liegt. Es mögen wohl politische Gegensätze und Reibereien beteiligt gewesen sein: man hatte sich seit den Tagen der Könige schlecht vertragen und durch die Erneuerung Judas wachte der alte Gegensatz wieder auf. Das Wahrscheinliche wird bleiben, daß der gleichzeitig mit dem Wachsen der Pilgerscharen erhobene Anspruch, das uralte Heiligtum von Sikem und auf dem Garizim dem von Jerusalem gleichzustellen, zum eigentlichen Bruche führte. Religiös scheint überhaupt nicht der Gegensatz zur gesetzlichen Orthodoxie von Jerusalem maßgebend gewesen zu sein, sondern viel eher — in Übereinstimmung mit ihr — der zu den anfangs latenten, mit der Zeit aber doch immer mehr hervortretenden profetischen Unterströmungen im Judentum. Indem die Samariter sie ablehnen und das Gesetz allein anerkennen, verfallen sie einer noch viel stärkeren religiösen Erstarrung als jenes (Stade, Theol. I 355). —

Vgl. Moore, Judaism I 24 f. Das Wort Joh. 4, 20: „Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet“ läßt keinen Zweifel über die letzten Gründe der Trennung. Die durch die Erzväter und die Mose-Josuazeit geweihte Stätte hatte schwerlich je aufgehört, ein wichtiges Heiligtum zu sein. Der Fall Jerusalems 587 hatte es mächtig gehoben, die Errichtung des neuen Tempels stark gefährdet. Hier lag die Wurzel. Die erste einigermaßen sichere Erwähnung des Schismas scheint Zak. 11, 14, wenigstens in der Rezension von 𝔐 zu bieten, die von der Lösung der Bruderschaft zwischen Juda und Israel redet. Es ist wahrscheinlich, daß sie als die ältere zu gelten hat (s. Now. u. Sell. z. St.). Über die Zeit von Zak. 11 s. § 71, 5.

Die Tatsache, daß die Samariter das Gesetz beibehielten und in eigener Überlieferung bewahrten, ist für die Geschichte der Bibel von Bedeutung geworden. Der samaritanische Pentateuch, der die Übernahme der hebräischen Quadratschrift ablehnt, hat eine Gestalt des Textes erhalten, die in manchen Stücken eine ältere Rezension darbietet als unser geläufiger Masoretentext. Daß wir hier einen vormasoretischen Vulgärtext haben, wird auch durch die mehrfache Übereinstimmung des samaritischen mit dem Text der Septuaginta erhärtet, dessen älteste Gestalt dem Samariter näher steht als die hebräische Vorlage unserer Septuaginta.

Vgl. Kahle in StKr 1915, 410. 418 f., Luther bei Meyer, Isr. 543 ff. Allen voran ist Dt. 27, 4 zu vergleichen, wo die sam. Lesung Garizim den Urtext darstellt (was dann natürlich auch für Jos. 8, 30 gilt); sodann die Zahlangaben in Gen. 5 u. 11. Außerdem s. Kahle 399 ff.

7. Abschluß des Gesetzes. Die Chronik. Vergleicht man das Gesetz, wie es die Samariter übernahmen und wie wir es heute im wesentlichen besitzen, mit dem, was Ezra und Nehemia ihrem Volke vorlegten, so tritt der Unterschied deutlich zutage. Die Entwicklung ist zur Zeit Nehemias noch lange nicht vollkommen zur Ruhe gekommen; erst jetzt hat sie einen gewissen Abschluß erreicht. Wir können den Prozeß nicht genauer verfolgen und es ist verlorene Mühe, ihm bis in die Einzelheiten nachgehen zu wollen. Man muß sich bescheiden, einzelne Hauptpunkte festzulegen. Die Richtung, in der die Entwicklung sich bewegt, ist am Buch der Chronik klar zu erkennen. Was der Chronist darstellt, sind teils die Verhältnisse, teils die Bestrebungen seiner Zeit, die wir als die Zeit zwischen Alexander und der Mitte des 3. Jahrhunderts ansetzen dürfen. Aber das wenigste dessen, was er bietet, ist die Schöpfung seiner eigenen Gegenwart. Wo die Chronik über P hinausgeht, haben wir zumeist das Material, das uns dazu hilft, die Zwischenzeit zwischen beiden auszufüllen.

Mag es immerhin auffallen, daß P dem Tempelgebet und Tempelgesang so wenig Aufmerksamkeit widmet (§ 67, 7), so wird man daraus schwerlich weitergehende Schlüsse entnehmen dürfen. Immerhin wird als Tatsache anzunehmen sein, daß die Betätigung des einzelnen Mannes im Kultus erst allmählich breiteren Raum einnahm, und daß die reiche Ausgestaltung von Tempelmusik und Gesang jetzt erst in den Mittelpunkt des Interesses eintrat[1]. Dem entspricht die Entwicklung des Levitenstandes. Es ist oben gezeigt (§ 50, 5 ff.),

1) Vgl. Bousset[3], Rel. 105.

wie die niederen Kultusdiener, vor allem die Sänger und Torwächter, mehr und mehr die Aufnahme in den geistlichen Stand der Leviten anstrebten. In der Chronik scheint dieses Streben zum guten Teil erfüllt. Der Kampf um seine Erfüllung hat in der Zeit zwischen P und der Chronik gewährt und wenigstens für die Sänger und Torhüter schon vor den Tagen des Chronisten sein Ende erreicht. Ähnliches gilt für die Einteilung der Priester in Klassen. P weiß von ihr nichts, auch die Zeit Ezras kennt erst die Anfänge[1], in der Chronik ist sie vollzogen und mehrfach bis in ihre letzten Ausläufer durchgeführt. Hingegen kann ich die neuerdings, besonders seit Wellhausen, vielfach aufgetretene Meinung, als wären der Räucheraltar des Tempels und der große Sühnetag erst Erzeugnisse unserer Zeit, nur als einen schweren Irrtum erachten[2].

In meinem Kommentar zur Chronik ist S. 66 f., 85 ff. über die Zahl der Leviten, deren Dienstalter und ihre Einteilung in Klassen gehandelt. Aus den mancherlei Angaben der Chronik lassen sich wenigstens einige Anhaltspunkte hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung gewinnen. Nach I 23, 3 ff. gab es unter David 38000 Leviten, darunter je 4000 Torhüter und Musiker; nach I 15, 1 ff. — einer älteren Schicht in Ch — sind es 862. P kennt für die mosaische Zeit Num. 4, 3 ff. 8580, Neh. 7, 43 ff. zählt 74 und daneben 148 + 138 Sänger und Torhüter. Die letzte Zahl wird dem Tatbestand um 536 entsprechen, ein Vorläufer des Chronisten vielleicht um 430 hat die Leviten auf 862 anwachsen sehen. Auch das wird der Wirklichkeit entsprechen, da man mit der geringen Anfangszahl nicht auskommen konnte, vgl. Ezr. 8, 18 f. Die Tendenz, die Leviten zur Geltung zu bringen, tritt bei P und bei Ch gleicherweise zutage. Beide geben Idealzahlen (m. Chron. S. 85); aber es kann aus ihnen entnommen werden, daß die Zahl mit der Zeit stärker anwuchs. — Auch ihr Dienstalter hat eine Geschichte durchgemacht. P nimmt in Num. 4 das 30.—50. Jahr an, auch 1. Chr. 23, 3 rechnet vom 30. Jahr an. Das scheint der ältesten Praxis zu entsprechen, der Ch hier David folgen läßt. In Num. 8, 23 ff. setzt eine jüngere Schicht in P das Alter auf 25 Jahre herab. Das mag der Zeit um 400 entsprechen. In Ezr. 3, 8 hingegen, ebenso in 1. Chr. 23, 24. 27 gilt das 20. Lebensjahr als die Anfangsgrenze. Hier redet Ch selbst oder

1) Neh. 12, 8 und 24 scheinen jungen Datums zu sein.

2) Es mag genügen, hiefür auf die zwei vortrefflichen Untersuchungen Löhrs zu verweisen: Das Räucheropfer im AT. 1927 und das Ritual von Lev. 16 1925 (Schr. d. Königsb. Gel.Ges. 4, 4 u. 2, 1). L. liefert den bündigen Nachweis, daß der vorexilische Kern von Ex. 25—30 als Kultgerät einen Räucheraltar kennt, wonach es als wahrscheinlich gelten kann, daß er auch im salomonischen Tempel, wenn auch nicht von Anfang an, stand (R. Alt. S. 30). Ez. 45, 18 ff. setzt voraus, daß auch die vorexiliche Zeit Sühnetage besaß, insbesondere muß ein Tag der Tempelsühne angenommen werden; aber daß der große Sühntag zur Zeit Ezras in der Form von Lev. 16 noch nicht bekannt war, geht aus Neh. 8 f. ebenfalls hervor. Der Tag ist also an sich keineswegs eine Schöpfung der nachexilischen Zeit, wohl aber gehört seine Ausgestaltung in der heutigen Form erst der Zeit nach Ezra an (Rit. S. 14 f.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000402

ein späterer Ergänzer vermutlich der Praxis entsprechend, die sich vom 4. Jahrhundert an herausbildete. —

Auch hinsichtlich der Dienstklassen der Priester sind wir nicht hinreichend unterrichtet. Gewisse, uns aber unbekannte Dienstordnungen müssen schon seit Salomo bestanden haben (m. Kom. z. Chr. S. 88) Aber erst seit 537 können wir ihre Unterlagen einigermaßen greifen In § 49, 3 ff. ist gezeigt, daß die rückwandernden Priester in vier große Geschlechter geteilt waren Sie werden auch für ihre Dienstordnung maßgebend gewesen sein Allem nach hat sich diese Ordnung bis auf Ezra erhalten, denn sie tritt in der Liste der Geschiedenen Ezr. 10, 18. 19—22 wieder auf. Aber im Prinzip ist sie jetzt schon durchbrochen. denn unter den soeben Zurückgewanderten befanden sich zwei weitere Priestergeschlechter Ezr. 8, 2. Deren Eigenart besteht nun bezeichnenderweise darin, daß sie durch Pinchas und Itamar auf Aaron, den großen Priestervater zurückgeleitet werden. Das war die Weise, die man in Babylonien pflegte und die in P durchgeführt ist. Sie hat damit auch in Palästina Eingang gefunden und beginnt sich schon unter Nehemia durchzusetzen. Denn in der Liste der Unterzeichner des Gesetzes Neh. 10, 2 ff. finden sich plötzlich 21, wo nicht 22 Priesternamen[1], die augenscheinlich die jetzigen Häupter darstellen. Wahrscheinlich waren die alten großen Geschlechter längst im Zerfall (Mey. Jud. 175 f.) und hatten sich einzelnen neu aufkommenden gegenüber nur mühsam aufrecht erhalten. So hatte die Anregung von Babylon und P her den Anstoß zu einer gründlichen Neuordnung gegeben. Die Richtung, der sie zustrebt, zeigt 1. Chr. 24. Die Priesterlisten von Neh. 12, 1—7 und 10—20, wofern sie überhaupt Geschichte widerspiegeln, können nur einer verhältnismäßig späten Zeit angehören. Eine noch spätere Erweiterung (Mey. Jud. 173) hat ihnen 6 weitere Namen beigefügt — ein Beweis, wie lange die Zahl 22 als Normalzahl galt. Das geschah zu einer Zeit, als das Geschlecht Jojarib sich zur Geltung brachte, das dann später sich an die Spitze der Priesterschaft emporgeschwungen hat, vermutlich im 4. oder 3. Jahrh.[2]. Doch scheint dies nur eine Episode zu sein; das eigentliche Ende der Entwicklung, vielleicht schon vor jener Episode erreicht (m. Kom. S. 87), ist in 1. Chr. 24 gegeben mit der Einteilung der Priesterschaft in die 24 Klassen, die schon seit David bestanden haben sollten, jedenfalls aber jetzt zur Zeit des Chronisten bestanden und zwar mit Jojarib, dem Ahnherrn der Makkabäer, an der Spitze, und die ebenso durch Jos. Ant. VII 14, 7 wie durch Luk. 1, 5 bezeugt sind. Natürlich wird die Einteilung in Klassen dann auch auf die Leviten angewandt (s. o.); doch ist die Zahl 24 nirgends sicher bezeugt. Wohl aber hören wir 1. Chr. 25 von 24 Sängerklassen. Vgl. noch Schürer II[3] 231 ff.

1) Über Zidqija s. Berthol. z. St. Für die Zahl 22 spricht auch 1. Chr. 23, 6 ff. (m. Kom. S. 86).

2) Daß erst die Makkabäerzeit in Frage komme, ist durch nichts erwiesen.

Zweites Kapitel. Geistige Strömungen im Judentum seit Nehemia.

§ 71.

Erlöschen der Profetie. Eschatologie.

1. Schon Zakarja hat durch den Hinweis auf die alten Profeten die Profetie seiner Zeit als einen Spätling, als Nachtrieb vom alten Stamme, gekennzeichnet. Noch mehr ist durch das Aufkommen des Schriftgelehrtentums seit Ezra und die Vorherrschaft der gesetzlichen Richtung innerhalb des Judentums das Profetentum zurückgedrängt worden. Seine Zeit war abgelaufen und andere Kräfte traten auf den Plan. Trotzdem wäre es ein grober Irrtum zu meinen, mit dem Vorantritt des Gesetzes seien mit einem Schlage alle andern geistigen Regungen in Israel unterbunden gewesen. Die alte Profetie war eine viel zu mächtige Erscheinung und sie hatte in einem hochbedeutsamen Schrifttum viel zu starke Zeugnisse ihres Wirkens hinterlassen, um plötzlich ausgelöscht zu werden. Sie wirkte in ihren Schülern und ihren Schriften nach und es ist das weltgeschichtliche Glück Israels und die größte Gabe, die ihm zu Teil wurde, daß sein Profetentum nicht ganz vergessen werden konnte. Denn in ihm hat sich das Höchste, was Israel der Menschheit zu geben hatte, der Nachwelt erhalten. Das Hauptverdienst der Zeit nach Nehemia besteht darin, daß der kleine Kreis der Jünger des alten Profetentums für die Erhaltung der profetischen Schriften und später um 200 für ihre Aufnahme in die Sammlung der heiligen Bücher Sorge trug. Was sie hiemit geleistet haben, ist wichtiger als was sie selbst noch zur Vermehrung des profetischen Schrifttums beitrugen. Nicht selten haben ihre eigenen Beiträge, soweit wir sie einigermaßen sicher datieren können, das Kennzeichen des Epigonenhaften an sich, und mehr und mehr gehen sie über in das Gebiet der Apokalyptik, einer Mischung von Profetentum und schriftgelehrter Weisheit, welche die Versenkung in die alte Weissagung pflegt, um sie auszudeuten und Zeit und Art ihrer Erfüllung zu bestimmen. Sie schafft nicht neue Weissagung, aber sie verarbeitet

mit unerschöpflicher Phantasie die gegebene, um sie den Zeitverhältnissen anzupassen[1].

Die größte Schwierigkeit für die Einsicht in das späte und späteste Prophetentum bietet die Frage der Zeitbestimmung. Wir wissen, daß ins Buch des ersten Jesaja (1–39), aber auch in das des Jeremia und Ezechiel Stücke aufgenommen sind, die diesen Propheten nicht angehören, sondern einer späteren Zeit. Dasselbe gilt vom Buch Zakarja, auch dem des Mika. Auch von den Büchern Joel und Jona ist die Entstehung in verhältnismäßig später Zeit wahrscheinlich. Sobald aber bei allen diesen Stücken die Frage gestellt wird, wann sie nun wirklich entstanden sein mögen, stehen wir zumeist vor einem ebenso großen Rätsel, wie das ist, das viele Psalmen uns aufgeben. Nun haben wir für die Zeit der Makkabäer und Hasmonäer in den biblischen Makkabäerbüchern und in Josefus zum Teil recht ausgiebige und leicht zugängliche Nachrichten, während die Zeit zwischen Nehemia und den Makkabäern vielfach in tiefem Dunkel liegt und die wenigen vorhandenen Nachrichten viel schwerer zugänglich und in der Deutung mehrfach umstritten sind. Das hat manche neueren Forscher veranlaßt, eine große Zahl jener Prophetentexte aus der Makkabäerzeit zu erklären. Irgendwo in den genannten Texten findet sich immer eine gefällige Notiz, die das zu gestatten scheint. Bedenkt man aber die große Ungleichheit des Materials an Nachrichten, ferner die Ungleichheit der Zeiträume selbst — von Nehemia bis Judas Makkabäus sind es rund 270, von diesem bis Pompejus rund 100 Jahre —, so erkennt man sofort, wie wenig bedacht diese ganze Methode ist. Nimmt man dazu die oben in § 68 und § 70, 4 gegebene Übersicht über die Schicksale Palästinas zwischen Nehemia und Alexander, so leuchtet schon daraus ein, daß im vierten Jahrhundert bis auf Alexander auch die Judenschaft Palästinas ein außerordentlich bewegtes Dasein geführt haben muß, in dem vieles von den in jenen Prophetentexten vorausgesetzten Schicksalen tatsächlich vorgefallen sein kann. Die hier nicht behandelte Geschichte des 3. Jahrh. ergibt ein ähnliches Bild. Es wäre deshalb methodisch viel richtiger, in vielen Fällen, wo makkabäische Abkunft angenommen wird, mindestens die Wahl zu lassen zwischen den Zeiten des 4., 3. und 2. Jahrhunderts. Denn es kann kein Zweifel sein, daß das, was wir Hellenismus zu nennen pflegen, in seinen Anfängen weit über Alexander zurück und bis in die erste Zeit des 4., wo nicht in die spätere des 5. Jahrh. hinaufreicht. (In Gaza finden sich seit ca. 450 attische Vasen [Alt]).

2. Der ältere Joel, vielleicht noch jenseits der Grenze unseres Zeitraums stehend, trägt noch ganz die Züge der alten Prophetie. Eine schwere Heuschreckenplage, die den Ertrag des Landes vernichtet, wird als Vorbote des Tages Jahves gedeutet. Nur ein allgemeiner Bußtag kann vielleicht noch Jahve erweichen. Er wird gehalten, und des Propheten Spruch darf Jahves schonende Gnade noch einmal verkünden. Es ist ein Ton ähnlich dem in Jes. 13 angeschlagenen, wo ebenfalls das gegen Babel heranziehende Gericht mit dem Schrecken des Gottestages verglichen wird[2]. Ich gehe da-

1) Vgl. über sie die vortrefflichen Ausführungen bei Bousset-Greßmann, Relig. d. Judent. usw.[3] (1926) 211 ff., auch in m. RVI[2] (1929), 179 f.

2) Die Beziehung zu tilgen, liegt in V. 13 und darum auch in V. 10 gar kein Anlaß vor.

bei von der Annahme aus, daß Joel 1 und 2 ehedem ein Profetenbuch für sich darstellte, das in der Weise der alten Profeten aus einer wirklichen Notlage die religiösen und moralischen Folgerungen für Israel zog.

Vgl. außer den neueren Kommentaren bes. Baumgartner in der Festschrift für Budde S. 10 ff. Schon Rothstein in Driver-Rothst. Einl. S. 333 hatte ähnliches vermutet, aber an König Joas gedacht. Doch spricht wohl weniger die Erwähnung des Apfels, als vielmehr die stark eschatologische Stimmung für die Zeit 500—400. Immerhin darf jene Stimmung nicht dahin verstanden werden, als handle es sich nicht um wirkliche Heuschrecken. Schon der Vergleich mit einem Kriegsheer 2,4 spricht gegen ein solches. Auch die starken Wendungen 2, 5—11, von denen höchstens 10a (das Zittern der Erde) eine wirkliche Übertreibung enthält, beweisen nicht für Allegorie. Nur 1, 15—20 sind Zutat von fremder Hand und aus anderem Zusammenhang: sie handeln von einer Dürre; alles andere gehört aufs engste zusammen. Hinter 2,17 ist die Ausführung des Profetenwortes vorausgesetzt (Budde OLZ 22 [1919] 104 ff.). — Über das Alter des Apfelbaums vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[6] 595 (s. Procksch zu 1, 12).

3. Aber mehr und mehr wendet sich die profetische Erwartung dem Gedanken der Verherrlichung Israels zu, dessen Voraussetzung der Untergang der Völkerwelt ist. Der Platz in der Welt, der Israel nach den alten Verheißungen gebührte, mußte ihm doch werden. Und hier mündet die Profetie in der Ausdeutung der Geschichtsereignisse immer mehr in die Bahn der Apokalyptik ein, der alles den Völkern draußen Widerfahrende Vorbote und Vorzeichen des Kommens Jahves zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in der Welt ist. Schon in der Idee der Thronbesteigung Jahves als König über alle Welt (Bd. II[6.7] § 24, 5) war ja der Gedanke des Sieges über alle Völker eingeschlossen. So hatten denn schon Jeremia und Ezechiel Strafreden gegen Heidenvölker gehalten[1] und es hatten sodann Haggai und Zakarja den Untergang der Weltmacht und durch ihn die Aufrichtung des messianischen Reiches erwartet und Mal'aki hatte allen, die Jahve fürchten, die Sonne der Gerechtigkeit verheißen (3, 20). War das Gericht früher Israel angedroht, so vollzieht es sich jetzt an der Heidenwelt: Israel als Volk ist, seitdem es das Gesetz übernahm — unbeschadet mancher Unterschiede im Innern — Jahves Liebling, die Heiden aber die ihm Widerstrebenden. Es scheint, daß die Kämpfe und Unruhen des 4. Jahrhunderts, die Juda unaufhörlich beeinträchtigten und seine ruhige Entwicklung störten, diese Gedanken zur Reife brachten, die dann auch in der Folgezeit Israel nicht losließen. Obadja sieht in dem Mißgeschick,

1) S. darüber Steuernagel u. Sellin in der Einleit., sowie Volz u. Herrmann im Komm.

das Edom von seiten der südlichen Beduinen betrifft, das gerechte Strafgericht Gottes. „Wie du getan, so geschieht dir; dein Tun kommt zurück auf dein eigenes Haupt.“ Dasselbe Ereignis, das Vordringen der Nabatäer in die Sitze Edoms, hat wohl auch Jes. 15 f. im Auge. Die schwere Heimsuchung, die Sidon von Artaxerxes III. zu bestehen hatte (§ 68, 3), gibt höchstwahrscheinlich in Jes. 23 einem Dichter der Zeit den Anlaß zu zeigen, wie Jahve allen Übermut auf Erden zuschanden macht. Und als Artaxerxes seinen Zug nach Ägypten fortsetzte, stellt in Jes. 19, 1–15 ein profetischer Dichter dem von inneren Wirren und Kämpfen um die Thronfolge schwer heimgesuchten Lande (V. 2) einen „harten Herrn“ (V. 4) – ein solcher war Ochos tatsächlich — als seinen Zwingherrn in Aussicht. Aber was Ägypten wiederfährt und sich auch am Lande selbst auswirkt (V. 5 ff.), ist nur das wohlverdiente Gericht Jahves über seine Götzen und seine Zauberkünste (V. 2 f. 14).

4. Die nächste Stufe der Entwicklung läßt das zunächst bei einzelnen Völkern sich auswirkende Gottesgericht sodann auf die Völkerwelt überhaupt übergreifen. Gottestag und Gerichtstag über die Völker werden nun eines und dasselbe. So läßt der jüngere Joel alle Völker im Tal Josafat zusammenkommen, wo ihnen das Urteil über ihre Freveltaten an Israel gesprochen wird. Das einemal sind es die Phöniken und Philister (4, 4), das anderemal alle Völker ringsum, Ägypten und Edom eingeschlossen (4, 11 f. 19). Aber der Tag Jahves ist nicht ein bloßer Gerichtstag über die Völker, er ist auch ein solcher über die ganze Welt. Die Erde bebt und Sonne und Gestirne verlieren ihren Glanz (4, 15 f.; 3, 4). Das sind die Vorboten und die Begleiterscheinungen des Gottestages: Welt und Kreatur gehören zusammen, zürnt ihr oberster Herr, so trauern und zittern sie beide. Dem großen Gericht voran geht aber die Ausgießung des Geistes über ganz Israel. Alles Gottesvolk soll den alten Profeten gleich Gottes Zeichen künden und die Welt auf das Kommende vorbereiten 3, 1—3. Und was dem Gerichte folgt, ist die große Erlösung für Israel und seine Überschüttung mit Segen. Jahve nimmt wieder Wohnung auf dem Zion, die Landschaft trieft von Segen und Jerusalem bleibt bestehen für und für 4, 1. 17 ff. — Das sind Gedanken, wie sie am besten in die Kämpfe und Unruhen um die Mitte und gegen Ende des 4. Jahrhunderts passen, wo die jüdische Gemeinschaft des öftern wie eine Ware zwischen den Machthabern hin und her geschoben und dabei der Rache bald des einen bald des andern Teiles preisgegeben wird, wo die Phöniken und griechische Dynasten und Söldnerführer eine

große Rolle spielen und ihre Agenten die armen Opfer der Rache zum Handelsobjekt machen 4, 6. — Derselben Zeit mag auch die Apokalypse Jes. 34 f. entstammen. Sie hat viel mit dem jüngern Joel gemein, nur daß der Ingrimm über die Heiden noch gesteigert ist und darum das Gericht über sie zum blutigen Schlachtfeste wird. Aber auch hier ist die Natur aufs stärkste mitbeteiligt: die Berge zerfließen[1], die Himmel rollen sich auf wie ein Buch, die Fruchtbäume welken 34, 1 ff. 4 ff. Ebenso ist das Ende die Verherrlichung und reiche Segnung 35, 1 ff. Auch daß Edoms Schuld immer noch nicht vergessen ist, spricht nach Joel 4, 19 nicht gegen unsere Zeit.

5. Wahrscheinlich schon jenseits der Grenze unserer Zeit, aber dem Geiste nach mit ihren Erzeugnissen noch eng zusammenhängend, tritt der Zweite Zakarja (Zak. 9—13) auf. Vor allem entsteht die Frage, wie weit wir es hier noch mit eigentlicher Profetie zu tun haben. Die vielfachen und unter sich vollkommen verschiedenen Versuche einer zeitgeschichtlichen Deutung einzelner Anspielungen, die zwischen der vorexilischen Königszeit und der makkabäischen Periode schwanken, stärken die Zuversicht zu der Anschauung, daß die Rätsel des Buches ihre Lösung in der Annahme finden, ein Profet der Zeit Alexanders habe seiner Gegenwart in besonders eigenartiger Form Trost und Hoffnung zuzusprechen unternommen. Wir hätten es also mit einer Profetie auf zeitgeschichtlicher Grundlage zu tun. Damaskus und Sidon sind gefallen[2], Tyrus, Asqalon und Gaza sollen fallen. Damit ist wenigstens für Kap. 9 f. die Zeit gegeben. Jerusalem ist bedroht, aber seine Rettung ist das messianische Reich. Statt daß die Verkündigung Joels vom großen Völkergerichte sich erfüllt hätte, hatten das Auftreten Alexanders und sein Siegeszug durch die Welt immer deutlicher gezeigt, wie fest im Grunde die Zwingherrn Judas dastanden und wie wenig Grund zur Hoffnung ihres baldigen Untergangs vorhanden war. Trat er nicht ein, so konnten aber auch das Königreich Gottes und die mes-

1) Schon Zefanja hatte 1, 18; 3, 8 eine Zerstörung der Erde durch Feuer kommen sehen. Doch sind die betr. Wendungen vielleicht Glossen. Hier aber tritt der Gedanke klar zutage. Bekanntlich hatte schon Zarathuschtra — wohl unter dem Eindruck vulkanischer Ausbrüche — ähnlich gedacht. Die dauernden Kämpfe des 5. u. 4. Jahrh. konnten den Gedanken, daß das Weltende nahe sei, leicht hervorrufen. Dabei kann die iranische Anschauung von der Art des Weltendes zu Hilfe gekommen sein. Aber es bedurfte ihrer eigentlich kaum.

2) So allein vermag ich 9, 1 f., wie man immer lesen mag, grammatisch zu verstehen. Die Futura folgen erst 9, 3 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000408

sianische Heilszeit nicht kommen, deren man doch längst mit Sehnsucht harrte. Einer Herde Schafe gleich wird Israel aus der Hand eines Machthabers in die eines andern abgegeben, aber es bleibt eine Herde von Schlachtschafen. Soll des Volkes Mut neu belebt und Glaube und Hoffnung in ihm angefacht werden, so bedarf es neuer und kräftiger Mittel. So soll die Gegenwart glauben lernen, daß Jahve allem Anschein zum Trotze dennoch am Werke ist, die Macht der Völker zu zerbrechen und sein Reich aufzurichten.

Die hier vorgeführte Anschauung unterscheidet sich von den üblichen Deutungen. Aber sie hilft am ehesten über die große Zahl von Schwierigkeiten weg, die mit den bisherigen Deutungen des rätselhaften Buches Zak. 9—14 verknüpft sind. Über sie verweise ich auf die Kommentare. Zak. 14 scheidet als ein späterer Nachtrag aus, aber Zak. 9—13 macht den Eindruck der Einheit des Verfassers, wenn auch nicht der Zeit. Der Ansturm gegen Syrien und die Bedrohung Jerusalems, seine Errettung durch den Messias und das Erzwingen der Heimkehr von den Wirtsvölkern 9, 1—17 fällt unter Alexander, der Kampf gegen die heidnischen Hirten 10, 3—11, 3 setzt seinen Tod voraus.

Der Text macht den Eindruck, als seien vorexiliche und nachexilische Profetenworte ineinander gearbeitet. Assur und Efraim sind behandelt, als wären sie noch vorhanden; dagegen von der Zerstreuung Judas wird als von einer längst geschehenen Tatsache gesprochen. Die Frage kann nur sein, ob tatsächlich ein vorexilischer Kern vorliegt oder ob ein spätprofetischer Nachzügler sich künstlich in die Rolle eines alten Profeten versetzte. Die Frage wird sich nie voll entscheiden lassen. Sie ist für unsern Zweck auch nicht von großem Belang, da wir die alten Bestandteile doch nicht sicher ausscheiden könnten. So müssen wir das Buch nehmen wie es ist, als ein Erzeugnis der sinkenden Profetenzeit. Dabei halte ich Kap. 9 f. für eigentliche Profetie, 11—13 dagegen für ein wesentlich komplizierteres Gebilde, über dessen Eigenart noch zu reden ist.

Die grundlegende Untersuchung hat Stade ZAW. 1881 f. geliefert. Die geläufige Annahme vorexilischer Abfassung für das Ganze oder größere Partien erklärt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Auf der andern Seite sind die Kennzeichen späterer Zeit zu unverkennbar. Die Zerstreuung Judas, nicht nur des Nordreiches, scheint in 9, 11 f. vollendete Tatsache; die in 10, 1 f.; 13, 2 ff. vertretene Auffassung vom Profetentum scheint für die vorexilische Zeit unmöglich; desgleichen die Nebeneinanderstellung von Haus David und Haus Levi in 12, 12 f.

Innerhalb dieser Zeit scheint besonders das Vorgehen Alexanders gegen Damaskus, Tyrus und Gaza (§ 68, 4) tiefen Eindruck auf den Verfasser hervorgerufen zu haben. Die makkabäische Deutung ist schon durch die Futura in 9, 4 ff. aus-

geschlossen, ebenso durch Terafim u. Götzen 10, 2; 13, 2. Besonders bezeichnend für die Zeit ist m. E. die starke Rücksichtnahme auf die Samariter 10, 5—8. Es ist der Versuch, die Trennung noch aufzuhalten oder rückgängig zu machen (§ 70, 6).

6. Sieht man etwas näher zu, so wird zunächst in 9, 1—11, 3 das Bild der messianischen Zeit gezeichnet, wie sie nach der Eroberung Syriens anbrechen wird. Wie die von Alexander eroberten Gebiete des nördlichen Syrien dahinsanken, so werden auch die Philister und der Libanon und das ostjordanische Basan dem Untergange geweiht sein 9, 1—8; 11, 1—3. Ganz Syrien also, soweit es heidnisches Land ist, wird von dem großen Strafgericht Jahves ereilt. Dafür aber wird Israel von dem Elend befreit, in dem es immer noch schmachtet. „Über die Hirten entbrannte mein Zorn und die Leitböcke suche ich heim." Noch ist das Volk von fremden Machthabern, den Herren der Diadochenzeit, geknechtet. Aber auch ihre Tage sind gezählt. Jahve gibt seinem Volke Heldenkraft, auch Efraim, nicht nur Juda, wird sich am Kampf gegen die Zwingherrn beteiligen. „Und hinabgestoßen wird Assurs Stolz und Ägyptens Zepter muß weichen" — Seleukiden und Ptolemäer zumal, denn Assur ist der Name für Syrien[1], kommen zu Falle 10, 3—12. Schon vorher aber, sobald das Land wieder frei ist, mag die Tochter Zion jubeln und Jerusalem laut aufjauchzen, denn nun kommt sein König, gerecht und ein Helfer, demütig auf dem Tier des Friedens reitend[2]. Er macht gleich dem Davidssohne von Jes. 9, 5; Mi. 5, 4 dem Krieg ein Ende und bringt den Völkern Frieden. Seine Herrschaft aber reicht von Meer zu Meer und vom Eufrat bis an die Enden der Erde 9, 9 f. Zugleich sollen die noch im Heidenlande lebenden Glieder des Volkes in die Heimat zurückgeführt werden,

1) Her. I 193 z. Anf. redet von Assyrien, obwohl der ganze Zusammenhang Babylonien meint. III 91 a. E. spricht er von Babylon und dem übrigen Assyrien. Man sieht daraus, wie für den Nachfolgerstaat der alte Name einfach festgehalten wird. So heißt dann auch Ezr. 6, 22 der Perserkönig König von Assur und dementsprechend bleibt der Name auch am „Syrer"reich der Seleukiden haften (vgl. ZAW II 291 f., auch IV 208). Bezeichnend dafür ist, daß bei Jos. Ant. XIII 7, 6 (§ 213) die Lesung zwischen Syrien und Assyrien schwankt, vor allem aber, daß die aramäische Schrift als assyrische כתב אשורי bezeichnet werden konnte.

2) So wohl nach 𝔊. Hingegen sehe ich gegen 𝔐 sonst keinen Grund. *'ānī* kann sehr wohl die Bedeutung von *'ānāw* haben. Und das Ideal der Demut (vgl. z. B. Ps. 51, 19) paßt an sich vortrefflich zu dem Bilde des Messias seit Jes. 40 ff. s. § 35, 4 (wo S. 245, 1 Jer. 30, 18—21 zu lesen ist). Selbst für die vorexilische Zeit scheint *'ānī* schon als Ehrentitel zu gelten (Sachße in ZAW 1927). Trotzdem kann ich den schönen Abhandlungen von Kraeling in AmJSemL. 1924, 24 f. u. H. Schmidt, Myth. v. wierderk. Kön. 24 f. nicht zustimmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000410

und für das reich gesegnete Land bricht das goldene Zeitalter heran 9, 12—17[1].

7. Doch erschöpft Deuterozakarja seine Gedanken hierin nicht. Der Sieg des Gottesreiches über die Völkerwelt und die Begnadung Israels können nicht kommen, ehe dieses von seiner Schuld gereinigt ist. Wie einst der Zweite Jesaja in des Volkes Blindheit und der ältere Zakarja in seiner Unreinheit das Hindernis des Kommens des Gottesreichs erkannt hatten (Zak. 3 u. 5), so auch dieser ihr später Schüler. Schon Ezechiel hatte 34, 23 das Bild vom guten Hirten geschaffen, der im Gegensatz zu den bösen Hirten sein Volk richtig leiten wird. Ebenso das Bild von den zwei Stäben Israel und Juda, die Jahve wieder zu einem Volke zusammenfügen werde 37, 15—28. Der Zweite Zakarja nimmt beide Bilder auf und führt sie fort. Israel ist jetzt eine Herde von Schlachtschafen, Käufern und Verkäufern — den wechselnden Machthabern — preisgegeben. Der Profet selbst ist der Hirt, von Jahve bestellt, — oder vielmehr er „spielt" ihn[2]. Er fertigt sich zwei Hirtenstäbe: „Huld" und „Verbindung", jener ist das Zeichen des göttlichen Schutzes, dieser des Bandes zwischen Juda und Israel (§ 70, 6 gg. E.). Er weidet die Herde, doch reißt ihm die Geduld, da sie seine Leitung nicht leiden mögen. So zerreißt er die Stäbe, und äußere Feinde und innere Zwietracht sind auf Juda losgelassen 11, 4—14. Aber auch der Hirt selbst verfällt nun seinem Schicksal. Er wird dem Schwert der Feinde preisgegeben, so daß die Schafe sich zerstreuen. Zwei Dritteile gehen dabei zugrunde, aber das letzte Drittel wird erhalten und zum wahren Gottesvolk geläutert 13, 7—9.

In 11, 8 ist die Rede von drei Hirten, die in einem Monat beseitigt werden. Weder das vorexilische Juda weiß von drei Königen noch das späte Juda von drei Hohepriestern, die in dieser Frist einander abgelöst hätten. Es geht nicht an, den Monat den etwa 30 Jahren Josias und seiner Söhne oder den Jahren 171—168 (163) der Hohepriester Lysimachus, Jason und Menelaus gleichzusetzen. Doch ist V. 8[a] wohl eine Glosse. Gewiß liegen trotzdem hier geschichtliche Begebenheiten vor. Aber an welche Ereignisse dabei gedacht ist, wissen wir einfach nicht und wir müssen uns dabei bescheiden, da wahrscheinlich eine spielerisch willkürliche Rechenweise vorliegt, in deren Geheimnisse wir ohne weitere Aufschlüsse nicht eindringen können. Ebenso ist nicht daran zu

1) Dem Sinne nach gehört V. 12—17 vor 9 f. (Sellin).
2) Vgl. dazu Procksch, Kl. Proph. S. 109, s. nachher.

zweifeln, daß mit dem Hirten, den die Herde verstößt und der dann erschlagen wird, eine geschichtliche Figur gemeint ist. Wenn in 12, 10 die Rede ist von dem, „den man durchbohrt hat“ und um den man Klage hält wie „um einen einzigen Sohn“, so zeigt schon der Vergleich mit der Klage um den Gott Hadad-Rimmon, daß es sich um einen ermordeten Menschen handelt. Es liegt daher durchaus nahe, an jenen erschlagenen Hirten zu denken. Und wenn weiter in 11, 15 der Profet „noch einmal das Gerät eines Hirten nehmen“ soll, so kann das nur bedeuten, daß er wie den guten so auch den schlechten Hirten seiner Umgebung darstellen soll. Wir haben Gründe anzunehmen, daß im Kultus allerlei mimische Vorführungen üblich waren (§ 67, 7). Es scheint, daß die Profeten, die ja immer mit symbolischen Handlungen arbeiteten, diese Gepflogenheit vom Kultus übernommen hatten. So spielt der Zweite Zakarja hier den guten und den schlechten Hirten. Doch kommt es ihm wesentlich auf jenen an. Es muß eine Märtyrergestalt gewesen sein, ähnlich der des Gottesknechtes in Jes. 40 ff. Sein Tod ist verschuldet durch die ungetreue Herde und bringt dieser selbst schweres Leid. Aber sie lernt bittere Reue darob empfinden. Es ist nicht gesagt, aber doch wohl gemeint, daß Reue und Buße über das Los des Unschuldigen die aus dem Gerichte Geretteten nach oben riß und ihnen zur Läuterung verhalf 13, 8. 9. So wäre die Ähnlichkeit mit dem Gottesknecht aufs neue gewährleistet. Jedenfalls aber ist das Ende die volle Begnadung Jerusalems. Noch einmal wird ein letzter Ansturm der Weltmächte es bedrohen. Aber der Blick auf den Erschlagenen und die bittere Trauer um ihn werden dem brünstigen Flehen des Hauses Davids und der Geschlechter Judas wundervolle Kräfte leihen. Götzen und Wahrsager werden abgetan, der Ansturm der Völker aber abgeschlagen, rechts und links werden sie alle vernichtet, „Jerusalem aber bleibt an seiner Stätte“ 12,1 bis 13,6.

Die makkabäische Deutung (auf Simon Makkabäus (135) und Joh. Hyrkanus, so Duhm und Marti bei Kautzsch[4]) versagt auch hier wie bei Kap. 9. Es ist wie schon 11, 16 „ich bestelle einen Hirten“ zeigt, alles auf die Zukunft bezogen. Der Erschlagene der Vergangenheit ist das Vorbild des Künftigen. So haben den Text auch Jesus und das Evangelium verstanden vgl. Joh. 19, 37; Mrc. 14, 27 sowie Matth. 26, 15; 27, 9. 10 — bei der verhältnismäßigen Zeitnähe ein nicht zu verachtender Kommentar. Auch darin bestätigt sich die Analogie zum Gottesknecht von Jes. 40 ff. — Die Betonung des Hauses Davids in 12, 7 ff. erklärt sich daraus, daß in der messianischen Zeit dieses Haus von selbst in Vordergrund tritt. Für Natan und Simei in 12, 12 ist keine Erklärung besser als eine schlechte.

8. Es ist bezeichnend, daß der Zweite Zakarja sein Büchlein nicht abschließen mochte – Kap. 14 ist späterer Nachtrag –, ohne geradezu

das Ende des Profetentums zu verkünden 13, 2–6. Sein eigenes Buch will ja Profetie sein. Aber er fühlt, daß er ganz anderer Art ist, als das, was sich zu seiner Zeit als Profentum geberdet. Kommt das große Heil, so ist die Zeit der Erfüllung angebrochen. Sie zu weissagen, ist dann nicht mehr geboten. Insofern kann man wohl verstehen, wie einer der beredtesten Verkünder dieser neuen Zeit die Profetie für etwas in jener Zeit Überholtes und darum Überflüssiges ansehen konnte. In der Tat hatte sie sich mehr und mehr überlebt. Für die herrschende Mehrheit traten an ihre Stelle die Schriftgelehrten, für die aus der Schule der alten Profeten stammenden Frommen die Apokalyptik. Trotzdem muß man sich wundern, mit welcher Schärfe unser Text gegen das profetische Wesen vorgeht. Was er sagt, ist weit mehr, als was man erwartet. Es sind Worte voll Hohn und Abscheu, die erraten lassen, daß die Profetie in ihren herrschenden Vertretern tief von der Höhe herabgesunken war, auf der sie einst gestanden hatte. „Auch die Profeten und den Geist der Unreinheit entferne ich aus dem Lande“ 13, 3. Man bedenke dazu, wie die alten Profeten gerade die Anwälte der sittlichen Reinheit gewesen waren und mit welcher Schärfe sie bei irregeleiteten Standesgenossen Selbstsucht und Unlauterkeit brandmarken (vgl. Mi. 3, 5). „Und wenn einer noch weissagt — sein eigener Vater und seine Mutter, die ihn zeugten, werden ihn durchbohren, weil er weissagt“ 13, 3. Profet zu sein ist bei Gutgesinnten ein todeswürdiges Verbrechen geworden. Wer bisher dem Stande zugehört hatte, der wird sich nun dessen schämen: das Gewand der Profeten, den härenen Mantel legt man ab und die Tätowierung des Körpers (vgl. Bd. II [6. 7] 251 Anm. 1) verleugnet man 13, 4 f. Das ist der ruhmlose Ausklang einer einst großen Bewegung, in der Israel das Höchste, was es der Welt bieten konnte, zusammengefaßt hatte. Auch ihre Stunde hatte geschlagen und sie war zum Tummelplatz Unwürdiger herabgesunken.

9. Von einer ganz andern Seite her wird uns das Ausklingen der Profetie im Büchlein Jona vor Augen geführt. Das Buch schildert einen Profeten, wie er nicht sein soll — augenscheinlich mit dem Nebengedanken, daß es Profeten solcher Art zu seiner Zeit gab und daß diese Profetie von der Idee, die man mit einem Profeten zu verbinden berechtigt war, weit abgekommen sei. Die Aufgabe des Profeten war gewesen, durch Verkündigung göttlichen Gerichts die Umkehr des Menschen herbeizuführen Ezech. 18, 21 ff. So hat auch Jona Ninive Gottes Strafgericht zu melden. Aber schon die Sorge, die Predigt könnte Erfolg haben, heißt ihn fliehen 1, 1 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000413

Von Gott zur Bußpredigt genötigt, erreicht er die Bekehrung Ninives. Aber statt dessen sich zu freuen, ist Jona betrübt und macht Gott sein Erbarmen gegen die Heiden zum Vorwurf 4, 2. Ihm lag der Wunsch, die verhaßte heidnische Hauptstadt untergehen zu sehen, viel näher als die Freude über den Sünder, der Buße tut. Spricht somit das Büchlein ein vernichtendes Urteil aus über die Richtung, welche die Profetie mindestens in einem Teil ihrer Vertreter eingeschlagen hatte, und wohl gerade bei gewissen Führern der profetischen Kreise, so ist es auf der andern Seite ein erhabenes Zeugnis eines wunderbar hohen Geistes, der sich in andern Kreisen entwickelt hatte. Wir wissen nicht, in welchem Umfang er herrschend war — es genügt, daß er da war. Denn durch sein bloßes Dasein mußte er weiterwirken. In der Tat hat gerade dieser Geist die Welt erobert. Es ist von höchster Bedeutung, daß in der Zeit, da die gesetzliche Enge das Judentum in einen beschränkten Nationalismus zurücksinken zu lassen drohte, ein so weitherziger Universalismus auftreten konnte, der Jonas Verhalten als strafbar brandmarkt. Der Gott des Himmels, den Ezra und Nehemia geflissentlich zum Gott der Juden allein gestempelt hatten, ist längst der Gott auch der Heiden geworden — wenigstens für einen Kreis der Weitblickenden und Hochgemuten in der Gemeinde. Für sie ist längst weder Beschneidung noch Opfer noch Judentum die Bedingung des Heiles, sondern nur „Umkehr von dem bösen Wandel und dem Unrecht, das an den Händen klebt“ 3, 8. Mit dieser Absage an die herrschende Richtung hat die israelitische Religion einen ihrer Höhepunkte erstiegen, der sie bereits über sich selbst hinausweist. Seit Mal'aki hatte niemand die Tür gleich weit aufgemacht. Das Buch Jona ist ein weithin schallender Lockruf an die Heiden, ins Judentum einzutreten.

Über den in Kap. 2 verarbeiteten, von Volk zu Volk wandernden Stoff hat H. Schmidt, Jona 1907, gehandelt. Zu einer Scheidung von zwei Quellen innerhalb des Buches, wie sie neuerdings von Böhme ZAW 1887 und H. Schmidt ZAW 1905 versucht wurde, liegt kein Grund vor. Für die Zeit ist wohl am meisten bezeichnend die schroffe Ablehnung der seit Ezra und Nehemia herrschenden Ausschließlichkeit des Judentums. Das weist auf die Zeit nach 400, wohl am ehesten zwischen 400 und 300.

§ 72.

Die religiöse Lyrik.

1. Schon bisher ist in diesem Werke (Bd. II [6.7] 141. 205) gelegentlich von der religiösen Lyrik Israels, besonders der Psalmendichtung die Rede gewesen. Doch kann eine zusammenfassende

Darstellung des Gegenstandes, wenn auch nur in den allergröbsten Umrissen — das Nähere muß den Kommentaren vorbehalten bleiben — erst an dieser Stelle gegeben werden. Zwar ist schon in meinem Psalmenkommentar (S. XXX ff.) mit Nachdruck betont, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die Psalmendichtung so alt ist als die Nation selbst. Dort ist auch die von der Schule Wellhausens stark betonte Auffassung, als sei die Psalmendichtung wesentlich ein Erzeugnis der nachexilischen Zeit, hinreichend gewürdigt, so daß es unnötig scheint, diese und die verwandte These, als sei das Ich der Psalmen die Gemeinde, die im Grunde längst widerlegt sind[1], immer aufs neue noch einmal tot zu machen[1]. Aber auf der andern Seite unterliegt es keinem Zweifel, daß ein namhafter Teil der Psalmen erst ein Erzeugnis der nachexilischen Zeit ist. So kann ein zusammenfassender Überblick über diese Dichtung erst hier gewonnen werden. Gleichzeitig bietet unsere Anordnung den Vorteil gerade hier am Ende der Entwicklung, mit den späteren Erzeugnissen der Psalmendichtung und ihrer Wirkung zugleich auch den Einfluß der gesamten Dichtung auf das Volksleben unserer Zeit kennen zu lehren.

Die Frage, welches die eigentliche Absicht der Veranstalter unserer heutigen Psalmensammlung war: ob sie ausschließlich dem Kultus oder ob sie der privaten Erbauung dienen sollte, mag auf sich beruhen[2]. Für unseren Zweck genügt es, festzustellen, daß der Versuch Mowinckels, alle Psalmen außer zwei bis drei Stücken (1. 112 (?). 127) als von Anfang an für den Kultus gedichtet in Anspruch zu nehmen[3], als gescheitert zu betrachten ist. Gottfried Quell ist in einem der gediegensten unter den Büchern, die in neuerer Zeit über die Psalmen geschrieben sind, der Frage genauer nachgegangen und hat eine wesentlich größere Zahl kultisch ungebundener, rein religiöser Lieder ermittelt[4]. Ich glaube, daß, hätte er einen etwas anderen Maßstab angelegt, seinen 13 Stücken dieser Art sich noch manche hätten hinzufügen lassen (Nr. 3).

2. Um so fester aber steht die Tatsache, daß die Hauptmasse der religiösen Lieder Israels in und außerhalb des Psalters dem Zwecke dient, bei bestimmten Anlässen im Gottesdienste zum

1) Vgl. u. a. schon meinen Artikel „Psalmen“ in PRE[3] u. Balla, das Ich der Psalm. 1912 (auch m. Kom.[5.6] [1929], 465[1]).

2) Vgl. darüber die besonnenen Erwägungen bei G. Quell, Das kultische Problem der Psalmen 1926, 1 ff.

3) Psalmenstudien VI (1924) 27. 36.

4) Vgl. die Zusammenstellung a. a. O. S. 143 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000415

Vortrag gebracht zu werden. Die Anlässe, die hier in Frage kommen, bestimmen die dichterische Gattung des Liedes[1]. Das Fest des Gottes, wohl auch das des Königs, der dem König geschenkte Sieg oder was sonst die Nation freudig stimmen mag, treibt die Menschen in den Tempel oder sonst vor das Antlitz ihres Gottes, um ihm in Opfer und Anbetung ihre Huldigung darzubringen. Die feierliche Handlung wird durch das Wort des Priesters und der Laien begleitet: dem, was das Herz empfindet, muß der Mund Ausdruck geben. Und die feierlichste, des Gottes würdigste Form dies zu tun, ist die dichterische. So wird, was die Stimmung der Stunde hervorbringt, von selbst ein Lied des Preises. Es entsteht der Hymnus, begleitet von rauschender Musik und vorgetragen teils von einzelnen Sängern, teils von dem Chor der Tempelsänger. Sein Gegenstand ist der Lobpreis der Größe Jahves, seiner Macht und Herrlichkeit, aber auch seiner schreckhaften Allgewalt. Was hier die Gesamtheit der Nation zum Ausdruck bringt, das kann aber auch die Einzelperson, wenn sie besonderen Glückes teilhaftig wurde, auf sich anwenden. Ist ein Kranker genesen, ein Gefährdeter errettet worden, ein Gefangener den Banden entgangen, so mag es ihn drängen, Gott seinen Dank auszusprechen. Er kommt zum Tempel, lädt seine Verwandten und Freunde dazu ein und bringt ein Dankopfer, an das sich ein festliches Mahl anschließt. Vor dem Altar singt er oder läßt er die Sänger ein Lied vortragen, das von seiner Not erzählt und für die Hilfe Gottes dankt.

Das Gegenstück der Dank- und Preislieder sind die aus den Nöten des Daseins geborenen. Das Heer ist in der Schlacht geschlagen, Land und Volk sind durch Hunger und Seuchen heimgesucht, der Himmel hat den Regen versagt. Da läßt man das Widderhorn ertönen (Joel 2, 1) und ruft die Leute zum Buß- und Bittag ins Heiligtum. Man fällt demütig vor Jahve nieder, zerreißt die Kleider und bekennt Jahve seine Schuld. Sühnende Riten und Opferhandlungen sollen Jahves Zorn besänftigen, leidenschaftliche Klage und flehentliche Bitte ihn erweichen. So ergeht sich die Gemeinde in Klag- oder Bittliedern. In besonderer Häufigkeit treten der Natur der Sache nach solche Lieder im Munde von Einzelpersonen auf. Mögen öffentliche Unglücksfälle immerhin nur von

1) Das Wesentliche über die Gattungen in m. Kom. § 5, 3 (unter gebührender Würdigung von Gunkels Vorgang), am eingehendsten, wenn auch recht breit, jetzt bei Gunkel, Einleit. i. d. Psalm. 1928 (1. Hälfte). Über dessen Schwächen Nicolsky, Spuren 4, auch unten S. 701 Mitte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000416

Zeit zu Zeit vorkommen, so bringt dagegen jeder Tag diesem oder jenem Hause oder einem seiner Bewohner irgend ein Herzeleid. So liegt es in der Natur der Sache, daß Lieder dieser Art besonders zahlreich vertreten sind. Kranke und schwer Leidende erscheinen entweder selbst im Tempel oder lassen sich durch einen Freund vertreten. Ein sühnendes Opfer und ein von dem Kranken oder für ihn dazu gedichtetes Lied, das Gott seine Not klagt und um Hilfe bittet, sollen Gott erweichen. Ein von seinen Widersachern Verfolgter, vielleicht schwerer Verbrechen Bezichtigter, klagt Gott sein Leid und fleht ihn, seine Unschuld beteuernd, um Schutz an. Der Heimat fern Weilende oder im Kerker Schmachtende [1] bitten, wohl durch einen Vertreter, um Erlösung oder sie bringen ihr Klagelied, das sie in der Not gebetet, nachträglich in den Tempel, Schiffbrüchige und Verirrte bitten um Hilfe.

3. Aber alle diese in den Tempelgottesdienst verflochtenen und aus bestimmten Lebenslagen geflossenen Lieder erschöpfen nicht die Gesamtheit der Psalmen Israels. Schon der Umstand, daß wir Lieder haben, in denen ein stark profetischer Geist weht, gibt zu denken, ebenso der Umstand, daß wir eine ganze Anzahl Lieder betrachtender und unterweisender Art besitzen, die viel mehr Verwandtschaft mit den Kreisen der Weisheitslehrer Israels aufweisen als mit dem Kultus. Stücke wie Ps. 32. 37. 119 oder 1. Sam. 2, 1—10 haben viel mehr belehrenden als gottesdienstlich feiernden Charakter und sind vielleicht nie im Tempel vorgetragen worden. Vor allem aber ist die Stellung der großen Profeten zum Tempelkultus bekannt. Gleich ihnen sind auch manche Psalmendichter über den äußeren Gottesdienst innerlich hinausgewachsen. Man kann in einzelnen Fällen streiten, ob ein solches Lied noch innerhalb des Gottesdienstes zum Vortrag kam oder ob es überhaupt mit ihm nichts zu tun hatte. Die Tatsache besteht, daß es Lieder gibt, die entgegen der Meinung Mowinckels durchaus nicht als Kultlieder verstanden werden können. Vor allem werden Lieder, die ein spezifisch persönliches religiöses Leben bekunden, von selbst als Erzeugnisse einer an den Kultus nicht mehr gebundenen Frömmigkeit anzusehen sein. Selbst wo solche Lieder an den Tempelgottesdienst anklingen, muß vielfach die Frage gestellt werden, ob es sich hier wirklich der Sache nach um kultische Gebundenheit oder nur um Anklänge an und Anspielungen auf gottesdienstliche Bräuche handelt, die für die innere Stellung des Dichters nichts bedeuten [2]. Je mehr ein

1) H. Schmidt, D. Gebet d. Angeklagten im AT. 1928.
2) Gunkel, Einl. 18 ff.

Dichter eigenes religiöses Leben in seiner Dichtung ausströmt, um so freier wird diese persönliche Frömmigkeit sich den hergebrachten Formen des gottesdienstlichen Lebens gegenüber fühlen. Ich halte es für einen der verhängnisvollsten Irrtümer Mowinckels [1], daß er das Vorhandensein einer rein religiösen „geistlichen" Dichtung allen Ernstes bestreitet. Er hat damit das eigentliche Herzstück des Psalters verkannt, die Lieder, seien ihrer viel oder wenig, in denen das fromme Gemüt einzelner in Israel nur sich selbst und seinen Gott suchte. Besonderes Vergnügen scheint Mowinckel der Gedanke zu bereiten, daß wir andern manche Psalmen für „Herzensergießungen privater Menschen" oder „mehr oder weniger schöner Seelen" halten. Aber was sollen denn Lieder wie Ps. 139 oder 103 oder auch 91 und manche andern sonst sein? Nur eine irrige Einstellung zur Frömmigkeit Israels überhaupt kann das leugnen, vor allem die Meinung, Israels Religion habe sich nie über die Stufe einer primitiven Religion ernsthaft erhoben [2] (s. u.).

4. Damit sind wir von selbst auf einen weiteren Irrtum dieses bedeutenden Forschers geführt. Mowinckel hat im 1. Hefte seiner „Psalmenstudien" (1921) den Nachweis versucht, in den Klagepsalmen, soweit sie nicht das Volk angehen, bedeuten Krankheit und Leid, Feinde, Gottlose, Widersacher, Gewalttat und Gewalttäter nichts anderes als Zauberei und Zauberer oder deren Wirkung. Jene Gebete seien daher eigentlich nicht Gebete um Heilung im allgemeinen, sondern um Durchkreuzung des bösen Zaubers. Den Hauptbeweis für seine Behauptung findet Mowinckel in den babylonischen Krankenpsalmen, in denen allerdings die Ursache der Krankheit fast durchweg in den schwarzen Künsten von Hexen und Hexenmeistern gefunden und demgemäß die Heilung von der Lösung des Zaubers abhängig gemacht wird. Doch ist seine These in dieser Form nicht haltbar.

a) Es gibt nur wenig Stellen im Psalter, wo einwandfrei von Zauberern in dem von M. angenommenen Znsammenhang die Rede ist. Die Zauberei kann also nicht die große von M. vermutete Rolle gespielt haben — so gewiß sie in Israel zu allen Zeiten vorhanden war. b) Vergleicht man die babylonischen Klagepsalmen, so findet man, daß sie gerade dadurch sich von den biblischen unterscheiden, daß sie ganz offen immer wieder von Dämonen, Hexen usw. als Verursachern der Krankheit reden. Warum war man in Israel so zaghaft darin, dies deutlich zu sagen, wenn der Sachverhalt derselbe war? c) M. verkennt das Wesen der

1) Psalmenstudien I 137 ff.; VI 8 ff.

2) Mow. nennt das „Spiritualisierung" — ein ebenso schönes Schlagwort wie „Überhöhung" (vgl. ob. S. 373 [4]).

israelitischen Religion, indem er sie auf eine viel primitivere Stufe herabdrückt, als sie in Wahrheit einnahm. In Babylonien sind Götter und Untergötter neben Marduk geduldet, in Israel sind sie grundsätzlich ausgeschlossen und in Jahve aufgegangen. Krankheit und Unheil geht daher hier auf Jahve selbst, nicht auf widergöttliche Mächte zurück: so ist es die Regel, das Gegenteil ist die Ausnahme. d) In vielen Fällen, wo von Übeltätern *poʿalē āwen* die Rede ist, ist das Wort im wirklichen Sinne gemeint; in andern ist der in grauer Vorzeit von Zauberern redende Sprachgebrauch längst so abgeblaßt (vgl. unser „Hexenschuß" u. Ps. 38, 3), daß nur noch an die Machenschaften oder die hämische Freude von Widersachern gedacht ist. Vgl. schon Theol. Lit. Blatt 1922, Nr. 16 (Ps. St. VI 18 f. betrachte ich als Rückzugsgefecht, s. m. Psalm.$^{5.6}$ 469 ^{2}).

Hier hat Nicolsky (Spuren mag. Form. i. d. Ps. 1927) klärend eingegriffen. Er nimmt an, daß in einzelnen Psalmen magische Formeln aus grauer Vorzeit übernommen und verarbeitet seien — ein Gedanke, dem man wird grundsätzlich zustimmen können. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß wir im Psalter auch nur ein Lied haben, das in der heutigen Form noch als Beschwörung oder nur als Beschwörungsgebet diente — ein Beweis dafür, eine wie lange und reiche Geschichte manche Psalmen hinter sich haben und eine Warnungstafel für Exegeten und Gattungsforscher.

Magie und Beschwörung ist aller primitiven Religion eigen, ja vielfach ihre Vorläuferin. Vor allem ist kein Zweifel, daß die Religion der frühen Vorzeit Kanaans und der später im Lande ansässigen Stämme vielfach mit Zauber und Beschwörung zu tun hatte. In Israel sehen wir, trotz einzelner Gegenmaßregeln (vgl. 1. Sam. 28, 3), noch zur Zeit von Elias und Elisa den Seher vielfach mit Zauberpraktiken hantieren, vgl. 1. Kön. 18, 42 ff.; II 2, 8. 14; 3, 19 ff. u. ö. Es ist darum auch nicht ausgeschlossen, daß der Kultus der vorköniglichen und frühköniglichen Zeit da und dort in Israel noch mit solchen verknüpft war. Wahrscheinlich haben die Reformen in Juda seit Asa es auch mit diesen Dingen zu tun. Daß die klassischen Profeten dem allem den Krieg erklärten, ist selbstverständlich und seit ihrem Auftreten mag die Beschwörung sich mehr und mehr in die Winkelkulte zurückgezogen haben. Wenn Anklänge an sie sich trotzdem noch in spätern Psalmen und [in religiös so hochstehenden Liedern wie Ps. 91 finden, so beweisen sie nur, daß hier von wirklicher Beschwörung längst nicht mehr die Rede ist. In dieser Hinsicht hat Nic. manche Psalmen gründlich mißverstanden. Daß 91, 2 die magische Formel als „Werkzeug der Rettung" enthalte, die es bloß auszusprechen genüge und das Ganze „als magische Anweisung" anzusehen sei (S. 15. 28. 29), ist lediglich Erzeugnis seiner Phantasie. Das mag für einzelne Wendungen in urtümlicher Zeit einmal gegolten haben. Aber heute ist das Lied ein erhabenes Vertrauensbekenntnis gegenüber allen feindlichen Gewalten, woher immer sie stammen mögen. Auch das „Kennen des Namens" ändert daran nichts; auch diese Wendung ist (m. Psalm. $^{3.4}$ S. 76) längst ihrer magischen Bedeutung entkleidet. Vgl. auch Hempel, G. u. M. 150. 165 ff. — Interessant, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich ist Casparis Versuch (ZAW 1927, 254), den Psalm als Lied zur Übertragung göttlicher Schutzmacht an einzelne Personen wie Krieger, Reisende u. dgl. deuten.

5. Doch hat die schiefe Stellung Mowinckels zur Psalmendichtung noch einen andern Grund. Daß er die außergottesdienstliche religiöse Dichtung so entschieden ablehnt, rührt zu einem guten Teil daher, daß ihm die Erscheinung der Frommen und Gottlosen oder auch der Armen und ihrer Gegner im Psalter die gewöhnliche Deutung auf sozial-religiöse Gegensätze nicht zuzulassen scheint. Private Kreise, *ecclesiolae in ecclesia* oder fromme Konventikel, in denen das geistliche Lied seinen Sitz hatte, scheinen ihm undenkbar. Die Bösen sind einfach die Zauberer und die Psalmendichter sind die berufsmäßigen und am Tempel wohnenden Tempelsänger und sonst niemand (VI 37 ff.).

So gewiß indessen tatsächlich nicht wenige Lieder den Kreisen dieser levitischen Berufssänger enstammen mögen, so wenig ist die Frage der Psalmendichter damit abgetan. Sehen wir davon ab, daß alle Gottlosen, Feinde und Übeltäter der Psalmisten restlos Zauberer waren, so muß für jenen den ganzen Psalter durchziehenden Gegensatz eine andere Erklärung gesucht werden. Es muß mindestens neben jenen dämonischen Schadenmenschen noch andere Gottlose und Übeltäter gegeben haben. Wer waren sie?[1] Will man dieser Frage nähertreten, so tritt zunächst klar zutage, daß es sich vor allem um einen Gegensatz der religiösen Stellung handelt. Die Zeiten seit der Heimkehr und vollends seit Ezra und Nehemia haben die religiösen Gegensätze immer mehr verschärft. Die von Babylonien her beeinflußte, streng gesetzliche Richtung, der sich bei aller sonstigen Gegensätzlichkeit auch die profetischen Kreise anschlossen, fühlt sich immer mehr den Kreisen fremd gegenüber, die hierin anders denken (vgl. noch Nr. 7 z. A.). Es sind zu Anfang die Elemente, welche die Verbindung mit den im Lande Gebliebenen und den zum Tempel sich haltenden Nachbarn aufrecht erhalten möchten. Später sind es die Leute, die Wert darauf legten, sich in Lebensanschauung und Sitte den fremden Kulturvölkern anzugleichen: erst den Babyloniern, dann den Persern und zuletzt den Griechen. Da wir aus der hellenistischen Periode und besonders aus der Makkabäerzeit dieses Bestreben einzelner jüdischen Kreise dem Griechentum gegenüber besonders genau kennen, sind wir geneigt, es auf diese Zeit zu beschränken[2]. Doch ohne Grund. Schon die erste nachexilische Zeit lehrt uns die Spannung kennen, die zwischen den

1) Das Nähere in mein. Komm.[3. 4] in den Exkursen S. 217 ff. u. 284 ff.

2) So Mowinckel. Aber schon Texte wie Mal. 3, 17 ff. lehren das Gegenteil. Auch die separatistischen Elemente unten Nr. 12 a. E. sind wohl hierher zu ziehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000420

verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums bestand (§ 47, 4), und die Zeit Nehemias zeigt uns, daß man die Absonderung von allem Heidnischen als die wichtigste Bedingung für die Erhaltung des Judentums ansah. Spätestens vom 4. Jahrhundert an aber beginnt der Prozeß der Hellenisierung (§ 71, 1). Die dauernden Auseinandersetzungen mit griechischen Söldnerscharen, Söldnerführern und Dynasten, welche den Inhalt der Geschichte Palästinas zwischen Nehemia und Alexander bilden, haben schon lange vor Alexander die Juden in vielseitigen Verkehr mit Griechen gebracht und ohne Zweifel vielen im Volke den Anlaß geboten, griechische Sitte und griechisches Denken auf sich wirken zu lassen. Alle diese Elemente können als die Fortschrittlichen, Liberalen, dem fremden Wesen gegenüber Aufgeschlossenen gelten. Ihnen gegenüber sind die andern die Konservativen und Altgläubigen. Es war nur noch ein Schritt, daß man sich auf dieser Seite als die „Frommen“ fühlte und jene als die „Gottlosen“ und Bösewichte empfand. Daß diese Frommen sich dann, lange ehe es Pharisäer und Asidäer im besonderen Sinne gab, mit ihren Gesinnungsgenossen zu engerer Gemeinschaft zusammenschlossen, lag gerade, je schroffer die Gegensätze wurden, um so mehr in der Sache selbst. Und sind die Gegensätze einmal da und werden sie in Werturteilen zum Ausdruck gebracht, so mögen sie sich gerade bei dem leidenschaftlichen Temperament der Orientalen vielfach auch in Reibereien und Feindseligkeiten aller Art ausgewirkt haben.

Mit diesem religiösen Gegensatz geht nun aber Hand in Hand ein sozialer. Die politischen Häupter der Gemeinde, selbst die priesterliche Aristokratie, und besonders der grundbesitzende Adel fühlen sich schon um des regen Handelsverkehrs willen der fremdenfreundlichen Richtung innerlich verwandt. So kommt es von selbst, daß die Frommen sich als die Unterschicht und sonach als die Armen und Elenden ansehen. Das Wort arm *ʿanī* war schon im Exil mit Rücksicht auf die Leiden und Drangsale der Nation als Ehrentitel für diese selbst geprägt worden (Jes. 41, 17; 49, 13). Dieser Sprachgebrauch wird nun durch die soziale Stellung der Frommen, die sich als die Gedrückten fühlen, bestätigt, nur daß an die Stelle der Nation inzwischen deren frommer Kern getreten ist. Tatsächlich werden so fromm und arm vielfach geradezu Wechselbegriffe Ps. 86, 1 f.; 132, 15 f.; 146, 7 f. u. ö.

Daß die hier geschilderten Leute am religiösen Leben sich besonders beteiligten, ist selbstverständlich. Daß sie dies auch durch Anteilnahme an der Psalmendichtung taten, und falls sie — wie

durchaus wahrscheinlich — sich in kleinen Kreisen zusammenfanden, auch innerhalb dieser, ist an sich durchaus wahrscheinlich und durch die apriorische Behauptung des Gegenteils bei Mowinckel nichts weniger als widerlegt[1].

6. Die geschichtliche Entwicklung der Psalmendichtung läßt sich bei der Unsicherheit der Zeit vieler Stücke nur in den großen Umrissen geben. Daß schon die Zeit des ersten Tempels, also die vorexilische Königszeit lebhaften Anteil an ihr hatte, darf heute als feststehende Tatsache, der zur Zeit nur noch ganz vereinzelter Widerspruch entgegengebracht wird, angenommen werden. Da der Profet Amos von Festen redet, die durch Lied und rauschende Musik verherrlicht werden (5, 21 ff.), ist anzunehmen, daß der Brauch, gottesdienstliche Lieder — es sind wohl Hymnen gemeint — zu dichten und vorzutragen, zu seiner Zeit schon fest eingewurzelt war. Das würde zu der Überlieferung, daß schon die Zeit Davids Psalmen gekannt habe, ja daß schon Mirjam und Debora psalmenartige Lieder gesungen haben sollen, aufs beste stimmen. Lieder wie Ps. 29 oder 19 A und manche ähnlicher Art mögen also tatsächlich einer sehr frühen Zeit entstammen. Hat man aber einmal im Gottesdienst gesungen, so wird es bei den Hymnen nicht geblieben sein. Gestalten wie Hanna, die 1. Sam. 2, 1—10 ein frohes Erlebnis dankerfüllten Herzens mit einem Preisgesang feiert, können sehr wohl aus dem Leben gegriffen sein. Dankten die Leute aber schon in alter Zeit auf solche Weise, so haben sie so auch ihre Klagen vor Gott gebracht. Wir wissen von einzelnen öffentlichen Buß- und Klagefeiern in vorexilischer Zeit: unter Ahab fastet das Volk 1. Kön. 21, 12; Amos fordert zu allgemeiner Klage auf 5, 16; Jesaja setzt eine solche in der Not des Sanheribeinbruchs voraus 22, 12. Gewiß hat man auch sie nicht lediglich mit Opfern und Riten und gesprochenem Wort des Priesters, sondern daneben mit klagenden Gesängen begangen. Ebenso darf nach Baumgartner mit Grund vermutet werden, daß die berühmten Monologe des Jeremia gewisse schon vorhandene individuelle Klagelieder zur Voraussetzung hatten.

Ja wenn Amos verächtlich von dem „Lärm“ der Lieder und dem „Rauschen“ der Harfen beim Kultus redet, so gewinnt man fast den Eindruck, als hätte sich schon damals an manchen Heiligtümern diese Beigabe zum Gottesdienst so störend breitgemacht, daß sie nicht nur religiös, sondern auch ästhetisch bereits als unerfreulich

1) Vgl. die früheren Darlegungen in § 18, 6; 21, 5; 32, 5 (auch unt. Nr. 7).

empfunden wurde. Das würde darauf hindeuten, daß der Psalmengesang, weit entfernt, jetzt erst zu entstehen, in der spätern Königszeit schon im Begriffe war, den Höhepunkt zu überschreiten und ihn zur Zeit des Endes des Staates Juda bereits überschritten hatte — eine Beobachtung, die Gunkel in der Geschichte der Gattungen bestätigt findet (Theol. Blätt. 1928, 94).

Eine zweite und dritte Stufe der Entwicklung ist bezeichnet durch den Einfluß der Profetie sowie des Gesetzes und der Weisheitslehre auf die Psalmendichtung. Wir besitzen eine ganze Anzahl von Liedern, in denen profetische Gedanken verwertet sind. Sie können daher erst in der profetischen und nachprofetischen Zeit entstanden sein. Und zwar lassen sich verschiedene Formen der Beeinflussung scheiden. Die einfache Übernahme profetischer Ideen wie der von dem hohen Wert der frommen Gesinnung gegenüber der äußern Handlung oder von der Minderwertigkeit des Opferkultus kann an sich einer früheren Zeit entstammen als die Übernahme spätprofetischer Gedanken wie sie in der spätern Eschatologie ihren Ausdruck finden. Auch die Verarbeitung der früheren Geschichte im Sinn der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung, wie sie in erbaulichen Betrachtungen wie Ps. 78 und 106 (vgl. § 31) niedergelegt ist, kann erst ein Erzeugnis der deuteronomistischen Kreise kurz vor oder seit Ezechiel sein. Sie kann sich aber durch die ganze nachexilische Zeit hindurch fortsetzen.

Das Gesetz als System und als beherrschender Faktor ist, soviel es immer schon Gesetze gegeben haben mag, wie wir sahen, doch erst ein Erzeugnis der Zeit Nehemias. Lieder wie Ps. 1 und 119, deren Thema das Gesetz in dem genannten Sinne ist, dürfen daher als sichere Proben nachexilischer Dichtung angesehen werden. Dies um so mehr als jener die profetische Idee des Vertrauens auf Jahve Jer. 17, 3—5 in die der Freude am Gesetz umbiegt und dieser eine ganze Anzahl älterer Motive auf das Gesetz anwendet. Ebenso ist die Weisheitslehre, so alt die Weisen in Israel sein mögen, als feste Erscheinung doch erst ein Kind der Zeit seit dem Exil (§ 73). Die mancherlei Lieder, die in ihrem Sinn Belehrung üben oder Betrachtungen anstellen, dürfen daher wiederum der Spätzeit der Psalmendichtung zugerechnet werden. Endlich gehen die sog. Königspsalmen gewiß von Hause aus auf den Herrscher der vorexilischen Zeit. Aber die Fürbitte für den Perserkönig konnte sich kaum in anderen Formen vollziehen als in denen des hergebrachten Gottesdienstes. Die nachexilische Zeit wird daher jene Lieder, soweit ihr Inhalt es irgend erlaubte, auf den Großkönig angewandt, wohl auch einzelnen

andern Liedern die Fürbitte für ihn angehängt haben (vgl. dazu § 41, 8; 73, 9).

7. Von hier aus muß sich der Einfluß ermessen lassen, den die religiöse Lyrik auf die geistigen Strömungen der Zeit nach Nehemia ausübte. War für die im Exil schon vorhandenen Dichtungen keine Möglichkeit sie im Opferkultus zu verwerten, so blieb für sie und die dann neu hinzukommenden keine andere Wahl, als sie in den religiösen Versammlungen, die es auch in Babel wie in der Heimat gegeben haben muß (§ 20, 6 f.; 31, 3) oder vielleicht in engen Kreisen einzelner Frommen zum Vortrag zu bringen. Die Sitte für solche engen Kreise zu dichten, mag jetzt schon unter dem Zwang der Verhältnisse aufgekommen und später beibehalten sein. Die Errichtung des neuen Tempels hat dann den Tempeldienst und mit ihm die alte Freude an ihm wieder aufleben lassen. Aber wir wissen auch, daß nach nicht langer Zeit der Eifer erlahmte. Es folgt eine Zeit des Niedergangs, bis Ezra und Nehemia die religiöse Neubelebung der Nation in die Hand nahmen. Deren Reform bedeutete ohne Zweifel auch für den Gottesdienst am Tempel eine Erneuerung und Belebung. Daß Nehemia den Laien ihre Pflichten gegen den Tempel und seine Diener neu einschärft (§ 66, 6. 8), ruht gewiß nicht auf bloßem Zufall. Die strenge Durchführung des Priesterkodex mit seiner Beschreibung der Opfer-, Reinheits- und Speisevorschriften und seiner eingehenden Darstellung der Rechte der Priester und Leviten machte die Einhaltung der Kultusordnung und der levitischen Ritualsatzungen zur vornehmsten Pflicht des jüdischen Mannes. Die Laien haben sich nach anfänglichem Widerstreben der Herrschaft des Gesetzes gefügt, und Gesetz, Tempelkult, Priesterschaft werden mehr und mehr die beherrschenden Faktoren des Gemeindelebens. Die Folge ist mit der Neubelebung des Kultus auch eine solche des heiligen Brauchs. War man zuvor wie in der Übung der gottesdienstlichen Pflichten, so im Einhalten der heiligen Riten erlahmt, so hatte die Verpflichtung auf das Gesetz deren Bedeutung neu eingeschärft und jedem im Volke ans Herz gelegt.

So ist die nächste Auswirkung der Reform Nehemias auf das innere Leben der Nation eine zweifache. Sie hat die Freude am Kultus und die Begeisterung für ihn neu gehoben. Die letztere war anderer Art als vielfach im alten Tempel. Sie hatte ihre urwüchsige Naturhaftigkeit eingebüßt, sie war weniger ausgelassen und getragener, aber darum kaum weniger lebhaft und weniger tief empfunden. Und da die Freude am Gottesdienst sich ehedem in Hymnen und Dankliedern ihren Ausdruck verschafft hatte, so hat man sicher sowohl

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000424

die alten Lieder dieser Art mit neuer Inbrunst gesungen als ihnen manche neuen zugefügt. Denn sicher hat die Tätigkeit Nehemias mit der Freude am Kultus auch die Kultus*dichtung* neu in Schwung gebracht. Das ist die eine Wirkung. Die andere ist die *Freude* am Gesetz. War der Widerspruch der Gegner Nehemias überwunden und hatte man sich dem Gesetz gefügt, so begann es seine wohltätige Wirkung auszuüben. Jede Ordnung, selbst wenn sie als Zwang empfunden wird, hat eine Seite, nach der sie als heilige und segensreiche Bindung begrüßt werden kann. Diese Seite tritt jetzt in Israel — ohne Zweifel auch im Gegensatz zu der Zuchtlosigkeit mancher Nachbarn — zutage, und man lernt das Gesetz hochhalten. In der *Dichtung* findet diese Stimmung ihren Niederschlag in einer ganzen Anzahl von Psalmen, in denen die helle, ehrliche Freude an der Trefflichkeit des jüdischen Gesetzes und seiner segensreichen Wirkung zum Ausdruck kommt (1. 19B. 119). Die Lieder geben uns einen deutlichen Eindruck davon, wie wenig das Gesetz — mindestens in gewissen Kreisen — als Last oder gar als drückendes Joch empfunden wurde. Man ist stolz auf es und fühlt sich in ihm aufs beste geborgen[1].

8. Fragt man nach *Beispielen* für jene Neubelebung der Kultusdichtung, so bietet die Geschichte von Nehemia ab eine Reihe solcher. Nachdem die Mauer Jerusalems durch Nehemia erbaut war, wird ein großes Weihefest gehalten. Zwei Dankchöre lassen ihre Weisen erklingen und jubelnde Freude erfüllt das Land Neh. 12, 27 ff. Auch beim Erlaß der Schulden stimmt das Volk Hymnen an Neh. 5, 13. Ein besonders beredter Zeuge ist der Verfasser der Chronik, der vielfach die Sitte seiner eigenen Zeit (um 300) den Schilderungen der Vergangenheit zu Grunde legt. Er läßt die Festfeiern unter David I 15, 16 ff. vgl. 29, 20 sich ganz in der Weise abspielen, wie sie im 4. Jahrhundert anzunehmen sind, ebenso die Weihe des salomonischen Tempels II 5, 12 f. Man darf mit Grund annehmen, daß das die zu seiner Zeit üblichen Formen gewesen sind; vgl. noch I 23, 30 f.; II 23, 18; 29, 27 f. Die Gepflogenheit hat sich dann bis in die Makkabäerzeit fortgesetzt. Bei der Wiederweihung des Tempels 1 Makk. 4, 54 ff. (II 10, 7), bei der Heimkehr der siegreichen Krieger I 4, 24 (vgl. 2 Chr. 20, 28) und bei manchen andern Anlässen hat man ganz ähnlich wie in der Zeit des Chronisten Hymnen gesungen. Selbst die Verlesung des Gesetzes scheint bei festlichen Gelegenheiten von Hymnengesang begleitet gewesen zu

1) Vgl. dazu mein. Komm. zu Ps. 19B, auch in RVI² 163 f.

sein Neh. 9, 3. 5. Ja nach 1. Chr. 9, 33 hatten die Sänger Tag und Nacht Dienste zu tun: ihre Lieder scheinen also auch bei nächtlichen Feiern zu erklingen. Besonders darf noch auf die Wallfahrtslieder hingewiesen werden, die jedenfalls zu einem Teile unserer Zeit angehören. In ihnen geben Juden der Heimat wie besonders der Diaspora ihrer Anhänglichkeit an den Tempel, ja ihrer begeisterten und dankbaren Freude, an seinem Gottesdienst teilnehmen zu können, beredten Ausdruck. Dieser Art sind Ps. 84 und 122. Daß bei solchen Feiern der Preis Jahves und der Dank der Gemeinde für Sieg oder erwiesene Wohltat anderer Art ebenso erklang wie die Klage in öffentlichen Nöten, ist wohl selbstverständlich. Als Beispiele für Danklieder der Gemeinde in dieser Spätzeit mögen gelten Ps. 124; 129, 1—4; 136, als solche für öffentliche Klage und Bitte Klagel. 5; Ps. 44; 74; 79, auch 106; 123, 3 f., 126, 4 ff., wozu zu vergleichen sind Texte wie Joel 1, 1—2, 17; 2. Chr. 20, 3 ff. u. a. Welche Töne hier erklangen, mag, um die Stimmung der Zeit zu kennzeichnen, für die nationale Klage aus Ps. 123, 3 f. erhellen:

Sei uns gnädig Jahve, sei uns gnädig, denn wir sind satt der Verachtung!
Reichlich hat unsere Seele satt der Hoffärtigen Verachtung —

und für den nationalen Dank aus 129, 1—4:

Sie haben mich viel bedrängt von Jugend auf, so sage Israel;
haben mich viel bedrängt von Jugend auf, aber mich nicht übermocht.
Auf meinem Rücken haben die Pflüger gepflügt, ihre Furchen langgezogen:
Jahve, der gerecht ist, hat zerhauen der Gottlosen Seile[1].

Endlich mag als Beispiel für die Freude am Gesetz Ps. 19, 8. 11 gelten:

Jahves Gesetz ist vollkommen, erquickt die Seele,
Jahves Zeugnis ist verläßlich, macht Toren weise . .
Ja köstlicher als rotes Gold und viel Feingold,
auch noch süßer als der Honig und Seim aus den Waben.

9. Ist damit schon ein Einblick in die religiösen Stimmungen der Zeit gegeben, so wird er erweitert, wenn wir uns andern Gebieten der religiösen Lyrik zuwenden. Gleichzeitig mit der deuteronomischen Geschichtsbetrachtung und der Bearbeitung der ältern Geschichte nach den von ihr gebotenen Maßstäben (§ 30) ist auch die erbauliche Dichtung derselben Art aufgekommen. Sie verarbeitet die geschichtlichen Erinnerungen des Volkes mit der Absicht, der Gegenwart den Spiegel vorzuhalten, aus dem sie lernen mag,

1) Daß dem nationalen Klagen und Danken auch das der einzelnen zur Seite ging, bedarf keiner Ausführung, es versteht sich von selbst. Für Danklieder dieser Art aus unserer Zeit vgl. z. B. Ps. 116 u. 118.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000426

wohin die Sünden der Väter führten. Es galt, die durch das Exil geschaffene Stimmung der bußfertigen Beugung unter Gott auch dem Judentum zu erhalten. Daß diese Bestrebungen der Zeit nahelagen, zeigen uns die Gebete in Ezr. 9, 6 ff.; Neh. 9, 6 ff.; Dan. 9, 4 ff., die großen Massenbeichten gleichkommen. Schon von hier aus angesehen wird man Gedichte wie Ps. 105—107 unserer Zeit zuweisen dürfen. Es sind erbauliche Rückblicke auf die Geschichte des Volkes: so hatte man gelernt die Vergangenheit anzusehen. Daß dahinter in Wahrheit große Menschen stehen ist § 31 a. E. gezeigt.

Der stark lehrhafte, betrachtende Charakter dieser Gedichte führt uns von selbst auf einen verwandten Typus, die eigentlichen Lehrgedichte. Hatte die Weisheitslehre, wie sie von den Alten und den Weisen im Tor gepflegt wurde, das eigentliche Gebiet ihrer Betätigung im Spruche, so konnte sie doch bei der großen Beliebtheit von lyrischer Dichtung und Gesang in Israel es sich nicht versagen, sich auch dieser Dichtart zu bedienen. Nur so konnte sie hoffen, auch Eingang in den Tempelkultus zu gewinnen. Ihr wichtigster Satz ist die Vergeltungslehre: das Glück des Menschen ist durchaus abhängig von seinem Tun; dem Guten läßt Gott Gutes zuteil werden, dem Bösen Übles. So ist das Glück des Gottlosen nur Schein. Die Lehre hat in Israel immer bestanden. Aber mit der Verschärfung der Gegensätze im Volk selbst, mit dem Überhandnehmen der mancherlei Gewalttaten der heidnischen Oberherren und Nachbarn und nicht zum wenigsten mit der Vertiefung der Reflexion wird sie immer mehr zum quälenden Problem[1]. Das Buch Hiob liefert dafür den klassischen Beleg. Aber wie stark diese Stimmung auch in die Lyrik eingedrungen ist, beweisen Psalmen wie 1; 37; 39; 49; 73; 128. Die Lieder mögen alle etwa unserer Zeit angehören. Aber wie mannigfaltig gegliedert die Stimmung der Zeit dem Problem gegenüber ist, zeigen sie vortrefflich. In Liedern wie Ps. 1 und 128 wird ein Problem gar nicht empfunden, es versteht sich von selbst, daß das Axiom Giltigkeit hat. Ps. 37 ist wohl der Zweifel schon da, aber man braucht ihn nicht ernst zu nehmen: man warte nur das Ende ab. Der Dichter von 39 ist durch üble Erfahrung schwer angefochten. Ihm bleibt nichts als die stumme Resignation. Der von 49 hilft sich schließlich mit dem leidigen Trost, daß zuletzt doch alle sterben müssen. Nur der Dichter von 73 findet eine wirkliche Lösung. Nach heißem Seelenkampf, der ihn der Verzweiflung nahe bringt, ringt er sich zu der befreienden Erkenntnis durch, daß nur

1) Vgl. in m. Komm.[3.4] den Exkurs S. 440 ff.

der Besitz Gottes und seine Gemeinschaft ihn trösten kann: hat er Gott, so hat er das Höchste schon hier auf Erden. Nichts zeigt besser als diese Liedergruppe die Fülle des Nachdenkens und die Schwere der Seelenkämpfe in der jüdischen Gemeinde. Aber auch die innere sieghafte Kraft der Versenkung in den Gedanken an Gott.

10. Der Gedanke an die Thronerhebung Jahves zum König über alle Welt ist in Israel alt (Bd. II [6.7] § 24, 5). Je weiter die Zeit fortschritt und je mächtiger die fremden Gewalthaber und je rücksichtsloser ihr Verhalten zu Israel wurden, um so stürmischer erwachten die Hoffnung, daß jenes Königtum Jahves endlich zur Wahrheit und der Sieg über die Heidenvölker zur Tatsache werde. Die Übersicht über die profetische Eschatologie unserer Zeit in § 71 hat uns gezeigt, wie lebhaft man gerade in der Periode der heftigen Kämpfe ringsum die letzte Auseinandersetzung mit den heidnischen Mächten erwartete. Dieselbe Stimmung weht durch die Dichtung der Zeit. Schon der Zweite Jesaja hatte vielfach Jubelklänge angestimmt im Blick auf das Heil der Zukunft 42, 10—12; 52, 9 f. u. ö. Ihm folgen Joel in 2, 21. 23, und ein mutmaßlicher Zeitgenosse von ihm hat in Jes. 12, 4—6 das Danklied niedergelegt, das an jenem Tag, dem Tag des Anbruchs der herrlichen Zeit, Israel anstimmen wird, um Jahves Taten zu preisen. Psalmen dieser Art enthält nun der Psalter in nicht geringer Zahl. Sie besingen in begeisterten Tönen das große Heil, das Jahve Israel einst spenden wird 98, 1—3; 96, 2. Aber sie reden auch von dem Gericht, das er über die Heiden halten wird 96, 13; 98, 9. Nicht immer halten sie sich gemessen zurück, sich nur des eigenen zukünftigen Heiles freuend; die Drangsale der Zeit haben ihre Spuren zu tief in die Seelen vieler eingegraben, so daß die offene Freude am Ergehen der Heiden in rachsüchtigen Klängen durchbrechen kann, so 149, 7—9, wo Israel sich rüstet,

Zu üben Rache an den Heiden — Ahndung an den Nationen;
ihre Könige mit Ketten zu binden, — ihre Edlen mit eisernen Fesseln;
zu vollziehen Gericht, wie geschrieben — so dient es zur Ehr seinen Frommen.

Oder die Dichter schildern gehobenen Sinnes die Herrlichkeit, deren Jerusalem in der großen Zukunft gewürdigt werden wird, wie Ps. 46; 48; 76: im großen Ansturm der Völker wird Zion sich des wunderbaren Schutzes Jahves erfreuen (46), dem vereinten Angriffe der Erdenkönige hält es Stand (48; 76). Alle diese Lieder werden doch wohl am besten als endzeitliche Preisgesänge verstanden. Und zusammengefaßt werden alle diese Erwartungen in dem großen Ereignis, das den Höhepunkt und den Abschluß des ganzen Weltgeschehens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000428

bedeutet, in der Thronbesteigung Jahves. Ihm als dem großen König muß alle Welt noch einmal zu Füßen liegen. Schon in vorexilischer Zeit mag man dieses Ereignis in den Formen der Thronbesteigungsfeier des irdischen Königs gefeiert haben. Der Jahresanfang und das Neujahrsfest konnte dazu wie anderwärts den Anlaß bieten. Aber als längst das irdische Königtum Israels dahin war, hat man die Lieder, die zu jener ältern Feier gesungen waren, nicht vergessen. Je härter der Druck des fremden Joches wurde, um so stärker klammerte man sich an die Hoffnung und um so brünstiger sang man von dem baldigen Erscheinen des kommenden Königs Jahve. Ich halte dafür, daß die spezifischen Thronbesteigungslieder 47; 93; 96—98 in der heutigen Form als Endzeitlieder aus unserer Periode zu deuten sind. Ps. 46 mag die Zeiten um Alexander vor Augen haben[1].

11. Haben wir es hier mit einem Thema zu tun, in dem Profeten, soweit sie noch vorhanden sind, und Priester übereinstimmen mochten, so zeigen die Lieder, die über die herrschende Opferpraxis hinausgehen, deutlich das Nachwirken des profetischen Geistes im Gegensatz zum priesterlichen. In einzelnen Fällen mögen weitblickende Priester auch solche Äußerungen gutgeheißen haben, sie wären sonst kaum zugelassen worden — der Regel entsprachen sie nicht. An sich schloß der streng gesetzliche Geist, in dem Kultus und Leben geübt wurden, auch für die Psalmendichtung die Gefahr in sich, daß sie in der Hochhaltung der gottesdienstlichen und rituellen Form und besonders im Preis des Gesetzes sich erschöpfte. Tatsächlich ist sie gelegentlich auch andere Wege gegangen — für uns ein hochwillkommener Beweis für das Fortleben echt profetischen Geistes. So spricht Ps. 40, 7 ff., wie immer der schwierige Text gelautet haben mag, doch deutlich geradezu die Ablehnung des Opfers aus: Gott will es nicht; was er will, ist im Buche d. h. dem Gesetz deutlich zu lesen. Es gab also noch Kreise, die auch unter der

1) Anders mit Mowinckel Ps. Stud. II jetzt H. Schmidt, Thronfahrt Jahves 1927. Dagegen Gunkel Einl. § 3. Eine dankenswerte Mahnung zur Vorsicht bei Eißfeldt ZAW 1928, 81 ff., doch ohne entscheidende Beweiskraft. In der Tat kann man über einzelne Lieder streiten. Wenn aber E. 102 die entscheidenden Aussagen bildlich faßt, so ist das ein Ausweg, den wenige mitmachen werden. Viel eher darf man mit Steuernagel (Preuß. Kirch.Ztg. 1928 Nr. 24) fragen, ob es bei dem vollkommenen Mangel an zwingenden Zeugnissen für ein eigentliches Thronbesteigungsfest nicht zur Erklärung jener Psalmen ausreiche, anzunehmen, es seien Motive des babyl. Festes auch in Israel eingedrungen und haben sich besonders am Neujahrsfest geltend gemacht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000429

Herrschaft der Tora diese so zu lesen und zu deuten verstanden, daß sie darin das Rituelle als Beiwerk und das Moralische als das Wesentliche behandelten. Es sind die in Israel, denen die Zukunft gehörte, jene Armen und Stillen im Lande, die sich in enge Kreise zurückzogen. Aber sie haben von dort aus die Welt bezwungen. Desselben oder ähnlichen Geistes ist 50, der in V. 13 f. Jahve ausrufen läßt:

Esse ich denn das Fleisch von Stieren, trink ich der Böcke Blut?
Opfere Jahve Lob, so bezahlst du dem Höchsten deine Gelübde!

Daß es gerade ein Danklied sei (Gunkel), das man „opfern" d. h. Gott darbringen solle (s. m. Komm.), ist gar nicht gesagt. Aber daß dankbarer Preis der Gnade Gottes und nicht das Opfer an sich das sind, was Jahve wohlgefällt, sagt das Wort deutlich[1]. Nicht anders 51, 18 f. u. a., so daß kein Zweifel darüber aufkommen kann, daß geradezu eine über Opfer und Kultus bereits innerlich hinausgeschrittene Strömung in der Zeit der sich anbahnenden oder schon vollzogenen Gesetzesherrschaft vorhanden war. Daß es beherzte und charaktervolle Männer sein mußten, die hinter diesen der herrschenden Strömung direkt entgegenstehenden Aussprüchen standen, mögen wir uns lebhaft vorstellen. Es ist die Frage, ob es sich nicht geradezu zum Teil um separatistische Elemente handelt, denn wo das Opfer so deutlich verworfen wird wie in Ps. 40, kann man sich kein positives Verhältnis zum Tempel und zu dessen Priesterschaft mehr denken (s. Quell 134)[2].

12. Den letzten Höhepunkt aber ersteigt die religiöse Lyrik Israels auch mit diesen kultusfreien Liedern noch nicht. Sie sind wenigstens zum Teil noch an die äußere Satzung gebunden — wenn auch nur so weit, daß sie ihnen noch ein Problem ist. Aber die Frommen der Spätzeit haben auch Lieder hervorgebracht, die mit Priester, Opfer, Tempel und heiligen Bräuchen überhaupt nichts mehr zu tun haben. Ihnen sind sie nicht einmal mehr ein Problem, es ist als wäre das alles für sie überhaupt nicht da oder sofern es da ist, offen oder leise durchblickend, hat es jede Bedeutung für sie verloren. So haben sie geistliche Lieder im engeren Sinne gesungen, die

1) Gegen Gunkels etwas oberflächliches Urteil S. 218 unt. vgl. Quell 94 f. Eine eigenartige Deutung bei Caspari ZAW 1927, 254 ff., doch wenig beweiskräftig, solang jede Auseinandersetzung mit 40 und 51 fehlt.

2) Der Zusatz in V. 20 f. ist in der Zeit Nehemias, der Psalm selbst kurz vorher verfaßt. Erst die volle Herstellung der Stadt schien Jahves Gnade zu verbürgen. Zuvor hat er immer noch keine Freude an Israel und darum auch nicht an seinen Opfern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000430

lediglich dem Zwecke dienten, das Band zwischen Himmel und Erde zu knüpfen oder zu pflegen, die frommen Gefühle des Dankes, der Andacht und Verehrung vor Gott auszuströmen oder der beseligenden Freude an der Gemeinschaft mit Gott und dem Besitz seiner Gnade und des Geborgenseins in ihm Ausdruck zu geben.

Schon Danklieder einzelner Frommer wie Ps. 30 oder Jes. 38, 1—10 sind fast ganz losgelöst vom Kultus. Ebenso lassen betende Betrachtungen wie 73 oder 23, die zwar noch die Heiligtümer Jahves und den Tempel nennen, aber nach ihrem Inhalt tatsächlich über sie hinausgewachsen sind, erkennen, welche religiösen Schätze die fromme Dichtung der Zeit in sich barg. Ps. 23 bekundet bei ehrlicher Freude am Tempel eine Innigkeit des Empfindens und eine Hoheit des Denkens, daß man staunend wahrnimmt, wie Großes und über ihn selbst Hinausweisendes in einzelnen Gemütern der Kultus zu schaffen vermochte. Und in 73 ist die Deutung der „Heiligtümer", die die Wendung in der gequälten Seele des Beters hervorbrachten, so unsicher, daß man sich begnügen muß, an eine ihm gewordene besonders tiefe Gotteserkenntnis zu denken. Die Hauptsache ist, daß sie ihm eine Seligkeit vermittelt, die über alles Erdenleid hinüberhebt und die selbst vor den Schranken dieses Erdendaseins nicht halt macht. Es kommen dazu Lieder, deren Dichter wie in Ps. 16 in dem Besitz Gottes und der Gemeinschaft mit ihm das höchste Gut erkannt haben, so daß sie auch dem Tode gegenüber froher Zuversicht voll sein können, oder wie in 36 in Gott sich voll geborgen wissen, da in ihm der Born wahren Lebens quillt. Wieder andere wie der Sänger von 91 und 121 geben der frohen Zuversicht Ausdruck, allen Fährlichkeiten zum Trotz von Gott beschützt und auf den Händen getragen, ja bei jedem Ausgang und Eingang jetzt und in Ewigkeit behütet zu sein. Wieder andere wie 103 und 139 preisen in hohen Worten der eine die Gnadenführung Gottes, dessen Erbarmen himmelhoch ist, der zweite, bis heute der klassische Zeuge menschlicher Beugung vor dem Unendlichen und allein Erhabenen, seine Allgegenwart und Allmacht. Endlich eines der allerkleinsten Lieder, 131, ist an Schlichtheit und Innigkeit vielleicht das größte: wie das Kind an der Mutter Brust, so ruht gesättigt und geborgen der Fromme in Gottes Armen.

Nicht von jedem dieser Lieder läßt sich die Entstehung in unserer Zeit zwingend beweisen. Es mögen einzelne wie Ps. 16, der es noch mit heidnischen Diensten zu tun hat, schon in der frühnachexilischen Zeit gedichtet sein. Aber der Hauptsache nach gehören sie in unsere Zeit. Mit besonderer Zuversicht wird man ihr die-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000431

jenigen unter ihnen zuweisen dürfen, die eine so entschiedene Betonung des Einzellebens, besonders des individuellen Gottvertrauens, bekunden wie etwa Ps. 145 und besonders 91, dessen Dichter sich ganz persönlich Tausenden und Zehntausenden gegenüber als Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes und seiner *providentia specialissima* weiß.

Gunkel vermutet in Ps. 73, 17 an Stelle der Heiligtümer „Menschenfallen". Es steht, wie schon in m. Komment. 5.6 (1929) S. 466 ausgesprochen ist, zu hoffen, daß nicht allzu viele der hallischen Jünglinge das grausame Unglück haben möchten, Opfer dieser Mordwerkzeuge zu werden. Ebenso übel ist die Konjektur zu 73, 27 „macht mich stark in der Leber" für „nimmst mich in Ehren (oder zur Herrlichkeit) auf". Daß diese Wendung unhebräisch sei, ist bloße Behauptung, und was Welhausen Budde u. a. dafür setzen, nichtssagende Tautologie (über ihre Berechtigung s. m. Kom.). Werden in solcher Weise an Stellen, die über die Psalmenfrömmigkeit entscheiden, anstatt des Textes unmögliche Einfälle gesetzt, so ist kein Wunder, wenn die religiösen Werte der Dichtung verloren gehen. Vgl. m. Kommentar 5.6 (1929) S. 465.

§ 73.

Jüdische Weisheitsdichtung.

1. Die Stellung des Schreibers in Ägypten ist bekannt[1]. Das Wort hat hier schon in alter Zeit die eigentliche Bedeutung weit überschritten und bezeichnet den Beamten, der auf Grund seiner Kenntnis der Schrift in einer der zahlreichen Kanzleien tätig ist. Er ist im Unterschied vom gewöhnlichen Volk zugleich der Gebildete, der die Wahrheit des Satzes kennt, daß Bildung Macht ist. Aus dem Stande des Schreibers werden die höchsten Beamten, die Wessiere oder Minister und die Leiter des Staates entnommen. Vom Schreiber aus kann man es zum Gesandten an fremden Höfen bringen und Achiqar, der „kluge und gewandte Schreiber", ist zum „Siegelbewahrer seines Königs und Ratgeber von ganz Assyrien" aufgestiegen. Die vielen Beziehungen zum Ausland machen mannigfachen Schriftwechsel in fremden Sprachen nötig. So haben selbst die kleinen Stadtkönige der Amarnazeit in Kanaan ihre Kanzlei, in der babylonische Schriftstücke verfaßt werden. Daher ist der Schreiber genötigt, durch Reisen seine Kenntnisse zu erweitern. Er lernt dabei fremde Sitten, lernt überhaupt die Welt kennen und seinen Gesichtskreis erweitern. Durch alles dies wird der Stand der Schreiber ein

1) Vgl. dazu Erman-Ranke[2] 374 ff., Greßmann, Israels Spruchweish. 1925, 47 ff.; Volz in Schr. d. AT III[2] 2, 103. 125 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000432

vornehmer und begehrter Stand, dessen Glieder auf andere Stände: den Bauern, Handwerker, Künstler herabsehen. Wer es also gut mit seinem Sohne meint und ihm eine glückliche Zukunft sichern will, der läßt ihn nicht Schmied, Steinmetz, Barbier, Weber oder Fischer und selbst nicht Bildhauer werden, sondern macht ihn zu einem Schreibkundigen, so lehren die Sprüche des Duauf[1]. Und genau so denkt noch weit mehr als ein Jahrtausend nachher die späthebräische Weisheit des Jesus ben Sirach, die den Beruf des Weisen und Schriftkundigen hoch über den des Bauern, Schmiedes, Töpfers oder selbst des Siegelschneiders stellt[2].

Wie Achiqar und Ezra (vgl. Ps. 45, 2) hurtige, gewandte Schreiber *sofer māhīr* heißen, so wird schon in einer ägyptischen Streitschrift der Zeit Ramses' II der ägyptische Beamte von den semitischen Asiaten ein kundiger Schreiber ס' יודע genannt (Erman Lit. 285). Gleichzeitig tritt aber dort das Wort *māhīr* מהיר als eine Art selbständigen kanaanitischen Ehrentitels: der Hurtige, der Tüchtige oder Herr (sein Synonymon ist מרין unser Herr 292) auf (ebda 286), so daß es als eigenes Prädikat neben den Schreibertitel tritt ס' ומ'. Wie weit ein solcher Mann in der Welt herumkommen konnte, zeigt S. 285 ff.

2. Die höhere Klasse der Schreiber gilt dann von selbst als die der Gelehrten und Weisen. Für einen geschickten Schreiber „gibt es ja gar nichts, was er nicht wüßte" Erm. Lit. 284. Aber dazu bedarf es gründlicher Unterweisung. In frühen Jahren schon wird der Sohn vom Vater zur Schule gebracht, damit er sein Herz hinter die Bücher setze und sie liebe wie seine Mutter, „denn es gibt nichts, das über Bücher ginge und keinen Stand, der nicht regiert würde: nur der Gelehrte regiert selbst" E-R² 375; Erm. Lit. 101. Als Schulbücher dienen, nachdem die Anfangsgründe überwunden sind[3], Bücher unterweisenden Inhalts, die stets erfahrenen Alten oder Weisen der Vorzeit zugeschrieben werden. Sie sind wie vielfach auch bei anderen Völkern in die Form des Spruches gekleidet und wollen gute Sitte und feinen Anstand im Verkehr mit Höhergestellten, überhaupt eine geläuterte Lebensweisheit lehren[4]. Im ganzen zeigt diese ägyptische Spruchweisheit einen stark auf den persön-

1) Erman, Lit. 100 ff. Ranke in TuB² I 36 f.

2) Sir. 38, 24—39, 11 (unten Nr. 5). In eigentümlicher Weise wird hier das Studium des Gesetzes, also die spezifisch jüdische Schriftgelehrsamkeit mit dem Dienst der Großen verbunden. Ich zweifle nicht, daß Sir. die ägyptische Vorlage kannte; aber was er sagt, muß doch zugleich auch für den jüd. Schriftkundigen gegolten haben.

3) Daneben gehen die Übungen im Schönschreiben in den Verwaltungen die ganze Zeit über fort: Erman SBAW 1925, 20.

4) Beispiele dafür in Erman, Lit. 86 ff. u. Ranke TuB² I 33 ff.

lichen Vorteil und das äußere Fortkommen gerichteten Zug, doch fehlt es durchaus nicht an Sprüchen, die eine hohe sittliche Reife verraten. In der älteren Zeit redet der Vater den Sohn an: der königliche Dienst ist noch erblich, daher soll der Sohn sich rüsten, des Vaters würdiger Nachfolger zu werden. Später hat die Form sich erhalten. Ein Charakteristikum ist das Wertlegen auf die Eleganz der Rede.

3. Es kann bei den engen Beziehungen Israels zu Ägypten nicht wundernehmen, daß auch in Israel, sobald es sich über die einfachsten Verhältnisse emporgearbeitet hatte, Unterweisung der Jugend und Spruchweisheit eine ähnliche Rolle zu spielen begannen wie in Ägypten. Daß der Staatsschreiber zu den höchsten und für die Verwaltung des Reiches nötigsten Beamten gehörte, wissen wir von der Frühzeit des Königtums an. Natürlich hatte er eine Kanzlei unter sich. Auch ist nach dem über Ägypten Bemerkten nicht befremdlich, daß sowohl bei David als bei Hizqia die Träger dieses hohen Amtes, soweit wir aus den Namen Sawsa und Schebna zu schließen vermögen, Ausländer waren, jener vielleicht aus Mitani, dieser aus Aram, den zu ihrer Zeit im Mittelpunkt des Weltverkehrs stehenden Ländern, stammend. Auch in Israel scheint aber früh aus dem Stande der Schreiberbeamten der des Gelehrten und Spruchweisen hervorgegangen zu sein. Der Gang der Entwicklung mag derselbe gewesen sein. Schreibkunst und Beamtentum forderte Schulen und Unterweisung der Jugend. Die beste Methode der Unterweisung aber schien die durch den bildhaften, in Vergleichen und Rätselworten sich ergehenden und in die leicht faßliche Form der Versrede gekleideten Sinnspruch des Vaters an den Sohn zu sein.

Schon von König Salomo heißt es, daß „Jahve ihm Weisheit und Einsicht schenkte und weiten Blick . ., so daß seine Weisheit größer war als die der Söhne des Ostens und alle Weisheit Ägyptens . . Er schuf 3000 Sprüche und seiner Lieder waren 1005 . . aus allen Völkern kamen die Leute, um seine Weisheit zu hören“ 1. Kön. 5, 9 ff. An der Zahl liegt nichts. Auch ob Salomo selbst oder die Weisen seiner Umgebung die Dichter waren, will wenig besagen – obwohl die Spruchweisheit des Pharao Amenemhēt durchaus den Eindruck ganz persönlicher Schöpfung des Königs selbst macht. Im übrigen liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit der Überlieferung zu zweifeln. So ist es auch nicht befremdlich, daß im biblischen Spruchbuch größere Teile des Ganzen auf Salomo und die Männer des Königs Hizqia zurückgeführt werden.

Für Israel liegt die Beziehung zur ägyptischen Spruchweisheit besonders am Tage. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, daß sie die einzige war. Die

Neigung, Lebensweisheit in Sprüchen niederzulegen und sie so den nachwachsenden Geschlechtern nahezubringen, ist allgemein menschlich. Sie ist in China in den Spruchsammlungen Laotses und Kungfuzes ebenso zu Hause wie in Indien unter den Tamulen oder bei den Griechen in Hesiod, Phokylides und Theognis (Volz 97). Darf bei ihnen eine Berührung mit dem älteren Israel, soweit wir z. Z. wissen, ausgeschlossen erscheinen, so liegt es bei den Beziehungen zwischen Israel und dem Zweiströmeland um so näher, neben der mit Ägypten an eine solche mit Assyrien und Babylonien zu denken. Dessen Spruchgut, das kaum je den Umfang des ägyptischen erreicht hat, hat erst die neuere Zeit einigermaßen erschlossen. Doch lassen allerlei mittelbare Zeugnisse des AT. vermuten, daß es von nicht geringer Bedeutung war und wohl auch Israel nicht unbeeinflußt gelassen hat. Wenigstens ist die der Spruchweisheit nahe verwandte und im Zweiströmeland vertretene Pflanzen- und Tierfabel auch in den Achiqarroman übergegangen. Von diesem aber wissen wir, daß er letztlich dorther stammt. Seinen Weg nach Ägypten kann er aber nur über Palästina genommen haben. Vgl. dazu Meiß. II 421 ff. 430; Ebeling in TuB² I 291 ff. Achiq. Z. 118 ff. 165 f. Daß die durch ihre Weisheit berühmten Edomiter und andere östliche Nachbarn die Spruchweisheit pflogen, ist uns ebenfalls überliefert, vgl. die Namen von 1. Kön. 5, 9 ff., dazu Spr. 30, 1–31, 9 Hi. 1, 3; 2, 11.

4. In welchen Formen die Unterweisung in Israel sich abspielte, wissen wir nicht ebenso genau wie in Ägypten. Wir gehen aber kaum fehl, wenn wir annehmen, es habe sich, auf die viel kleineren und einfacheren Verhältnisse angewandt, ähnlich verhalten wie dort. Der Stand der Schreiber und die königlichen Archive, besonders aber die öfter vorausgesetzte Bekanntschaft mit der Schrift lassen einen Schulunterricht, privaten oder öffentlichen, annehmen Prov. 13, 24, vgl. Jes. 10, 19; 8, 1; Hab. 2, 2. Vor allem aber setzt das Verhältnis von Profeten wie Jesaja und Jeremia zu ihrem Schülerkreis voraus, daß einzelne Erfahrene sich als Meister betätigten und Jüngere in dem, was sie erarbeitet hatten, unterwiesen. Dieser Brauch war schwerlich auf die Profeten beschränkt. Schon in ihrer Zeit tritt neben die Priester und Profeten der Stand der Weisen, beiden verwandt, aber doch nicht in ihnen aufgehend Jer. 8, 8; 18, 18. Es scheint, daß der Gegenstand ihres Unterrichts die Lebenskunde war, aber in religiöser Ausprägung: aufgebaut auf der Kenntnis des Willens Jahves Jer. 2, 8; 5, 4—6. Also wohl sittliche und religiöse Lebensführung, aber vom Standpunkt des Laien aus, nicht dem des Priesters oder Profeten. So mögen sie dem Handel und Wandel und besonders der Rechtsprechung ersprießliche Dienste geleistet haben[1].

1) Daß der Weise zugleich ein Beamter sein konnte, unter dessen Schülern seine Söhne saßen, wird nach dem oben Gesagten als wahrscheinlich anzunehmen sein. Aber in der Hauptsache ist die Anrede an den „Sohn“ überkommene Form.

Im Exil scheint die Unterweisung wieder mehr in die Hände der Profeten übergegangen zu sein. Wenigstens kennen wir als Volkslehrer an erster Stelle Ezechiel vgl. 18, 5—9. Seiner Schule entstammen die Umgestalter der inneren Verfassung Israels, die nichts anderes sind als Lehrmeister der Nation (§ 28, 1). Ohne Unterweisung der einzelnen und der nachwachsenden Jugend in ihren Grundsätzen wäre der neue Geist, den Ezechiel gepflanzt, nie zu wirklichem Wachstum gediehen. Es kam die Zeit der Heimkehr und der Übergang der Führung der Gemeinde an die Priester. So heißt denn auch der Priester Ezra geradezu ein Mann, der sich zum Ziel gesetzt hatte, nicht nur das Gesetz Gottes zu erforschen, sondern auch „Satzung und Recht in Israel zu lehren" Ezr. 7, 10. Ezra hat ohne Zweifel für die Fortführung seiner Bestrebungen Sorge getragen, so daß wir die Einrichtung von Gesetzesschulen durch ihn oder seine Nachfolger mit Sicherheit voraussetzen dürfen. Schon die durch seine und Nehemias Reform zur Geltung gebrachte Kasuistik der Gesetzeskunde setzte sie voraus. Doch wissen wir nichts Näheres, da nunmehr alle unsere Kunde abreißt. Erst mit Jesus ben Sirach setzen die Nachrichten wieder ein und sie geben ein ziemlich genaues Bild. Vieles aus der Zeit des Siraziden Mitgeteilte ist sicher nicht damals erst entstanden, so daß wir die Lücke zwischen ihm und Ezra erheblich verkürzen können. Es fehlt auch nach Ezra nicht an priesterlichen Volkslehrern[1]. Aber der allgemeine Zug der Zeit, der seit dem 6. Jahrhundert überall in der Welt die allgemeine, religiös und national weniger gebundene Lebensweisheit bevorzugte, macht sich nun auch in Israel geltend. Der nicht priesterliche Weisheitslehrer scheint dem Volke näher gestanden und sich daher größeren Einflusses erfreut zu haben. Die „Weisen", genährt an dem Vorbild der vorexilischen Weisen Israels wie der Weisheitslehrer Ägyptens und jetzt auch Griechenlands, wachen wieder auf und bilden einen eigenen Stand religiöser Laienlehrer (RVI 176 [²173]), der sich, genau wie es einst in Ägypten der Fall war, dem Stande der Handwerker und Künstler überlegen gegenüberstellt und sich zum Ziel gesetzt hat, die religiöse und sittliche Erziehung Israels — zunächst freilich in wesentlich anderem Sinne — in die Hand zu nehmen[2]. Ja seine Vertreter konnten, als die vornehme Priesterschaft sich stark unter den Einfluß des

1) Nach 4. Makk. 5, 4 (Kautzsch, Apokr. II) ist der Märtyrer Eleasar der Makkabäerzeit zugleich Priester und Gesetzeslehrer.

2) Die „Religion" ist viel mehr Allerweltsreligion als spezifisch israelitisch, die „Moral" zum guten Teil Standesklugheit.

Hellenismus gestellt hatte, geradezu in Gegensatz zu ihr treten (Schürer, Gesch. II^3 313). Aber hier spüren wir schon die Spannung der Makkabäerzeit.

5. Der Sirazide rühmt von diesem Gelehrten, daß er dem Dienste Gottes lebt „und sich um das Gesetz des Höchsten müht", aber auch „den Vortrag berühmter Lehrer hört", und selbst Länder und Völker kennen lernt und sich an Fürstenhöfen bewegt" 38, 34 ff. So bildet er sich selbst zum Lehrer aus, der vom Geiste der Weisheit erfüllt ist 39, 6 f. Dazu paßt vortrefflich die bei Josefus c. Ap. I 22 mitgeteilte Erzählung des Klearchos, der seinen Lehrer Aristoteles berichten läßt, er habe einen Juden aus Kölesyrien gekannt, der weit gereist und seiner geistigen Bildung nach fast ein Grieche geworden war. „In dem engen Verkehr, den er mit vielen gebildeten Männern (Nichtjuden) unterhielt, teilte er mehr mit, als er empfing." Der hier beschriebene Mann lebte, wofern der Bericht echt ist, rund 150 Jahre vor dem Siraziden. Es besteht kein Grund, der uns hinderte, das Vorhandensein solcher Lehrer auch schon in der Zeit zwischen Nehemia und Alexander anzunehmen. Mag das Bedürfnis der Aneignung griechischer Bildung und der Auseinandersetzung mit ihr sich durch die Erfolge Alexanders auch ganz wesentlich gehoben haben, existiert hat es sicher die ganze spätere Perserzeit hindurch. Die enge Berührung, in die Palästina seit den Kämpfen des 5. Jahrhunderts dauernd mit griechischen Elementen geraten war, konnten aufgeschlossene jüdische Männer, allen voran solche unter ihnen, die sich mit der Unterweisung des Volks und der Jugend befaßten, unmöglich ungenutzt lassen. Sie mußte ihnen ganz von selbst als eine willkommene Gelegenheit erscheinen, ihr Wissen zu erweitern und auch die Klärung schwieriger Fragen zu fördern.

Diese Gelehrten und Lehrer erfreuen sich nicht bloß, wenigstens später, höchsten Ansehens – nach Dan. 12,3 werden sie einst „leuchten wie des Himmels Glanz" –, sondern sie üben auch dementsprechend hohen Einfluß. In der gottesdienstlichen Versammlung am Sabbat kommt ihnen der Ehrenplatz zu Sir. 15, 5; 39, 10; 38, 33; „ohne sie kann keine Stadt bestehen, zum Rat der Gemeinde braucht man sie" 38, 32 f. Selbst zum Dienste der Großen an den Fürstenhöfen werden sie verwandt 39, 4. Auch als Schriftsteller sind diese Weisen geschätzt. Nach Sir. 44, 5 gehören sie zu „den Dichtern von Psalmen nach den Regeln und den Verfassern von schriftlich aufgezeichneten Sprüchen".

Die Stätte ihrer Tätigkeit ist zur Zeit Sirachs das Lehrhaus

bēt ha-midrasch 51, 23; 14, 24f. Wann es aufkam, wissen wir nicht. Aber es leuchtet ein, daß die Einrichtung durch die Sache selbst gefordert war. Das Lehrbuch, nach dem gelehrt wird, ist die Schrift. Das Gesetz ist seit Ezra seinem wesentlichen Bestande nach vorhanden. Auch die Profeten und die profetischen Erzählungsbücher sind der Hauptsache nach im Besitz der Gemeinde. Aus ihnen wird der Wille Jahves und die Gottesfurcht als die Grundlage aller Weisheit geschöpft, die im Verständnis seiner Wege besteht Sir. 39, 14. 16. So wird es von diesen Laienlehrern von Anfang an gehalten worden sein. Aber ihrem weiten, am Ausland geschulten Blick lagen die Fragen des Lebens, der Zucht und des sittlichen Verhaltens, der Ehrfurcht und Keuschheit und des Maßhaltens und Wohlanstandes, daneben die großen Probleme über Schuld, Leid und Vergeltung näher als die kleine Kasuistik der priesterlichen Rituallehrer. Erst mit dem Rückschlag, den die makkabäische Bewegung brachte, ist auch die enge Ängstlichkeit der priesterlichen Satzung gegenüber wieder ins Leben gerufen worden. Jetzt wird die Tora die einzige Norm und aus dem Weisen und Gelehrten wird wieder der Gesetzeslehrer allein. Die Schriftgelehrten des nachmakkabäischen Judentums werden der Typus des Rabbiners und des Talmudlehrers. Über sie vgl. Schürer a. a. O.

6. Die Spruchdichtung hat bis in die Zeit des Siraziden fortgedauert, er selbst weiß noch, daß die Lehrer an ihr beteiligt sind 44, 5. Aber ihr Anfang geht bis in die vorexilische Königszeit zurück. Das biblische Spruchbuch selbst führt entweder sich selbst oder seinen ersten Abschnitt Kap. 1—9 (I) als „Sprüche Salomos“ ein 1, 1. Dieselbe Überschrift bietet es für den Abschnitt 10, 1—22, 16 (II). Ein drittes Stück (III) 22, 17—24, 22 wird als „Aussprüche der Weisen“ (vgl. ⑤) eingeführt. Ihm folgt (IV) wohl als Nachtrag eine kleine Sammlung mit der Überschrift: „Auch dies sind (Aussprüche) von Weisen“ 24, 23—34. Eine fünfte Gruppe (V) wird mit der Bemerkung eingeführt: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hizqias, Königs von Juda, gesammelt haben“ 25—29. Es folgen noch (VI und VII) Sprüche Agurs, des Sohnes von Jaqe und eines Königs Lemuel, „ein Ausspruch, den ihn seine Mutter lehrte“ 30 und 31, 1—9, wozu endlich (VIII) als Anhang eine Beschreibung des tugendsamen Weibes gefügt wird 30, 10—31.

Wie immer, so sind auch hier die Überschriften für sich kein Beweis für die Herkunft der betreffenden Stücke. Immerhin läßt sich für die Erdichtung der fremdartigen, wahrscheinlich nach dem

beduinischen Osten weisenden Namen von VI und VII schwer ein Beweggrund finden. Ebenso hat sich oben schon die Glaubwürdigkeit der Überlieferung von der Teilnahme vorexilischer Könige seit Salomo oder ihrer „Männer", d. h. der Weisen ihrer Umgebung, an der Spruchdichtung ergeben. Danach mögen II, III und V recht wohl mit Salomo und Hizqia im Zusammenhang stehen[1]. Besondere Beachtung verdient dabei die Bemerkung zu V, nach der die hier gegebenen Sprüche auf Salomo zurückgeführtes Spruchgut darstellen, das auf Veranlassung des Königs Hizqia gesammelt wäre. Man erinnert sich des Vorgangs in Athen, wo wenigstens nach der Überlieferung Pisistratus für die Sammlung und Erhaltung der homerischen Dichtungen Sorge trug. Aber mit alledem ist doch erst gesagt, daß in II, III und V recht wohl Material aus der Zeit seit Salomo stecken mag, aber es ist keinerlei Urteil über dessen Umfang abgegeben. Auch die nicht seltene Erwähnung des Königs kann ich nicht für unbedingt beweisend ansehen. Die Stellung, die Ezra und besonders Nehemia zum Hofe des Perserkönigs einnehmen, ist gewiß nicht auf diese zwei Männer beschränkt gewesen. So wahrscheinlich es ist, daß einzelne der Königssprüche auf das alte einheimische Königtum gehen, so wenig ist es ausgeschlossen, daß andere ähnlicher Art in der nachexilischen Zeit hinzukamen. Vor allem aber läßt sich nicht verkennen, daß innerhalb der Sammlung I größere Teile nach Art und Inhalt nicht der alten Zeit anzugehören scheinen. In Prov. 8 und 9 handelt es sich viel eher um philosophische Traktate über das Wesen der Weisheit als um praktische Lebensregeln. Diese Gattung aber hat ihre Stelle in der Spätzeit. Auch darf nicht vergessen werden, daß die eigentliche Blütezeit der Spruchweisen, wie die Übersicht gezeigt hat, doch wohl kaum das israelitisch-judäische Altertum gewesen sein mag, sondern viel eher die Zeit zwischen Nehemia und Jesus Sirach.

Es ist vollkommen richtig, wenn Greßmann, Spruchw. 35 aus der Vergleichung von Prov. 22, 29 mit dem entsprechenden ägyptischen Spruche den Schluß zieht, daß die dortige Erwähnung des Königs das Ursprüngliche und der Zusatz 29 b eine nachträgliche Umgestaltung aus der königslosen Zeit darstelle. Wenn hier sogut wie sicher ein vorexilischer Königsspruch vorliegt, so folgt aber daraus noch lange nicht, daß „der größte Teil der Sprüche der späteren Königszeit zuzuweisen" wäre s. u.

7. Nach diesem uns bisher bekannten Stande der Dinge mußte bei besonnenen Forschern früher schon das Urteil über Alter und

1) Die Überschrift 1, 1 wird wohl von dem spätern Redaktor stammen und dem ganzen Buche gelten.

Herkunft des Spruchbuches lauten: wir haben allen Grund anzunehmen, daß die israelitische Spruchdichtung bis auf die frühe Königszeit zurückgeht, auch daß in der auf uns gekommenen Sammlung altes Spruchgut enthalten sein mag; aber der wesentliche Bestand jener Sammlung scheint doch viel eher der jüngeren und jüngsten Periode des israelitisch-jüdischen Geisteslebens anzugehören.

Nun besitzen wir aber seit kurzer Zeit ein ägyptisches Spruchbuch, das tatsächlich auffallende und sehr weitgehende Ähnlichkeit mit dem biblischen aufweist. Zu den schon länger bekannten ägyptischen Spruchsammlungen ist durch die Bemühungen von Wallis Budge, Adolf Erman und H. O. Lange unlängst ein weiteres hinzugetreten, das des Amenemope, das durch die ebengenannte Eigenschaft das höchste Interesse des Bibelforschers in Anspruch nehmen darf[1]. Der Papyrus entstammt nach Erman dem 10. oder einem späteren Jahrhundert, nach Griffith der 26. Dynastie (7. bis 6. Jahrh.). Doch mögen die Sprüche selbst, da das vorhandene Exemplar bereits als Schulbuch diente, einer etwas früheren Zeit angehören. Einige Beispiele mögen das nahe Verhältnis veranschaulichen.

„Salomo“	Amenemope
(22, 17) Neige dein Ohr, höre meine Worte[2], | richte dein Herz, sie zu verstehen . .	(Kp. 1 [3, 9 f]) Gib deine Ohren, zu hören, was gesagt wird, | richte dein Herz drauf, es zu verstehn . .
(22, 21) Damit du Wahrheit kundtust dem, der befiehlt[3], | und Meldung zurückbringst dem, der dich sandte.	(Einl. 5 f.) zu wissen, wie man dem antwortet, der spricht, | und Bericht zu erstatten dem, der ihn sandte.
(22, 24) Befreunde dich nicht mit einem Zornigen | und mit einem Hitzkopf geh nicht um.	(Kp. 9 [11, 13 f.]) Befreunde dich nicht mit dem Hitzigen | und mach dich nicht an ihn zum Plaudern.
(22, 29) Siehst du einen[4], der in seinem Amte geschickt ist, | der darf in den Königsdienst treten.	(Kp. 30 [27, 16 f.]) Ein Schreiber, der in seinem Amte geschickt ist, | findet sich würdig, ein Hofmann zu sein.
(23, 9) Vor den Ohren eines Toren rede nicht, | denn er verachtet deine klugen Worte.	(Kp. 21 [22, 11 f.]) Entleere dein Inneres nicht vor den Leuten | und schädige (damit) nicht dein Ansehen.

1) Vgl. den Text und die wichtigste Literatur bei Ranke in TuB I² 38 ff. Dazu bes. Erman OLZ 27 (1924) 237 ff. SBAW 1924, 86 ff. Greßmann ZAW 1924, 272 ff. Sellin DLZ 1924 Nr. 17 u. 26; H. O. Lange, D. Weisheitsbuch d. Amenemope 1925; Griffith u. Simpson in JouEgArch. 12 (1926) 191 ff. 232 ff.

2) חכמים ist metrisch überschüssig.

3) קשט und אמת² erweisen sich als Glosse. Für ersteres stand wohl ein Analogon zu שלחך.

4) Für חזית darf vielleicht jetzt סופר angenommen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000440

Diese Gegenüberstellung, die sich leicht vermehren ließe, zeigt zur Genüge, daß hier ebensowenig rein zufällige Übereinstimmungen vorliegen als etwa beim Verhältnis des Codex Hammurapi zum mosaischen Gesetz. Tatsächlich ist die Berührung eine wesentlich engere, und die Frage kann schließlich nur sein, auf welcher Seite die Entlehnung zu suchen ist, auf der Israels oder bei den Ägyptern. Bei dem hohen Alter der ägyptischen Spruchweisheit wird das Vorurteil zunächst zugunsten dieser sprechen. Doch ist damit noch kein Beweis erbracht. Auch darf der beschränkte Umfang des uns bekannten Buches Amenemopes uns über die Bedeutung des Fundes nicht täuschen. Ein günstiger Zufall hat uns gerade diesen Text beschert und mit ihm das Gegenstück zu einem kleinen Ausschnitt des biblischen Spruchbuches, nämlich zu Stücken von II und III (Prov. 22, 17—23, 11). Weitere Funde können uns jeden Tag wertvolle Ergänzungen zuführen.

8. Die Frage der Priorität ist besonders durch Lange in Fluß gebracht worden, der S. 18 f. zu erwägen giebt, ob man sich das gegenseitige Verhältnis beider Texte nicht auch so vorstellen könne, „daß Amenemope eine ältere, jetzt verlorene hebräische Schrift, eine der Quellen zu den Proverbia bearbeitet“ habe. Der Gedanke ist hernach von Oesterley in ZAW N. F. 4 (1927) 9 ff. und besonders in seinem Buche: The Wisdom of Egypt and the OT 1927 weiter ausgeführt worden. Die Frage bedarf daher einer Prüfung. Albr. Alt hatte die Güte, mir das Ergebnis seiner Untersuchung der Frage in einer handschriftlichen Abhandlung zur Verfügung zu stellen, der ich mich in den folgenden Sätzen anschließe. Materiale und formale Erwägungen führen zu dem Schlusse, daß an der Priorität des Ägypters und erst recht seiner Vorlagen nicht zu zweifeln sei. Der Gegensatz des „Heißen“ und „Schweigenden“ hat zwar in der ägyptischen Religions- und Geistesgeschichte seine feste Stelle, nicht aber in Israel. Aus diesem Grunde ist eine israelitische Vorstufe nicht wahrscheinlich. Und weiter: die Unterscheidung dieser zwei Menschentypen mit ihrer höheren, allgemein menschlichen Moral läuft anderseits durch das ägyptische Buch nicht gleichmäßig durch, sondern findet sich in einzelnen Abschnitten, während in andern der Schreiberbeamte in der üblichen, eudämonistischen Standesethik zum Worte kommt. Gerade dieses merkwürdige Nebeneinander, das sich im ägyptischen Texte nur durch die Zusammenschweißung zweier selbständiger Quellen zu erklären scheint, findet sich nun aber auch in Prov. 22. 23. Es scheint demnach in der vorgefundenen Verknüpfung nach Israel übernommen zu sein.

Zu demselben Ergebnis scheint die Vergleichung des Achiqarbuches zu führen. Auch hier finden sich Berührungen, die über das zufällige Zusammentreffen hinausgehen[1]. Nun ist aber Achiqar gleichzeitig stark mit babylonisch-assyrischen Elementen durchsetzt, wie er anderseits auch bei Griechen und Juden gelesen wurde. Ein solches Stück der allgemeinen Weltliteratur konnte auf die jüdischen Weisen ebensowenig ohne Einfluß bleiben wie die ägyptische Spruchweisheit.

Oesterley weist darauf hin (ZAW S. 18; Wisd. 75 ff.), daß in der Zeit seit Jesaja und besonders seit Josia israelit. Religionsideen sehr wohl nach Ägypten gelangen und dort aufgenommen werden konnten. Ebenso daß, wie Achiqar zeigt, eine stattliche Zahl von Sätzen und Erkenntnissen als Gemeingut durch die Völker ging. Das ist gewiß richtig und erklärt manche Berührung (auch mit Deut. und den Psalmen). Aber wo der Wortlaut so nah zusammenkommt wie bei den obigen Beispielen, kann nur eine schriftliche Vorlage in Frage kommen[1].

9. Blicken wir zurück, so ergibt sich, daß in Israel Spruchgut in nicht ganz geringem Umfang von draußen, insbesondere von Ägypten herübergenommen ist. Dabei ergibt sich der merkwürdige Tatbestand, daß gerade besonders charakteristische Einzelzüge der Spruchweisheit nicht israelitisches Eigengut, sondern Lehngut sind. So vor allem die Unterweisung in der Standesmoral oder besser der Standesklugheit, vgl. Prov. 22, 29; 23, 1—3. 6 f. und die Unterscheidung der erwähnten zwei Typen von Menschen. Diese Züge sind daher auch kaum je tiefer in das Bewußtsein der Nation eingedrungen. Sie sind fremde Reiser geblieben, die dem Stamm des israelitischen Wesens nur lose aufgepropft waren: die seelische Gestaltung und Haltung der Nation haben sie nicht tiefer berührt. Zieht man sie ab, so bleiben als Inhalt des Hauptteiles der Proverbien Kap. 10—29 allgemeine Sittensprüche und Klugheitsregeln über den Segen der Frömmigkeit und den Unsegen der Gottlosigkeit, über Faule und Fleißige, Hoffärtige und Demütige, über die Gefahren des Ehebruchs, über Gewalttat, Ehrfurcht vor den Eltern, zänkische Frauen u. dgl., nur etwa mit dem Unterschied, daß Ehebruch, Gewalttat, Trunksucht in dem Abschnitt 22, 17—24, 22 viel stärker hervortreten als sonst. Durchweg scheinen städtische, ja hauptstädtische Verhältnisse vorausgesetzt zu sein. Ob man aus der Eigenart von 22, 17—24, 22 auf einen besonderen Verfall der Sitten und auf

1) Stummer, D. kritische Wert der Achikartexte 1914.

1) [Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die mir während der Druckkorrektur der obigen Sätze zugehende sachkundige Schrift von P. Humbert: Rech. s. l. sources Ég. de la Lit. Sap. d'Isr. 1929. Nur ist H. zu einseitig an Ägypten orientiert.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000442

politisch besonders unruhige Zeiten schließen darf, wie mehrfach geschieht, muß dahingestellt bleiben. Im Grunde kommen solche Dinge überall vor, besonders auch im Psalter. Daß sie hier betont und anderwärts zurückgestellt sind, kann seine Ursache auch in der Eigenart und Geistesrichtung der betreffenden Dichter haben.

Die Frage, wann dieser Teil Kap. 10—29 entstanden ist, läßt sich mit den uns heute zur Verfügung stehenden Mitteln nicht ausreichend beantworten. Daß einen Stamm von Sprüchen und einen Stand von Weisen schon das vorexilische Israel kannte, hörten wir. Aber beide können sich in engen Grenzen gehalten haben. Tatsache ist jedenfalls, daß die Weisen, wenn sie auch längst da waren und in gewissen Kreisen — wohl besonders am Hofe — eine Rolle spielten, doch neben den Profeten nie recht aufkommen, ja von ihnen bekämpft werden Jer. 8, 8; 18, 18 vgl. Jes. 29, 14. Auch das neuentdeckte ägyptische Lehngut führt uns nicht weiter. Es kann ebensogut in der nachexilischen wie in der Königszeit übernommen sein. Aber der Umstand, daß die eigentliche Blüte des Spruchwesens der Spätzeit angehört, wofür sowohl Prov. 1—9 als das Sirachbuch als Beweise gelten können, spricht für die Annahme, daß auch 10—29 zum größeren Teile erst in der Zeit nach Ezra geschaffen wurde.

Auch die Königssprüche ändern das Bild nicht wesentlich. Nur in wenigen Fällen wie 22, 29 (s. o.) oder etwa 16, 10 kann man mit einiger Sicherheit an den einheimischen vorexilischen Herrscher denken. Im letzteren Falle deshalb, weil es immerhin ein starkes Maß von Unterwürfigkeit gegen den heidnischen Oberherrn darstellen würde, ihm den orakelgebenden Gottesgeist zuzuschreiben. Aber in der überwiegenden Mehrheit der Fälle sind die Aussagen so gehalten, daß sie auch dem Perser- oder allenfalls dem Ptolemäerkönig gelten konnten, wofür auch Worte wie Sir. 38, 2 sprechen.

Daß Prov. 1—9 erst der Spätzeit angehören, läßt sich nicht bezweifeln. Neben zeitlosen Elementen wie der Warnung vor der Buhlin und der Gewalttat herrschen solche vor, die nur einem Zeitalter fortgeschrittener Reflexion angehören können. In Kap. 2; 5; 8; 9 geht die Spruchdichtung in eigentliche Weisheitslehre, ja in philosophische Spekulation über. Eine solche hat weder Altisrael noch auch das frühe Judentum besessen. Will man also den geistigen Gehalt der Spruchweisheit Israels erfassen, so wird man ähnlich wie bei der religiösen Lyrik die Zeit nach Ezra zum Ausgang zu nehmen haben: aus früheren Anfängen erwachsen, hat sie ihr eigentliches Leben doch erst jetzt, teils im 5. teils im 4. Jahrhundert entfaltet.

Immerhin sind auch Warnungen vor der Buhlin wie die in 7, 5 ff. niedergelegte nicht mehr rein zeitlos. Wenn der Mann auf Geschäftsreisen in der Ferne weilt und die Frau inzwischen in dirnenhaftem Aufzug in der Stadt umherläuft und

die Männer in ihr Haus und zu ihrem mit Balsam, Aloe und Zimmet besprengten Lager lockt, so weist das auf Verhältnisse, wie sie Jerusalem aller Wahrscheinlichkeit nach weder in der letzten vorexilischen noch in der frühnachexilischen Zeit kannte. Hier spiegeln sich doch wohl die seit dem 5. Jahrh. in Schwung gekommenen Beziehungen mit den reichen und üppigen Handelsstädten der Küste bis nach Ionien hinauf. Es sind frühhellenistische Verhältnisse etwa von 380 abwärts.

10. Das hervorstechendste und zugleich gerade bei später Entstehung oder später Geltung der Spruchweisheit besonders merkwürdige Kennzeichen dieser Erscheinung ist wohl das fast vollkommene Schweigen über den Kultus. Hätten wir keine andere Nachricht über die nachexilische Zeit als das Spruchbuch, so wüßten wir zwar, daß gelegentlich Opfermahle gehalten wurden, aber vom Tempel, von Priestern, Leviten und Tempelsängern, von Sabbat und Beschneidung und dem Einhalten vielfacher Speise- und Reinheitsregeln erführen wir nichts. Und doch wissen wir, daß alle diese Dinge da waren und eine namhafte Rolle spielten. Gewiß mögen sie in manchen Kreisen der Laien nicht so streng genommen worden sein wie in denen der Priester. So wissen wir vom Opfer, daß es unter den Psalmendichtern Stimmen gab, die seine Bedeutung gering anschlugen und denen ein Dankpsalm mehr schien als ein Dankopfer. Aber hier wird wenigstens gegen die Überschätzung des Opfers zu Felde gezogen. Auch das findet sich mit der einen Ausnahme von 21, 3 im Spruchbuch nicht. Im ganzen ist es, als wären Kultus und heiliger Brauch nicht oder kaum vorhanden, was sicher dem Tatbestand nicht entspricht. Gewiß mag die Erscheinung einen Teil ihrer Erklärung darin finden, daß die Weisheitslehrer Laien sind und für Laienschüler reden. Aber ihre volle Begründung ist damit kaum gegeben. Beobachtet man, wie die stark rationale Betrachtung auch schon den ägyptischen und babylonischen Sprüchen eigen ist, so wird man zunächst hierin, weiterhin dann aber auch in der starken Zurückhaltung gegenüber der priesterlichen Religionsauffassung, ein Stück des der israelitischen Spruchweisheit einverleibten Erbgutes erkennen. Man hatte es in den Vorlagen so gefunden oder es bei den fremden Weisen so gehört. So wird es Tradition und durch sie Eigentümlichkeit der Weisheit Israels, von jenen Dingen nur obenhin zu handeln und sich mit andern zu befassen. Doch war dies Verfahren kaum denkbar, wenn die Verhältnisse nicht tatsächlich dazu einluden. Im Grunde sind diese Leute, so wenig sie es vielleicht wollen, doch Schrittmacher des Hellenismus.

Ähnliches gilt vom Verhältnis zur eigenen Nation. Auch das spezifisch nationale Element tritt vollkommen zurück. Weder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000444

werden die Vorzüge Israels andern Völkern gegenüber betont, noch wird die hohe Zukunft erwähnt, deren Israel in seiner Eschatologie allezeit wartete. Auch hier ist wohl mit der Tatsache zu rechnen, daß sowohl die nationale Idee als die hochgespannte Zukunftserwartung in den Kreisen der Spruchweisen Israels eine gewisse Erweichung erfuhren. Schon der Verkehr mit dem Ausland und dessen geistig höchststehenden Vertretern mochte zur Zurückhaltung mahnen und das Weltbürgerliche dem Nationalen gegenübertreten lassen. Erloschen ist beispielsweise die nationale Zukunftshoffnung, wie uns Sirach zeigt, trotzdem nicht. Treten jene Gedanken aber so stark zurück, so mag wieder die ganze Vorgeschichte der Weisheit Israels einen wesentlichen Anteil hieran haben. Von alters her und überall in der Welt hatte man die Erziehung der Jugend auf weltbürgerlichen Geist gegründet und für die Gegenwart und ihre praktischen Aufgaben eingerichtet. So blieb man auch in Israel dabei, und es gehörte auch hier zum Stil der Spruchdichtung, es so zu halten.

Als Typus dafür, wie gewisse Gedanken und Wendungen geradezu zum Stil der Spruchweisheit zu gehören scheinen, darf vielleicht die Warnung vor dem „fremden Weibe“ gelten. Die Sache war hier und dort vorhanden und schwerlich nur bei zugereisten Frauen. Aber daß man sie in derselben Weise bezeichnet, gibt doch zu denken: Prv. 6, 24; 7, 5; 5, 17. 20 u. Ani 2, 13 (TuB² I 37). Vgl. Humb. 39.

11. Auch das merkwürdige Nebeneinander alltäglicher Klugheitsregeln und sittlich-religiöser Forderungen findet wohl seine Erklärung auf historischem Wege. Schon in den ägyptischen Weisheitsbüchern findet man beides beieinander. Es galt jenen Erziehern, ihre Zöglingen nach allen Seiten hin fürs Leben geschickt zu machen. Hatten die Profeten ehedem, den höchsten Maßstab anlegend, nur an die Seele ihres Volkes gedacht, so wollen diese Männer Leib und Seele, bürgerliches und religiöses Leben erfassen. Sie haben auch darin einen großen Beruf erfüllt. Was den Profeten, so hoch sie gleich uns Heutigen gewiß auch denen standen, die sie wirklich erfaßten, versagt blieb, ist den Weisheitslehrern gelungen. Die spröde, fast übermenschliche Art des Auftretens und der Forderung hat jene nie in weitere Kreise dringen lassen. Die Weisheitslehrer treten als Mensch zum Menschen, nicht als Halbgötter vor eine verderbte Schar hoffnungslos Preisgegebener. So finden sie Boden und gewinnen Schüler. Die schlichte Klugheitsregel und die oft hausbackene Alltagsmoral, verbunden mit der unerschütterlich scheinenden Lehre, daß alles Gute schon hier auf Erden sich lohnen, das Böse sich selbst strafen müsse, sind freilich keine Dinge, die

große sittliche Charaktere oder gar religiöse Heroen zu schaffen imstande waren: das Gute um seiner selbst und der andern willen zu tun, liegt ihnen fern. Immerhin sind sie in der hiemit gegebenen Beschränkung durch alle Zeiten hindurch pädagogische Hilfsmittel zur Erziehung eines ehrenfesten, sittlich tüchtigen und religiös ernsten Geschlechtes gewesen. Religion und Moral des rationalistischen Biedermannes sind nicht das Höchste, was es geben mag, aber sie haben einen frommen und pflichtbewußten Bürgerstand geschaffen. Die Weisheitslehrer Israels haben in einer Zeit, wo von der einen Seite die Gefahr der Verknöcherung der Religion durch den priesterlichen Ritualismus, von der andern ihre Auflösung durch die vordringende Skepsis und den Hellenismus drohte, das Erbe der Profeten — freilich nicht restlos, aber doch in manchen Stücken — gewahrt und manche Schichten der Volksgenossen bei der heimischen Religion erhalten, weil sie sie in einer Form vortrugen, die dem Zeitalter erträglich schien.

12. Sind wir mit der Annahme im Recht, daß es auch in Israel wie in Ägypten eigentliche Weisheitsschulen gab, in denen Lebensführung, Charakter und Religion der Schüler geleitet werden sollten, so werden wir gebieterisch zu der Frage gedrängt, wie diese Schulen sich zu dem verhielten, was wir bei anderen Völkern auf verwandten Gebieten wahrnehmen. So alt die Weisheit Israels an sich sein mag, es ist in hohem Grade merkwürdig, daß wir sie doch eigentlich erst von da an wirklich greifen können, wo auch in Griechenland Ähnliches auftritt. Die Mahnungen der Spruchweisen haben zur Voraussetzung die Selbstbeobachtung und Selbsterziehung der Menschen. Und sie wenden sich an den Menschen als solchen viel mehr als an den Volksgenossen. Hatten die Profeten die Nation zum Gegenstand der Rede, so die Spruchlehrer das Individuum. Sie stehen auf dem Boden des Individualismus und des Kosmopolitismus. Das ist aber der Boden, auf dem, wie wir hörten, auch die hellenische (§ 56, 2) und besonders die hellenistische Philosophie und Lebenskunde erwachsen ist. Ezra und besonders Nehemia sind Zeitgenossen des Sokrates (geb. 460). Und die vermutlich bald nach ihnen kräftig einsetzende Weisheitslehre fällt zeitlich zusammen mit der vorsokratischen und nachsokratischen Entwicklung der griechischen Philosophie bis herunter zu Epikur und der Stoa, deren Gründer bezeichnenderweise der Phönike Zeno ist (geb. 340). Sie gehen verschiedene Wege, aber im Grunde ist es derselbe Geist, der beide leitet. Man lehrt den Menschen darauf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000446

achten, wie er sein Leben am besten und vollkommensten gestaltet. Und schon die Sophisten sind ähnlich den jüdischen Lehrern nichts anderes als Weisheitslehrer und Pfleger des Jugendunterrichts im Sinne der Lebenskunde[1]. Selbst die Form der Spruchdichtung ist seit Solon den griechischen Gnomikern geläufig; sie scheint allgemein menschlich. Vor allem aber teilen die jüdischen Weisen mit den griechischen die Zurückführung alles Guten auf Weisheit und Einsicht samt der Scheidung der Menschen in Weise und Unweise und selbst die enge Verknüpfung von Lebensklugheit und religiöser Betrachtung. Die jüdischen Spruchweisen predigen sittliche und fromme Lebensführung, indem sie unermüdlich auf die Aneignung der Weisheit dringen. Und Sokrates erklärt es für unmöglich, das Gute zu tun ohne Einsicht: die Tugend ist ihm ἐπιστήμη Einsicht, sie ist das erkannte und zugleich gewollte Gute[2]. So ist ihm das Gute ebensosehr Objekt des Wissens wie Inhalt des Tuns. Man sieht, wie nahe sich die beiden Betrachtungsweisen berühren. Die Juden sind keine Philosophen. Daher ist bei Sokrates alles grundsätzlicher, logischer und mehr systematisch aufgebaut. Aber der Sache nach ist es dasselbe, was jene meinen.

Es ist schwer denkbar, daß die Ähnlichkeit dieser Entwicklung auf bloßem Zufall ruht. Und doch ist es verlorene Mühe, einzelne Sätze oder Wahrheiten sei es von Sokrates oder den Platonikern oder selbst der Stoa herzuleiten. Zweifellos darf angenommen werden, daß die jüdischen Lehrer des 5. und des beginnenden und mittleren 4. Jahrhunderts, sei es in der Heimat sei es auf ihren Reisen, die Gelegenheit wahrnahmen, mit griechischen Philosophen und besonders Wanderpredigern in Verbindung zu treten. Sokrates und die Sophisten Protagoras und Gorgias mögen durch das, was ihre Schüler und Nachfolger zu berichten wußten, nicht ohne Eindruck auf einzelne führende Juden geblieben sein. So mag manches, nicht allein in der Prägung der Form, von ihnen übernommen sein. Aber sachlich erklärt sich bis auf die letzte Entwicklung, welche die jüdische Weisheitslehre genommen hat, alles aus innerisraelitischen oder in Israel schon vorhandenen Voraussetzungen. Es scheint daher, daß mehr als einzelne von hier oder dort übernommene Vorlagen die gemeinsame Weltlage als Ursache der gleichartigen Entwicklung anzusprechen ist. Die Zertrümmerung der Weltreiche,

1) Plato, Protag. 317 B (Diels Vorsokr. II 528): dazu Birt, Von Homer zu Sokr.[2] 379.

2) Jos. Ed. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos.[2] I 70.

zuletzt die drohende Auflösung auch des persischen, haben die Nationen und vor allem die Menschen einander näher gebracht. Und die Gärung und Unsicherheit des äußern Daseins hat die Menschen nach innen getrieben und sie auf sich selbst und ihre eigene Vervollkommnung achten gelehrt. So tauchen da und dort verwandte Bestrebungen auf, deren Träger sich gelegentlich die Hände reichen mögen, die aber doch selbständig ihre eigenen Wege gehen.

13. Die Verbindung von Weisheit und frommer Sittlichkeit ist in Israel alt. Das sittlich Böse gilt als Torheit 2. Sam. 13, 12 und ein törichter Mensch ist zugleich ein verächtlicher, sittlich verwerflicher Mensch 1. Sam. 25, 25. Und bei dem engen Zusammenhang von Sittlichkeit und Frömmigkeit ist der Tor dann sofort auch der Gottlose. „Der Tor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott ... keiner ist, der Gutes tut, auch nicht einer“ (Ps. 14, 2) ist zwar ein junges Wort; es könnte aber auch viel älter sein. So hat die Sittlichkeit von Anfang an in Israel einen stark rationalen Zug. Oder was dasselbe bedeutet: es hat das Wissen hier einen stark willensmäßigen, ethischen Zug[1]. Bei dem Aufkommen eines eigenen Standes der Weisen und der Weisheitslehrer sind demnach schon von Anfang an die Bedingungen dafür gegeben, daß deren Lehren sich nicht auf das Wissen in unserem Sinn beschränken, sondern sofort in die Praxis des Lebens übergreifen. Das Wissen wird zur Lebenskunde und Lebensregel. Dazu bedurfte es keines fremden Einflusses. Kommt aber von draußen, besonders aus Ägypten, dieselbe Auffassung hinzu, so kann Israel in dieser Betrachtungsweise nur bestärkt werden. Es kann somit nicht im geringsten befremden, wenn im biblischen Spruchbuch immer wieder auf die Weisheit als auf das hingewiesen wird, was der Mensch sich aneignen und auf was er hören soll, ja wenn sie geradezu als die Quelle alles Guten und alles Segens gepriesen und wenn ihr eigentliches Wesen in der Frömmigkeit gesucht wird. Weisheit, Sittlichkeit und Frömmigkeit gehören also aufs engste zusammen, sie sind alle drei fast Wechselbegriffe Prov. 10, 1. 8. 13; 13, 14. 20. u. ö.

Das bekannte Wort: „Frömmigkeit ist der Weisheit 'Erstling“ 1, 7; 9, 10 kehrt auch Ps. 111, 10 wieder; vgl. Hi. 28, 28; Sir. 1, 20. Das Wort *rēschīt* bedeutet den Erstling des Ertrags, der beides, das zeitlich Erste und das Beste darstellt. Es bedeutet aber auch den Ausgangspunkt, die Grundlage Gen. 10, 10.

1) Ich halte es für einen besonderen Vorzug des (neben mancher Einseitigkeit) feinen und vielfach fördernden Buches von Pedersen: Israel, its life and culture 1926, daß es diesen Zug der „Seele“ Israels gründlich und allseitig bis zu Begriffen wie: erkennen, Erkenntnis und bis in die Struktur der Sprache hinein herausarbeitet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000448

Also die Grundlage und das Hauptstück der Weisheit ist, zu wissen, daß (nicht: die Art wie Gunk.) man Gott fürchten soll.

14. Das alles läßt sich ohne Schwierigkeit aus den schon genannten, wesentlich innerisraelitischen Voraussetzungen verstehen. Nun gewinnt aber besonders im jüngsten Teil des Spruchbuchs, zu dem der Sache nach auch Hi. 28 gehört, die Idee der Weisheit einen eigentümlich spekulativen Charakter. Sie ist nicht mehr bloß die Anweisung zum sittlichen Verhalten oder dieses selbst, sondern sie ist eine Eigenschaft Gottes, ja noch mehr: sie ist ähnlich der Stellung, die anderwärts die Heiligkeit einnimmt, die zentrale, das ganze Wesen Gottes umfassende Wesensbestimmung Gottes. Sie ist eine Art Weltvernunft, dem *Nūs* oder *Logos* vergleichbar. Sie ist nicht Gott selbst, sondern von ihm geschaffen, aber auch wieder nicht wie andere Geschöpfe, sondern als der Erstling seiner Schöpfung, der bei allen andern Werken der Schöpferhand Gottes entweder mitwirkte oder wenigstens teilnehmend und sich freuend zusah. Sie hat sich einen Palast gebaut, in den sie die Weisheitsuchenden zu sich lädt, sie tritt der Torheit gegenüber wie ein Weib dem andern, kurz, sie wird in so lebhafter dichterischer Personifikation vorgeführt, daß die Hypostase selbst erreicht scheint. Sie ist eine vorweltliche, aber zur Person gewordene Emanation Gottes. Mythos und Spekulation reichen sich die Hand.

Die wichtigsten Belege finden sich in Pr. 2, das in V. 1–21 einen einzigen Satz darstellt, und 5, 1—20, wahrscheinlich zwei langausgeführten Warnungen vor fremder Weisheit (im Unterschied von 7, 1—23), besonders aber in 8, 22—31 und 9, 1—12. 13–18, sowie Hi. 28, 20 ff. Allerdings ist in 8, 30 der Text bestritten: man will nach Aquila für *amōn* Werkmeister lesen *amūn* Pflegling. Allein es ist doch sehr die Frage, ob nicht schon Aquila aus dogmatischen Bedenken geändert hat. Für mich sind entscheidend die parallelen Aussagen von Hi. 28, 20—27, wo Gott bei der Schöpfung die Weisheit „aufsucht und durchforscht", und bes. Sir. 24, 3 bis 8, wo sie eine die Welt umkreisende und aus des Höchsten Mund fließende Potenz und Weish. 7, 22, wo sie geradezu die „Künstlerin von allem" heißt.

Das sind nun freilich Gedanken, die nicht mehr rein israelitisch sind. Man kann nicht sagen, sie seien hier oder dort entnommen. Aber sie stehen doch soweit ab von dem, was wir sonst in Israel kennen, und sie klingen anderseits so stark an griechische Gedanken an, daß die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß das Bekanntwerden mit griechischer Philosophie den jüdischen Lehrern die Idee der Weisheit vertieft und spekulativ umgestaltet hat. Jetzt ist sie nicht mehr etwas rein Praktisches, jetzt ist sie ein Stück Erkenntnis, ja mehr als das, sie ist ähnlich der platonischen Idee ein Stück der Gottheit selbst. Schon die äußere Form läßt den Unterschied er-

kennen: neben kurze Sinnsprüche sind jetzt längere, lehrhafte Ausführungen, philosophische Traktate getreten, die sich z. T. in langen Perioden ergehen und von Sprichwörtern nichts mehr an sich haben. Darf man vollends annehmen, wofür manches spricht, daß wichtige Stücke von Prov. 1—9 das buhlerische fremde Weib, vor deren Verführungskünsten gewarnt wird, gar nicht im wirklichen Sinne meinen, sondern im allegorischen, so wäre der Nachweis der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie endgültig erbracht. Sie wäre dann schon soweit bekannt und verbreitet, daß die Gefahren, die von ihr erwachsen, bereits zum Gegenstand der Warnung geworden sind.

Hier kommen die oben genannten Texte aus Pr. 2 u. 5 in Betracht, deren allegorische Deutung freilich auch stark bestritten ist. Es scheint aber, daß der Dichter die überkommene und vielfach vorgetragene Warnung vor buhlerischen Frauen hier absichtlich ins Allegorische gewandelt hat. Wenn es von dem fremden Weibe heißt, daß sie „den Gemahl ihrer Jugend verließ und den Bund ihres Gottes vergaß“ 2, 17, so kann damit in der Tat nichts anderes als die ausländische Weisheit, zu der schon viele aus Israel abgefallen sind, gemeint sein, denn nie sonst in Israel wird die Ehe als göttlicher Bund behandelt, auch nicht Mal. 2, 11. Vgl. das sonst unerfreuliche Buch von M. Friedländer, Griech. Philos. i. AT. 68 ff.

15. Aber auch wenn diese Deutung nicht zutreffen sollte, ist doch die Vergegenständlichung der Weisheit hier so stark ausgeprägt, daß von bloß bildlicher Personifikation kaum mehr die Rede sein kann. Wie schon Laotse im Tao die persönliche absolute Wahrheit sieht und wie bei den Persern die Amescha-Spenta persönlich gedachte Kräfte in Gott sind und bei griechischen Philosophen seit Heraklit und Anaxagoras[1] Gott selbst die höchste Vernunft darstellt, so ist hier die Weisheit die persönlich gewordene Weltvernunft. Der Gedanke braucht nicht entlehnt zu sein. Er lag in der Luft, und so fremd er dem altisraelitischen Wesen sein mag, er konnte trotzdem aus dessen eigenen Voraussetzungen abgeleitet werden. Aber doch nur, wenn die Anregung dazu irgendwie gegeben war, sei es daß der alte Mythos von der babylonischen Weisheitsgöttin Ea halbbewußt oder unbewußt noch nachwirkte[2], sei es daß die zeitgenössische Weisheitslehre in Verbindung mit anderen Erinnerungen jene Aufgabe übernahm. Das letztere wird schon dadurch wahrscheinlich, daß die hohen Aussagen, die von der Weisheit gemacht werden, ganz den Eindruck der Polemik gegen andere Arten der Weisheit machen, die auf viele in Israel nicht ohne Eindruck blieben[3].

1) Man vergleiche dazu das § 56, 4 Ausgeführte; weiter Plato, Phädr. 97 B (Diels Vorsokr. I 303).

2) Vgl. Volz[2] 108.

3) Vgl. Sellin., Griech. Philos. u. AT. 27 f. Hier ist wesentlich an die Ab-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000450

Zieht man das Fazit, so hat schon, ehe der eigentliche Ansturm des Hellenismus gegen das Judentum einsetzt, dieses in seiner Weisheitslehre eine geistige Strömung aus sich hervorgebracht, die der griechischen Popularphilosophie verwandt und zugleich dazu bestimmt war, ihr entgegenzuarbeiten. Es scheint mehr ein stiller als ein lauter Wettbewerb: der Gegensatz ist noch nicht akut. Nach Alexander ist er es mehr und mehr geworden. Aber wie vielgestaltig das geistige Leben der Judenschaft der Zeit war, zeigt der Umstand, daß neben der streng gesetzlichen Richtung eine solche Platz hatte, der das innige persönliche Erfassen Gottes das Hauptanliegen war, und neben dieser zwei weitere, deren eine die Summe der Lebensweisheit in frommem Erfüllen der bürgerlichen Pflichten sah, während der andern die Weisheit ein Gegenstand scheuer Ehrfurcht, ja heiligen göttlichen Geheimnisses ist.

16. Einen noch viel stärkeren Eindruck von dem vielgestaltigen Reichtum des geistigen Lebens der Zeit gewinnen wir, wenn wir vollends die Hiobdichtung zu Rate ziehen. Sie ist freilich für sich bis zum heutigen Tage selbst ein Problem. Weder ihre Einheitlichkeit noch ihre Deutung sind unbestritten. Aber wie immer man sich zu beiden stellen mag, die Eigenart und die überragende Größe der in ihr vertretenen geistigen Strömung bleibt doch unbestritten.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Schrift die ganze Hiobfrage aufzurollen. Es muß genügen, die Hauptpunkte herauszuheben. Man hat innerhalb der Dichtung starke Unstimmigkeiten erkannt. So sind gegen die Zugehörigkeit der Reden Elihus (32—37) zum ursprünglichen Buche starke Bedenken geltend gemacht worden, die auch Buddes kräftiges Eintreten für ihre Ursprünglichkeit nicht aus der Welt schaffte. Aber die Reden brauchen nicht erheblich jünger zu sein als das übrige. Ebenso ist Kap. 28 erheblich anderer Art als das sonstige Buch. Aber auch dieses Stück braucht darum weder zeitlich noch dem Lebenskreis des Autors nach besonders weit von Hiob abzustehen (vgl. die Kommentare). Wesentlich weiter geht nun aber P. Volz (Die Schrift. d. AT. III²), der, einen schon von T. K. Cheyne

wehr griech. Einflüsse gedacht. Gewiß mit Recht. Wenn man aber bei Hi. 15, 7 liest: „Bist du als der erste der Menschen geboren, noch vor den Hügeln hervorgebracht? Hast du im Rate Gottes zugehört und da die Weisheit an dich gerissen?“ oder schon Am. 4, 13 hört, daß Jahve bei der Schöpfung „dem Menschen kundtut, was sein Sinnen ist“, so kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, daß hier noch andere Kräfte im Spiele sind. Es muß wohl in Israel seit alters eine der persischen Idee vom Urmenschen (§ 69, 4; 74, 7) analoge Vorstellung von Adam als dem Urbild der Weisheit gegeben haben, die dann geradezu dahin abgewandelt wurde, daß er die persönlich gewordene Weisheit sei. Hier mag mitanisches und verwandtes Gut nach Palästina gekommen sein. Auch daß Ahura Mazda, wie sein Name sagt, etwas wie die persönliche „Weisheit“ ist, wird nicht ohne Einfluß gewesen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000451

geäußerten Gedanken weiter verfolgend, auch die Gottesreden dem ältesten Bestande des Buches abspricht. Volz bestreitet darum überhaupt, daß es sich um ein Lehrgedicht und um Probleme handle. Auch die Reden der Freunde beweisen ihm dies nicht. Sie vertreten dieselbe Anschauung wie Hiob und das Buch könnte am besten als Hiobs Klage oder als sein Recht auf Klage gekennzeichnet werden. Daß das Unglück als Folge der Sünde gilt, steht auch Hiob fest. Aber eben deshalb verlangt er, daß Gott sein Verhalten gegen ihn ändere. — Einen ähnlichen Weg scheint auch Fr. Baumgärtel in einer noch nicht abgeschlossenen Abhandlung zu gehen. Nach ihm gehört zum ursprünglichen Buche nur der Dialog. Hiob teilt grundsätzlich den Standpunkt der Freunde und bestreitet nur ihre Anklage gegen ihn. Er fordert von Gott sein Recht, und weil ihm dies nicht wird, stellt das Buch den ergreifenden Notschrei eines Verzweifelnden dar. Er berührt sich mit dem Dichter von Ps. 73, nur daß er die diesem geglückte Lösung nicht finden kann. Das Recht dieser Betrachtungsweise braucht hier nicht näher untersucht zu werden. Sie wäre für uns nur dann von entscheidender Bedeutung, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß die ausgeschiedenen Stücke zeitlich einer andern Stufe angehören als das übrige Buch. Dieser Nachweis wird noch schwerer zu führen sein als bei 28 und 32—37. Auch wenn die genannten Ausscheidungen alle zu recht bestehen, scheint das Buch doch früh als ein Ganzes gelesen worden zu sein und als solches müssen wir es hier zu verstehen suchen. Die Unvollkommenheit dieser Betrachtungsweise liegt auf der Hand. Aber ehe wir zu einer befriedigenden Analyse des Buches gelangt sind, sehe ich keinen andern Weg.

17. Nimmt man aber die Dichtung unter vorläufiger Ausschaltung von Kap. 28 und 32—37 als ein Ganzes, das einmal in der Hauptsache so, wie wir es lesen, existiert hat, so stehen wir einer gewaltigen Schöpfung gegenüber, die zum Tiefsinnigsten gehört, das der Menschengeist hervorgebracht hat. Hiob, ein untadelig Frommer, wird auf Veranlassung des Satans, der selbstlose Tugend nicht zugeben will, von Gott mit schwerem Unheil heimgesucht. Die Menschen halten ihn darum für einen heimlichen Sünder besonderer Art. Sein Rechtsgefühl bäumt sich dagegen auf. In siegreichem Wortgefecht widerlegt er die andern: ein besonderer Sünder kann er nicht sein. Aber noch bleibt die Frage an Gott selbst: warum dann das Leid über ihn kam? Zum Begehren nach Antwort auf sie spitzt sich schließlich das Gedicht zu, ohne daß die Antwort wirklich erfolgte. Gott gibt ihm die Frage zurück: „wo warst du, als ich die Erde gründete?“ Wie kann der Mensch sich vermessen, die letzten Ratschlüsse der Gottheit ergründen zu wollen! Hiob beugt sich der Zurechtweisung. Er hat Gott gefunden, das Leid hat ihn Gott fassen gelehrt. Ihn will er gleich dem Dichter von Ps. 73, dem der Hiobdichter vielfach nahesteht, festhalten. Das Problem hat damit seine Lösung, wenn auch nicht für das Denken, so doch für Herz und Leben gefunden.

Für die Zeitbestimmung scheint mir entscheidend die inhaltliche Ver-

wandtschaft der Hiobdichtung mit der späten Weisheitslehre in Prov. und Psalmen. Diese Problemstellung kann nur als das Erzeugnis tiefgehender Reflexion vorgestellt werden. Wenn man sich das oben § 56, 3 Ausgeführte gegenwärtig hält, kann man nicht verkennen, wie stark doch tatsächlich im griechischen Denken die Anklänge an gewisse Gedanken und Worte Hiobs sind. Das sittliche Bewußtsein bäumt sich auf gegen Gottes Handeln und kommt bis nah an die Grenze der Leugnung Gottes selbst, um schließlich doch zu Gott zurückzukehren. Es erklärt sich schließlich alles aus Israel selbst Aber waren die griechischen Tragiker vorangegangen in Stoffen wie Ödipus, Prometheus (Slotki, Expos. T. 39 [1927/8] 131 ff.) u. a. und in den Bereich der jüdischen Weisen getreten, so verstehen wir manches in Hiobs Reflexionen noch besser. Vgl. im übrigen Budde und Driver-Gray, auch Peters und Dhorme (Kommentar zu Hiob).

18. Voraussetzung für das Verständnis der Dichtung, faßt man sie als ein im wesentlichen einheitliches Ganzes, ist die Herrschaft der alten Vergeltungslehre: das Gute findet auf Erden sichtbar seinen Lohn, das Böse seine Strafe. Wie sehr sie gerade im Zeitalter und in den Kreisen der Weisheitslehrer die Herrschaft führte, zeigt das biblische Spruchbuch (1, 19. 31 ff.; 2, 21 f.; 3, 33 ff. usw.). An ihrem Maßstab gemessen, mußte Hiob ein großer Sünder sein. Diesen naheliegenden Gedanken bringen die Freunde Hiobs, die auf die Kunde von seinem Leid herbeigeeilt sind, zum Ausdruck. Sie vertreten die *communis opinio*. Sie darzulegen und an sie die folgerichtige Forderung zu knüpfen, Hiob müsse bei aufrichtiger Selbstprüfung sich als Sünder bekennen, ist der Zweck ihrer Reden. Sie zu widerlegen, der Inhalt der Gegenreden Hiobs. So verläuft das Gedicht zunächst in 3 Redegängen (4—14), in denen die Freunde durch den Hinweis auf Gott selbst, seine Güte und Allwissenheit Hiob zum Geständnis zu bringen suchen. Da sie keinen Erfolg sehen, versuchen sie in 3 weiteren Gängen (15—21) durch den Hinweis auf die üblen Folgen, die den hartnäckigen Sünder unfehlbar zuletzt treffen, ihr Ziel zu erreichen — wieder ohne Erfolg. Es folgt ein weiterer, allerdings abgekürzter Redezyklus (22—27), der darin gipfelt, daß die Freunde nun unverholen Hiob der schweren Sünde beschuldigen. Auch diese Beschuldigung weist Hiob mit Entrüstung zurück, um dann selbst das Wort zu nehmen (29—31) zu einer ergreifenden Schilderung seines einstigen Glücks und jetzigen Unglücks. Aber auch in ihm verharrt er bei der Betonung seiner Unschuld: nicht nur grobe Missetat ist ihm fern, auch sein tiefstes Inneres ist frei von Regungen zum Bösen.

Sind so die Ankläger niedergeschlagen und ist doch Hiob selbst nicht zur Ruhe gebracht, so bleibt nur, daß Jahve selbst eingreift und Hiob die längst geforderte Antwort gibt (38, 1 – 42, 6). Er gibt sie im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000453

Wettersturm. Hiob hat die Probe bestanden. Er hat wohl Zweifel und Unmut geäußert, aber den Glauben an Gottes Gerechtigkeit hat er schließlich doch nicht von sich geworfen. Aber er soll erkennen, daß er weiter ging, als ein Mensch Gott gegenüber gehen darf. Nur so kann er die Lösung des Rätsels gewinnen. Die Wunder der Schöpfung und die Größe des Schöpfers müssen ihn überwältigen. Hiob bekennt, daß es vermessen war, mit Gott zu hadern 38, 1 bis 40, 5. Auch den Vorwurf der Ungerechtigkeit nimmt er feierlich zurück, da ihm Gott anbietet, er möge selbst die Welt regieren 40, 6—42, 6. Hat so Hiob, noch ohne daß das Leid von ihm genommen war, sich selbst und seinen Gott gefunden und damit bewiesen, daß er den Zweck des Leidens: Bewährung in der Frömmigkeit an sich erfüllt hat, so kann auch die Prüfung von ihm genommen und er in den alten Glücksstand zurückgeführt werden 42, 7—17.

Die beiden Einlagen Kap. 28 und die Reden Elihus 32—37 könnten an sich vom Hiobdichter selbst als nachträgliche Ergänzungen stammen. Doch ist für die Sache die Verfasserfrage ohne Belang. Kap. 28 berührt sich sehr nahe mit den Ausführungen über die Weisheit in Prov. 5 und 7, nur daß hier die Seite an der göttlichen Weisheit besonders betont wird, nach der sie ein unergründliches Geheimnis ist — ein Gedanke, der an sich recht wohl zu dem paßt, was der Hiobdichter seinen Lesern zu sagen hat. Und Elihus Rede gipfelt darin, daß er den erziehenden Wert des Leidens betont 36, 1—15. Auch das ist ein Gedanke, der dem Hiobdichter vorzüglich am Herzen liegt. Doch ist, gerade weil der Gedanke in der Dichtung selbst schon ausgesprochen (5, 8 ff. 17 ff.), aber nicht weiter verfolgt ist, die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Reden von einem Geistesgenossen des Dichters eingefügt sind.

Aber auch wenn man die Wege von Volz oder Baumgärtel geht und den Urhiob auf die große Zwiesprache beschränkt, so enthält das Werk zwar kein Problem, aber es bleibt ein Buch von ungeheurer geistiger Wucht und Größe. Es ist der verzweifelte Aufschrei einer zum Tode wunden Seele nach einem gerechten Gott, das leidenschaftliche Rütteln eines vom Schicksal Verfolgten an den Grundfesten alles hergebrachten Glaubens und Denkens, das Hadern einer Prometheusnatur mit dem Allmächtigen.

19. Die Hiobdichtung ist ein weiterer schlagender Beweis dafür, daß die führenden Geister Israels in unserer Zeit, auch wo sie dem Kreis der Weisheitslehrer angehören, in jener Nützlichkeitsmoral der Spruchdichtung kein Genüge fanden, deren obersten Grundsatz die starre Vergeltungstheorie darstellt. Waren schon jene spekulativen Ergüsse über die Weisheit, von denen wir hörten, darauf ausgegangen, Gott und Welt tiefer zu erfassen, als jene Theorie es zu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000454

ließ, so hat vollends der Kreis des Hiobdichters damit Ernst gemacht, mit ganzer Seele um das Eindringen in das Wesen Gottes zu ringen. Daß es sich dabei um ein Ringen auf Leben und Tod handelt, bei dem Menschen ihre Seele in die Hand nahmen, beweisen die Äußerungen stärkster Leidenschaft und Verzweiflung. So wenn Hiob sein Leben und den Tag seiner Geburt verflucht 3,3 ff. 11 ff.; 10, 18 ff., oder wenn er Gott beschuldigt, er halte mit Absicht den Menschen in Knechtschaft 7, 1 ff., oder daß er Schuldige und Unschuldige zugleich vernichte, ja die Ursache aller Ungerechtigkeit auf Erden sei 9, 22 ff.; 21, 7 ff. Solche Worte spricht ein Mensch des Altertums nicht ohne tiefste innere Ergriffenheit. Wir glauben dem Manne von Hi. 21, 5 f., daß ihn Schaudern ergriff, als er zu dieser Erkenntnis gekommen war. Aber der Lohn des Ringens blieb nicht aus, und so schließt die Dichtung mit einem großen, erlösenden Gleichklang. Die Dissonanz der starren Vergeltungslehre ist ebenso überwunden wie der durch das Wohlergehen einzelner Gottloser geschaffene Anstoß; die vertrauensvolle Beugung unter Gottes weisen Rat hat die Seele befreit. Ist schon das Hiobgedicht nichts anderes als ein ergreifender Hymnus auf Gottes Größe, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn derselbe Geist, der sie beseelt, auch in die Psalmendichtung selbst eingedrungen ist. Nicht allein die Popularweisheit der spruchdichtenden Alltagsmoral hat ihre Vertretung im Psalmengesang gefunden, sondern ebenso auch die Gott in der Tiefe fassende Weisheit der Hiobdichtung (§ 72, 9. 12).

20. Daß gerade hier israelitisches Eigengut vorliegt, kann man nicht bezweifeln. Wohl besitzen wir einige fremdländische Anklänge an Gedanken der Hiobdichtung. Auch die griechischen Tragiker haben tiefe Blicke in die Abgründe des menschlichen Daseins getan, so daß sie sich bis zum Zweifel an dem Walten der Götter und bis zur Verwünschung des Daseins fortreißen lassen (§ 56, 3). Aus dem alten Reich in Ägypten ist uns das Gedicht eines Lebensmüden erhalten, in dem ein tief Unglücklicher redet. Er ist mit dem Leben so zerfallen, daß er den Tod als den Erlöser herbeisehnt. Er steht vor ihm wie der Geruch von Lotosblumen und Myrrhen, ja „wie wenn ein Kranker gesund wird“ [1]. Besonders starke Anklänge an Worte Hiobs aber bietet das babylonische Gedicht eines schwer Leidenden, der für seine endliche Erlösung dankt [2]. Er klagt von sich:

1) Erman, Lit. 129; Ranke in TuB I² 28.

2) Ebeling, ebda 273 ff. Dort weitere Literatur. Vgl. Landersdorfer, E. bab. Quelle f. d. B. Hiob (Bibl. Stud. 14, 2) 1911.

Der Tag ist Jammer, die Nacht Weinen,
Der Monat Schweigen, Trauer das Jahr vgl. Hi. 7, 3 f.

Einst ein König, ist er zum Sklaven geworden und alle Welt verachtet ihn. Weder bei Menschen noch bei Göttern kann er sein Recht finden. Er meinte, redlich Gottes Willen getan zu haben, aber

Was dem Menschen gut erscheint, für Gott ist es schlecht . .
Wo haben erkannt den Weg Gottes die blöden Menschen? vgl. Hi. 4, 7 f.
Wer gestern lebte, ist heute tot vgl. Hi. 27, 19; 34, 20.

Des Königs Leiden ist schwere Krankheit, die aufs eingehendste beschrieben wird. Sein Leib zerfällt, er sieht den sichern Tod vor sich. Tag und Nacht findet er keine Ruhe.

Den ganzen Tag verfolgt mich der Verfolger,
in der Nacht läßt er keinen Augenblick mich aufatmen vgl. Hi. 7, 13 f.; 30, 17.
. . Kein Gott half, faßte meine Hand,
geöffnet war das Grab vgl. Hi. 17, 1. 13 f.

Endlich aber naht seine Erlösung. Schritt für Schritt nimmt der Gott die Leiden von ihm.

Werden jene griechischen und ägyptischen Analogien kaum Anlaß zu weiteren Folgerungen bieten, so bedarf das babylonische Gedicht immerhin ernster Erwägung. Der ganze Aufriß wie die einzelnen zum Vergleich reizenden Wendungen lassen es mir wahrscheinlich erscheinen, daß der Hiobdichter von jenem Werke Kunde hatte. Aber seine Selbständigkeit und seine überragende Größe treten nur in um so helleres Licht, wenn man bedenkt, wie das Thema vom Leiden hier und dort abgehandelt wird. Jener Mann will wissen, was er gesündigt hat — daß er es tat, daran zweifelt er nicht. Hiob will wissen, woher Gott das Recht nimmt, einen der nicht sündigte, so hart zu strafen. Dort ist im Grunde kein Problem, sondern nur Sehnsucht nach Genesung. Hier ist alles Problem. Das sind zwei verschiedene Welten.

Diese Auffassung unterscheidet sich wesentlich von der P. Humberts (oben S. 724 [2]), der mir auch hier den ägypt. Einfluß stark zu überschätzen scheint. Einzelne ähnliche Wendungen kommen nicht auf gegenüber der Verschiedenheit der Grundgedanken. Man kann nur sagen, daß die Gattung alt und ererbt ist: sowohl die Zwiesprache und Klage als die Reflexion über Gottes Gerechtigkeit. Aber die Durchführung im einzelnen ist vollkommen eigenartig. Richtig hat H. erkannt (75), daß die Kenntnis Ägyptens und seiner Jenseitslehre auch ein Licht auf die Deutung von Hi. 19, 25 wirft.

§ 74.

Einfluß des Parsismus bis auf Alexander[1].

1. Hat uns die bisherige Untersuchung besonders bei der Weisheitsdichtung Israels Anlaß gegeben, mehrfach den Blick nach der

1) Das Thema Parsismus und Judentum ist in neuerer Zeit vielfach erörtert.

ägyptischen, babylonischen und griechischen Umwelt zu richten und die Frage ihrer Einwirkung auf jene zu stellen, so wäre unsere Umschau unvollkommen, stellten wir nicht zum Schlusse noch dieselbe Frage im Blick auf den Parsismus. Gerade er gilt ja heute vielfach als der Generalnenner für die Erkenntnis der geistigen Gestalt des Judentums. Mag das für das spätere Judentum, das uns hier nicht beschäftigt, vielleicht manchmal zutreffen — für das Judentum der Zeit bis auf Alexander bedarf die Frage mindestens einer eingehenden Erwägung, ehe sie kurzerhand bejaht wird. Mehrfach wird es genügen, auf bereits gewonnene Erkenntnisse einfach zu verweisen; in manchen Fällen wird aber auch der Tatbestand neu vorzuführen sein.

Man vergleiche die S. 252 Anm. 2 ausgesprochenen allgemeinen Sätze. Auch in Ed. Lehmanns Darstellung in Chantepie[4] II § 7—10 finde ich vieles Jüngere verwoben, während die Überschrift zu § 11 erwarten läßt, daß dort der Parsismus vor Alexander zum Worte kam. Noch mehr zu bedauern ist, daß v. Gall [ob. S. 211] 95 ff. das ganze Awesta außer den Gathas auf einer Fläche zeichnet. Das mag an sich ganz wertvoll sein, ist aber für die Vergleichung mit dem Spätjudentum und werdenden Christentum vollkommen wertlos. (Zum Unstern läßt v. Gall auch noch S. 95 die Redaktion durch Ed. Meyer um 225 vor Chr. statt nach Chr. angesetzt sein.) Gewiß mag im jüngeren Awesta vielerlei altes Gut enthalten sein (s. bes. Stave 41 ff.; v. Gall 157; dies mag auch der Grund für die Stellung Lehmanns sein), aber außerhalb der literarisch als älteres Gut nachweisbaren Elemente muß man doch wohl für die reilgionsgeschichtliche Verwertung positive Zeugnisse fordern.

Während des Exils, solange Israel noch nicht unter persischer Oberhoheit stand, sind stärkere Einflüsse des Parsismus auf das Juden-

---

Neben ältern Werken wie Söderblom, vie future und Stave, Einfluß sind besonders zu nennen: E. Böklen, Verwandtsch. d. jüd.-christl. und pars. Eschatol. 1902 (zurückhaltende Nebeneinanderstellung von Parallelen; trotzdem fragt man sich, welchen Nutzen eine Vergleichung zweier so unbestimmter Größen wie „Judentum“ und „Parsismus“ schlechtweg, bei denen alles auf einer Fläche vorgeführt wird, stiften kann, s. nachher); Moulton, Early Zoroastrianism 1913 S. 286 ff.; J. Scheftelowitz, Altpers. Rel. und Judentum 1920; Bousset[3] 478 ff.; N. H. Baynes, Israel among the nations 1927, 125 ff. 274 ff.; Arch. Duff, Hist. of Relig. of Judaism 1928 (?) (ein etwas sonderbares, in den Grundlagen vollständig von Duhm abhängiges, im übrigen vorwiegend aus schnurrigen Einfällen bestehendes Gebilde. Mit Ekel und Abscheu liest man aber, wie der Verfasser sich erdreistet, ohne jeden Anlaß nicht nur Wilhelm II. [129 f] als blutdürstiges Scheusal zu kennzeichnen, sondern auch die grobe Taktlosigkeit fertig bringt, den † Duhm und selbst seine Söhne in höchst widerlicher Weise mit den angeblichen Schandtaten des deutschen Generalstabs in Verbindung zu bringen [148 f.]); W. Jackson im Grundr. d. iran. Philol. II 1896, 612 ff., in erweit. engl. Ausg. 1928 als Zoroastrian Studies.

tum an sich nicht wahrscheinlich. Aber daß führende jüdische Männer lebhaftes Interesse an Persien und darum wohl auch enge Fühlung mit seinem Geistesleben gewannen, darf schon aus der Gestalt des Zweiten Jesaja geschlossen werden. So steht grundsätzlich auch dem Gedanken nichts im Wege, daß jetzt schon manche Ideen aus Persien zu Israel herübergekommen oder doch von hier aus beeinflußt wären, wie es oben vom Geist Gottes als möglich gedacht ist (§ 21,7). In der Wirklichkeit wird sich der Beweis schwer führen lassen. Dürfte man freilich annehmen, daß der Gedanke vom Königtum Gottes über die Welt in Israel zuvor nicht bestanden hätte, so könnte bei der beherrschenden Stellung, die er schon bei Zarathuschtra einnimmt, beim Zweiten Jesaja wohl an eine Entlehnung von dorther gedacht werden. Allein wir haben schon gesehen, daß alle Wahrscheinlichkeit für die Entstehung des Gedankens in Kanaan und im vorexilischen Israel spricht (§ 32,6)[1]. Doch bleibt die Wahrscheinlichkeit, daß die zarathuschtrische Lehre dem Profeten Israels den Anlaß gibt, jenen Begriff besonders zu unterstreichen.

Anders verhält es sich vielleicht mit der Weiterbildung des überkommenen Schöpfungsgedankens. Wenn man annehmen darf, daß der seit dem Jahvisten bezeugte Glaube an Jahve als den Schöpfer von Himmel und Erde in der exilischen oder frühnachexilischen Zeit im Sinne von Gen. 1 weitergebildet wurde, so mag man wohl an den Einfluß persischer Ideen denken. Kann die starke Betonung der Himmelskörper eine Folge der hohen Wertschätzung der Gestirne in Babylonien sein, so wird man die Anteilnahme des göttlichen Geistes an der Schöpfung und die Erschaffung des Lichts als des ersten Werkes der Schöpfung recht wohl auf die Berührung des hohen Geistes, der diese Konzeption geschaffen hat, mit Gedan-

1) Die dort angeführte Aussage von Jes. 6, 3 („alle Lande") belegt neben 6, 5 Jahves Königtum nicht nur über Zion, sondern die Welt. Der Name von Ri. 8, 31 Abimelek beweist freilich nicht zwingend, weil er auch bei Kanaanitern und zwar schon seit der Amarnazeit vorkommt. Aber wenn Gideon ihn seinem Sohn beilegt, so ist er damit ein israelitischer Name, für Gideon doch wohl auf Jahve bezogen. Noch viel mehr, wenn Saul seinen Sohn Malkischua nennt, welcher Name bis jetzt nirgends sonst belegt ist. Gegen die Methode von Galls sind oben schon Bedenken geäußert. Auf S. 186 verweist er auf sein 4. Kap., das eine gewiß wertvolle Übersicht über den Parsismus gibt, aber das in Frage stehende Thema der Abhängigkeit Dt. Jes. von ihm überhaupt nicht behandelt. Der Leser soll augenscheinlich selbst suchen, wie er zurechtkommt. An zwei Orten: S. 156 und 159 werden tatsächlich einzelne Berührungen beider vorgeführt, aber keine einzige kann als entscheidend gelten. Teils besagen sie wenig, teils sind sie jung (gg. Eißfeldt ZAW 1928, 89).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000458

ken Zarathuschtras zurückführen dürfen. Scheint doch auch bei Zarathuschtra die Welterschaffung „durch den heiligen Geist" geschehen und heißt sie doch auch hier ein Schaffen „von Licht und Finsternis[1]."

Eine ganz eigentümliche Stellung nehmen einige Neueren ein, so Pettazzoni, La Rel. di Zarath. 1921 (mir nicht zugänglich; ich zitiere nach Baynes 276 f.) und Louis Gray in Harv. Theol. Rev. 15 (1922), 87 ff. Bouss.[3] 480 und Gray nennen hierfür auch Moulton, doch finde ich in dessen mir zugänglichen Schriften kein Zeugnis. Pett. und Gray scheinen anzunehmen, der Monotheismus Zarathuschtras sei nicht dessen Eigengut, sondern von ihm bei den nach Medien (2 Kön. 17, 6) verpflanzten nordisraelitischen Exulanten von 722 entlehnt. Nun ist ja über diese Exulanten oben mehrfach gehandelt (§ 19, 6;26,5). Sie waren zweifellos Jahvebekenner; aber wie weit sie der Mehrheit nach strenge Monotheisten waren, ist nach dem, was wir über die religiöse Verfassung Nordisraels in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. wissen, höchst unsicher. Immerhin darf mit Grund angenommen werden, daß sich unter ihnen auch einzelne Gesinnungsgenossen von Männern wie Hosea und Amos befanden. Aber auf diese etwas dünne Basis so weitgehende Schlüsse aufzubauen, scheint — wenn auch eine blasse Möglichkeit nicht bestritten werden kann — immerhin recht gewagt.

2. Die Rückwanderung und die Aufrichtung der Gemeinde in der Heimat vollzieht sich unter persischer Herrschaft. Auch die Diaspora in Babylonien und überall sonst ist ihr nun verfallen. Es setzt nun die Zeit ein, wo überall an den Satrapenhöfen, besonders in Kleinasien, persischer Kultus eingeführt wird und wo bei den persischen Beamten, Truppen und Kaufleuten das natürliche Bestreben sich geltend macht, der Gottesverehrung des Großkönigs Boden bei den Untertanen zu schaffen (§ 56,5). Gewiß sind infolgedessen auch Juden in der Heimat und draußen zur Staatsreligion übergetreten. Aber die Duldung ihrer heimischen Religion stand von oben her grundsätzlich fest. Und wir wissen weder von Übertritten in größerer Zahl, noch haben wir Kunde von stärkeren Einflüssen, die der Parsismus jetzt auf Israel ausgeübt hätte. In dieser Hinsicht ist besonders bezeichnend, daß Zakarja, neben Haggai der einzige Wortführer jener Frühzeit, dessen Äußerung uns sicher bezeugt vorliegt, viel stärker babylonische Ideenwelt bekundet als persische. Gewiß mag die Heranziehung des Satans zu gewichtiger Aufgabe, ebenso die des Engels Jahves unter dem Einfluß der Bedeutung stehen, die bei Zarathuschtra dem bösen und dem guten Geiste zukommt. Aber geschaffen sind beide von Zakarja nicht (§ 21,6; 56,8 a. E.). Dasselbe

1) Jasna 44, 4. 5. 7 (ob. § 9, 1; dazu Jes. 45, 7). Die Mitwirkung des hl. Geistes, der zu Ahura Mazda (vgl. z. B. Jascht 13, 28 f.) selbst wird, wird dann ersetzt durch die der Schutzgeister Jt 13, 1 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000459

gilt von der Bosheit als einem Weibe. Zwar ist die Neigung Zarathuschtras und seiner Schüler, abstrakte Begriffe persönlich zu denken, unbestritten. Aber sie ist in gehobener Rede so sehr allgemein menschlich, daß nicht nur schon in 1. Kön. 22,21 der Geist persönlich auftritt, sondern auch griechische Dichter unbedenklich die Gerechtigkeit, das Glück u. a. als Personen auftreten lassen. Kann also immer eine gewisse Anregung von der Berührung Zakarjas mit persischem Geiste ausgegangen sein — mehr als eine solche wird man kaum behaupten können.

So läßt z. B. Hesiod, Werke und Tage 195 ff. Neid, Scham und Scheu und 220. 255 ff. die Gerechtigkeit als Personen erscheinen. Wie zurückhaltend man mit der Annahme von Entlehnungen sein muß, zeigt das Bild vom Scheffel Zak 5,5 ff., in den jene Bosheit zurückgestoßen wird, indem die Öffnung mit einem Bleideckel verschlossen wird. Bei Hesiod 94 ff. hebt das Weib den Deckel des Fasses und läßt Jammer und Elend hervorsteigen. Dann schließt sie den Deckel und hält die Hoffnung im Fasse zurück. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Zakarja Hesiod kannte; wohl aber mag das Bild von der Kufe mit dem Verschlußstein, die Göttergaben birgt, sei es durch Hesiod, sei es ohne ihn, vielfach verbreitet gewesen sein. Zugleich zeigen diese Beispiele, wie eng der Gesichtskreis solcher Bücher wie des von Gallschen ist, die überall ausschließlich Parsismus wittern.

3. Dem Tempelbau und der Einrichtung der Gemeinde folgt eine Zeit der Erschlaffung (§ 60,8 ff.), die zur Reformbewegung unter Ezra und Nehemia führt. Mit dem nachlassenden Eifer für das heimische Religionswesen könnte an sich recht wohl eine Anlehnung an Persisches Hand in Hand gegangen sein, besonders in den den Behörden nahestehenden Kreisen. Immerhin erfahren wir darüber nichts, während die Andeutungen, die wir besitzen, viel stärker in die Richtung der alten bodenständigen Volksreligion und ihrer Weiterbildung durch die samarischen Ansiedler weisen. Wohl aber mußte die Reformbewegung zum persischen Religionswesen irgendwie Stellung nehmen. Nicht in geräuschvoller Polemik. Sie war nach der Lage der Dinge ausgeschlossen. Ezra und Nehemia sind vom König gesandt, um die heimische Kultusgemeinde zu ordnen. Darin ist von selbst die volle Freiheit der jüdischen Religion gewährleistet. Aber Angriffe auf die Religion des Großkönigs sind durch ihre Sendung von selbst ausgeschlossen. Nicht aber die stillschweigende, wenn auch bestimmte Abgrenzung der eigenen Religion gegenüber der persischen in These sowohl als in Antithese. Man betont Jahve als den einen, als den Gott des Himmels, als den Schöpfer von Himmel und Erde und von Licht und Finsternis (Gen. 17,1; 14,19; 1,3 f.). Man betont, daß er durchs bloße Wort schafft ohne jede Mithilfe anderer Wesen als des über den Wassern brütenden Geistes (Gen. 1,3). Das sind lauter Gedanken,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000460

die zum Vergleich mit der persischen Religion reizen, zugleich aber dem jüdischen Manne sagen: alles was jene Großes und Erhabenes hat, besitzt auch unsere Religion und in vielem andern ist sie jener überlegen.

Darf man hierin eine beabsichtigte, wenn auch nur indirekte Polemik sehen, so wird man in anderem eine direkte Beeinflussung erkennen dürfen. Es ist bekannt, wie stark die persische Religion seit Zarathuschtra und im Fortgang der Zeit immer mehr — ähnlich der babylonischen — die Welt voll von bösen, schädlichen Mächten und Geistern denkt. Reinheitsriten aller Art sind der Schutz gegen sie. Durch sie wird die Welt geheilt (§ 69,3). Wenn das priesterliche Gesetz diese Dinge, die gewiß in Israel immer da waren, aber, soweit wir sehen können, sich viel mehr in der Stille hielten, in weitem Umfang an die Öffentlichkeit zieht und zum Gegenstand der geistlichen Gesetzgebung macht, so hat dabei sicher die Umwelt, in der es redigiert wurde, ihren Anteil. Man sah, wie Babylonier und Perser in diesen Dingen lebten und wie große Stücke man auf sie hielt. So will man hinter ihnen nicht zurückstehen. Dem eigenen Gewissen tut man Genüge, indem man die ehedem zauberischen und damit widerjahvistischen Bräuche unter das Gebot Jahves stellt und so zu von Jahve selbst gewollten Sicherungen erhebt. Es ist recht wahrscheinlich, daß an der teilweisen Erstarrung der Religion im Ritualismus die babylonische und persische Umwelt ihren Anteil hat.

4. Hatte die persische Religion sich lange Zeit nur in Form der Volksreligion dem Polytheismus offengehalten, so hält der letztere samt der Verehrung der Götter im Bilde mit der Zeit auch in die offizielle Religion seinen Einzug (§ 69,1). Der Umschwung mag zeitlich ziemlich mit dem Abschluß der Wirksamkeit Nehemias zusammenfallen. Die Religion sinkt mehr und mehr in die Naturreligion zurück. Auch hier haben wir keinerlei Beweise oder nur ernste Anzeichen dafür, daß diese Wendung auf Israel besonderen Eindruck gemacht hätte. Der Monotheismus hatte hier zu festen Boden gefaßt, als daß er jetzt noch leicht zu entwurzeln gewesen wäre. Zugleich hat der politische Niedergang des Reiches seinem Ansehen Eintrag getan und das immer stärkere Hervortreten des Griechentums gab den jüdischen Frommen und Denkern neue Stoffe, deren Ernst und Größe vieles, was Persien etwa noch zu bieten hatte, tief in Schatten stellte.

5. Je mehr das Perserreich seiner Auflösung entgegengeht und je heftiger die Kämpfe um die Weltherrschaft rings um Israel herum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000461

zu toben anheben, desto lebhafter beschäftigt die letzten profetischen Führer der Nation deren letzte Zukunft. Die Eschatologie gipfelt in dem gewaltigen Ansturm der Völker gegen Jahve, dem Sieg über sie und der Errichtung seiner Königsherrschaft mit dem Friedenskönig von Zion als dem irdischen Vertreter Jahves[1]. Hier berühren sich beide Religionen. Die persische ist von Anfang an auf die Erwartung des Endgerichts aufgebaut. Der große Kampf der Weltgeschichte wird erst am Ende der Tage durch den heiligen Geist und das „rote Feuer" zur Entscheidung gebracht werden (Jasna 31, 3.19; 57, 9). So hatte schon der Meister gelehrt, und seine Schüler hatten den Gedanken weiter ausgemalt. Man weiß jetzt von blutigen Kämpfen, die dem endlichen Sieg des Guten und der Vernichtung aller Feinde vorangehen Jascht 19, 54, von dem siegreichen Heiland und der Auferstehung der Toten 19, 89, ja von einer herrlichen Vollendung unter dem letzten Heiland, die Hunger, Durst und Tod vernichten und das Paradies heraufführen wird 19, 95 f.

Mit dem Ausbleiben der Entscheidung — Zarathuschtra hatte ehedem sich selbst als den Heiland erwartet (Bartholomä, Gathas 126) — muß deren Verschiebung und die Verlängerung der Letztzeit Hand in Hand gehen. Dieser Prozeß hat schon unter den Achämeniden eingesetzt. Nicht allein wird der Hergang in den Jascht viel komplizierter gedacht als in den Gathas (§ 69, 4), sondern wir haben auch schon bei Theopomp (geb. 380) ein ausgebildetes System eschatologischer Spekulation, das mit langen Zeiträumen rechnet. Nach ihm lehren die Mager, nicht allein daß die gestorbenen Menschen wieder aufleben und unsterblich werden (Diog. Laert. Prooem. VI 9 [Holtze, Lpz. 1870 S. 4]), sondern auch daß jeder der beiden Götter im Wechsel 3000 Jahre lang herrsche und beherrscht werde; „weitere 3000 Jahre kämpfen sie und führen Krieg, wobei jeder die Werke das anderen vernichtet; zuletzt aber unterliegt Hades und dann werden die Menschen glücklich sein: sie brauchen weder Nahrung noch werfen sie Schatten" (Plut. de Is. 47; dazu Clemen 26. 130 f., dort auch Aeneas v. Gaza und Eudemos)[2]. Man sieht, wie enge sich dieses Bild mit Jes. 25,8 berührt, wo Tod und Tränen abgeschafft werden, ebenso wie die verheißene Auferstehung der Toten sich mit Jes. 26,19 und Dan. 12,2 f. aufs nächste berührt, während für die Weltzeitalter bis auf Daniel jede Entsprechung im AT fehlt. Aber auch jene Jesajatexte können nicht vor Alexander angesetzt werden. — Eine merkwürdige Fortbildung erfährt die Zarathuschtralehre durch die von Eudemos, einem Schüler des Aristoteles, bezeugte Anschauung vom *Zrvan akarna*, der unbegrenzten Zeit: Damascius Quaest. de pr. princ., Ruelle 1889, 322. Sie bestand vor der Scheidung des guten und bösen Geistes. Die Lehre stellt also einen Versuch der nachträglichen Über-

1) So wird man sich die ehedem auseinandergehende Vorstellung vereinigt gedacht haben.

2) Daß hier an eine Auferstehung gedacht ist, wird man nicht bezweifeln dürfen. Zarathuschtra selbst hat freilich eine solche kaum im Sinn gehabt, v. Wesendonk, Wesen d. Lehre Zar. 40. 67, wie denn überhaupt zweifelhaft ist, ob der Auferstehungsglaube genuin iranisch ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000462

windung des Dualismus dar, der um so interessanter ist, als sich im Judentum die entgegengesetzte Entwicklung vollzogen hat. Doch ist eine Herübernahme des phönikischen Bel-Kronos durch chaldäische Vermittlung nicht ausgeschlossen.

6. Die Neigung, die biblische Eschatologie stark unter den Einfluß der persischen zu stellen, ist heute überwiegend. Allein, wenn man näher zusieht, ist vorläufig nur der Kampf mit den gottfeindlichen Mächten beiden gemeinsam. Sonst scheiden sich die Wege. Einen letzten, etwa aus des alten Messias oder Davids Samen gezeugten Heiland und dessen Vorläufer, den Urmenschen, kennt das AT nicht. Dessen Messias selbst aber ist keine jenseitige Figur, sondern gehört wie sein Reich ganz dem — freilich neugestalteten — Diesseits an, hier auf Erden, auf dem Zion hat er seinen Sitz.

Auch daß die Eschatologie eine persönliche Spitze für das Einzelleben hat, ist dem Alten Testament, von seinen letzten Ausläufern abgesehen, fremd. Während schon Zaruthuschtra selbst mit der Endentscheidung zwischen Gott und dem Teufel die über das Schicksal jedes einzelnen Menschen verband (§ 35, 10), ist dort weder vom Teufel noch vom Einzelschicksal die Rede. Der große Kampf geht um die Herrschaft Jahves gegen die Völker. Auch ist das Schicksal des Einzelmenschen in Israel zwar wohl schon lange Gegenstand frommer Betrachtung und geistigen Ringens (§ 35, 8. 9). Aber sie gehen unabhängig von der Eschatologie ihren eigenen Weg und münden erst zuletzt und hinter unserer Periode in jene ein. Ich halte Jes. 25,8 und 26,19 für die ersten Spuren wirklicher Abhängigkeit der jüdischen Religion von persischen Ideen. Der Gedanke an einen künftigen Paradieseszustand ohne Tod und ohne Leid ist in Israel in dieser Form früher nicht bezeugt. Und der an die Auferstehung ist zwar durch die innerisraelitische Entwicklung — vielleicht im Zusammenhang mit dem Adonisglauben[1], auch möglicherweise mit dem Bekanntwerden der Orphik[2] (§ 5,2) — durchaus nahegelegt. Aber es ist wohl glaubhaft,

1) Dafür spricht besonders Hos. 6, 1 f.: „Am dritten Tage wird er uns auferwecken und wir werden vor ihm leben", verglichen mit Lucian, De dea Syr. § 6 (Baudiss., Ad. 403 ff.; v. Gall 154). Drei Tage weilt die Seele noch beim Körper, das scheint eine primitive (noch in Vidēvdāt 19, 28 nachklingende) Vorstellung zu sein. Daß der bei Hosea zunächst nur aufs Volk bezogene Glaube nicht weiterwirkt, überhaupt in Israel so spät zum Durchbruch kommt, erklärt Hempel, Gott u. M. 57 treffend aus dem Fehlen des Gedankens an einen sterbenden und auferstehenden Jahve.

2) Jedenfalls scheint Ägypten nach dieser Richtung Jahrhunderte hindurch keinen Einfluß auf Israel ausgeübt zu haben, außer soweit etwa der Adonisglaube aus dem ägyptischen Osirisglauben geflossen wäre, was freilich keineswegs feststeht. Baud. 420 f.; v. Gall 151 f. (Das ganze Material stellt gut zusammen Nötscher, Altor. u. ATl. Auferstehungsglaube 1926).

daß die Bekanntschaft mit der persischen Auferstehungshoffnung ihm vollends zum Durchbruch verhalf. Im wesentlichen wird also Söderblom wenigstens für die Zeit vor Alexander Recht behalten mit seiner Ablehnung eines stärkeren persischen Einflusses auf die jüdische Eschatologie.

Dieses Ergebnis wird vollauf bestätigt und auf wichtige Gebiete des übrigen religiösen Denkens Israels ausgedehnt durch die Beobachtung, daß außer der Mehrheit von Heilanden und dem Urmenschen[1] auch der schon den Gathas bekannte, freilich dort abgelehnte (Jasna 42, 12. 14; 48, 10), später aber geradezu göttlich verehrte (Jascht 17, 5; 20, 1 u. ö.) Opfertrank Haoma sowie die Schutzgeister des Menschen (Lommel 104 ff.) dem Alten Testament vollkommen unbekannt sind. Ebenso daß der Teufel vorläufig keinerlei selbständige Stellung neben Jahve einnimmt, von wirklichem Dualismus also noch nicht die Rede ist; daß die bösen Geister, wenn auch gewiß als schädliche Dämonen im Volke seit alten Zeiten geglaubt, doch in der offiziellen Religion keinerlei Stellung haben und dementsprechend auch der Engelglaube über die längst bekannte Vorstellung vom Engel Jahves und den übrigen Engeln hinaus keinerlei Neuerung darstellt.

Sowohl der Engel Jahves als die Engelscharen sind der vorexilischen Zeit wohl bekannt. Es bedarf für die letzteren nur der Erinnerung an die auf der Himmelsleiter auf- und niedersteigenden Engel von Gen. 28, 12 und des Jahve dienstbaren Himmelsheeres von 1. Kön. 22, 19; vgl. 2. Sam. 14, 17. 20. Wenn also Zakarja neben dem Engel Jahves des öftern „von dem Engel, der mit mir redet“ und 2, 7 einem „andern Mal'ak“ spricht oder wenn Jes. 63, 9 vom Engel seines Angesichts und Mal. 3, 1 vom Engel des Bundes weiß, der vielleicht mit Elia 3, 23 identisch ist, so mag darin vielleicht eine unter persischem Einfluß geschehene Steigerung des Engelglaubens, keinesfalls aber irgendeine Neubildung gesehen werden.

7. Eine ganz andere Frage wäre freilich, ob nicht gewisse auffallende Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, die einmal vorhanden sind, aber in so allgemeiner und abgeblasster Form, daß an eine Entlehnung im üblichen Sinn nicht wohl gedacht werden kann, aus einer Berührung in grauer Urzeit herrühren könnten. Wenn man bedenkt, daß schon in früher Vorzeit Arier und verwandte Stämme Syrien beeinflußt haben, so kann auch die Möglichkeit wohl in Betracht gezogen werden, daß indogermanisch-arisches Urgut damals sich mit kanaanäisch-semitischem verband. So mag das Hereinspielen des Urmenschen und die Ähnlichkeit zwischen ihm und der

1) Will man diesen als Vorläufer des Heilands bezeichnen, so hat er jedenfalls mit dem in der Letztzeit wiederkommenden Elias von Mal. 3, 23 nichts zu tun. Jener gehört der Urzeit an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000464

Weisheit (§ 73, 15), die zwischen dem Göttersohn Immanuel von Jes. 7 und 9 als dem Vater des neuen Aion und dem Zrvan akarna [1], zwischen dem Sohn der 'alma als des Götterweibes und dem Erzeugtwerden des zarathuschtrischen Heilands aus wunderbarem Samen (S. 671 Anm. 1) schließlich doch auf allerletzte weitentlegene Urbeziehungen zurückgehen.

Der Jupiter Dolichenus der römischen Kaiserzeit geht in Wahrheit zurück auf den althetitischen und mitanischen Gott Teschub (Ed. Meyer, G. d. Alt. I³ 714). Andere späte Gottheiten gehen zurück auf den kleinasischen Gott Tarchu. Nun kennen wir aus den Münzen persischer Satrapen in Tarsos einen dort verehrten „Baal von Tarsos", den die Griechen auch als Herakles bezeichnen, weil er durch die Entzündung eines Scheiterhaufens gefeiert wird. Er trägt die Zeichen eines Vegetationsgottes, aber auch die Doppelaxt und andere Erinnerungen an hetitische oder kleinasische Herkunft. Nach der Analogie von Teschub und Tarchu darf auch hier auf einen alteinheimischen Gott in später Aufmachung geschlossen werden. Augenscheinlich sind hier alt„hetitische" mit semitischen und früh- oder spätarischen (persischen) Elementen zusammengeflossen s. Callander, JHellStud. 4 (1904) 62 f. Ähnlich sind die obigen Gleichungen zu verstehen. Vielleicht gehört zu den letzteren auch die Sage von Jima (Jama), der durch das Essen einer bestimmten Speise Frevel übte (Jasna 32,8) und dessen Frevel schwere Folgen nach sich zog, v. Wesendonk, Urmensch und Seele 1924, 159 f.

Rückblick.

8. Mit Alexanders Auftreten hat die Welt ein neues Gesicht gewonnen. Freilich Israels Geschichte hat Alexander nicht abgeschlossen: er hat nur ein neues Blatt aufgeschlagen. Sieht man zurück auf das Gesamtbild Israels in den zwei Jahrhunderten vor Alexander, so hat sein äußeres Dasein wohl einen gewissen Abschluß erreicht: Juda ist Provinz des herrschenden Großreiches und hat sich solange, bis Jahve die große Wendung herbeiführen wird, damit abgefunden. Wären nicht unter Antiochus Epiphanes besondere Ereignisse eingetreten, so hätte es aller menschlichen Voraussicht nach für lange dabei sein Bewenden gehabt. Ganz anders stellt sich seine geistige Gestalt dem Beschauer dar. Vor Zeiten hatte Israel in der profetischen Religion ein Gut besessen, das die Seelen der Besten in der Nation sättigen und dem Leben hohen Flug gewähren konnte. Aber doch nur solange das Problem des Einzellebens und Einzelschicksals noch nicht ernsthaft aufgeworfen war. Ihm gegenüber hat, sobald kühne Geister vom Schlage der Dichter mancher Psalmen und des Hiobbuches die alte Vergeltungslehre rücksichtslos in Stücke schlugen, auch die profetische Religion den Dienst versagt [2]. Ihre Zeit war erfüllt und es folgt ihr die Herrschaft des

1) Vgl. meine Hellenist. Mysterienrel. u. d. AT., 37 ff.

2) „An ihrer völligen Diesseitigkeit war diese Religion zusammengebrochen.

Gesetzes. Man fand sich im Gesetz zurecht, weil man am profetischen Monotheismus streng festhielt und weil man die profetische Ethik nach Möglichkeit mit ihm zu vereinigen suchte, zugleich weil der Sinn für Ritus und Observanz durch die enge Berührung mit der babylonischen und persischen Religion mächtig angeregt war. Aber die gesetzliche Zucht war längst nicht straff genug, um allerlei geistige Unterströmung auszuschließen. Das Recht der Einzelperson, einmal postuliert, ließ sich nicht mehr zurückdrängen. Die Macht der sittlichen Idee, von den Profeten gelehrt und mehr und mehr auf das Individuum angewandt, aber nicht in voller Folgerichtigkeit durchgedacht, machte auch vor der Schranke des Diesseits nicht halt. Die gewaltige Idee der möglichen Fortsetzung des Daseins in einem ausgleichenden Jenseits, bisher nur gestreift oder in ahnenden Durchblicken kühnen Glaubens erhofft, wird jetzt zur Gewißheit. Damit erst ist die lange herrschende, rein diesseitige Vergeltungslehre zerschlagen und mit ihr die alte Weltanschauung aus den Angeln gehoben. Nun ist auch erst die Bahn dafür frei, die alte nationale Religion wirklich zu überwinden und die Vergeistigung der Gottesidee voll durchzuführen. Eine neue Zeit und eine unbegrenzte Zukunft bahnt sich an.

Das alles ist freilich für jetzt längst noch nicht die Wirklichkeit — darum ist auch das geistige Bild der Zeit so verworren und unbefriedigend. Aber die Ansätze sind überall vorhanden, und sie mußten sich früher oder später durchsetzen. Es war noch ein weiter Weg bis zu dem Manne von Nazaret, der mit dem Anspruch auftrat, die langbegehrte Gottesherrschaft in sich zu verwirklichen und das Judentum, dem er selbst zugehörte, weit über sich selbst hinauszuheben. Aber die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus und die äußere, ihm durch Antiochus angetane Gewalt haben sein Volk zu sich selbst zurückgeführt. Der Makkabäersturm erst zeigte, wie tief die Stiftung Ezras im Herzen der Nation Boden gewonnen hatte. Und das Ringen und Gären der Zeit hat es mehr und mehr für die im Gesetz verdunkelten profetischen Ideen und für den Gedanken an das Jenseits reif gemacht, vor allem auch in der Auseinandersetzung mit dem jetzt erst in seiner Verbindung mit dem Hellenismus in voller Kraft auf Israel einstürmenden Parsismus. So erst konnte sich ihm die jenseitige und überzeitliche geistige Gottesherrschaft erschließen.

Der Psalmenglaube, der die Gerechtigkeit Gottes in dem einzelnen kleinen Leben, in den Grenzen des Diesseits hatte greifen wollen, war den harten Tatsachen des Lebens nicht gewachsen gewesen“ Bousset[3] 291 f.

Nachträge.

Zu S. 10 Anm. 1. 2 vgl. Baynes Isr. among nat. 267 und Schwenzner in Klio 18, 55 f.

„ „ 13 Anm. 2: doch s. Nabop. 1: III 9 „Sprößling (*zi-it*) meines Herzens" Langd. 62.

„ „ 24: Schon Theognis (um 520) wird der Satz zugeschrieben: Von allen Dingen auf Erden ist für den Menschen das beste, nie geboren zu sein: Ranston, Eccles. a. early Greek Wisdom 1928.

„ „ 33 oben vgl. A. Meillet Trois confér. sur les Gāthā 1925, 21 ff. (geb. um 660) und dazu Baynes 275 ff.

„ „ 39 vgl. die gute Darstellung bei v. Gall S. 85 ff.

„ „ 75 Anm. 1 vgl. Weiteres in § 48, 3.

„ „ 184 unt. vgl. Hempel, Gott und Mensch 124.

„ „ 211 Anm. 4 füge zu Jes. 6, 3 noch bei V. 5 und lies statt Ri. 8, 22: Ri. 8, 23. Der Gedanke der Weltherrschaft liegt schon in Jes. 6, 3^{b}, wo die ganze Welt Jahve untersteht (§ 74, 1).

„ „ 265 Mitte vgl. v. Wesendonk, Wes. d. Lehre Zarath. 1927, 2.

„ „ 275 (Gobryas) vgl. Schwenzner in Klio 18 (1922/23) 41 ff. 226 ff.

„ „ 279 vgl. über das Datum E. Meyer, Forsch. II 470 (27. Okt.).

„ „ 281 Anm. 1 vgl. Weiteres in § 41, 6.

„ „ 285 Anm. 1 vgl. Meyer, Forschung. II 470. 472.

„ „ 294 Anm. 6 vgl. ebd. 475. Die Kämpfe zogen sich erheblich über den Sommer 520 hinaus.

„ „ 478 Anm. 1 (Holzkonstruktion) finde ich eine interessante Bestätigung meiner Annahme bei Herzfeld (Deutsche Forschung. Aus d. Arbeit d. Notgem. d. D. Wiss. 5) S. 56—59: Eines der Kennzeichen der achäm. Baukunst ist ihm „der große Holzsäulenbau . . . zu dem hölzernes Gebälk und Decken und alles Hausgerät in bestem zimmermännischem und künstlerischem Können gehört". Die Bauweise knüpft an an die urartäische; „daß der Holzsäulenbau dort zu Hause war, folgt aus assyr. Abbildungen und aus dem Fortleben urtümlicher Typen im bäuerlichen Hausbau bis auf den heutigen Tag". Die medischen Felsgräber haben Säulenhallen, die nach hölzernen Vorbildern geschaffen sind. So hatten die achäm. Paläste Holzsäulen mit den wenigen uns erhaltenen Ausnahmen, wo diese Säulen der ungeheuren Masse wegen in Stein nachgebildet wurden".

„ „ 635 mag noch verglichen werden Fullerton in JBiblLit. 38 (1919) 171 ff. Doch dürfte sich das Bedenken gegen die Deutung von rechts und links = Nord und Süd durch die richtige Topografie erledigen.

„ „ 636 (Zeitfolge Ezr.-Neh.) vgl. v. Hoonacker in Rev. Bibl. 32 u. 33 (1923).

„ „ 667 über Alexander in Jerusalem vgl. noch Fried. Pfister in SBHeidelb.Ak. 1914, 11 S. 22 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000467

Berichtigungen.

(Vgl. das Vorwort und S. IV der 1. Hälfte.)

S. 47 Z. 8 v. u. lies: *el-ḥadīte.*
„ 48 „ 3 „ „ „ Kahrstedt.
„ 120 „ 8 „ o. „ vergessen.
„ 279 „ 6 „ u. „ Nabonid.
„ 386 „ 2 „ „ „ Jerachme'el.
„ 411 „ 14 „ o. „ was (für war).
„ 485 „ 16 „ „ „ des Landes.
„ 489 „ 17 „ „ „ Arsites.
„ 523 „ 16 „ „ „ Ziffer 4.
„ 524 „ 20 „ u. streiche das Komma hinter: manche.
„ 679 „ 7 v. „ lies: Schefela.

Register.

(Die Ziffern geben die Paragraphen und deren Unterabteilungen.)

A = aram. Quelle 59, 8.
Aaron 49, 7. 8 ff; 70, 7.
Abar Nahara s. Syrien
Abgaben 66, 2.
Abrokomas 68, 2.
Achämenes 55, 1 f.
Achämeniden, ihr Stammbaum 37, 2.
Achiqar 61, 7; 73, 3
Achlamäer 58, 1.
Ackerbau im Exil 19, 7.
Adel 60, 5; 62, 12; 66, 2.
Adonai, Ersatz für Jahwe 67, 7.
Adonisfest 62, 8 f.
Adonis-Mythos 35, 8. 13; 74, 6
Ägypten, Verh. zu Nebuk. 1, 3; Ägypt. Kulte in Judäa 16, 1; jüd. Kolonien in Ä. 57, 1 ff.; Spruchweisheit 73, 7 ff.; Verh. z. Hiob 73, 20.
Agesilaus 68, 2.
Ahriman 8, 5.
Ahuramazda 8, 5; s. Persien und Zarathuschtra.
Aion 74, 7.
Akoris 68, 1.
Alexander d. G. 68, 4; 70, 6.
Alilat (Alitta) 8, 3.
Alkaios, Dichter 1, 5; 4, 1.
Altar 18, 1; 45, 8; 51, 2. 5; 54, 14.
Älteste Judas in Bab. 19, 5.
Alyattes 1, 3.
Amasis v. Äg. 1, 3; 39, 1
Amel-Marduk 2, 1; 21, 1; 35, 3.
Amenemope, Sprüche 73, 7 ff.
Amescha-spenta 56, 7.
Ammoniter, ihr Vordringen 14, 8.
Amtmänner 48, 2; Vertrauensmänner 48, 4.
Amyrtäos 55, 2; 68, 1
Anahita (Anaitis) 56, 8.
Anaitis in Kleinas. 56, 5; Bilder 69, 1.
'Anat 57, 8.
'Anat-betel 57, 8.
'Anat-jahu 57, 8.
Anaxagoras 56, 4.
Anaximenes 6, 1.
Anaximander 6, 1.
angro mainjusch s. Ahriman.
'ani 35, 2; 71, 6; 72, 5.
Anschan 37, 1. 2.
Antalkides, Friede 68, 1.
Antiquarische Forschg Nabonids 3, 2.
Apame 59, 12.
Apokalyptik 71, 1. 8.
Apfelbaum 71, 2.
Apries (Hofra) 1, 3.
aptom 63, 2.
Aramäer, aram. Sprache 58, 1 ff.; in Ägyp. 58, 5; bei Ezra 58, 8; 59, 3 ff.
Arier 36, 1.
Arme 72, 5.
Arsames 57, 9 f.
Artabazos 68, 3.
Artaxerxes I. 52, 8; 55, 2 ff.; relig. Stell. 56, 1; Schreibung 59, 8; Verh. zu Juda 60, 2; Erlass an Ez. 61, 6; 64, 2 ff.
Artaxerxes II. 54, 14; 68, 1; 69, 1.
— III. (Ochos) 68, 3; 69, 1; 70, 4.
Artyphios 55, 4.
Aryandes 39, 3; 40, 3.
Asaf 50, 5.
Asarhaddon 17, 3.
Aschi (Urti) 56, 8; 69, 2.
Aschim 57, 8.
Aschim-betel 57, 8.
Asdod 60, 5.
Asnappar 63, 3.
Assuan 57, 2 ff.
Assur = Syrien 71, 6.
Astvaturta 69, 4.
Astyages 3, 4; 21, 2; 36, 2; 37, 1.
Asuren 8, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000469

Auferstehungsidee 35, 7 ff.; pers. 35, 10; 47, 3; 74, 5. 6.
Ausbreitung, s. Diaspora.
'Az-gad, Geschl. 46, 6.

Baal-Religion 18, 5.
Babylon, neubab. Reich: 1, 1 ff.; Zus.bruch erwartet 20, 1; Macht d. Priestersch. 1, 4; v. Nebuk. ausgeschmückt 1, 5; Neujahrsfest 3, 5; Einnahme durch Kyros 38, 4 ff. Erlöschen d. Königtums 55, 1.
Babylonien, se Kultur 7, 1; Schichten d. Gesellsch. 19, 1; Religion 7, 2; Bab. Kulte in Judäa 16, 1; Einfluß auf Israel 21, 6; 32, 3; bei Jes. II 32, 6; 35, 11; Baby. Klage-Psalmen 72, 4; Spruchweisheit 73, 3; Verh. z. Hiob 73, 20.
Bagoas, Geschlecht 44, 6; 46, 6.
Bagoas, Statth. 57, 10 f.; 64, 2; 70, 1.
—, Feldherr 64, 2; 68, 3; 70, 1.
Belsazzar 3, 7; 38, 1.
Benjamin 46, 10; 70, 5.
Berufsverbände 46, 5.
Beschneidung 20, 7; 67, 5.
Beschwörung im Psalter 72, 4.
Bestechung 57, 9 f.; 61, 10.
Betel 10, 5.
Betel-natan 57, 8.
Betel-sareser 54, 12.
Bet-hakerem 48, 1.
Bethoron 10, 4; 70, 5.
Betlehem 10, 5.
Bet-Zur 10, 2 ff.; 45, 2; 48, 1.
Bigwaj, s. Bagoas.
Bisutun 53, 2; 58, 6.
Bittpsalmen 72, 2.
Blutgemeinschaft 62, 13; 67, 5
Blutverbände, aufgehoben 67, 2.
Bogenland 57, 13.
Brennholz f. d. Temp. 66, 6.
Burg v. Jerus. 64, 6; 65, 3. 10.

Calvin u. Ez. 26, 1.
Casuistik 67, 8.
Ch = Chronist 59, 7. 11; 70, 7.
Chabaja Geschl. 49, 4.
Chaboras 43, 8.
Chabrias 68, 2.
Chaldäer s. Kaldäer
Chananja 65, 10.
Charim Geschl. 49, 3.
Charran 58, 1.
Chenadad 48, 3.
Cherem (Charam) 57, 8.
Cherem-betel 57, 8.
Choronaim 65, 6.
Chronologie 53, 1.
Chur 14, 6; 48, 3.
Clairvoyance 23, 1.
Clangottheiten, arische 56, 1.

Dämonen 67, 5; 69, 3. 4; in Ps. 72, 4; pers. 74, 3.
Daniel, Priest. 49, 8.
Dareike u. Drachme 45, 8.
Darius I 40, 1 ff.; sein Reskript 41, 1 ff.; Aufstände 53, 1 ff.; Zarathruschtrier 56, 1.
— II 55, 4; relig. Stell. 56, 1.
— III. 68, 4.
Darlehen 66, 6.
Datames 68, 2.
Dejokes 36, 2.
Demut als Ideal 35, 2. 4.
Denkschriften (Memoiren) 64, 1; Denkschrift Nehemias s. N.
Deuteronom, seine Wirkung 29, 1 ff.; Verh. zu P 67, 4.
Deuteronomischer Kreis 28 ff.; seine Geschichtsbetrachtung 30; erbauliche Dichtung 31.
Diaspora, ihre Anfänge 43, 6; 70, 5.
Dichtung, erbauliche 31, 1 ff.
Dionysos 5, 2.
drudsch 8, 5.
Dualismus, altes Erbgut 8, 3.

E = Denkschrift Ezras 59, 9; 61, 1 ff.
Edom, Orakel aus E. 15, 3.
Edomiter, n. Nord. gedrängt 14, 4.
Egbatana 41, 2; 42, 1 ff.
Ehre Jahwes 26, 1.
Eleusis 5, 2.
Elephantine 57, 1 ff.
Eljaschib Hpr. 65, 3.
— Tempelwart 66, 7. 9; 70, 2.
Endzeit 33, 2. S. Eschatolgie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000470

Engere Kreise d. Frommen 18, 6; 21, 5; 32, 5; 72. 5. 7.
Engelglaube 74, 6,
Enlil 7, 2.
Erlaßjahr 66, 6. 8.
Erlösungskulte, 56, 2.
Ersatzmittel 20, 6. 7.
Erstlinge 50, 4; 66, 6.
Esagila in Bab. 1, 5; 7, 2; 38, 6; 55, 1.
Eschatologie 71, 2ff.; beim Gottesknecht 34, 9; bei Zarathustra 34, 9; im Psalter 72, 10; pers. 74, 5ff.
Euagoras 68, 1.
Eudemos 56, 5. 7; 74, 5.
Eunuchen 47, 3; 64, 5.
Euripides 56, 3f.
Evil Merodak, s. Amel-Marduk.
Extase in Iran 8, 3; 9, 1.
Extatiker 60, 7.
Exulanten: ihre Zahl 12, 1ff.; ihre Lage 19, 1ff.; ihre seelische Haltung 19, 2; 20, 1ff.
Ezechiel 22ff.; seine zwei Seelen 22, 2; Fernblick 23, 1; 35a; als Dichter 24; das Absonderliche 25; als Prophet 26; als Priester u. Theolog 27; sein Echo 28, 1ff.; sein Verschwinden 32, 1. 2. Ez. u. P 67, 5.
Ezra 62, 1f.; 63, 1f.; „Schreiber d. Ges." 61, 7ff.; Charakteristik 62, 1; 63, 8.
Ezrabuch, Apokr. (Esdr. α) 59, 12f.
Ezra-Nehemiabuch 59, 1ff.
Ezra-Urkunden 58, 9.

Fahrendes Volk 44, 7.
Familienhäupter 48, 6.
Familienverbände 46, 5.
Fasten 60, 8.
Fernblick 23, 2.
Festprozession- 54, 16.
Feueraltäre 56, 5. 7.
Flugblätter 32, 5.
Freie Bewegung im Exil 19, 4. 7.
Fremdenfrage 57, 9; 66, 7.
Fremdenrecht 47, 8.
Fromme u. Gottlose im Psalter 72, 5.

Gad, Glücksgottheit 17, 4.
Gadatha 63, 5.
Gajo Mart 35, 13; 69, 4; vgl. Urmensch.
Garizim 70, 6.
Gattungsforschung 47, 3.
Gaumāta, Mager 8, 2; 40, 1ff.
Gaza 68, 4.
Gebet für d. König 41, 8.
Gedalja 12, 6; Lage n. s. Tod 13, 1; 14, 2.
Gedenkfeiern 20, 7.
„Gefangenschaft" in Bab. 19, 2.
Geheimkult, äg. 16, 3; samar. 17, 3. 4; in Israel? 47, 3.
Geist Gottes, s. Heil. Geist.
Geistliche Lieder 72, 12.
ger 47, 3. 6. 8; 49, 1; 54, 15.
Gerichtstag, 60, 10.
Gerschom 49, 8.
Geschichtsbetrachtung, dent. 30; 72, 9.
Geschlechter, ihre Auffüllung 14, 3. 7; ihre Erhaltung 19, 5.
Geschlechteradel 46, 2; 48, 6.
Geschlechterlisten 66, 4.
Geschlechterordnung 13, 3; 14, 3; im Exil 19, 5.
Geschlechtshäupter im Exil 19, 5; 70, 3.
Geschlechtslose 46, 8.
Geschlechtsverbände 46, 5.
Gesetz 61, 7. 11; 67, 3ff.; Ge. u. Geschichte 67, 3; Ge. u. Moral 67, 9; Ge. im Psalter 72, 6; Freude am Ge. 67, 9; 72, 7.
Gesetzesschulen 73, 4.
Gesetzesverlesung 62, 5, s. Pentateuch.
Gestirndienst, bab. 16, 2.
Geweihte 50, 7.
Gibeon 46, 10; Lage 46, 8.
Gihon 62, 5.
Gobryas (Ugbaru) 38, 1ff.
gola 19, 2; 43, 7; 47, 1. 7.
Gottesbegriff bei Ez. 27, 2.
Gottesbilder bei Jes. II 33, 5; 69, 2; in Pers. 74, 4.
Gottesdienst im Exil 18, 3. 5; sein Fehlen im Bab. 20, 6; Erneuerung 51, 6; s. Ablehnung 54, 17; s. Verlauf 67, 7; pers. 69, 3; in Prov. 73, 10.
Gottesidee, griech. 5, 1; jüd. 67, 8.
Gottesknecht 34, 1ff.; als Messias 34, 10ff.; 71, 7.

Gotteslamm 35, 1.
Gottestag 60, 10.
Gottlose im Psalter 47, 4.
Griechen, Griechenland 66, 3. 4; relig. Gärung 56, 2ff. s. auch Solon, Themistok., Thukyd.; Gr. Weisheit 73, 3ff. 12ff.; Anklänge an Hiob 73, 17.
Grundstein z. Tempel 52, 2ff.; 53, 8.
Gutium 38, 1; 44, 6.

Hadad-Rimmon 16, 2.
Haggai 53, 5; 60, 6.
Hā-lochesch 48, 3.
Hamat 58, 1.
Hananja, Prof. 21, 2.
Handel im Exil 19, 7; 60, 4.
Handwerker 46, 3.
Haōma 8, 3.
Ha-Qos, s. Qos.
Harran, Mondkult. 2, 2ff.
Hebron 14, 6.
Heer, jüd. 57, 3ff.
Heiden, Scheidung v. ihnen 20, 7.
Heiland, pers. 69, 4; 74, 5.
Heiliger Geist b. Zarath. 8, 5; 9, 1; 21, 7.
Heiligkeit Jahwes bei Ez. 27, 2; 67, 5.
Heilsprofetie Ez. 26, 4.
Heiße u. Schweigende 73, 8.
Hekatäus 6, 2.
Hellenismus in Israel 72, 5; 73, 9.
Heraklit 56, 4.
Herodot, über d. iran. Rel. 8, 3; s. Weltansch. 56, 3.
Herrlichkeit Jahwes 33, 1. 2.
Hetiter 36, 2; 74, 7.
Hesiod 74, 2.
Hierichus 70, 4.
Himmel, neuer 60, 10.
Himmelskönigin 16, 2.
Hiobdichtung 56, 3; 73, 16ff.
Hirten, drei 71, 7.
Hizqia, Lage Judas 12, 5; 70, 5; Spruchdichter 73, 6.
Hofra s. Apries.
Hohepriester, seine Stellung 51, 7; 54, 9f.; 70, 3.
Holofernes 70, 4.
Holzkonstruktion 42, 5; 54, 14; S. 749.
Hörige, s. Knechte Salomos.
Hüttenfest s. Laubhütten
Hydarnes 57, 2ff.; 57, 5. 10.
Hymnus 72, 2.
Hystaspes (Vischtaspa) 8, 2; 40, 1.

Iddo 62, 3.
Immer Geschl. 49, 3.
Inaros 55, 2.
Inder 8, 3.
Individualismus s. Persönlichkeit
Ionische Philosophie 6, 1.
Iranische Volksreligion, ihr Einfluss 21, 6; 36, 1.
Ischtar 7, 2; als Anahita 8, 3.
Ischtartor v. Bab. 1, 5.
Itamar 49, 8.
Ittobalos v. Tyrus 1, 2.

Jaddua H. Pr. 66, 9; 70, 2. 6.
Jahu (Jahw) 57, 3ff.
Jairsdörfer 14, 3.
Jascht 56, 8; 69, 2.
Jedaja Geschl. 49, 3.
Jedonja 57, 4.
Jekonia 2, 1; Zahl d. Exulanten 12, 6 21, 2; 35, 3.
Jenseitsglaube 74, 7.
Jerachm'el 14, 5. 6.
Jeremia, Sendschreiben 19, 3.
Jerusalem, se Bewohner 46, 1; sein Zustand 46, 4; Topographie 64, 8; Pers. Zwingburg 65, 10.
Jesaja II. 32ff.; seine Person 32, 2; als Profet 33, 1ff.; als Theolog 35, 1ff.
Jima 74, 7.
Joel I 71, 2ff.
— II 71, 4.
Jojada Hohepr. 60, 5; 66, 7. 9; 70, 2.
Jojakin, se Jekonia
Johanan Hohepr. 59, 10; 64, 2; 66, 9; 70, 1. 2.
Jona 71, 9.
Josefus, se Ezra-Gesch. 59, 14.
Josia 10, 1; 70, 5.
Josua H. Pr. 45, 4; 49, 3; s. Alter 49, 5; 52, 1; 53, 5; 54, 9;
Jubiläen 61, 4.
Juda, Juden: Seelenleben seit d. Exil 4, 1. Organisation 13, 1ff.; Einfluss auf den Fall Baby. 38, 6; 41, 6; in d. pers. Staats-

kanzlei 41, 6. 61, 11; Zuzug v. aussen 47, 6; Umbildung d. Religion 67, 2; Aufstand gegen Persien 68, 3; 70, 4.
Juda, Umfang d. Landschaft 10, 1 ff.; menschenleer? 14, 1; einheimische Beamte 14, 2; Einrücken fremder Elemente 14, 6; jüd. Einfluss am Hofe (s. o.) 21, 2. Grenzen u. d. Exil 45, 1. 2. Verteil. d. Bevölk. 46, 3. 5.
Judenhass 57, 10.
Jüdische Denkweise in pers. Dokum. 41, 6.
Judit-Novelle 70, 4.
Jupiter Dolichenos 74, 7.

Kaldäer, Kaldi 1, 1; 1, 4; 56, 6; 67, 2.
Kaleb 14, 5. 6; 47, 6.
Kallias, Friede 55, 3.
Kambyses, Zarathustrier? 8, 2; 39, 1 ff.
Kasifia 62, 3.
Katharina II 61, 3. 4.
Kinderopfer 17, 5.
Kirchenstaat, jüd. 66, 9; 67, 1 ff.
Klagefeiern 18, 3; 51, 3; 54, 12; 57, 12; 60, 9.
Klagelieder 18, 2. 3.
Klagepsalmen 72, 2.
Klassiker relig. Denkens 18, 4.
Kleinasien, Sitz d. Parsism. 56, 5.
Knechte Salomos 50, 7.
Kolchoze 48, 3.
Kolonisten, hebräische in Harran 26, 5. Jüd. in Aegypten 57, 1 ff.; in Babyl. 57, 13.
Königsgeschichte in deut. Beleuchtung 30, 3.
Königslehen 57, 13.
Königspsalmen u. Königssprüche 41, 8; 72, 6; 73, 6. 9.
Königtum Jahwes 32, 6; 74, 1.
Krösos 21, 2; 37, 1 ff.
Kultus s. Gottesdienst
Kultusdichtung 31, 3; 72, 7. 8.
Kultuspflichten 67, 7.
Kultusschatz 45, 8.
Kyaxares 1, 1; 36, 2.
Kyros, Zarathustrier? 8, 2; sein Aufkommen 21, 3; 37, 1. bei Jes. II 32, 3; 33, 1 ff.; Herkunft u. Taten 37, 1 ff.; Einnahme Babyl. 38, 6 ff.; Anpassung an Fremdes 37, 4; 38, 6; seine Methoden 38, 7 f.; s. Edikt 41, 2; 42, 1 ff.

Labaschi-Marduk 2, 2.
Landesbewohner 17, 3.
Landeskinder als Amtmänner 48, 3.
Landpächter 57, 13.
Landvolk s. Volk d. Land.
Laubhüttenfest 53, 6; 62 f.
Lehrgedichte 72, 9.
Lehrhaus 73, 5.
Lehrer d. Weisheit 73, 4.
Leidenschaft, ihr Kult 16, 2.
Leuchter 54, 14.
Leviten während des Exiles 18, 6; ihre Wohnsitze 46, 2; Degradation 49, 1; nach d. Exil 50, 1 ff.; im Lande gebliebene 50, 2; spätere Entwicklung 70, 7.
Logos 73, 14.
Lydda 10, 4; 45, 2.
Lydier 1, 3.
Lyrik relig. 72, 1 ff.

Mager, führende Stellung 8, 1; ihre Religion 8, 2. 3; 56, 7.
Magie im Psalter 72, 4.
Magische Bräuche 67, 5.
Makir 14, 3.
Makkabäerzeit 71, 1. 7.
Mal'aki 60, 9 ff.
Manasse Pr. 70, 6.
Marathon 40, 5.
Marduk v. Babel 7, 2.
Massloses u. Krasses bei Ez. 25, 1.
Mauerbau 52, 8; gefordert 54, 2; v. Zak. abgelehnt 54, 3; unt. Artax. 60, 2; 63, 2. 5. 8.; bei Nehemia 65, 1 ff.
Mazdaka 8, 2.
Meder, ihr Gebiet 1, 1; Beziehung zu Nebukadrezzar 1, 1; 1, 3; ältere Geschichte 36, 2; M. u. Perser 37, 3; Religion 40, 2; Aufst. g. Darius 53, 3. Meder in Harran 3, 4; von Nabon. preisgeg. 3, 7; Verbindung m. Juden 8, 1; alte Volksreligion 8, 2; Rächer Judas 21, 4; ihre Vorgeschichte 36, 2.
Medina, Gerichtsbezirk 44, 4.
Medische Mauer 37, 3; 38, 4.
meforasch 62, 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000473

Megabyzos 55, 1 ff.; 60, 2; 61, 8; 64, 3.
Megalopolis 65, 8.
Megiddo, unter Josia 10, 2.
Memphis 68, 3.
Meni, Schicksalsgott 17, 4.
Mentor 68, 3.
Messias, sein Leiden 34, 8 f.; 35, 1. 2; sein ird. Reich 35. 4; 60, 6.
Messianisches Heil 34, 7; 52, 9; 53, 5. 10; 60, 6; 71, 6.
Metöken 49, 1.
Mibtachja 57, 5. 9.
Militärkolonie Ass. 19, 1; in Elef. 57, 5; ihr relig. Leb. 57, 6.
Milet 6, 2.
Mimische Darstell. 3, 5; 7, 2; 67, 7; 71, 7.
Mimnermos 6, 2.
Mischehen 60, 5; 62, 12; 66, 1. 2. 6.
Misttor 64, 8; 65, 4.
Mitani 36, 2; 73, 15; 74, 7.
Mithredat 45, 5; 63, 7.
Mitra 8, 3; 56, 8; 69, 1.
Mizpa 11, 2; als Heiligtum 8, 2; Lage 46, 8; 48, 1.
Mondkult v. Harran 3, 3.
Monumentale Größe Ez. 26, 2.
Mose bei Jes. II 34, 3.
Muraschu 7, 1; 57, 13.
Mysterien, s. Geheimkulte.
Mysterien, griech. 5, 2.
Mythos v. d. Weisheit 73, 15.
N = Denkschrift Nehemias 59, 9; 64, 1 f. 66, 1.
Nabatäer 14, 4.
Nabonid 3, 1 ff.; Zug n. Tema 3, 8; 21, 1; 38, 3; Kampf mit Kyros 38, 1 ff.
Nabopolassar 1, 1. 4.
Nabu (Nebu) 7, 2.
Nebukadrezzar 1, 1 ff.; Verh. z. Priestersch. 1, 4 f.
Nebukadrezzar III. 53, 2.
Nebusaradan 12, 1; 12, 4; 51, 1.
Neferites 68, 1.
Nefajan 57, 2 ff.
Negeb 14, 5.
Nehemia 64, 1 ff.; zum Statthalter ernannt 64, 7; 65, 7; Zeit 65, 12; Character 66, 10.
Neko v. Äg. 1, 3.
Nektanebis 68, 2.
Neriglissar 2, 2; 21, 1.
Netinäer, s. Geweihte.
Netofa 65, 2.
Neujahrsfest, in Bab. 3, 5; 7, 2; in Israel 62, 5.
Ninive erobert 1, 1.
Nippur 57, 13.
Nof (Memphis) 57, 12.
Nomadisches Ideal bei Zarath. 8, 4.
Nord-Israeliten im Exil 19, 6; 26, 5.
Notaltar in Jer. 18, 1. 6; 50, 4; 51, 2. 3.
Nus 73, 14.

Obadja 14, 4; 71, 3.
Obed-Edom 50, 6.
Observanz 67, 7.
Ofel 50, 7; 65, 5.
Ofra b. Betel 10, 3; 45, 2.
Ono 10, 4; 45, 2; 70, 5.
Opferdienst 50, 4; pers. 69, 3.
Opis 38, 1. 4. 6.
Orgien 17, 1. 5.
Orphik 5, 2; 56, 2; 74, 6.
Ortsverbände 19, 5; 46, 8. 10.
Ostanes 70, 3.
Osttor 65, 5.

Pagen d. Darius 59, 12.
Papyri v. Elef. 57, 2 ff.
Parapsychologie 22, 2; 23, 1 ff.; 35 a.
Parmenides 56, 4.
Par'osch 46, 6.
Parsismus, Einfl. auf Judent.? 56, 8; 74, 1 ff. S. Perser.
Parysatis 55, 4; 68, 2.
Paschchur 49, 3.
Passa (Mazzen) 54, 15; Passafest 57, 9. 11; 58, 7.
Patrioten, in Juda 15, 1.
Patros 57, 12.
Pedaja 45, 6.
Pelatja, sein Tod 23, 1.
Pelusium, Schlacht 39, 3.
Pentateuch 70, 6; Abschluß 70, 7.
Perikles 62, 13.
Perser u. pers. Relig. Berührung mit Juden 8, 1; 32, 6. 7; bei Jes. II 35, 10;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000474

Regierungsgrundsätze 38, 7f.; 40, 4; Staatskanzlei 41, 6; 61, 7ff. Sommerresidenz 42, 1. Aufst. gg. Darius 53, 3; Einfluß auf d. Völker 67, 1; Ritus 60, 11; pers. Politik 70, 4. 5 s. Parsismus.
Personification: d. Weisheit 73, 14; bei Persern 73, 15; 74, 2; bei Griechen 73, 15; 74, 2.
Persönlichkeit bei Ez. 27, 2; bei d. Griechen 56, 2.
Petachja 66, 4.
Phokylides 6, 2.
Phraortes 36, 2.
Pinchas 49, 8.
Pisistratus 73, 6.
po'ale āwen 72, 4.
Polykrates von Samos 39, 1.
Polytheismus, pers. 69, 1; 74, 4.
pratarak 57, 2.
Prexaspes 35, 10.
Priesterkodex (P) 67, 3ff.; sein Wesen 67, 6.
Priester im Exil 20, 7; 31, 3; als Dichter u. relig. Heroen 31, 4; ihre Geschlechter 49, 3ff.; Zahl 49, 5; Entartung 60, 8; — ordnung 67, 4; Dienstklassen 70, 7; ihre Häupter 46, 2; Verbindung mit Samarien 60, 5; 63, 1; Herrschaft im Staat 67, 2. 7; in Pers. 69, 3.
Probleme in Israel 9, 3.
Profeten, ihre Nachwirkung 18, 1. 6; Nachblüte 60, 7; Verh. z. Ps. Dicht. 72, 3. 6. 11; ihr Erlöschen 71, 1. 8.
Proletarier 46, 3; 50, 3.
Proselyten 47, 3; 54, 15; 57, 9; 62, 13.
Prozession 65, 11.
Psalmendichtung 72, 1ff; Verh. z. Kultus 73, 2; ihre Gattungen 72, 2ff.; Vorexilische 72, 6.
Psammetich I. 57, 1.
— II. 1, 3; 57, 1.
— III. 39, 3.
Pteria, Schlacht 37, 4.
Pythagoras 6, 2.

Qain 10, 3; 14, 5.
Qenaz 10, 3; 14, 5.
Qenizziter, s. Qenaz.
Qirjat-Je'arim 14, 6.
Qos, Geschl. 44, 7; 49, 6.
Quelltor 65, 4.

R = Redaktor 59, 10.
rab māg 2, 2.
Ratsherren 46, 2.
Rekab 48, 3.
Räucheraltar 54, 14; 70, 7.
Rechum 63, 2. 4.
Regemmelek 54, 12.
Reich Gottes, b. Zarathusch. 8, 6; 32, 6.
Reichssprache 58, 2:
Reinheit d. Bluts 62, 13.
Reinheitsriten als Mittel d. Absonderung 20, 7; pers. 69, 3; 74, 3.
„Rest" Israels 47, 1.
Richterbuch, deut. 30, 4.
Ritus bei Ez. 27, 1; in P 67, 5. 7. se Neubelebung 72, 7; 73, 5; 74, 3.
Rückwanderung d. Jud. 43, 1ff.; Listen 43, 4; 44, 1ff., 45, 3.

Sabbat 20, 7; 60, 8; 66, 6. 8.
Sais 39, 4.
Sakäenfest 56, 7.
Salamis (Zypern) 55, 3.
Salomo, Spruchdichter 73, 3.
Samarien, unter Josia 10, 2.
Samarier, ihre Mischreligion 17, 2. 3; 52, 6; Widersacher Judas 52, 5ff. 11; Verbindung mit Juden 60, 5; 63, 1.
Samariter 47, 4. 7f.; 60, 3; ihre Loslösung 70, 6; ihr Text 70, 6.
Sanballat s. Sinuballit
Sanherib, gegen Juda 12, 5.
Sänger 50, 5; 66, 4.
Sänger u. Sängerinnen 44,7.
Saoschiant 69, 4; 74, 5.
Sareser 54, 12.
Sargon, Art d. Besiedlung 19, 1; 61, 4.
sarim 65, 11; 66, 4.
Satan 21, 6; 54, 10; 60, 6; 74, 2ff.
Satrap, sn Stuhl 46, 10. 4; 48, 2; Aufstand 68, 2.
Schaftor 65, 3.
Schefela 70, 5.
Scheidung d. Geister 47, 4; 51, 4.
Schema, deut. 30, 4.

Schemaja, Prof. 65, 8.
Schenazzar 45, 5.
Scheschbazzar 41, 1; 43, 3; 45, 5; 52, 3. 4.
Schicksalsproblem 4, 2.
Schleiermacher, 29, 3.
Schimschai 63, 2.
Schöpfungsgeschichte 21, 7; 32, 6; pers. Einfl.? 74, 1. 3.
Schreiber 61, 7 ff.; 67, 8; 73, 1 ff.
Schriftgelehrte 67, 8; 73, 5.
Schulunterricht 73, 4.
Schutzgeister 74, 6.
Schwellenhüter 50, 6.
Seelsorger Ez. 26, 3.
Sehersprüche im Exil 15, 2. 3.
Seisachteia 66, 8.
Selbstbesinnung; ihre Anfänge 18, 3; im Exil 28, 1; weltgeschichtliche Bedeutung 29, 3.
Selbstverwaltung 48, 6; 70, 4.
Sena'a (Senu'a) 46, 7; 65, 5.
Separatisten in Israel 72, 11.
Seraja 49, 5.
Sidon und Tyrus 52, 1; 68, 3; 71, 3.
Siegel 66, 5.
Siloakanal 65, 4.
Sin v. Harran 3, 3.
Sinuballit 60, 5; 64, 2; 65, 3. 6; 66, 7; 70, 2.
Sinuhe 61, 4.
Sirazide 73, 5.
Sisines (Tattnaj) Satr. 41, 1 ff.; 42, 4; 54, 5 ff.
Skythen, Bündnis mit Medern 1, 1.
Smerdis 39, 2; 40, 1 ff.; s. Gaumata 53, 2 ff.
Sokrates 73, 12.
Söldnerwesen in Bab. 1, 5; Griechenl. 4, 1; jüd. in Äg. 57, 1.
Solon 5, 1; 66, 8.
Sophisten 73, 12.
Sophokles 56, 3.
Soziale Zustände 60, 4.
Sparta 68, 2.
Spruchdichtung 73, 6 ff.
Spruchweish. biblische 5, 1; 73, 3 ff.
Sraoscha 69, 2.
Stadt u. Land 66, 3.
Stadttal 64, 8.
Statira 68, 2.
Statthalter 48, 5; sein Tisch 48, 2. 6; in Juda 60, 4; 70, 2. 3.
„Stimme" bei Jes. II 33, 2.
Streitgespräche bei Jes. II 32, 4.
Subaräer 36, 2.
Südland s. Negeb
Sühne, stellvertretende 35, 6. 12; babyl. 35, 13; S.feiern 60, 9; 67, 7.
Sühntag, grosser 70, 7.
Synedrium 48, 6.
Synoikismos 66, 3 ff.
Syrien, Provinz 41, 1 ff.; 48, 1; 58, 2.
T = Denkschrift Tab'els 63, 3; 64, 4.
Tab'el 63, 3. 7. 8.
Tabusitten 20, 7.
Tachos 68, 2.
Tachpanches (Daphne) 57, 12.
Taltor 64, 8; 65, 4.
Tammuz 7, 2; 16, 2; 35, 13.
Targum 58, 6; 62, 6.
Tarsos 74, 7.
Tattnaj s. Sisines
Tema, Oase 3, 4.
Tempel, se Mase 41, 2; seine Kosten 41, 7; 42, 5; Baubefehl 42, 2; Bau 52, 1 ff.; Vollendung 54, 8 ff.; in Elef. 57, 4; pers. 40, 2; 69, 3; Gesang u. Gebet 70, 7.
Tempelburg s. Burg
Tempelhörige 65, 5.
Tempelweihe 54, 15 f.
Tennes 68, 3.
Teqoa 65, 2.
Teschup 74, 7.
Thales 1, 3; 5, 1; 6, 1; 36, 2; 56, 7.
Themistokles 65, 10.
Theopomp 35, 10; 56, 5. 7; 74, 5.
Thronbesteigung 71, 3; 72, 10.
Thukydides 41, 4; 61, 3. 4. 65, 1.
Tirschata 45, 4. 8.
Tobia, 47, 8; 65, 6; 66, 7.
Tobitbuch 61, 4.
Tod, pers. 69, 4.
Torhüter 50, 6.
Tote ihr Los 5, 2.
Tragiker, griech. 73, 17.
Trauertage s. Klagefeiern
Tritojesaja 60, 7; 70, 6.
Tyropöon 64, 8.
Tyros, Zug Nebuks. 1, 2; 12, 2; 68, 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000476

Universalismus des Heils 33, 5; 47, 3. 67, 6; 71, 9.
„Unmöglich" 22, 2; 23, 1.
Unsterblichkeit b. Zarath. 8, 6; s. Auferstehung.
Unterweisende Psalmen 72, 3.
Urim u. Tummim 45, 8.
Urmensch 35, 13; 69, 4; 73, 15; 74, 6.
Urtei s. Aschi
Urzeitliche Zusammenhänge 74, 7.
Uzahor 39, 3. 4; 66, 7.

Veräusserlichung d. Frömmigkeit 67, 7.
Verbrennung als Strafe 19, 3.
Verfassung Judas 48, 1 ff.
Vergangenheit, ihre Verurteilung 28, 3; 30, 1.
Vergeistlichung d. Gemeinde 67, 7.
Vergeltungslehre 73, 18.
Verkehr im pers. Reich 4, 2;
Versammlung, gottesdienstliche im Exil 20, 6 f.; 31, 3; später 50, 1; 72, 7.
Verteilung d. Bevölk. i. Land 46, 1 ff.
Verwaltungsbezirke Judas, b. Josia 10, 1; 11, 1 ff.; 13, 2; seit Kyros 48, 1 ff.
Volk d. Landes 47, 7; 51, 4; 52, 5; 54, 13.
Völkerwelt begnadet 33, 5; 34, 7; ihr Untergang 71, 3.
Volksreligion, kanaan. 17, 1; 18, 5; 47, 4.
Volksversammlung 48, 7; 62, 5; 66, 5.
Volkszahl nach d. Exil 14, 9.
Vorder-Asien, geistige Lage 9, 1.
Vurukurta 69, 4.

Wald in Paläst. 64, 6.
Wassertor 62, 5. 7; 65, 4.
Weihefest 65, 11.
Weise und Weisheitslehre im Psalter 72, 9; 73, 2 ff.; W. u. Sittlichkeit 73, 13.
Weltbürgertum 73, 10.
Weltperioden 74, 5.
Weltvernunft 56, 4.
Wort im Kultus 20, 7.

Xenophanes 6, 2.
Xerxes 55, 1. 4; 60, 1.

Zadoq 49, 1. 2; Geschl. 49, 5. 9. 12.
Zakarja 54, 1 ff. 11; se prof. Persönl. 60, 6; pers. Einfl. 74, 2.
— II. 71, 5 ff.
Zarathuschtra, Zeit 8, 2; Religion 8, 4; Einfluss auf Jsrael 21, 6; Eschatologie 34, 9; 74, 5 ff.; Anklänge a. Griech. 56, 5; vgl. Persien, Eschatologie.
Zauberei im Exil 20, 5; 67, 5; in d. Psalmen 72, 4;
Zedeqia, Zahl d. Exulanten 12, 6.
Zehnten 50, 4; 66, 6. 8.
Zentralstelle für Jüdisches 61, 11.
Zerubabel 40, 3. 5; 43, 3; 45, 6; 53, 9; gestürzt 54, 4. 7.
Zrvan akarana 56, 7; 74, 5. 7.
Zoroastrismus 56, 7; 69, 1.
Zusammenkünfte, relig. 20, 7.
Zuzug v. aussen 47, 6.

Verzeichnis der wichtigeren Stellen.

(Die Verweisziffern geben die Paragraphen und deren Unterabteilungen an.)

Gen. **1** 67, 3. 74, 1.
17 67, 6.
43 32 67, 5.
45 10 65, 6.
Exod. **12** 19 61, 10.
13 7 61, 10.
19 5 67, 7.
23 15 61, 10.
Lev. **14** 1 ff. 67, 5. 7.
16 70, 7.
20 24. 26 67, 5.
23 34 ff. 62, 9.
Num. **5** 16 ff. 67, 5.
19 1 ff. 67, 5.
Deut. **27** 4 70, 6.
Jos. **8** 30 70, 6.
Richt. **8** 31 74, 1.
1 Kön. **5** 9 ff 73, 3.
2 Kön. **25** 27 ff. 2, 1.
Jes. **6** 3. 5 74, 1.
7 14 74, 7.
9 5 ff. 74, 7.
12 4—6 72, 10.
13 2—5 21, 4. 11. 15—19 21, 4.
14 4—8 21, 5. 16—20 21, 5.
15. 16 71, 3.
19 1—15 71, 3. 18 f. 57, 4.
23 71, 3.
25 8 74, 5. 6.
26 19 74, 5. 6.
34 f. 71, 4.
40 3—5 33, 2. 6—8 33, 2.
41 6. 7. 33, 5.
42 1—17 34, 2. 22 19, 2.
43 5. 6 33, 5.
44 28 33, 3.
45 1—3 33, 3. 13 33, 3. 20 33, 5.
47 1—3 33, 4.
48 20 f. 43, 4.
49 1—9 34, 6. 5. 6. 34, 2.
Jes. **50** 4—9 34, 8.
51 4—6 33, 5. 23 19, 2.
52 13—**53** 12 34, 1. 10. 12; 35, 1. 12.
56 1—8 47, 2.
57 1—12 17, 5; 70, 6.
58 6—8 60, 9.
60 1. 2. 4—22 60, 10.
61 1—11 60, 10.
63 9 74, 6.
65 1 ff. 70, 6. 17 ff. 25 60, 10.
66 1. 3. 54, 17. 1 ff. 17 ff. 70, 6.
Jer. **41** 4 18, 1.
Ezech. **1** 4—28 24, 1.
8 7—12 16, 3.
13 17—23 20, 5.
19 2—9 24, 1.
24 1—5 23, 2. 15—18 23, 2.
27 2—9 24, 1.
37 35, 8.
45 18 ff. 70, 7.
Hos. **6** 1 f. 74, 5. 6.
Joel **1** 12. 15—20. 71, 2.
2 5—11 71, 2.
Zef. **1** 18 71, 5.
3 8 71, 5.
Hagg. **2** 1—4 53, 6. 6—9 53, 7. 10—14 51, 6. 60, 3. 15—19 53, 8. 21—23 53, 9.
Zak. **3** 1 ff. 74, 2. 8—10 54, 10.
4 1—6. 10—14 54, 3.
5 5 ff 74, 2.
6 9—15 54, 11.
7 4—14 54, 13.
8 9—17 54, 13.
9 1 ff. 71, 5. 6. 11 f. 71, 5. 6.
9—13 71, 5.
11 1—3 71, 6. 4—14 71, 7.
13 7 67, 7 ff. 71, 7.
Mal. **1** 11 67, 6.
3 1 74, 6. 23 74, 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000478

Ps. 1 72, 9.
16 9 ff. 35, 9.
17 15 35, 8.
19 8—11 72, 8.
23 72, 12.
37 72, 9.
40 7 ff. 72, 11.
50 13 f. 72, 11.
51 18 f. 72, 11.
73 72, 9.
73 17. 27 72, 12.
78 1—4 31, 1. 12—14. 32—34. 56—58. 31, 1.
85 54, 16.
91 72, 4. 12.
95 54, 16.
106 6—33 31, 2.
121 72, 12.
123 3 f. 72, 8.
129 1—4 72, 8.
131 72, 12.
149 7—9 72, 10.
Hiob 19 25 73, 20.
28 73, 16. 18.
32—37 73, 16. 18.
38 11—**42** 6 73, 18.
Prov. 1 7 73, 13.
1—9 73, 14.
2 1—21 73, 14. 17 73, 14.
5 1—20 73, 14.
7 5 ff. 73, 9. 10.
9 10 73, 13.
22 17—**23** 11 73, 7 ff. 29 73, 6. 9.
Klagel. 1 3—4 18, 3. 8—9. 18 18, 3.
5 1—9 18, 2. 16—20 18, 2.
Ezra 1 1—4 42, 6.
1—6 59, 2.
2 1—69 44, 1. 4 ff. 65 44, 7. 68—69 45, 8.
4 6. 7. 59, 8. 7 63, 3. 8 ff. 52, 8. 8—23 59, 8. 12—16 63, 2. 18—22 63, 6.
5 1—5 54, 5. 6 ff. 41, 1.
6 3 ff. 41, 2. 6—12 41, 3.
7 5 44, 2. 11—26 61, 6.
7—10 59, 3.
9 62, 10. 1. 2. 60, 5.
Neh. 1—4 59, 4.
2 1—9 64, 6. 6 65, 7. 13—15 64, 8.
3 1—32 65, 1. 3 ff. 7 10, 4. 48, 2.
4 1 64, 8. 1. 2. 65, 8. 4. 10 65, 9.
5 1 3 66, 8. 15 65, 7.
5—10 59, 4.
6 10—14 65, 8.
7 6—71 44, 1. 4 ff. 12 44, 3. 67 44, 7. 69—71 45, 8.
8 1 ff. 62, 5 ff.
10 66, 5. 2 ff. 70, 7.
11 25 ff. 10, 4.
11—13 59, 4.
12 1—7 48, 6. 70, 7.
13 1. 2. 66, 5. 1—3 66, 1. 4—9 66, 7. 23 f. 60, 5.
1 Chr. 2 25—33 14, 6. 34 ff. 14, 6. 42—50a 14, 6. 55 67, 8.
3 18 45, 5.
5 27—41 49, 5.
9 66, 4.
15 1 ff. 70, 7.
16 8 ff. 54, 16.
23 3 ff. 70, 7.
24 70, 7.
Esdr. 1—9 59, 12.
Sir. 5 23. 31 73, 5.
38 24—**39** 11 67, 8. 73, 1.
38 34 ff. 73, 5.
44 1—50. 24. 62, 1. 5 73, 5.

Wichtigere Abkürzungen.

Es sind hier nur die im Texte stärker abgekürzten Titel aufgeführt und auch sie nur, sofern sie nicht aus dem Zusammenhang oder dem Anfang des betr. Abschnittes leicht zu ermitteln sind.

Für die geläufigen Zeitschriften und Sammelwerke vgl. zu Bd. II.

AO = Alter Orient.

CAH = Cambridge Ancient History

Chant(epie)[4] = Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 4. Aufl. Herausgeg. von Bertholet.

Clem. s. S. 491[1].

Cow. = Cowley, Aramaic Papyri of the 5th Cent. 1923.

E(rm)-R = Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum[2]. 1923.

ESt s. Torrey.

v. Gall s. S. 211[4].

Gressm. Esch. s. S. 255[4].

Hölsch. Pal. s. S. 343[1].

JBL = Journal of Bibl. Lit. and Exegesis.

Kittel, zur Frage s. S. 330[2].

Kost. = Kosters, Wiederherstellung Isr. in d. pers. Periode. 1895.

Kugler s. S. 349[3].

Lommel s. S. 500[1].

MDOG = Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft.

Meiß(ner) I. II. = Bruno M., Babylonien und Assyrien I 1920. II 1925.

Meiß. Kön. = Meißner, Könige Babyl. und Assyr. 1926.

Mow.Ezr. = Mowinckel, Ezra den Skriftlaerde. 1916.

Mow.Neh. = Mowinckel, Statholderen Nehemia 1916.

Meyer Jud. = E. Meyer, Entstehung des Judentums 1896.

Meyer Urspr. = E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums 1921 ff.

Meyer Isr. = E. M., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906.

PJB = Palästinajahrbuch.

Procksch = Die kleinen Propheten nach dem Exil von P. 1916.

RVI. = Kittel, Relig. d. Volk. Isr. 1920 ([3]1929).

Sell(in) I II = Studien z. Entstehungsgeschichte d. jüd. Gemeinde I II 1901.

Sid. Sm. s. S. 12[7].

Söderbl. s. S. 252[2].

Stave Einfl. s. S. 252[2].

Torr(ey) s. S. 528[2].

TuB.[3] = Gressmann, Altorient. Texte u. Bilder zum A. T. 1926/27.

Ung. = Ungnad, Aramäische Papyrus ... kleine Ausgabe 1911.

Zim. Neuj. s. S. 254[3].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000480

A Nd 329 5

ULB Halle
001 159 305
3/1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-33799/fragment/page=00000483